



**DAS MÖNCHTHUM**  
**SEINE IDEALE UND SEINE GESCHICHTE.**

---

DRITTE VERBESSERTE AUFLAGE.

---

**MARTIN LUTHER**  
**IN SEINER BEDEUTUNG FÜR DIE GESCHICHTE**  
**DER WISSENSCHAFT UND DER BILDUNG.**

---

ZWEITE AUFLAGE.

---

**ZWEI KIRCHENHISTORISCHE VORLESUNGEN**

VON

**ADOLF HARNACK**  
DOCTOR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE, GIESSEN.

---

GIESSEN.

J. RICKER'SCHE BUCHHANDLUNG.

1886.

## ZUR ERSTEN AUFLAGE DER I. VORLESUNG.

Niemand wird von einem Vortrage über die Ideale und die Geschichte des Mönchthums eine vollständige Beurtheilung desselben erwarten. Der Gegenstand ist ein so großer, der Stoff ein so reicher, daß es nicht möglich ist, auch nur das Wichtigste aufzuführen, geschweige zu beleuchten. Ich habe einen Längendurchschnitt zeigen wollen und hoffe, daß er zweckmälsig gemacht ist. Daneben ist nur Unerläsliches angedeutet. Bei einer zusammenfassenden Darstellung, welche die Grundlage einer Beurtheilung werden soll, liegt die Gefahr nahe, Einzelnes zu schematisiren, Anderes unbeachtet zu lassen. Ich darf nicht hoffen, ihr ganz entgangen zu sein. An der Form einer Vorlesung habe ich nicht ändern mögen. Sie erscheint hier mit einigen Erweiterungen in der Gestalt, in welcher sie im October dieses Jahres zu Darmstadt gehalten worden ist. Auf Quellen- und Litteraturnachweise glaubte ich um so mehr verzichten zu dürfen, als die Bücher und Abhandlungen, denen dieser Vortrag am meisten verdankt, nicht über die Geschichte des Mönchthums geschrieben worden sind.

Giefsen, den 8. Nov. 1880.

---

## ZUR ZWEITEN AUFLAGE DER I. VORLESUNG.

Die Gelegenheit, manche Ausführungen umgestalten oder gegen Mißverständnisse sichern zu können, ist mir besonders willkommen gewesen. Auch schienen einige Zusätze nöthig;

doch habe ich der Versuchung, umfangreiche Erweiterungen anzubringen, widerstehen zu müssen geglaubt, da sie zu einer Aenderung des ganzen Aufrisses der Vorlesung genöthigt hätten. Befreundeten Fachgenossen, die mich mit werthvollen kritischen Bemerkungen in Bezug auf diese Blätter erfreut haben, sage ich den besten Dank.

Giefsen, den 14. Dec. 1881.

---

### ZUR NEUEN AUFLAGE.

Auch diese neue Auflage der Vorlesung über das Mönchthum habe ich an nicht wenigen Stellen zu verbessern gesucht, ohne die ursprüngliche Anlage zu verändern. Einige einschlagende neuere Monographien sind mit Dank benutzt worden, vor allem Karl Müller's Untersuchung über die Anfänge des Minoritenordens und der Bulsbruderschaften. Bornemann's gründliche Abhandlung „In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis“ hat zu meiner Freude die Andeutungen bestätigt, die ich in dieser Hinsicht gegeben hatte.

Die Festrede über Martin Luther, welche ich im Auftrage unserer Universität an dem Jubiläumstage gehalten habe, ist vergriffen und wird zu meiner Ueberraschung noch immer begehrt. Es schien mir gestattet, die beiden Vorlesungen, die sich in gewisser Weise ergänzen, nun zusammen ausgehen zu lassen. Möge ihnen die freundliche Aufnahme, die sie gefunden, erhalten bleiben!

Giefsen, den 22. Januar 1886.

Adolf Harnack.

## Das Mönchthum.

Die christlichen Confessionen, so verschieden sie unter einander sein mögen, stimmen in der Grundforderung überein, daß sich der Glaube darstellen müsse in einem christlichen *Leben*, daß das Christenthum nur dort zu seinem Rechte komme, wo es ein eigenthümliches Leben erzeuge. Wahrhaft christliches Leben ist das gemeinsame Ideal der Christenheit. Aber wie soll dasselbe geartet sein? Hier scheiden sich die Wege. Daß es unter uns verschiedene Confessionen giebt, ist im letzten Grunde bedingt sowohl durch die Verschiedenheit des Glaubens als auch des Lebensideals, welches der Glaube vorhält. Alle übrigen Unterschiede sind religiös betrachtet unwesentliche oder erhalten doch von hier aus erst ihr Gewicht und ihre Bedeutung. Nicht theologischer Zank oder priesterliche Herrschsucht oder nationale Gegensätze haben allein die Spaltung der Kirche herbeigeführt — sie waren an ihr betheiligte und conserviren sie heute noch —, sondern die verschiedene Beantwortung der Lebensfrage nach dem Ideal des Lebens hat getrennt und der Trennung Dauer gegeben. Es ist in den Verhältnissen ganzer Gruppen nicht anders wie in den der Einzelnen. Nicht theoretische Meinungen, sondern Gesinnungen und Willensrichtungen scheiden und vereinen.

Fragen wir nun die römisch- oder die griechisch-katholische Kirche, worin besteht das vollkommenste christliche Leben, so antworten sie beide: in dem Dienste Gottes

unter Verzicht auf alle Güter des Lebens, auf Eigenthum, Ehe, persönlichen Willen und persönliche Ehre, kurz in der religiösen Weltflucht, *in dem Mönchthum*. Der wahre Mönch ist der wahre, vollkommenste Christ. Das Mönchthum ist also nicht eine mehr oder weniger zufällige Erscheinung in den katholischen Kirchen neben anderen, sondern, wie die Kirchen heute sind und wie sie schon seit Jahrhunderten das Evangelium verstanden haben, ist es eine in dem Wesen derselben begründete Institution : es ist *das* christliche Leben. Wir werden deshalb erwarten dürfen, daß in den Idealen des Mönchthums sich auch die Ideale der Kirche, in der Geschichte des Mönchthums sich die Geschichte der Kirche darstellen werde.

Aber kann das Mönchthum überhaupt wechselnde Ideale, kann es eine Geschichte haben? Ist es nicht verurtheilt, in großartiger Einförmigkeit tausendfacher Wiederholung durch die Geschichte zu schreiten? Welch' einer Veränderung sind die Ideale der Armuth, der Ehelosigkeit, der entschlossenen Weltflucht fähig? Welch' eine Geschichte können *die* erleben oder herbeiführen, welche mit der Welt auch ihren wechselnden Gestalten d. h. ihrer Geschichte, den Rücken gekehrt? Ist nicht Weltentsagung zugleich Verzicht auf alle Entwicklung und alle Geschichte? Oder, wenn sie das in Wirklichkeit nicht gewesen ist, ist nicht eine *Geschichte* der Ideale des Mönchthums schon ein Protest gegen den Gedanken des Mönchthums überhaupt? Es scheint so, und vielleicht scheint es nicht bloß so. Aber das lehrt die Geschichte des Abendlandes auch dem flüchtigsten Beobachter : das Mönchthum hat seine Geschichte gehabt, nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere, voll von gewaltigsten Veränderungen und gewaltigsten Wirkungen. Welch' eine Kluft trennt den schweigsamen Büsser der Wüste, der ein Menschenleben hindurch in keines Menschen Auge geblickt hat, von dem Mönche, der einer Welt Befehle gab! Und dazwischen die Hunderte von

Gestalten, eigenthümlich und verschieden, und doch Mönche, alle begeistert und beherrscht von der Idee, der Welt zu entsagen. Aber noch mehr: alle Regungen des Gemüthes, die leidenschaftlichsten und die zartesten, kommen uns aus jener Welt der Weltentsagung entgegen. Kunst, Poesie und Wissenschaft haben dort ihre Pflege gefunden, ja die Anfänge der Civilisation unseres Vaterlandes sind ein Kapitel aus der Geschichte des Mönchthums. Hat das Mönchthum dieses Alles nur leisten können, indem es seine Ideale verließ, oder lassen seine eigensten Ideale solche Wirkungen zu? Setzt die Weltentsagung eine zweite Welt und eine zweite Geschichte, der gemeinen ähnlich, nur reiner und gröfser, oder mufs sie die Welt zur Wüste werden lassen? Ist das das wahre Mönchthum, welches in der Welt den Tempel Gottes sieht und auch in der schweigsamen Natur entzückt das Wehen göttlichen Geistes vernimmt, oder ist das das wahre Mönchthum, welches behauptet, die Welt mitsammt ihrer Natur und ihrer Geschichte sei des Teufels? Beide Losungen tönen zu uns herüber aus dem Reiche der Weltentsagung; welche von ihnen ist authentisch und hat das geschichtliche Recht für sich? In dem Mönchthum ist das Individuum gerettet worden aus den Banden der Gesellschaft und der gemeinen Gewohnheit, ist befreit und erhoben worden zu edler Selbständigkeit und Menschlichkeit, und in demselben Mönchthum ist es geknechtet worden in Engherzigkeit, geistloser Oede und sklavischer Abhängigkeit. Hat das ursprüngliche Ideal dieses verschuldet oder jenes hervorgebracht?

Solche und ähnliche Fragen tauchen hier auf. Der evangelische Christ hat nicht blofs ein historisches Interesse an ihrer richtigen Beantwortung. Ist es ihm auch gewifs, dafs die christliche Vollkommenheit nicht in den Formen des Mönchthums zu suchen ist, so hat er es doch zu prüfen und die Lichtgestalt desselben festzustellen. Nur dann ist es in Wahrheit überwunden, wenn dem Besten, was es hat,

ein Besseres übergeordnet werden kann. Wer es abschätzig bei Seite schiebt, kennt es nicht. Wer es kennt, der wird bekennen, wie viel von ihm zu lernen ist. Ja er wird hier nicht nur wie von einem Gegner, er wird wie von einem Freunde lernen können, unbeschadet seines evangelischen Standpunktes, vielmehr zu Nutz desselben. Suchen wir uns durch einen geschichtlichen Ueberblick über dasselbe zu orientiren.

## I.

Das Mönchthum ist nicht so alt wie die Kirche. Allerdings hat die Kirche des 4. Jahrhunderts, in welcher es sich ausbildete, wesentlich ähnliche Institutionen schon im apostolischen Zeitalter zu finden gemeint; aber die Vorbilder dort, auf welche man sich berufen hat und noch beruft, gehören zum größten Theile der Legende an. Dennoch ist die alte Kirche mit ihrem Urtheile nicht ganz im Unrechte. Der Gedanke, sich zu separiren, geschlossene Vereinigungen innerhalb der Gemeinde zu bilden und besondere Weltentsagung zu üben, konnte freilich den Einzelnen in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der Kirche gar nicht kommen. Aber diejenigen, welche sich von dem Geiste Gottes getrieben fühlten, ihr ganzes Leben der Verkündigung des Evangeliums zu widmen, haben in der Regel alle ihre Habe dahingegeben und sind in freiwilliger Armuth als Apostel und Evangelisten Christi von einer Stadt zur anderen gewandert. Dieser apostolischen Männer hat man sich, als das Mönchthum nach seinem Ursprunge im apostolischen Zeitalter suchte, hin und her wieder erinnert. Ferner aber — alle Christen, soweit sie es ernst nahmen, standen gleichmäfsig unter dem Eindrucke, daß der Welt und ihrer Geschichte nur noch eine kurze Spanne Zeit gelassen sei, daß ihr Ende bevorstehe. Wo diese Hoffnung aber lebendig ist, da kann das irdische Leben, wie es gelebt wird, einen selbständigen Werth nicht mehr

behaupten, so gewissenhaft man es auch mit den Berufspflichten nehmen mag. Der Apostel Paulus hat unter besonderen Verhältnissen diese wiederholt und nachdrücklich seinen Gemeinden eingeschärft. Man hat ihn deshalb evangelischerseits wider Möncherei und alles weltflüchtige Christenthum angerufen, auf die Grundsätze christlicher Freiheit verweisend, die er verkündet hat. Aber man soll dabei nicht vergessen, daß auch er in Bezug auf die irdischen Güter das Urtheil getheilt hat, es sei dem Christen zuträglicher, sie preiszugeben, und daß wir so auch im Evangelium lesen. Damit ist gewiß das, was sich als Mönchthum ausgebildet hat, weder im Voraus geboten noch empfohlen. Jesus Christus hat nicht als ein neues, peinliches Gesetz schwere Lasten auferlegt, noch weniger in der Askese als solcher — er selbst lebte nicht als Asket — eine Heiligung gesehen, sondern eine vollkommene Einfalt und Reinheit der Gesinnung und eine Ungetheiltheit des Herzens hat er vorgestellt, die in Verzicht und Trübsal, im Besitz und Gebrauch irdischer Güter, wandellos dieselbe bleiben soll. Das Einfachste und Schwerste im Gesetz, die Liebe Gottes und des Nächsten, hat er an die Spitze gestellt und aller cäremoniösen Heiligkeit und raffinirten Moral entgegengesetzt. Geboten hat er, daß ein Jeglicher *sein* Kreuz, d. h. die Leiden, die Gott geschickt hat, auf sich nehmen und ihm nachfolgen solle. In der Nachfolge Jesu, in welcher sich das Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit verwirklicht, liegt die Entäußerung von Allem, was hemmend und hinderlich ist, beschlossen. Das Mönchthum hat aber nachmals versucht, der entscheidenden evangelischen Forderung: „Enthalte dich“ so gerecht zu werden, daß es den Umfang des Verzichtes ohne Rücksicht auf die individuelle Beschaffenheit und den Beruf des Einzelnen bestimmte.

Als das Evangelium im ersten Jahrhundert und im Anfang des zweiten seine Mission in der griechisch-

römischen Welt aufnahm, da wurde es ergriffen von den Empfänglichen als die Botschaft „von der Enthaltbarkeit und der Auferstehung“. Diese gewährte die befreiende Hoffnung, und jene forderte die Loslösung von der Welt der Sinnlichkeit und Sünde. Die ersten Christen sahen in dem Heidenthum, seinem Götzendienste, seinem öffentlichen Leben, auch in seinem Staate, das Reich des Satans in Wirklichkeit aufgerichtet und forderten daher Verneinung dieser Welt; aber für ihre Auffassung waren es nicht unvereinbare Gegensätze, daß die Erde Gottes sei, von ihm geleitet und beherrscht werde, und daß sie doch zugleich in satanischer Verwüstung liege. Weiter: sie wußten sich als Bürger einer zukünftigen Welt, deren Eintritt in Bälde bevorstehe. Wer das glaubt, der kann Alles gering achten, was um ihn ist, ohne in die Stimmung zu gerathen, die man die pessimistische nennt, und die im besten Falle die Stimmung des gekränkten und leidensmüden Heros ist. Er wird die Freude am „Leben“ behalten; denn er wünscht nichts sehnlicher als zu leben, und er wird selbst dem Tode sich gerne darbieten, der ihn zum Leben führt. Dort ist kein Raum für den Verzicht auf die Freude, wo der Glaube lebendig ist, daß Gott die Welt geschaffen hat und regiert, wo man der Zuversicht lebt, daß kein Sperling vom Dache fällt ohne den himmlischen Vater. Es ist richtig, daß die Phantasie damals aufs lebhafteste bewegt worden ist von dem Gedanken, daß der gegenwärtige Weltlauf dem Gerichte verfallt, weil Alles vergiftet und des Unterganges werth sei; aber man wußte diese Welt doch auch als die Stätte des Reiches Gottes, die man der Verklärung für würdig erachtete. Das Christenthum mußte den Kampf aufnehmen mit der groben und der feinen Sinnlichkeit der Heidenwelt und es erschöpfte, wie man richtig gesagt hat, seine ganze Energie in der Predigt der großen Botschaft: „Ihr seid keine Thiere, sondern unsterbliche Seelen, nicht die Sklaven

des Fleisches und der Materie, sondern die Herren eueres Fleisches, Diener allein des lebendigen Gottes.“ Jedes Culturideal muß zurücktreten, bis diese Botschaft geglaubt wird. Besser der Mensch erachtet die Ehe, Essen und Trinken, ja sein menschliches Theil an sich für unrein, als daß er diese Dinge wirklich unrein macht durch sinnliche Verwilderung. Kein neues Princip vermag sich in dieser Welt der Trägheit und Gewohnheit durchzusetzen, das nicht die schneidendste Kritik an dem Zustande der Gegenwart übt und hochgespannte Forderungen stellt. Das älteste Christenthum stellte solche Forderungen; aber bald erhob sich die Frage, wie dieselben theoretisch zu begründen seien und in welchem Umfang sie gelten sollen.

Bereits am Anfang des zweiten Jahrhunderts drängte sich eine bunte Menge Suchender und Gläubiger an die christlichen Gemeinden heran. In derselben gab es Männer — man nennt sie herkömmlich Gnostiker —, die genährt und verwirrt waren durch alte und neueste Mysterienweisheit, zugleich aber ergriffen von der evangelischen Botschaft und der Reinheit des christlichen Lebens. Sie suchten zu bestimmen, worin das Wesen der christlichen Religion als einer Erkenntniß Gottes und der Welt bestehe, und sie meinten den wahren, der Menge unbekanntem Sinn des Evangeliums ergründet zu haben: Gott als den Herrn und den Schöpfer der Geister, aber ihm von Ewigkeit gegenüberstehend das Reich der Materie, der sinnlichen Endlichkeit, welches als solches böse ist; der menschliche Geist ein Lichtfunke Gottes, aber schmachvoll gefangen von seiner Feindin, der Sinnenwelt; die Erlösung durch Christus eine Entkörperung des Geistes, die Wiederherstellung der reinen Geistigkeit; darum die sittliche Aufgabe: vollkommene Askese, Flucht aus der dämonischen Natur, Einswerden mit dem Urquell des Geistes durch Erkenntniß und Wissen. In dem Kampf mit dieser Lehre, welche die griechische war, sich aber als die christliche zu

legitimiren versuchte, und im Kampfe mit der marcionischen, die in ihren praktischen Anweisungen sich mit der gnostischen berührte, erlebte die Kirche ihre erste gewaltige Krisis in der Geschichte. Sie hat sie überwunden; sie hat die scheinbar so verlockende Begründung ihrer eigenen Kritik an der Schlechtigkeit der gegenwärtigen Welt als eine ihr fremde, als eine falsche abgewiesen. Sie erkannte in jenen Thesen dämonische d. h. heidnische Anschauungen wieder und beurtheilte das gnostische Christenthum mitsammt seiner Askese und der hohen Botschaft von der Herrlichkeit und Würde des Geistes als ein verweltlichtes. Auch von einem angeblich höheren Geheimchristenthum für die „Geistigen“ wollte sie nichts wissen; der gnostischen Unterscheidung eines zwiefachen christlichen Ideals gegenüber bestand sie noch, wenn auch nicht mit Sicherheit, auf der Forderung einer einheitlichen und allgemein zugänglichen christlichen Lebensordnung. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts war es für immer in der Kirche festgestellt, daß der Glaube an jenen principiellen Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Natur unvereinbar sei mit dem Christenthum, unvereinbar mit ihm darum auch jede Askese, die sich auf jenen Dualismus stützt. Wohl fuhr man fort zu lehren, daß der gegenwärtige Weltlauf und die zukünftige Zeit in einem Contraste stehen, daß die Erde unter die Herrschaft der Dämonen gerathen sei. Aber Gott selbst hat sie dahingegeben und dem Teufel überantwortet. Er wird aber seine Allmacht in dem Gerichte erweisen und zeigt sie schon jetzt in dem Siege seiner Gläubigen über die Dämonen. Die Welt ist des Herrn, nur verwaltet wird sie zeitweilig von den bösen Engeln; die Welt ist gut, aber die Lebensweise der Welt ist schlecht. So überwand man den theoretischen Dualismus, indem man ihn in der „Theologie“ ablehnte und das Böse aus der im Plane Gottes nothwendigen Freiheit der Creatur zu verstehen

suchte. Doch der Feind, der hier lauert, kann wohl geschlagen, aber nicht vernichtet werden. Er fand seine geheimen Bundesgenossen selbst in manchen maßgebenden Theologen, die den Dualismus in subtiler Weise mit dem Glauben an Gott, den allmächtigen Schöpfer, zu vereinigen verstanden. Unter den verschiedensten Masken und Gestalten ist er je und je wieder aufgetreten in der Geschichte des Christenthums; aber er hat sich verkleiden müssen. Als Feind in offener Feldschlacht war er gerichtet.

Da zog eine zweite Krisis herauf für die Kirche und noch war die erste nicht am Ende. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begannen sich die Bedingungen der äußeren Lage für die Christenheit immer mehr zu ändern. In wenigen kleinen Gemeinden war sie bisher über das römische Reich zerstreut gewesen. Diese waren nur mit den nothwendigsten Formen politischer Art ausgestattet, so wenige und so lockere, als deren ein auf überirdische Hoffnungen, strenge Disciplin und Bruderliebe begründeter, religiöser Bund bedurfte. Aber es wurde anders. Die Kirche sah Massen bei sich einziehen, die einer nachträglichen Zucht — der Erziehung und der Nachsicht — ebenso bedurften wie einer politischen Leitung. Die Aussicht auf das nahe Weltende beherrschte nicht mehr wie früher alle Gemüther. An die Stelle ursprünglicher Begeisterung trat mehr und mehr nüchterne Ueberzeugung, wohl auch nur theoretisches Fürwahrhalten und gehorsame Anerkennung. Viele wurden nicht Christen, sondern sie waren es und darum blieben sie es. Sie waren zu stark vom Christenthum berührt, um es zu lassen, und zu wenig, um Christen zu sein. Der rein religiöse Enthusiasmus verblasste, die Ideale erhielten eine neue Form, und die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Einzelnen wurde schwächer. Die „Priester und Könige Gottes“ begehrten nach Priestern und begannen sich mit den Königen der Erde abzufinden. Die, welche sich einst des Besitzes des

Geistes gerühmt hatten, suchten diesen Geist, den sie nun nicht mehr besaßen, in Glaubensformeln und in h. Büchern, in Mysterien und in Kirchenordnungen zu erkennen. Dazu : die Unterschiede in der socialen Lage der „Brüder“ machten sich geltend. In allen Berufsklassen fanden sich bereits Christen, im Kaiserpalast, unter den Beamten, in den Stuben der Handwerker und in den Sälen der Gelehrten, unter Freien und Unfreien. Sollten diese Alle in ihrem Berufe belassen werden, sollte die Kirche den entscheidenden Schritt in die Welt hinein thun, auf ihre Verhältnisse eingehen, ihren Formen sich anschmiegen, ihre Ordnungen soweit irgend möglich anerkennen, ihre Bedürfnisse befriedigen, oder sollte sie bleiben, was sie anfangs gewesen, eine Gemeinde religiös Begeisterter, getrennt und geschieden von der Welt, nur durch eine directe Mission auf sie wirkend? Die Kirche sah sich seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor das Dilemma gestellt, entweder durch wirklichen Eintritt in die römische Gesellschaft eine Weltmission im Großen zu beginnen, freilich unter Verzicht auf ihre ursprüngliche Ausstattung und Kraft, oder aber diese zu behalten, die ursprünglichen Lebensformen zu bewahren, aber eine kleine, geringe Secte zu bleiben, von Tausenden kaum Einem verständlich, nicht im Stande, Nationen zu retten und zu erziehen. Um diese Frage handelte es sich — das dürfen wir heute feststellen, so wenig es damals klar erkannt werden konnte —, es war eine gewaltige Krisis, und nicht die schlechtesten Christen riefen der Kirche ein Halt zu. Damals zum ersten Male wurden Stimmen in der Kirche laut, welche die Christenheit vor der fortschreitenden Verweltlichung warnten, welche den Weltchristen jene bekannten Sätze von der Nachfolge Christi in ihrem wörtlichen Ernste entgegenhielten und eine Umkehr zur ursprünglichen Einfachheit und Reinheit verlangten. Die Kirche selbst entschied sich anders, mehr von den Verhältnissen getrieben als

nach einem freien Entschluß. Sie zog ein durch das offene Thor in den Weltstaat, um sich für eine lange Dauer dort einzurichten, um ihn auf seinen Straßsen zu christianisiren, ihm die Worte des Evangeliums zu bringen, aber ihm alles zu lassen aufser seinen Göttern. Und sie selbst stattete sich aus mit all' den Gütern, die sie von ihm nehmen konnte, ohne das elastische Gefüge zu sprengen, in welchem sie sich nun einrichtete. Mit seiner Philosophie schuf sie ihre neue christliche Theologie, seine Verfassung beutete sie aus, um sich selbst die festesten Formen zu geben, seine Rechtsordnungen, Handel und Verkehr, Kunst und Handwerk nahm sie in ihren Dienst, selbst von seinen Culten wußte sie zu lernen. So finden wir die Kirche um die Mitte des dritten Jahrhunderts, ausgerüstet mit all' den Machtmitteln, die der Staat und seine Cultur ihr bieten konnte, eingehend auf alle Verhältnisse des Lebens, zu allen Concessionen bereit, die nicht das Bekenntniß des Glaubens betrafen. In dieser Ausstattung hat sie eine Weltmission im großen Stile unternommen und durchgeführt. Und jene Altgläubigen und Ernsteren, die gegen diese Weltkirche protestirten im Namen des Evangeliums, die ihrem Gott eine heilige Gemeinde sammeln wollten ohne Rücksicht auf Zahl und Umstände? Sie vermochten sich nicht mehr in der großen Kirche zu halten, und indem die Mehrzahl von ihnen, um ihren strengeren Forderungen eine Grundlage zu geben, sich auf eine neue endgiltige Offenbarung Gottes, die in Phrygien stattgefunden haben sollte, berief, beschleunigte sie den Bruch. Sie schieden aus und wurden ausgeschieden. Aber, wie es zu geschehen pflegt, sie waren in dem Kampf selbst enger und kleinlicher geworden. Hatte in früheren Zeiten hohe Begeisterung strenge Lebensformen wie von selbst hervorgerufen, so sollten nun diese, pünktlich bemessen, jenes ursprüngliche Leben conserviren und erzeugen. Sie wurden gesetzlich in ihrer Lebensordnung, die doch nur

um wenige Grade strenger war als die ihrer Gegner, und hochmüthig im Besitze des reinen Christenthums, wie sie sagten. Das Christenthum der Weltkirchenleute verachteten sie als halbschlächtiges, gemodeltes und ungeistliches Christenthum. Man hat in dieser „Secte“ der „Montanisten“ im Reiche und in der ihr verwandten, älteren und schrofferen der „Enkratiten“ mit ihrer Weltscheue, ihren strengeren Fasten- und Gebetsordnungen, ihrem Mißtrauen gegen das geistliche Amt, gegen kirchenpolitische Ordnung, gegen jeden Besitz, selbst gegen die Ehe, den Vorläufer des späteren Mönchthums erkennen wollen — nicht mit Unrecht, wenn man auf die Motive beider Bewegungen sieht, aber sonst sind sie doch noch sehr verschieden. Das Mönchthum setzt die relative Berechtigung der Weltkirche voraus, jene Montanisten bestritten jede Berechtigung. Die Auskunft einer doppelten Sittlichkeit in der Kirche, war sie gleich schon im Anzuge, beherrschte am Anfang des dritten Jahrhunderts noch nicht die gesammte Auffassung vom christlichen Leben; eben die Ausscheidung des Montanismus aus der Kirche beweist dies. Allerdings schätzte die Kirche ihre Confessoren, ihre „Jungfrauen“, ihre Ehelosen, ihre Gott dienenden Wittwen, wenn sie ihrer Gemeinschaft treu blieben, um so höher, je häufiger sie die Erfahrung machen mußte, daß dieselben mißtrauisch wurden. Aber jene geistlichen Aristokraten waren ebensowenig noch Mönche wie die Montanisten. Dazu — das Mönchthum erhob eine Lebensweise zum Princip, die in erster Linie nicht an der Aussicht auf die bevorstehende Offenbarung des Reiches Christi, sondern an dem Gedanken des ungestörten Genusses Gottes im Diesseits und der Unsterblichkeit im Jenseits orientirt war. Das Mönchthum mußte sich zur Weltflucht aufraffen, die Montanisten brauchten das nicht erst ausdrücklich zu fliehen, was ihre enthusiastische Hoffnung als ein bereits Abgethanes erblicken wollte.

Aber kehren wir zur Kirche des dritten Jahrhunderts zurück. Wohl hatten jene Eiferer ein Recht zur Kritik an ihr; denn die großen Gefahren, die sie beim Einzug der Kirche in den Weltstaat kommen sahen, stellten sich wirklich ein. Jenes Wort des Apostels: „den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche“: es war doch ein gefährliches Motto. Wir sind durch eine Jahrhunderte alte Ueberlieferung gewöhnt, die Verweltlichung der Kirche erst von der Zeit ab zu datiren, wo sie unter Konstantin Reichskirche zu werden begann. Diese Ueberlieferung ist falsch. Die Kirche in der Mitte des dritten Jahrhunderts war bereits in hohem Grade verweltlicht. Nicht als ob sie die überlieferten Glaubenssätze verleugnet und ihre Eigenart preisgegeben hätte, aber ihre Ansprüche an das christliche Leben hatte sie in bedenklicher Weise herabgesetzt und die Culturausstattung, mit der sie sich bereichert, war ihr zum innerlichen Schaden geworden. Zwar war sie äußerlich fester und geschlossener denn je gefügt — ein Staat im Staate war sie geworden; aber das Band, das sie verband, war nicht mehr religiöse Hoffnungen und Bruderliebe, sondern eine hierarchische Ordnung, welche die christliche Mündigkeit und Freiheit, damit aber auch den Brudersinn zu erdrücken drohte. Ihre Glaubenslehre rivalisirte bereits mit den bewunderten Systemen der Philosophen, aber zu tief hatte sie sich selbst mit ihnen eingelassen, ihre Ziele waren ihr verrückt, ihre Methode gestört worden. Namentlich jenes letzte nachgeborene System griechischer Weisheit, der Neuplatonismus, hatte entscheidend auf sie eingewirkt. Durch das, was sie von ihm entlehnte, suchte sie den Ausfall zu decken, den sie bei dem Verluste oder der Umsetzung ihrer rein religiösen Ideale frühe schon erlitten hatte. Aber der überweltliche Gott, den jener lehrte, war nicht der Gott des Evangeliums, und die Erlösung aus dem Sinnlichen, die er verhieß, war von der ursprünglichen christlichen Heilshoffnung sehr verschieden. Doch die Theologen, die ihn

studirten oder bekämpften, lebten sich in jene Begriffswelt ein und unmerklich verschob sich ihre eigene. Weiter : die Tendenz, sich dem Staate anzuschmiegen, wurde immer offenkundiger : wohl wollte man ihn stützen, aber man begehrte auch Stütze von ihm, man that mehr als man thun durfte, um ihn zu gewinnen. Endlich : die Kirche konnte auch die bereits herabgestimmten Ansprüche an das sittliche Leben des Einzelnen nicht mehr durchführen; sie mußte sich oft genug mit einem Minimum, mit dem äußerlichen Gehorsam gegenüber ihren Rechts- und Cultusordnungen begnügen. Dagegen — das Eine hatte sie erreicht, daß so leicht kein Christ mehr *ihren* Anspruch, *die* christliche Gesellschaft zu sein, antastete, *den* Glauben hatte sie begründet, daß ihr gegliederter Verband mit seinen Bischöfen, seinen Gnadenspendungen, seinen heiligen Büchern, seinem Cultus die authentische, unverfälschte Stiftung Christi und der Apostel sei, aufser welcher es kein Heil gebe. Das war die christliche Kirche an der Wende des dritten Jahrhunderts zum vierten. So war sie geworden, nicht ohne ihre Schuld. Aber das soll gesagt werden : es ist leicht, diese Kirche an der apostolischen Zeit oder an einem selbstgezeichneten christlichen Urbilde zu messen und sie grober Verweltlichung zu zeihen, aber es ist ungerecht, die geschichtlichen Bedingungen aufser Acht zu lassen, unter denen sie stand. Was sie in sich gerettet hat, ist doch nicht nur ein Ueberbleibsel gewesen, welches sie eben nicht verlieren konnte, oder ein Rest, der der Erhaltung nicht werth war, sondern es war *das* Christenthum, wie es die Menschheit damals allein verstehen und brauchen konnte.

Aber diese Kirche war nicht mehr im Stande, allen Gemüthern, die zu ihr kamen, Frieden zu geben, sie vor der Welt zu bergen. Den Gottesfrieden eines jenseitigen Lebens konnte sie zusichern, den Frieden in den Stürmen des Diesseits konnte sie nicht gewähren. Da begann die

grofse Bewegung. Asketen, auch Einsamlebende hat es schon von Anfang an in der grofsen Kirche gegeben, ebenso wie von Ort zu Ort pilgernde, nichts besitzende Evangelisten. Im Laufe des dritten Jahrhunderts mögen einzelne Weltmüde bereits hinausgeflohen sein in die Wüste, ja hin und her mögen sich dieselben bereits zu gemeinsamem Leben vereinigt haben. Ihre Zahl wuchs beim Anbruch des neuen Jahrhunderts. Sie flohen nicht nur die Welt, sondern die Welt in der Kirche; aber sie flohen deshalb nicht aus der Kirche. Auf Ehre und Vermögen, Weib und Kind verzichteten sie, um Lust und Sünde zu fliehen, um sich dem Genufs der Anschauung Gottes hinzugeben, das Leben in Todesbereitschaft zu weihen. Lehrte doch auch die herrschende Theologie, dafs das Ideal christlichen Lebens in jener Sterbensübung und wiederum in jenem Gottesstaunen bestehe, da der Mensch seiner Existenz vergifst, sein körperliches Dasein bis zur Grenze des Todes ertödtet, um ganz aufzugehen in der Beschauung des Himmlischen und Ewigen. Das war die allgemeine Theorie der Weisen. Sie nahmen es ernst mit ihr. Aber weiter: keine Zeit ist vielleicht mehr von dem Gedanken durchdrungen gewesen, dafs der Weltzeitlauf altere, dahinsinke, dafs es sich nicht mehr lohne zu leben. Eine grofse Epoche in der Geschichte der Menschheit ging wirklich zu Grabe. Das römische Reich, die alte Welt, schickte sich an zu sterben und furchtbar waren die Todeskämpfe. Aufruhr, Blutvergiessen, Armuth und Seuchen im Inneren, von aussen von allen Seiten bedrängt durch Barbarenhorden. Was hatte man ihnen entgegenzustellen? nicht mehr die Macht eines sein selbst mächtigen Staates und die Kraft eines einheitlichen und erprobten Bildungs-ideals, nein — ein auseinanderfallendes Reich, kaum noch zusammengehalten durch eine sinkende und zersetzte Cultur, eine Cultur, die hohl und unwahr geworden war, in der kaum Einer ein gutes Gewissen, einen freien, natürlichen

Sinn, eine reine Hand sich bewahren konnte. Nirgendwo aber mußte man die innere Unwahrheit aller Verhältnisse mehr empfinden, als an dem Mittelpunkt der Cultur, in Alexandrien. Ist es da wunderbar, daß gerade dort, in Unterägypten, das Eremitenleben, das Mönchthum seinen Ursprung genommen? Die längste und reichste Geschichte aller Völker, welche die Geschichte kennt, hat das ägyptische Volk gehabt. Auch noch unter der Herrschaft von Fremden und unter dem Schwerte des Eroberers war Aegypten das Land der Arbeit, war seine Stadt die Hochschule der Bildung geblieben. Aber nun schlug der Nation die Stunde. Damals hat das Mönchthum als eine gewaltige Bewegung dort seinen Ursprung genommen; nicht viel später treffen wir es auch an der Ostküste des Mittelmeeres und an den Ufern des Euphrat. Man hat in neuester Zeit den Ursprung aus specifisch heidnischen Einflüssen auf das Christenthum in Aegypten erklären wollen, aber man ist nicht hinreichend behutsam dabei verfahren, so dankenswerth es war, daß die älteren analogen Erscheinungen auf dem Boden der ägyptischen Religion aufgewiesen worden sind. Die Einflüsse von aussen her sind hier nicht stärker, wahrscheinlich sogar schwächer gewesen, als auf irgend einem anderen Gebiete des christlichen Lebens und Denkens. Auf jeder Stufe ihrer Entwicklung hat auch die christliche Menschheit das Lebensideal abstrahirt und als das höchste proclamirt, welches ihr die Noth vorschrieb. Hier aber traf die sociale, die politische, die religiöse Noth zusammen mit einem längst aufgestellten christlichen Ideal, welches bald für das apostolische galt.

Es sind jedoch sehr verschiedene Bedingungen und demgemäß auch verschiedene Vorstufen gewesen, welche der Ausbildung des Mönchthums vorangingen. War es auch vor allen Dingen der der Kirche aus den Heiden eingeborene asketische Trieb, den Geist zu befreien von den vielen Tyrannen, den groben und den feinen Egois-

mus zu überwinden und die arme Seele zu Gott zu führen, so spielte doch andererseits auch ein asketisches Ideal hinein, welches jenem Triebe mehr entgegengesetzt als verwandt war. In der alexandrinischen Katechetenschule, welche im dritten Jahrhundert die hohe Schule der kirchlichen Theologie überhaupt gewesen ist, sind die Grundgedanken aus den Systemen der idealistischen, griechischen Moralisten seit Sokrates sämmtlich aufgenommen und bearbeitet worden. Diese aber hatten den sokratischen Spruch: „Erkenne dich selbst“, längst schon in mannigfaltige Regeln für die rechte Lebenskunst verwandelt. Die allermeisten von diesen Regeln lenkten den wahren „Weisen“ ab von der Geschäftigkeit im Dienste des täglichen Lebens und von „dem lästigen Auftreten in der Oeffentlichkeit.“ Sie besagten, das es für den Geist „nichts Eigenthümlicheres und Angemesseneres geben könne als die Sorge für sich selbst, indem er nicht nach außen blickt, sich nicht mit fremden Dingen befaßt, sondern innerlich in sich gekehrt sein eigenes Wesen an sich selber zurückgiebt und so die Gerechtigkeit ausübt.“ Hier lehrte man, daß der Weise, der keines Dinges mehr bedürfe, der Gottheit am nächsten sei, weil er nämlich in dem Besitze seines reichen Ichs und in der ruhigen Betrachtung der Welt des höchsten Gutes theilhaftig sei, dort kündete man, daß der Geist, der sich vom Sinnlichen befreit habe und in steter Betrachtung der ewigen Ideen lebe, schließlichs auch der Anschauung des Unsichtbaren gewürdigt und selbst vergöttlicht werde. Diese Weltflucht ist es gewesen, welche auch die kirchlichen Philosophen Alexandriens ihre Schüler gelehrt haben, vor allen anderen Origenes. Man braucht nur den Panegyricus des Gregorius Thaumaturgus auf seinen großen Lehrer zu lesen, um zu erkennen, wo die Vorbilder für diese weltflüchtige Lebensweisheit, welche an dem Theologen gerühmt wird, zu suchen sind. Niemand kann leugnen, daß diese Art Weltflucht eine speci-

fische Verweltlichung des Christenthums in sich schließt, und daß der selbstgenügsame Weise so ziemlich das Gegentheil von der armen Seele ist. Aber Niemand kann auch verkennen, daß beide Formen concret in einer unendlichen Mannigfaltigkeit sich darstellen und in dieser Mannigfaltigkeit auch in einander übergehen konnten. Und in diesem Sinne ist namentlich Origenes selbst doch zu den wirklichen Vätern des christlichen Mönchthums zu rechnen. Es ist ja auch schon bei ihm nicht so, daß er lediglich das stoische oder neuplatonische Ideal in seiner Ethik zum Ausdruck gebracht und in seinem Leben verwirklicht hätte, vielmehr kreuzen sich bei ihm alle ethischen Richtlinien der Vergangenheit, auch die christlichen. Das eben ist die weltgeschichtliche Stellung der ägyptischen Theologen, die sämmtlich Vorläufer oder Schüler des Origenes gewesen sind, daß sie wie auf dem Gebiete der Dogmatik, so auf dem der Disciplinirung des christlichen Lebens den mannigfaltigen Ertrag der bisherigen Erkenntnisformen und praktischen Regeln vereinigt und unter den Schutz der Offenbarung gestellt haben. Darum sind sie auch die Väter aller der Parteien in der griechischen Kirche geworden, welche nachmals hervorgetreten sind und sich bekämpft haben. Wie Origenes mit gleichem Rechte für den Arianismus und für die Orthodoxie angerufen werden konnte, so kann er auch mit demselben Rechte für die besondere Verweltlichung der Theologie der Kirche wie für die mönchischen Neigungen erst der Theologen, dann auch der Laien, verantwortlich gemacht werden. Es ist derselbe Mann gewesen, der einen dauernden Frieden des Christenthums mit dem Staate auf Erden als wünschenswerth vorausgesagt hat und der zugleich im Schatten des allgemeinen Friedens die Klosterzelle des frommen, in sich gekehrten Mönchsgelehrten erblicken wollte. Wer aber nicht fromm *und gelehrt war*, der hatte doch schon an seinem Glauben einen Gegenstand der

Beschaulichkeit von unerschöpflichem Inhalt. Also richtet sich die Forderung in Wahrheit an alle Christen. Aber es hat doch fast zwei Menschenalter gedauert, bis in der immer träger werdenden Christenheit diese Gedanken durchschlugen und niemals sind sie für die Massen die entscheidendsten gewesen. Mönchsvereine, wie sie jener Schüler des Origenes, Hierakas, nach dem Muster, welches Origenes aufgestellt hat, bildete, waren selten. Noth und Ueberdrufs am gemeinen Leben entfesselte in elementarer Weise die Bewegung, und die Kirche Konstantin's trieb die, welche der Religion leben wollten, in die Einsamkeit und in die Wüste.

Am Schluß der vierziger Jahre des vierten Jahrhunderts wurde die Bewegung bereits mächtig. Schon damals muß es Eremiten zu tausenden gegeben haben. Die Anfänge des eigentlichen Mönchthums, wie jeder großen geschichtlichen Erscheinung, sind von Sagen umflossen, und nicht mehr ist es möglich, Dichtung und Wahrheit zu scheiden. Das Andenken angeblicher Stifter hat nur die Legende bewahrt. Aber ein Doppeltes wissen wir und das genügt, um die Bewegung im Großen zu kennen und richtig zu beurtheilen. Wir kennen das ursprüngliche Ideal und wir können den Umfang der Weltflucht ermessen. Das ursprüngliche Ideal war: der reinen Anschauung Gottes theilhaftig zu werden, das Mittel: absoluter Verzicht auf alle Güter des Lebens, dazu gehörte auch die *kirchliche* Gemeinschaft. Man floh nicht nur die Welt in jedem Sinne dieses Worts, man floh auch die Weltkirche. Nicht als ob man ihre Lehren für unzureichend, ihre Ordnungen für unangemessen, ihre Gnadenspendungen für gleichgiltige hielt; aber man hielt ihren Boden für gefährlich und man zweifelte nicht, alle sacramentalen Güter durch Askese und stetige Betrachtung des Heiligen sich zu ersetzen.

Und die Weltkirche selbst, wie stellte sie sich zu dieser

Bewegung? Ertrug sie es, daß ihre Glieder es wagten, sich von ihrer directen Leitung zu emancipiren, einen Weg der Heiligung einzuschlagen, den sie nicht überwachte? Duldete sie es, daß ihre Söhne auf ihre Lebensordnungen den Schatten eines Verdachtes fallen ließen, wenn sie sie auch nicht antasteten? Sie hat keinen Augenblick gezweifelt, sie konnte nicht zweifeln. Sie hat das Einzige gethan, was ihr zu ihrem Schutze übrig blieb, indem sie ausdrücklich die Bewegung billigte, ja ihr das Zeugniß gab, daß sie das Urbild christlichen Lebens verwirkliche. Die Noth, sich im Strudel des Lebens zu verlieren, der Ueberdruß an dem leeren, gemeinen Leben, die Aussicht auf ein hohes Gut hatte die Menschen hinausgetrieben; die Kirche machte aus der Noth recht eigentlich eine Tugend. Sie konnte nicht anders; denn sie selbst hatte, je tiefer sie sich in Welt, Staat und Cultur verstrickte, um so lauter und eindringlicher das gepredigt, was das Mönchthum nun durchführte.

Es ist eine der frappantesten geschichtlichen Beobachtungen, daß die Kirche gerade in der Zeit, wo sie immer mehr sich als Rechtsinstitut und Sacramentsanstalt ausbildete, ein christliches Lebensideal entwarf, welches nicht in ihr, sondern nur neben ihr verwirklicht werden konnte. Je mehr sie sich mit der Welt einließ, um so höher, um so übermenschlicher schraubte sie ihr Ideal. Sie selbst lehrte, daß der höchste Zweck des Evangeliums die Anschauung Gottes sei, und sie selbst wußte keinen sichereren Weg zu dieser Anschauung als die Weltflucht. Indessen diese Gedankenreihe stellt sich in ihr nur als die disparate Ergänzung zu der moralisirenden Verflachung des Christenthums dar, der sie sich hingeeben. War ihr Absehen factisch darauf gerichtet, ihren dürftigen sittlichen Regeln und ihren Cultussatzungen Alles unterzuordnen, so reagirte doch ihre eigene Theologie dagegen. Das Mönchthum liefs es bei der „Theologie“ nicht sein Bewenden

haben. Es machte mit dem Gedanken Ernst, daß das Christenthum *Religion* sei und Hingabe des Lebens von dem Individuum fordere. Es ist aber ein Beweis für die außerordentliche Macht, mit der sich die Kirche bereits in den Gemüthern der Menschen festgesetzt hatte, daß das Mönchthum bei seinem Auftreten es nicht mehr, wie jene Montanisten, gewagt hat, an der Kirche Kritik zu üben, ihren Weg als einen Abweg zu bezeichnen. Ueberschlägt man, welch' eine Begeisterung, welch' ein Fanatismus sich rasch in den Mönchskolonien ausbildete, so kann man nur staunen, wie spärlich und unwirksam Angriffe auf die Kirche gewesen sind, wenn sie auch durchaus nicht ganz gefehlt haben. Kaum Einer hat eine Reform der ganzen Christenheit verlangt. Die Bewegung konnte eine Revolution für die Weltkirche werden und sie hat in Wahrheit ihre Bahnen nicht gestört. Zwar faßte man ein schweres Mißtrauen gegen das kirchliche Amt; wie Viele sind entflohen, als man es ihnen auferlegen wollte! Aber die Ehrfurcht vor demselben schwand nicht; man fürchtete nur seine Gefahren. Allerdings trat hie und da eine Spannung ein zwischen Geistlichen und Mönchen; man verachtete wohl auch die *Personen* dort, aber nicht mehr.

Doch greifen wir nicht vor. Tausende waren hinausgezogen, und der Ruf der Heiligkeit, Weltüberdruß und Arbeitsscheu lockte Tausende nach. Der Motive zum Mönchsleben gab es viele, namentlich seit der Aufrichtung der christlichen Staatskirche, seitdem der wahren oder gemachten Begeisterung kein Martyrium mehr winkte. Schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts war es eine bunte Gesellschaft in der Einsamkeit. Die Einen waren hinausgezogen, um wirklich Buße zu thun und Heilige zu werden, die Andern, um dafür zu gelten. Die Einen flohen die Gesellschaft und ihre Laster, die Andern den Beruf und seine Arbeit. Die Einen waren einfältigen Herzens und von unbeugsamen Willen, die Andern waren krank

vom Rausche des Lebens. Dort wollte man reich werden an Erkenntniß und wahrer Freude, der „Philosophie“ leben in stillem, geistigem Genuß, hier wollte man sich arm machen, leiblich und geistig, und verachtete Vernunft und Wissenschaft. Ergreifende Bekenntnisse sind auf uns gekommen; aber lauter ertönen die Klagen über die Versuchungen der Welt und die Anläufe der Sinnlichkeit als über die Selbstsucht des Herzens. Und neben den schweigsamen Büsser tritt bald der zuchtlose Schwärmer. Die Zuchtlosigkeit bedurfte einer Fessel, die Gegensätze forderten eine Organisation. Sie ist frühe eingetreten. Man that sich zusammen zu gemeinsamem Leben. Wir finden zwei Formen desselben: Eremitenkolonien und wirkliche Klöster. Es wurden Ordnungen aufgestellt, zum Theil sehr harte. Sie zeigen uns nicht nur den Ernst der Askese, sondern auch schon grobe Ausschreitungen, die zu bestrafen waren. Dabei wurde hie und da in den Mönchskolonien ein Fanatismus wach, der alles Maß überschritt. Wir treffen schon frühe auf Fanatiker, die den rasenden Derwischen gleichen, von denen uns die Orientreisenden heute noch erzählen. Aber auch unter den wahrhaften Mönchen bemerken wir schon im vierten Jahrhundert die wichtigsten Unterschiede. Zwar die Grundregeln: ausschließliches Leben mit Gott, Armuth und Keuschheit, wozu bei den klösterlichen Einsiedlern noch der Gehorsam trat, sind bei allen die gleichen. Aber wie verschieden gestalteten sie sich in Wirklichkeit! Lassen Sie mich nur Eines nennen. Die Einen, voll Dank einer verbildeten, unwahren Cultur entronnen zu sein, entdecken in der Einsamkeit, was sie nie gekannt — die Natur. Mit ihr leben sie sich ein, ihre Schönheit suchen sie auf und preisen sie. Wir haben von Einsiedlern des vierten Jahrhunderts Naturschilderungen, wie sie das Alterthum selten hervorgebracht hat. Wie fröhliche Kinder wollten sie ihrem Gott leben in seinem Garten. In dem Garten

erblicken sie den Baum der Erkenntniß, und so wird ihnen die Einsamkeit zum Paradies, die Arbeit hat wieder ihren Fluch verloren; denn zu Erkennen ist Seligkeit. Aber die Andern — sie verstanden Askese anders. Nicht die Cultur, auch die Natur ist zu fliehen, nicht nur die gesellschaftlichen Ordnungen, sondern der Mensch. Alles, was Anlaß zur Sünde werden kann — und was kann nicht Anlaß werden —, ist abzuthun, alle Freude, alles Wissen, aller Menschenadel. Was war die Folge? Der Eine hungerte sich aus bis zum Tode, der Andere schweifete umher dem Thiere der Wüste gleich, ein Dritter warf sich in die Sümpfe des Nils und liefs sich von den Insecten peinigen, ein Vierter brachte halbnackt, Wind und Wetter preisgegeben, Jahre hindurch schweigsam auf einer Säule zu. So sollte das Fleisch gedämpft und gekreuzigt werden; so wollte man den Frieden der Seele in der Contemplation Gottes erzwingen: Rein sein und Schweigen. Aber sie selbst mußten gestehen, daß die Empfindung des Friedens nur selten und nur auf Minuten über sie kam. Dafür aber kamen fürchterliche Phantasien, die sich zu concreter Wirklichkeit ausgestalteten. Und die Zeitgenossen nahmen sie begierig auf. Die alternde Welt entzückte sich an diesem Raffinement der Entsagung. Was man selbst zu leisten weder den Muth noch den Willen hatte, wollte man doch in der Vorstellung genießen. Feuilletonisten im Mönchsgewande formten Romane und Novellen aus den wirklichen und erträumten Erlebnissen schweigender Büsser. Eine neue Litteraturgattung seltsamster Art begann, die Mönchsbellettristik, und Jahrhunderte haben sich an ihr erbaut. Auch eine Weise, wie die Weltkirche die Thaten jenes grausigen Heroismus, den ihre Unterlassungen immer wieder hervorriefen, quittirte!

Welche von den beiden, hier nur im Schema gezeichneten Arten dieses Mönchthums hat aber die Folgerichtigkeit auf griechisch-christlichem Boden für sich? Welches

Ideal war unter den geschichtlich-religiösen Verhältnissen das authentische? Das jener Natur- und Gottesfrohen Brüder, die in stiller Abgeschlossenheit der Erkenntniß Gottes und der Welt lebten, oder das jener heroischen Büsser? Es ist nicht billige Consequenzmacherei, wenn man behauptet: nur das letztere. Hat man doch in Bezug auf das erstere sofort auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, in welchem es mit dem antiken Ideale des Weisen steht. Aber das genügt noch nicht: versetzen wir uns in den geschichtlichen Zusammenhang. Das höchste Ideal kann, so lautete die allgemeine Ansicht der Zeit, nur realisirt werden außerhalb der Welt, außerhalb jedes Berufs: in der Askese liegt es selbst beschlossen. Sie ist zwar Mittel zum Zweck, aber zugleich auch Selbstzweck; denn sie enthält in sich die Gewähr, daß der Büssende zur Anschauung Gottes gelangt. Sind diese Sätze richtig, dann ist Alles Halbheit, was den Kampf bis auf's äußerste hindert; dann muß nicht nur die Cultur, es muß die Natur, es muß Menschenliebe, es muß schließlich jede sittliche Bethätigung als ein Unvollkommenes, Störendes beseitigt werden; dann gilt es den grandiosen Versuch wagen, sich vom Naturboden, vom Culturboden, ja von der Welt des Sittlichen zu befreien, um den reinen religiösen Menschen in sich auf diese Weise rein zu gestalten. Hiermit haben wir das eigentliche Geheimniß, aber auch die Schranke der alten griechischen Anschauung vom Christenthum berührt. Auch der Weltkirche schwebte als höchstes Ideal ein religiöses Leben vor, das den Menschen schon hier auf Erden über alle Bedingungen seiner Existenz, also auch über die sittlichen, hinausführt. Nicht als ob diese gleichgiltig wären, oder als ob ihr Gegentheil ebenso Recht hätte, nein! Aber das Christenthum hatte bisher kein neues sittliches Leben in der Gemeinschaftsform verwirklichen können, und die sittlichen Maßstäbe des antiken Lebens waren abgenützt, an sich unbrauchbar

oder nicht mehr zu finden. Es war nur folgerecht, daß darum die Ernsteren, die doch keine Reformatoren waren, die sittlichen Ordnungen, verwildert wie sie waren, als Schranken empfanden, Schranken, im Grunde nicht bessere wie die elementaren Bedingungen des Menschendaseins. Darum wird ein christliches Ideal entworfen, welches angeblich rein religiös ist — ich möchte sagen „übersittlich“. Nicht auf dem Boden sittlich zweckvoller Lebensbethätigung soll der christliche Glaube zu seinem wahren Rechte kommen, sondern auf dem Boden der Negation alles Menschlichen, d. h. der äußersten Askese. So soll der zukünftige Antheil an der göttlichen Natur anticipirt werden. Das ist der Hochflug des griechischen Christenthums auch heute noch, soweit es nicht versteinert oder durch abendländische Einflüsse in eine andere Richtung gewiesen ist — man kann ihm die Sympathie nicht versagen, wenn man das tiefliegende Niveau der christlichen Sittlichkeit beachtet, über das er sich erheben will, da ihm ein anderes nicht erscheint —; aber es ist ein Flug wie in's Unendliche, so in's Leere. Denn was gewahren wir nun? Auf der einen Seite eine Weltkirche, unterworfen dem Staat und bis zur Identität verknüpft mit dem Volksthum, ganz wesentlich eine Cultusanstalt mit spärlichstem Einfluß auf das sittliche Leben ihrer Glieder, keine selbständigen Aufgaben mehr verfolgend. Auf der anderen Seite ein Mönchthum ohne geschichtliche Ziele, darum auch ohne jede geschichtliche Entwicklung. Es ist heute, von einigen neuern, vielleicht zukunftsreichen Erscheinungen abgesehen, wesentlich dasselbe, wie es zur Zeit der ältesten byzantinischen Kaiser gewesen. Selbst die äußereren Regeln haben sich kaum geändert. Zwar jene extremsten Säulenheiligen sind nicht durchgedrungen — solche Formen können nicht siegen —, aber ihre Sache siegte und darin sind sie durchgedrungen, daß noch immer die äußerste Askese für die beste gilt, vor allem aber

darin, daß das griechische Mönchthum sich selten zu zweckvoller Arbeit im Dienste der Kirche und Menschheit entschlossen hat. Die griechischen Mönche, natürlich giebt es ehrwürdige Ausnahmen, leben noch heute wie vor tausend Jahren „in stiller Beschaulichkeit und seliger Ignoranz“. Arbeit wird nur gerade so viel geleistet, als zum Leben nothwendig ist; aber noch immer muß dem gelehrten Mönch der ungelehrte ein stiller Vorwurf sein, der Naturscheue dem Naturfreudigen, noch immer muß dem arbeitenden Eremiten das Gewissen schlagen, wenn er den Bruder sieht, der nicht arbeitet, auch nicht denkt, auch nicht spricht, sondern in einsamer Beschauung und Selbstpeinigung erwartet, daß ihm endlich der selige Lichtglanz Gottes erscheine. Und wie im fünften Jahrhundert besteht die Spannung fort zwischen Klosterbrüdern und Weltgeistlichkeit. Zwar werden die höheren Kleriker aus der Zahl der Klostergeistlichen genommen — das Mönchthum hat selbst Kaiser und Hof zeitweilig oder dauernd einen häßlichen Anstrich geben können —, aber das ändert nichts an den Beziehungen. Es steht neben der Kirche, nicht in der Kirche, und es kann nicht anders sein; denn was sollte es der Kirche leisten, die selbst auf jede eigenthümliche Aufgabe verzichtet? Das Einzige, woran es lebendigen Antheil nimmt, ist das Interesse am Cultus der Kirche; es malt Heiligenbilder, malt wohl auch Bücher ab. Aber auch vom Cultus darf es sich emancipiren; die Kirche duldet nicht bloß den Eremiten, der sich Jahre lang von ihrer Gemeinschaft fern hält, sie bewundert ihn. Sie muß ihn bewundern; denn er verwirklicht das ihr selbst unerreichbare Ideal. Ihr Ideal — daß ich so sage: ihr höheres Ideal, denn nun hat sie ein doppeltes ausgebildet: das der Askese und das des Cultus. Wem die Gabe oder die Kraft nicht verliehen ist, durch Askese zum Antheil an Gott zu gelangen, der kann diesen Antheil auch erreichen, indem er sich im Gottesdienst

durch die heiligen Mysterien füllen läßt. Heilsgenuß gewährt auch der Cultus, wenn man ihn pietätsvoll mitmacht und die kirchlichen Pflichten erfüllt. Das Mönchthum hat diese Theorie nicht angetastet, sondern unterstützt. Indirect kam sie ihm ja zu Gute.

Zeitweilig hat das Mönchthum sich der Weltkirche genähert und auch diese hat versucht, es in ihren Dienst zu nehmen. Zeitweilig ist der Versuch auch geglückt. Die großen Kirchensynoden des fünften bis siebenten Jahrhunderts wissen davon zu erzählen. Die Dogmatik, welche sich dort durchsetzte, entstammte zum Theil mönchischer Phantasie und ist auch durch Mönchsargumente und Mönchsfäuste vertheidigt worden. Aber die Bischöfe wurden behutsamer und scheuten sich den Fanatismus der Mönche aufzurufen; denn jedesmal, wo die Weltflüchtigen in den Streit der Parteien eingriffen, entstand folgerecht eine Revolution, Krieg und Todschatz. Darum, nachdem sie auch noch mönchisch-frömmelnde Imperatoren compromittirt und bald darauf die Ideale despotischer Reformkaiser gestürzt hatten, liefs man sie bei Seite. Sie hatten auch nichts mehr zu thun. Seit dem Ende des neunten Jahrhunderts haben sie kaum mehr eine Rolle in der Geschichte gespielt. Weil sie gesiegt hatten, wurden sie auch der Welt und Weltkirche gegenüber eine conservative Macht. Wunderbar! die Weltflüchtigen schützen nun in ihrer Passivität Cultus und nationale Sitte! Ihr Fanatismus erwacht, wo diese angetastet werden. Hier weifs das Mönchthum sich auch im Bunde mit den Massen. Sonst gehen Mönchthum und Weltkirche neben einander her, oder vielmehr, wo jenes dieser die Hand reicht, da stellt es sich auch bedingungslos dem Staate zur Verfügung. Der Mönch-Bischof ist wie im byzantinischen so im türkischen Reich vielfach noch — doch sind allmähliche Besserungen unverkennbar — ein Scherge, wohl auch ein Steuerbeamter des Staates. Mit ihm im Bunde beutet er das christliche

Volk aus : er genießt die Ehren der hohen Beamten, aber nimmt auch an der Corruption und den unberechenbaren Geschicken derselben Antheil. So hat sich jener Hochflug des Ideals gerächt. Man wollte durch den Glauben alle natürlichen Bedingungen aufheben, man vermaß sich, auch die sittlichen Güter dahinten lassen zu dürfen — und mit gebrochener Kraft langte man am Boden an. Eine verstaatlichte, verweltlichte Kirche, ein geschichtsloses Mönchthum unfruchtbarer Askese, zäher Hüter der nationalen und kirchlichen Gebrechen, war das Resultat. Die griechische Kirche behauptet die Pole der Askese und der cultisch-kirchlichen Pflichtleistung. Das eigentliche Gebiet, das durch den Glauben zu regelnde sittliche Berufsleben, fällt aufserhalb ihrer directen Beobachtung. Es wird dem Staat und dem Volksthum überlassen; es ist ja Welt. Jene haben es nicht schwer gehabt, auf diesem Wege allmählich die gesammte Kirche mit Beschlag zu belegen und zum Mittel für ihre Zwecke herabzusetzen. Eben weil das *Ideal* des Mönchthums und der Weltkirche im Kampf mit dem Weltstaate im achten und neunten Jahrhundert siegreich blieb, eben darum unterlagen Mönchthum und Kirche *factisch und definitiv* dem Staate. Auf der Flucht vor dem *Sinnlichen* hat er sie eingeholt, ihr seine Behandlung des Sittlichen aufgedrungen, aber ihren Cultus sich angeeignet. Der byzantinische Staat erweist sich so noch immer als eine Abart des antiken. Aber das Eine war erreicht, dafs, wo der Staat in öffentlichem Recht und im öffentlichen Leben ausdrücklich christliche Gedanken als maßgebende aufstellte, er sie in mönchischer Fassung aufnahm. Das byzantinische Gesetzbuch — auch unsere social-sittlichen Anschauungen haben sich von den Härten desselben noch nicht befreit — ist z. Th. ein seltsames Gemisch römischer, unbarmherziger Klugheit und mönchischer Weltbeurtheilung.

Das ist die Geschichte des Mönchthums im Morgen-

lande. Immer wieder mag man sich erinnern, daß es auch heute noch das Complement zur verweltlichten Kirche ist, daß es auch heute noch Einzelne aus dem gemeinen Treiben rettet, Heilige in sich birgt und das öde Kirchenthum anklagt; aber das lehrt diese Geschichte, daß in der abgestuften Reihe menschlicher Ideale auf dem Grunde des Evangeliums das Ideal der Beschaulichkeit und Weltflucht zur Rettung der Seele nicht das letzte und höchste sein kann, daß die bloß *leidende* Tapferkeit schließlicly unterliegt, daß die Welt ihre Ideale in der Kirche aufrichtet, wenn der Christ sein eigenes außerhalb der Welt verwirklichen will. Wohl giebt es Zeiten, wo das Maß der Ungerechtigkeit, welches auf den Handelnden fällt, ein unerträglich großes ist, und immer wird es Individuen geben, die so zart besaitet sind, daß sie ihr bestes Theil in die Einsamkeit tragen müssen, um es zu bewahren; aber wo der Nothstand zur höchsten Tugend gestempelt wird, da werden hohe Güter entwerthet, und schließlicly verliert man auch den Preis, um den man sie dahin-gegeben.

## II.

Wie ganz anders ist doch die Entwicklung des Mönchthums im Abendland verlaufen! Ein Blick auf die Geschichte desselben dort genügt, um gleich die wesentlichen Unterschiede zu entdecken. Erstlich — dort hat das Mönchthum eine wirkliche Geschichte gehabt, und zweitens — dort hat das Mönchthum Geschichte *gemacht*, Kirchen- und Weltgeschichte. Es steht nicht nur neben der Kirche und verzehrt sich in stiller Askese und mystischer Speculation, nein — es steht mitten inne in der Kirche, ja es ist neben dem Papstthum auf allen Gebieten der bewegende Factor der abendländisch-katholischen Kirchengeschichte gewesen. Man kann das orientalische Mönchthum beschreiben vom vierten Jahrhundert bis auf den heutigen

Tag und braucht doch kaum *einen* Namen zu nennen; es hat wenig Individualitäten hervorgebracht. Die Geschichte des occidentalischen Mönchthums ist eine Geschichte der Personen und Charaktere.

Der römische Katholicismus zeigt uns in seiner Entwicklung eine fortgesetzte Kette von lebendigen Reformen, und jede dieser Reformen ist bedingt durch eine neue Stufe der Entwicklung des Mönchthums. Die Stiftung des Benedictinerordens im 6. Jahrhundert, die cluniacensische Reform der Kirche im 11., das Auftreten der Bettelorden im 13., die Stiftung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert, sie sind die vier großen Marksteine in der Geschichte des abendländischen Mönchthums, sie sind zugleich Marksteine in der Geschichte des abendländischen Katholicismus. Immer ist es das Mönchthum gewesen, welches die sinkende Kirche gerettet, die verweltlichte befreit, die angegriffene vertheidigt hat. Es hat die erkaltenden Herzen erwärmt, die widerspenstigen Geister gezügelt, die der Kirche entfremdeten Völker wieder gewonnen. Dieser Hinweis allein lehrt, daß wir in dem Mönchthum des Abendlandes einen Kirchen- und Culturfactor ersten Rangs zu erkennen haben. Wie ist es zu einem solchen geworden?

Verhältnißmäßig spät und langsam ist das Mönchthum aus dem Morgenland in das Abendland gedrungen; denn weder die Natur noch die Cultur waren ihm hier günstig. Während es um die Mitte des vierten Jahrhunderts schon weit im Orient verbreitet war und, wie wir bestimmt annehmen dürfen, in manchen Gegenden unabhängig von ägyptischen Einflüssen entstanden ist, hat es im Occident erst am Ende jenes Jahrhunderts festen Fuß gefaßt, ja es ist recht eigentlich aus dem Orient importirt worden. Im Abendlande sind diejenigen Theologen seine ersten Bewunderer gewesen, welche Aegypten und Syrien bereist hatten und mit den „Griechen“ in engster Verbindung

standen, wie der heilige Hieronymus. Klöster blühten auf, namentlich in Südgallien; aber unter orientalischem Einfluß. Und es hat das Mönchthum gleich anfangs entschiedenen Widerspruch in der Kirche des Westens gefunden, während wir von einem solchen im Osten nur sehr wenig vernehmen. Man muß die Schriften des Sulpicius Severus (um 400) lesen, um zu erkennen, unter welchen Angriffen sich in Gallien und Spanien das Mönchthum damals durchgesetzt hat. Es fehlte nicht viel, so hätten die verweltlichten Bischöfe die Mönche wie Manichäer behandelt. Indessen der Widerspruch verhallte doch rasch; auch im Abendlande kam bald die herrschende Stimmung dem Mönchthume entgegen, und bald war der einst verlästerte Name des rechtschaffenen Heiligen, Martin von Tours, hochgefeiert. Noch bevor der große Augustin für das neue Leben eingetreten, hatte es sich eingebürgert; unter den Stürmen der Völkerwanderung setzte es sich fest. Das mönchische Ideal war zunächst in seinen Grundzügen dort und hier das gleiche, und ist es durch ein Jahrtausend hindurch geblieben: die Versenkung in Gott, die strenge Askese. Namentlich war es die Virginität, die auch hier als die werthvollste Voraussetzung eines gottgeweihten Lebens galt; erschien sie doch manchen geradezu als die Quintessenz christlicher Sittlichkeit. Die ägyptischen Anachoreten galten auch dem Abendlande alle Zeit als die Väter und Vorbilder des wahren christlichen Lebens — es gelang doch nicht, ihre Thaten durch die des h. Martin zu verdunkeln —, und die Erzählungen von ihnen haben viele Menschenalter hindurch eine stille Mission getrieben in Italien, Gallien, Germanien, ja bis jenseits des Canals in England und auf der grünen Insel. Und doch waren die Factoren bereits im fünften Jahrhundert vorhanden, die dem Mönchthum des Abendlandes eine so ganz andere Bedeutung, eine *Geschichte*, geben sollten. Darauf sei nur im Vorübergehen hingewiesen, daß schon die

klimatischen Bedingungen des Abendlandes dem Mönchthum theilweise eine andere Lebensweise dictiren mußten als im Orient — „edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura“, hat einer der ältesten Patrone des abendländischen Mönchthums bemerkt. Indessen hiervon abgesehen — schon seit den Tagen Tertullian's, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, hatte die innere Entwicklung des Christenthums im Abendland eine andere Richtung eingeschlagen als im Morgenland. Nicht nur traten die praktisch-religiösen Fragen, die nach der Buße, der Sündenvergebung, dem Kirchenwesen in den Vordergrund, sondern man lieferte auch die alten Hoffnungen auf das herrliche Weltreich Christi nicht so rasch der blassen theologischen Speculation des Orients aus. Man nahm an der letzteren nur von ferne Theil. In den sogenannten chiliastischen Vorstellungen bewahrte sich die abendländische Kirche den Blick für das, was die Kirche Jesu Christi sein soll, und diese Vorstellungen mußten um so werthvoller werden, je mehr man im Gegensatz zu den Montanisten das „Phantastische“ abgestreift hatte und die Aussicht auf überzeitliche Erfüllung der Hoffnungen von selbst verblaßt war. Auch das abendländische Mönchthum hat im Unterschied von dem morgenländischen ein apokalyptisch-chiliastisches Element bewahrt, welches freilich oft lange Zeit latent geblieben ist, aber in kritischen Momenten immer wieder hervortrat. Die kirchlichen Tendenzen des abendländischen Christenthums hat der heilige Augustin zu einer neuen christlichen Welt- und Lebensanschauung zusammengeschlossen. Die in der Kirche gegenwärtige Gnade Gottes zur Gerechtigkeit und die Kirche selbst sind seine Centralbegriffe. Die Kirche, zunächst als Gemeinde des Gläubigen, dann aber auch als sichtbare Anstalt, ist das Reich der Gerechtigkeit und des sittlich Guten — das Reich Gottes. Beim Zerfall des antiken Staats im Abendlande, beim Auftauchen neuer halbheidnischer Staaten entwarf er das groß-

artige Programm einer zukünftigen Geschichte der Kirche. Sie hat die Menschheit mit Kräften des Guten, mit der wahren Gerechtigkeit zu erfüllen; sie hat als die sichtbare Erscheinung des Reiches Gottes sich die Reiche der Welt und den Weltstaat dienstbar zu machen, die Nationen zu leiten und zu erziehen. Nur dort kommt das Christenthum zu seinem Rechte, wo es ein Reich des sittlich Guten auf Erden schafft, eine überirdische Liebesverbrüderung der Menschheit. Nur dort kommt es darum zu seinem Rechte, wo es herrscht; es herrscht aber nicht anders, als indem die heilige katholische Kirche herrscht. Geistliche Welt-herrschaft, ein Gottesstaat der Gerechtigkeit auf Erden, ist deshalb ein christliches Ideal, ein Ideal für den Einzelnen und für das Ganze der Kirche. Die alten apokalyptischen Aussichten, die praktischen Tendenzen des Abendlandes, aber auch die griechischen Speculationen sind von Augustin in eine wunderbare Beziehung gesetzt; sie sollen sich gegenseitig zwar nicht corrigiren, aber begrenzen. Das christliche Heil erscheint gleichsam in doppelter Gestalt: es ist ewige selige Anschauung Gottes im Diesseits wie im Jenseits; aber es ist zugleich in jenem ein weltbeherrschendes Reich göttlicher Gaben und sittlicher Kräfte.

Diese Sätze lauteten anders als die mühsam gebildeten Dogmen griechisch-christlicher Speculation. Sie wiesen der Kirche eine selbständige Aufgabe an neben dem Staate und für den Staat. Sie sollte Gott dienen und der Welt. Diese Aufgabe war ein Problem, der Lösung werth und bedürftig. Das griechische Ideal giebt sich nur darin als ein Problem, daß seine Verwirklichung nur annähernd möglich ist; an sich ist es eindeutig. Für jene Auffassung aber wurde jede Aufgabe zugleich zur Frage, die man in dem Maße erst stellen lernte, als man wirklich in ihr arbeitete. Das Einzelne in dem Ganzen der christlichen Anschauung, so bestimmt es in's Auge gefaßt werden

konnte, offenbarte sein Wesen und erhielt seinen Werth doch erst in den Beziehungen auf Anderes, in die es zu stellen war. Wie verhält sich der Dienst für die Welt zu dem Dienste Gottes; in welche Beziehung ist das Sittliche zu dem Religiösen zu setzen? Die Entdeckung war wieder gemacht, daß es schon auf dieser Erde wahre Güter gebe, daß Alles, was aus Gottes Hand hervorgegangen sei, gut sei, und daß der Mensch seine Seligkeit nur in der Hingebung seines *Willens* an Gott finde. In dieser Hingebung des Herzens und Willens durch Glaube und Liebe, welche allein die in den Sacramenten gespendete, göttliche Gnade bewirkt, wird der Mensch ein rechtbeschaffener, erhält er Freiheit und Gerechtigkeit, das heißt die sittliche Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit ist zwar ein höchstes Gut, aber sie ist doch nicht *das* höchste. Denn die Aussicht gilt noch, daß der Mensch zu Gott erhoben, eine Seligkeit genießen soll, deren Art und Werth durch keine Erfahrung des diesseitigen Lebens im Voraus deutlich festgestellt werden kann. Sie besteht in dem Schauen Gottes, ja in dem Sein wie Gott. Aber wie verhält sich dieses religiöse Ziel zu dem sittlichen einer vollkommenen Gerechtigkeit im diesseitigen Reiche Gottes? Man kann *behaupten*, daß dieses jenem untergeordnet sei und doch praktisch ganz anders *verfahren*. So scheint es bei Augustin, und die Kirche auf ihrer Bahn zur Weltherrschaft ist ihm gefolgt. Sie hat factisch fort und fort, indem sie sich selbst mit dem Reiche Christi zu identificiren begann, die Sorge für ihre eigene Erhaltung und Herrschaft in den Vordergrund geschoben und die Völker gelehrt, daß sie die *höchsten* Güter bei ihr zu suchen und zu finden haben. Im Bewußtsein, die göttliche Gnade zur Gerechtigkeit allein zu verwalten und auszutheilen, hat sie im Princip Niemanden mehr dulden können, der in Tugendleistung und Askese seine Seligkeit auf eigenem Wege finden wollte. Im Interesse der alleinwirkenden

Gnade Gottes, welches mit dem Interesse der Kirche zusammentrifft, hat sie schon im fünften Jahrhundert den Werth einer kirchlich nicht bevormundeten Askese auch für den katholischen Christen in Abrede gestellt. Aber über Schwankungen ist sie hier nicht hinausgekommen, da sie niemals gezeugnet hat, daß die Kirche nicht die Seligkeit garantire, und daß letztlich der Einzelne allein und ohne den Schutz der Kirche vor seinem Gott stehen werde. Dem Schwanken darüber, wie weit der einzelne Christ selbständig zu lassen sei — eine Frage, die für die Stellung des Mönchthums in der abendländischen Kirche von entscheidender Bedeutung sein mußte — entspricht die Unsicherheit in der Schätzung der bürgerlichen Rechtsordnungen und aller politischen Formen. Die Kirche ist das Reich der Gerechtigkeit und Liebe: aufer ihr giebt es nur Unrecht und Haß. Wie aber steht es dann mit den Staaten? Sind sie und ihre Rechtsordnungen in ihrer Selbständigkeit doch eigenthümliche Werthe, oder werden sie solche nur, indem sie sich der Kirche unterordnen oder können sie endlich Werthe überhaupt nicht werden? Hat die Kirche zu herrschen neben dem Staate oder über und in den Staaten in rechtlichen Formen, oder soll sie herrschen, indem sie alle Rechtsverbindungen unnöthig macht? Noch waren diese Fragen nicht klar erkannt, aber man lebte in ihnen. Die Geschichte des abendländischen Catholicismus ist die Geschichte jener Ideen, bis sie durch die großen Päpste des Mittelalters im Sinne einer Welt-herrschaft der Kirche verwirklicht wurden.

Wie mußte sich das Mönchthum zu ihnen verhalten? Die Antwort ist nicht schwer. Entweder es mußte den Versuch machen, sich mit der Kirche abzufinden und in griechischer Weise die bloße Vorbereitung auf das Jenseits neben der Kirche fortzusetzen, oder aber es mußte seine Askese sich beschränken lassen durch den höheren Zweck, mitzuarbeiten an der großen Aufgabe, die Mensch-

heit durch das Evangelium umzubilden und das Reich Christi auf Erden in der Kirche zu bauen. Jenes hat nicht aufgehört, dieses ist eingetreten. Das abendländische Mönchthum hat Theil genommen an der Lösung der kirchlichen Aufgabe; aber indem es sein ursprüngliches Ideal des beschaulichen Lebens nicht opfern wollte, wurden auch ihm die Ideale zu Problemen, und indem es an den Zielen der Kirche Theil nahm, aber ihren Weg nicht immer mitgehen konnte, erlebte es eine eigenthümliche Geschichte. Suchen wir uns die Stadien dieser Geschichte in Kürze zu vergegenwärtigen.

Die erste neue Stufe seiner Entwicklung hat das Mönchthum im sechsten Jahrhundert in Italien gefunden. Es ist der heilige Benedict von Nursia gewesen, der ihm eine neue Regel gegeben und es zu geordneter Thätigkeit und erspriefslichem Wirken befähigt hat. Erst mußte es selbst reorganisirt sein, ehe es nachdrücklich eingreifen konnte. Auf den Inhalt gesehen, war die Regel allerdings keineswegs neu. Aber es gab im Abendland am Anfang des sechsten Jahrhunderts höchst verschiedene und z. Th. höchst bedenkliche Formen von „Mönchthum“. In der *Reduction* dieser Formen auf die zweckmäfsigste besteht das Verdienst Benedicts, und noch gröfser als das Verdienst war der Erfolg. Der strenge Gehorsam, zu welchem die Mönche verbunden wurden, der geordnete Zusammenschluß, die Opposition gegen die vagirenden und nichtsnutzigen Mönche, die feste Regelung des täglichen Lebens und die strenge Pflicht zur Arbeit, zunächst zum Ackerbau, sind beachtenswerth. Die Forderungen des Gehorsams und der Arbeit treffen wir zwar schon in orientalischen Regeln, sie treten auch in der neuen Bestimmung zunächst noch nicht an die Spitze, aber sie sind doch in der Folgezeit vor allem wichtig geworden. Und welche Veränderungen brachten sie hervor! Aus den rohen, zum Theil bereits zersprengten und zerrütteten Mönchskolonien entstanden

gesetzliche Verbände mit einer Kraft der Arbeit, die ein Feld der Thätigkeit suchen mußte. Jener große Bischof auf dem Stuhle Petri, Gregor I., selbst Mönch von Kopf und Herzen, hat diese neue Macht in seinen Dienst genommen und für die Kirche verwerthet. Schon vorher hatte der ostgothische Minister Cassiodorius, nachdem er sich eines langen Lebens müde in das Kloster zurückgezogen, auch wissenschaftliche Beschäftigung in den Klosterplan aufgenommen; er selbst hatte damit begonnen, theologische und geschichtliche Handbücher für die Klöster zu verfassen. Vom siebenten Jahrhundert ab treffen wir Brüder vom Orden des hl. Benedict weithin im Abendlande. Sie roden Wälder aus, sie schaffen Wüsteneien zu Ackerland, sie studiren mit bösem oder mit gutem Gewissen die Gesänge heidnischer Poeten und die Schriftwerke der Geschichtschreiber und Philosophen. Klöster und Klosterschulen erblühen, und eine jede Ansiedelung ist zugleich ein Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Bildung im Lande. Mit Hülfe dieser Schaaren hat der römische Bischof das Christenthum und einen Rest der alten Cultur dem Abendlande bringen oder erhalten können; durch sie hat er die neuen germanischen Staaten zu römisch-germanischen umgeformt. Der römische Bischof — denn weder hatte Benedict eine solche Thätigkeit des Ordens in's Auge gefaßt, noch ergab sie sich von selbst aus seiner Regel, noch wurde sie von seinen Jüngern bewußt als eine Aufgabe vorgestellt. Auf dieser ersten Stufe sehen wir vielmehr das Mönchthum ganz im Dienste und unter der Leitung großer römischer Bischöfe und römischer Legaten, wie des heiligen Bonifazius. Die Romanisirung der von ihrem Ursprunge her verstaatlichten fränkischen Kirche, das wichtigste Ereigniß der Epoche, und die Verdrängung aller nicht nach der Regel Benedicts geleiteten Klöster ist dem Orden nur gelungen, indem er sich dem von Rom aus geleiteten Kirchenwesen unterstellte. „Die Mittheilung und

das Wirkenlassen seines geistigen Besitzes lag außerhalb des Zweckes des Ordens, wenn auch viele Ordensbrüder als Missionare mit großem Segen thätig waren, wenn auch viele andere Gelehrsamkeit außerhalb ihrer Klöster verbreiteten und wenn auch einzelne sich des armen Volkes erbarmten und es in seiner Sprache schriftlich und mündlich belehrten, ermahnten, erschütterten und trösteten.“

Indessen — und diese Erscheinung wiederholt sich nun immer wieder in der Geschichte des Abendlandes — je mehr das Mönchthum sich brauchen liefs von der Kirche und an ihren Aufgaben Theil nahm, desto mehr verweltlichte es selbst und wurde zu einem Institut der Kirche. Dies mußten ernste Mönche, die ihr Leben Gott allein geweiht hatten, am stärksten empfinden. Es blieb ihnen nichts übrig, als entweder doch auf die Weltaufgabe zu verzichten, sich wiederum ganz auf die strengste Askese zurückzuziehen, oder dem Orden selbst einschneidende Reformen zu predigen, um dann zu versuchen, die Kanoniker, den verweltlichten Episkopalklerus, zu reorganisiren. Es ist aber für das Abendland charakteristisch, daß die Mönche, welche mit rücksichtsloser Entschiedenheit zur griechischen Askese zurückkehren, sich bei derselben auf die Dauer nicht beruhigen, sondern nach längerer oder kürzerer Zeit sich aus freien Stücken dem Gedanken einer Reform des Ordens, aber auch der Weltkirche zuwenden; so vor allem der hl. Benedict von Aniane. Doch die Reformversuche des achten und neunten Jahrhunderts fruchteten nichts. Die Klöster geriethen immer mehr in Abhängigkeit nicht nur von den Bischöfen der Kirche, sondern auch von den Großen des Landes. Die Aebte wurden immer mehr, was sie schon seit lange gewesen — Vornehme des Hofes; es waren bald nur Caeremonien, durch die sich Mönche und Weltkleriker unterschieden. Im zehnten Jahrhundert schien das Mönchthum seine Rolle im Abendland nahezu ausgespielt zu haben; es schien — von einigen Klöstern, namentlich Nonnen-

klöstern abgesehen — der Gefahr erlegen zu sein, die im Orient in dieser Weise überhaupt nicht auftauchen konnte: es war selbst Welt geworden, gemeine Welt, um keines Haares Breite über sie erhaben. Papstthum, Kirche, Mönchthum schienen im zehnten Jahrhundert gleichmäfsig verfallen.

Und doch hatte bereits eine zweite Bewegung in der Kirche, eine zweite Erhebung des Mönchthums begonnen. Sie ging diesmal von Frankreich aus. Das Kloster von Clugny, gestiftet schon im zehnten Jahrhundert, ist der Sitz der grofsen Reform der Kirche geworden, welche das Abendland im elften Jahrhundert erlebt hat. Unternommen von Mönchen, wurde sie zuerst von frommen und klugen Fürsten und Bischöfen unterstützt gegenüber dem verweltlichten Papstthum, bis sie jener grofse Hildebrand aufgriff und sie als Cardinal und Nachfolger Petri den Fürsten und der verweltlichten Geistlichkeit entgegensetzte. Was das Abendland in ihr erhielt, war eine wirkliche Reformation der Kirche, nur keine evangelische, sondern eine katholische. Was waren die Ziele dieser neuen Bewegung? Zunächst Wiederherstellung der alten Zucht, der wahren Weltentsagung und Frömmigkeit in den Klöstern selbst, sodann aber erstens mönchische Regulirung der gesammten Weltgeistlichkeit, und zweitens Herrschaft der mönchisch regulirten Geistlichkeit über die Laienwelt, über die Fürsten und Nationen. Die grofse Reform der Mönche von Clugny und ihres gewaltigen Papstes stellt sich zunächst dar als der wirksame Versuch, das Leben der gesammten Geistlichkeit nach mönchischen Ordnungen zu regeln. In ihr erhebt das abendländische Mönchthum zum ersten Male den entschiedenen Anspruch, sich als *die* christliche Lebensordnung aller mündigen Gläubigen durchzusetzen und zur Anerkennung zu bringen. Darum mufs das Mönchthum im Abendlande auf seinen Bahnen immer wieder mit der Weltkirche zusammentreffen, weil es nicht aufhören kann,

selbst Ansprüche an die *ganze* Christenheit zu stellen und der Kirche zu dienen. Die christliche Freiheit, welche es erstrebt, ist ihm bei allem Schwanken nicht nur eine Freiheit des Einzelnen von der Welt, sondern die Freiheit der Christenheit zum Dienste Gottes in der Welt. Wir Evangelische können auch heute noch jenen großen Versuch mit Sympathie beurtheilen; denn in ihm kommt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß es innerhalb der Kirche nur *ein* Lebensideal und nur *eine* Sittlichkeit geben könne, daß zu dieser darum alle mündigen Christen verpflichtet seien. Ist das Mönchthum wirklich die höchste Form des Christenthums, so gilt es, die mündigen Bekenner desselben nach der mönchischen Regel zu discipliniren, die unmündigen — und das sind nach mittelalterlicher Auffassung alle Laien — mindestens zum Gehorsam zu bewegen. Diese Gedanken beherrschten Clugny und seinen großen Papst. Daher jetzt die strenge Einführung des Cälibats beim Klerus, daher der Kampf gegen die Verweltlichung der Geistlichen, vor allem gegen die Simonie, daher die mönchische Zucht der Priester. Und die politische Weltherrschaft? man könnte sie von diesem Standpunkte als ein Surrogat ansehen, solange und weil die allgemeine wahrhaftige Christianisirung sich nicht durchsetzte. Aber hier beginnen auch die Differenzen zwischen dem Mönchthum und der reformirten Weltkirche. Man kann die Ideen Gregor's und seiner ersten Freunde so darstellen, daß sie nur um eine Nuance verschieden scheinen, und doch führte diese Nuance zu einem entgegengesetzten Programm. Gleich anfangs wurden Stimmen laut, selbst unter den unbedingten Verehrern des Papstes, die da meinten, man solle sich begnügen mit der Reform der Sitten und der Pflege der Frömmigkeit; der Kirche käme es nicht zu nach der Weise und mit den Mitteln der Staaten zu herrschen. Sie verlangten wahrhaftige Rückkehr zum apostolischen Leben, Wiederherstellung der Urgestalt der Kirche. Es ist nicht

richtig, diese Bestrebungen des Mönchthums so aufzufassen, als bezeichneten sie den Rückschritt auf die Stufe der griechischen Kirche und fielen damit aus dem Rahmen des abendländischen Katholicismus heraus; nein — jene Mönche hatten ein positives Programm vor Augen: *christliches Leben* der *gesammten* Christenheit. Aber indem ihnen aus alter Ueberlieferung eine überirdische Neu- und Reichsgestaltung derselben vorschwebte, die auf Erden zu verwirklichen sie nicht verzichteten, faßten sie ein schwer überwindliches Mißtrauen gegen das Surrogat, welches der römische Bischof anbot und anstrebte. In diesem Mißtrauen war der Abscheu enthalten gegenüber Allem in der Kirche, was an staatliche und rechtliche Ordnungen erinnerte. Der Widerwille gegen öffentliche Rechtsordnungen und gegen den Staat ist für das abendländische Mönchthum ebenso charakteristisch, als es offenbar ist, warum den griechischen Asketen dieser Widerwille noch fehlt. Aber im elften Jahrhundert war die Devotion gegen die Kirche und ihren Lenker zu mächtig, als daß es zu Conflicten zwischen dem reformirten Clerus und dem Mönchthum kommen konnte. In dem Bußsacrament besaß die Kirche das stärkste Mittel, um auch das Mönchthum an sich zu fesseln. Mit beflecktem Gewissen und gebrochenen Muthes haben sich Manche den Plänen des großen Mönchspapstes gebeugt. Und gerade die holte er aus der Stille der Klöster hervor, die am liebsten ihr ganzes Leben Gott geweiht hätten. Er wußte es, daß nur *der* Mönch die Welt bezwingen helfen würde, der sie flieht und sie los sein will. Die Weltflucht im Dienste der weltbeherrschenden Kirche: das ist die erstaunliche Aufgabe, die Gregor für anderthalb Jahrhunderte gelöst hat. Aber seine und der reformirten Bischöfe Ziele waren bei aller Politik doch auch geistliche. Nur als solche haben sie die Massen umgestimmt und entflammt, entflammt zum Kampf gegen den verweltlichten Klerus in Oberitalien, gegen simonistische

Fürsten in ganz Europa. Ein neuer Enthusiasmus religiöser Art bewegte die Völker des Abendlandes, namentlich die romanischen. Die Begeisterung der Kreuzzüge ist die unmittelbare Frucht der mönchischen Reformbewegung des elften Jahrhunderts. Der religiöse Aufschwung, welchen Europa erhalten, stellt sich am lebendigsten in ihnen dar. Die Herrschaft der Kirche soll auf Erden durchgeführt werden. Es sind die Ideen des weltherrschenden Mönchs von Clugny, welche den Kreuzfahrern vorangehen. Und aus dem heiligen Lande, von den heiligen Stätten brachten sie eine neue oder doch bisher nur selten geübte Form der christlichen Frömmigkeit zurück — das sich Versenken in die Leiden und den Leidensweg Christi. Die negative Askese erhielt eine positive Form und ein neues positives Ziel : Eins zu werden mit dem Erlöser in inniger Liebe und in vollkommener Nachahmung. Ein persönliches Element, vom Herzen zum Herzen wirkend, begann das reiz- und ziellose Bemühen der Selbstentäußerung zu beleben und die schlummernde Subjectivität zu erwecken. Auch dem Mönchthum verlieh es, wenn auch zunächst nur in einzelnen wenigen Individuen, einen innerlichen Aufschwung. Die große Anzahl von neuen Orden, welche gleichzeitig gestiftet wurden, namentlich in Frankreich, legen von dem allgemeinen Aufschwunge Zeugniß ab. Damals entstanden die Orden der Karthäuser, Cistercienser, Prämonstratenser, Karmeliter und viele andere. Aber ihr zahlreiches Auftreten beweist nur, daß das Mönchthum sich im Bunde mit der Weltkirche immer wieder selbst verlor. Jeder neue Orden suchte dasselbe auf seine erste Strenge zurückzuführen und aus der Verweltlichung herauszureißen; aber indem er der Weltkirche sich unterwirft, wird er rasch von ihr mit Beschlag belegt und abgenutzt. Es ist ein Beweis für die Illusionen, in denen man sich bewegte, daß die Orden, die zur Wiederherstellung des ursprünglichen Mönchthums gestiftet sind, gleich bei ihrer Stiftung die

Unterwürfigkeit gegen die Bischöfe ausdrücklich in ihr Programm aufgenommen und auf die Lösung eigenthümlicher Aufgaben innerhalb der Kirche und für die Kirche, so auf die Seelsorge, von vornherein Verzicht geleistet haben. Im zwölften Jahrhundert ist die Anhänglichkeit der Christenheit und so auch des Mönchthums an die Kirche noch eine völlig naive, der Widerspruch zwischen der wirklichen Gestalt der weltherrschenden Kirche und dem Evangelium, das sie predigt, wird zwar empfunden, aber immer wieder zurückgedrängt, die Kritik an den Ansprüchen und an der Verfassung der Kirche ist noch eine unwirksame. Man braucht nur den Namen *eines* Mannes, den Bernhard's von Clairvaux, zu nennen, um wie in einem Bilde alles Große, was diese zweite mönchische Reform der Kirche hervor gebracht hat, aber auch ihre Schranken und Illusionen, zu erblicken. Derselbe Mönch, der in der Stille seiner Klosterzelle eine neue Sprache der Anbetung redet, seine Seele ganz dem „Bräutigam“ weiht, die Weltflucht der Christenheit predigt, dem Papste zuruft, daß er auf dem Stuhle Petri zum Dienste, nicht zur Herrschaft berufen sei, ist doch zugleich in allen hierarchischen Vorurtheilen seiner Zeit befangen und leitet selbst die Politik der weltherrschenden Kirche. Aber eben deswegen hat das Mönchthum der Kirche in jenem Zeitalter so Großes leisten können, weil es mit ihr ging. Eine Reform in der Kirche hat es hervorgerufen; aber diese Reform schlug schliesslich zur Befestigung der Weltmacht der Kirche und damit zu ihrer Verweltlichung aus. Das war das frappante und doch so verständliche Endergebniss. Das Gebiet, auf welchem sich die Weltkirche und das Mönchthum immer wieder traf, war die Bekämpfung aller Ansprüche der Laien, insonderheit der Fürsten, an die Kirche. Das abendländische Mönchthum empfand dies als „Befreiung von der Welt“ und stellte sich deshalb der Kirche in diesem Kampfe zu Diensten. Nur wenn man dies beachtet, versteht man es,

wie derselbe Mann in jener Zeit aufrichtiger Mönch und Kirchenfürst zugleich sein konnte, wie er über die letzten Ziele jener Bekämpfung des Staates sich selbst und Andere täuschen oder im Unklaren halten konnte.

Eine neue Zeit kam herauf, der die alten Auffassungen nicht mehr gewachsen waren. Die Kirche war zu politischer Weltherrschaft gelangt; sie hatte das Kaiserthum und die alten Staatsordnungen bezwungen oder war doch dem Siege nahe. Die Ziele und Ergebnisse der ungeheueren Anstrengungen der Kirche im elften und zwölften Jahrhundert waren offenbar geworden. Aber nun regte es sich in der Laienwelt und bei den Nationen. Sie strebten hinaus aus der hierarchischen Bevormundung. In socialen Bewegungen, in religiöser Sectirerei, in frommen Vereinigungen, die in der officiellen Frömmigkeit kein Genüge fanden, in dem Verlangen der Nationen und Fürsten, ihre Angelegenheiten selbstständig zu ordnen, kündigte sich eine neue Zeit an. Ein Jahrhundert hindurch hat die Weltkirche es vermocht, die Wogen derselben zurückzudämmen. Eine neue Erhebung in dem Mönchthum hat sie dabei unterstützt. Sie ist bezeichnet durch die Stiftung der Bettelorden.

Die Gestalt des liebevollsten und liebenswürdigsten aller Mönche, des wundersamen Heiligen von Assisi, strahlt in der Geschichte des Mittelalters leuchtend hervor. Doch wir fragen hier nicht, wie ist er gewesen, sondern was hat er beabsichtigt, indem er sich in den Dienst Gottes und seiner Brüder begab. Zunächst : er wollte das Leben der Apostel erneuern, in der Nachfolge ihres armen Lebens und in der Predigt des Evangeliums. Diese Predigt sollte Buße schaffen in der Christenheit und sie wirklich zu dem machen, was sie auf Grund des Besitzes der h. Sacramente schon war. Eine Gemeinschaft von Brüdern sollte sich bilden, die wie die Apostel nichts besitzen sollte als Buße, Glauben und Liebe, die keinen anderen Zweck haben

sollte, als zu dienen und Seelen zu gewinnen. Mit klaren Worten hat es der h. Franciskus nicht gesagt, wie weit sich dieser Bund erstrecken sollte. Er war kein Politiker und hat sich selbst nicht in's Regiment gesetzt. Aber was hätten die durch die Bußpredigt der armen Brüder wirklich Gewonnenen selbst anders werden können als wiederum dienende und predigend-reisende Brüder? Für diese hat der Heilige selbst bestimmte und feste Regeln aufgestellt. Weder die Einzelnen, noch auch der Verband, der sich zu wahrhaft christlichem Leben zusammenthat, soll irgend welches Vermögen besitzen. „Gehe hin und verkaufe Alles.“ Leben in Gott, Leiden mit seinem Sohne, Liebe zu seinen Menschen und Creaturen, Dienstleistung bis zur Aufopferung des eigenen Lebens, der Reichthum der Seele, die nur ihren Heiland besitzt : das war das Evangelium des hl. Franciskus. Hat je ein Mensch in seinem Leben das verwirklicht, was er gepredigt, so hat es Franciskus gethan. Und — das ist das Charakteristische dieser abendländischen Bewegung — die verschärfte Askese, eine Religion des Herzens und Willens, trieb auch diesmal ihre Jünger nicht in die Oede und Einsamkeit hinaus, sondern umgekehrt : die Christenheit, die Welt, sollte für dieses neue und doch alte Christenthum der Buße, Entsagung und Liebe gewonnen werden. Die christliche Welt — dieser Begriff hatte an dem Anfang des 13. Jahrhunderts einen ganz anderen Umfang als im sechsten und elften. Nicht nur weil der geographische Horizont sich für das Abendland erweitert hatte, sondern in höherem Grade, weil die kleinen Leute und der gemeine Mann nun zu ihr gerechnet werden mußten. Das abendländische Mönchthum war bis zum Schlusse des zwölften Jahrhunderts auch noch ganz wesentlich eine aristokratische Institution gewesen. Den Rechten der Klöster entsprach in den meisten Fällen die hohe Abstammung ihrer Insassen. Die Klosterschulen waren in der Regel nur für den Adel vorhanden.

Dem groben und gemeinen Volk blieb das Kloster so fremd wie das Herrenschoß. Es gab keine volksthümlichen Orden und wenige volksthümliche Mönche. Der hl. Franciskus hat die Mauern der adeligen Klosterburgen nicht niedergerissen, sondern neben denselben Hütten errichtet für Arme und Reiche. So hat er das Evangelium dem Volke zurückgegeben, welches bisher nur den Priester und das Sacrament besaß. Aber der Heilige von Assisi ist der unterwürfigste Sohn der Kirche und des Papstes gewesen. Im Dienste der Kirche hat er gearbeitet. So hat er zuerst dem Mönchthum — denn zu einem Mönchthum wurde seine Stiftung — eigenthümliche Aufgaben für die Christenheit zugewiesen, aber im Schoße der Kirche; denn Sorge für die Kirche ist Sorge für das Heil. Clugny und seine Mönche hatten es mit ihrer Reform auf die Geistlichkeit abgesehen; der hl. Franciskus kannte keine Unterschiede. Ohne Uebertreibung darf man sagen : nicht einen neuen Mönchsorden hat er stiften wollen — die Welt wollte er umwandeln; ein schöner Garten sollte sie werden, besiedelt von gottinnigen, christusnachahmenden, bedürfnislosen Menschen. Die Liebe hat ihm den weitesten Horizont gegeben; seine Phantasie verwilderte weder noch verödete sie unter der harten Askese; sein Wille, der Kirche und Christenheit zu dienen, blieb bis zuletzt stark und kräftig. Hunderttausende strömten herzu. Aber was waren Tausende, wo es Millionen galt? Das Auftauchen der sogenannten Tertiärerbrüderschaft neben dem eigentlichen Mönchsorden ist einerseits freilich schon ein Beweis dafür, daß sich das Evangelium nicht ohne Compromisse in der menschlichen Gesellschaft durchführen läßt, andererseits aber doch ein leuchtendes Zeichen der tiefen Wirkung der franciskanischen Predigt. Die Tertiärer verblieben im weltlichen Beruf, in der Ehe und im Besitz; aber sie paßten sich dem mönchischen Leben soviel als möglich an, enthielten sich von dem öffentlichen Leben, seinen Auf-

gaben und Pflichten, und widmeten sich, soweit sie es vermochten, der Askese und frommen Werken. Diese Institution, die sich ohne einen „Stifter“ gebildet hat, ist ein schlagender Beweis für den universalen Charakter der franciskanischen Bewegung. Secten waren hier vorangegangen; diese Bruderschaft aber blieb der Kirche treu. Ja das Interesse der Laien an dem Leben und den Sacramenten der Kirche wurde hier erweckt; der Gedanke wurde hier leise wirksam, daß der der Kirche aufrichtig gehorsame und innerlich fromme Laie der höchsten Güter theilhaftig wird, welche sie vermitteln kann. Die Auffassung von einer doppelten, ihrem Werthe nach verschiedenen Sittlichkeit konnte sich von hier aus in die andere erträglichere einer nur der Art nach verschiedenen wandeln. Das *thätige* christliche Leben kann dem *beschaulichen* gleichwerthig sein; dieses ist nur der directere Weg zum Heile.

Eine in der Hingabe der Seele an Christus neu gestimmte Frömmigkeit ging von Assisi aus und bemächtigte sich der Kirche. Es war die religiöse Individualität und Freiheit, die erweckt worden war; das Christenthum als *Religion* sollte zu seinem Rechte kommen gegenüber seiner Verkümmernng in Moral und Politik. Die schönsten mittelalterlichen Kirchengesänge, die gewaltigsten Predigten stammen aus dem Franciskanerorden und dem ihm verwandten der Dominikaner. Aber auch der Kunst und der Wissenschaft gaben sie einen neuen Aufschwung. Alle die bedeutenden Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, ein Thomas von Aquino, Bonaventura, Albertus sind Bettelmönche gewesen. Die herrlichsten Gemälde der alten italienischen Schule sind von dem neuen Geiste inspirirt, dem Geiste der Versenkung in das Leiden Christi, einer seligen Traurigkeit und einer welterhabenen Kraft. Ein Dante, ein Giotto und wiederum ein Tauler und Berthold von Regensburg, sie alle lebten mit ihrem christlichen Fühlen, Denken und Schaffen in den religiösen Ideen der

Bettelorden. Aber was mehr sagen will — jene Mönche stiegen herab zu dem Volke und zu den Einzelnen. Für ihre Leiden hatten sie ein Auge, für ihre Klagen ein Ohr. Sie lebten mit dem Volke, sie predigten ihm in seiner Sprache und brachten ihm verständlichen Trost. Das, was Sacrament und Cultus bisher nicht schaffen konnten, *Heilsgewißheit*, wollte die Mystik der Orden erzeugen; aber nicht außerhalb der kirchlichen Gnadenstätten. Das Auge sollte es lernen, den Heiland zu sehen, die Seele sollte durch sinnliche Eindrücke seiner Gegenwart zum Frieden kommen. Aber die „Theologie“, die hier entstand, kündete auch von der religiösen Freiheit und Seligkeit der über die Welt erhabenen, ihres Gottes gewissen Seele. Sie hat in diesem Gedanken die evangelische Reformation wenn auch nicht begonnen, so ihr doch den Weg gebahnt.

Mit Hülfe der Bettelorden hat die Kirche im dreizehnten Jahrhundert sich auf der Höhe ihrer Herrschaft erhalten können. Sie hat die Gemüther ihrer Gläubigen wiedergewonnen, aber zugleich ihren eigenen Besitz an den Gütern der Welt, an Wissenschaft, Kunst und Recht, durch die Thätigkeit der Mönche zum Vollbestand gebracht, geordnet und fixirt. Damals ist das kanonische Rechtsbuch abgeschlossen worden, welches alle Verhältnisse des Lebens vom Standpunkt der kirchlichen Weltherrschaft und einer im Dienste der Kirche stehenden Askese regelt. Es gilt heute in den civilisirten Staaten nicht mehr, aber seine Anschauungen wirken noch nach. In viel höherem Mafse ist die Philosophie und Theologie, aber auch die sociale Politik, noch heute von der Denkweise abhängig, welche im dreizehnten Jahrhundert in den Bettelorden zu der virtuoson Ausgestaltung großer scholastischer Systeme geführt hat. Aber durch die Bettelmönche gelang es der Kirche auch der sectirerischen Bewegungen Herr zu werden, welche die Laienwelt ergriffen hatten. Sie haben die ketzerischen, aber auch die freigeistigen und evangelischen Vereini-

gungen des dreizehnten Jahrhunderts mit Zorneseifer überwunden. So machten sie auch hier gemeinsame Sache mit der weltherrschenden Kirche, der Kirche der Politik und des Schwertes; ja sie wurden geradezu die begünstigte päpstliche Geistlichkeit dem Weltklerus gegenüber. Die Päpste statteten sie mit den reichsten Privilegien aus; sie durften überall in die regelmässige Kirchenleitung und Seelsorge eingreifen. In den Bettelorden schuf sich der römische Papst ein Werkzeug, um die Landeskirchen fester an seinen Stuhl zu knüpfen und die Selbständigkeit der Bischöfe zu brechen. So haben sie an der Romanisirung der katholischen Kirche in Europa den grössten Antheil gehabt und auch die älteren Stiftungen, die aus der Benedictinerregel hervorgegangen waren, vielfach beeinflusst. Aber so rasch wie nur irgend ein anderer Orden vor ihnen sind auch sie verweltlicht. Der Bund mit der Weltkirche war auch dieses Mal dem Mönchthume tödtlich. Er war gleich anfangs ein ausserordentlich fester gewesen, um so acuter war der Verfall. Was sie über die Welt erheben sollte, die Armuth, wurde zum Anlafs specifischer Verweltlichung für die, welche es mit ihr nicht mehr ernst nahmen. Sie sahen sich angewiesen, auf die Rohheit, den Aberglauben und die Trägheit der Massen zu speculiren, und wurden selbst roh, abergläubisch und träge wie diese.

Indessen das hohe Ideal, welches der hl. Franciskus der Christenheit vorgehalten hatte, hat doch nicht untergehen können, ohne zuvor den von ihm gestifteten Orden und die Kirche auf das tiefste zu erregen. Als eine Partei im Orden auf Milderungen der strengen Armuthsregel drang, da erhob sich eine andere zum Schutze derselben. Als die Päpste für jene eintraten, da wandten die Eiferer ihre Kritik gegen das Papstthum und die weltherrschende Kirche. Klagen über die Verderbtheit der Kirche aus der Mitte des Mönchthums waren schon seit lange vereinzelt laut geworden; aber sie waren immer wieder verhallt. Der

Kampf der Kirche gegen die Staaten und ihre Ansprüche hatte das Mönchthum bisher stets verlockt, in dem Programm der Kirche den Anfang zur Verwirklichung seines eigenen zu erkennen. Jetzt aber erhob sich der Gedanke, der im Mönchthume immer geschlummert hatte und immer wieder unterdrückt worden war. Der Bund mit der Kirche und dem Papstthum wurde zerrissen. Die uralten apokalyptischen Ideen tauchten auf; die Papstkirche erschien als das Babel, als das Reich des Widerchrist, der das wahre Christenthum, das Christenthum der Entsagung und Armuth, verfälscht hat. Die ganze Geschichte der Kirche erschien plötzlich in dem Lichte eines ungeheuren Abfalls, der Papst nicht mehr als der Nachfolger Petri, sondern als der Erbe Konstantins. Es war aussichtslos, die Kirche zur Umkehr zu bewegen. Nur eine neue Offenbarung des Geistes konnte retten, und so blickte man hinaus auf ein künftiges ewiges Evangelium christlicher Vollkommenheit. Die Kirche hat mit allen Mitteln diese gefährliche Bewegung unterdrückt. Sie erklärte es für Ketzerei, was die Franciskaner über die Armuth Christi und der Apostel lehrten, und verlangte Unterwerfung. Ein erbitterter Kampf war die Folge. Die Christenheit sah ein neues Schauspiel; die weltherrschende Kirche im Streite mit einer aggressiv gewordenen Weltflucht. Mit dem Muth von Männern, die Alles geopfert hatten, predigten die Spiritualen dem Papst und den Bischöfen die Armuth und besiegelten ihre Predigt auf dem Scheiterhaufen. Siegreich und unverändert ging am Ende des vierzehnten Jahrhunderts die Weltkirche aus dem Kampfe mit der Armuth hervor. So war doch noch einmal am Schlusse des Mittelalters der schlummernde, aber immer wieder verdeckte principielle Gegensatz zwischen den Zielen der Kirche und den Zielen des Mönchthums in einer furchtbaren Krisis zu Tage getreten. Aber dieses war unterlegen. Die Stiftung der Bettelorden war der letzte großartige Versuch des Mönchthums im Mittelalter gewesen,

sich und seine Ideale in der ganzen Kirche durchzusetzen und doch mit der Geschichte und der Verfassung dieser Kirche nicht zu brechen. Aber die Entwicklung des Franciskanerordens wurde eine zwiespältige. Die eine Richtung gab ihr ursprüngliches Ideal gleich anfangs auf, ordnete sich der Kirche völlig unter und verweltlichte sofort, die andere suchte ihr Ideal zu behaupten, verschärfte es, stellte es der Kirche selbst entgegen und erschöpfte sich in schwärmerischen Bewegungen, bis sie unterging. Die Tragik dieser Entwicklung erscheint vollendet, vielleicht auch aufgehoben, wenn wir gewahren, daß Einzelne aus dem von der Kirche sich emancipirenden Orden Rettung beim Staate suchten und im Gegensatz zu den nicht mehr oder nur theilweise anerkannten Ansprüchen der Kirche nun die Selbständigkeit des Staates und seiner Ordnungen vertheidigten. Franciskaner haben im vierzehnten Jahrhundert die staufische Staatslehre wissenschaftlich begründet. Das abendländische Mönchthum, das lehrt dieser erstaunliche Umschwung, vermag eben auf die Dauer nicht ohne engen Anschluß an die Mächte der Gesellschaft zu existiren. Es sucht selbst den Staat auf, wenn ihm die Kirche versagt ist. Doch diese Bewegung war nur eine vorübergehende. Im fünfzehnten Jahrhundert ist es todtstille in dem der Kirche völlig unterworfenen Orden; die unkräftigen Reformversuche erzeugten kein neues Leben. Im Zeitalter der Renaissance schien das Mönchthum sich selbst — wenige ehrenvolle Ausnahmen abgerechnet — zur Faulheit und Nichtsnutzigkeit zu verdammen. Und doch war die neue Cultur, deren Träger freilich oftmals ihren ganzen Spott über das unwissende, knechtisch-demüthige und heuchlerische Mönchsvolk ausschütteten, den asketischen Idealen nicht durchaus feindlich. Das Bild des Weisen und Frommen tauchte vielmehr wieder auf, der sich dem Genuß stiller Beschauung des Himmels aber auch der Welt in friedlicher Abgeschiedenheit vom Lärm des Tages hingiebt, der nichts

bedarf, weil er im Geiste Alles besitzt. Man machte sogar den Versuch dieses Ideal in den herkömmlichen Formen des Klosterlebens zu realisiren, und er ist nicht überall fehlgeschlagen. Aber nur einzelnen Individuen gelang es, die Mönchsregel mit dem Studium Cicero's oder Plato's zu vereinen und beiden zu genügen. Der weltkundige Gelehrte, der für stoischen Gleichmuth oder für franciskanische Bedürfnislosigkeit am Schreibtische sich begeisterte, war nichts weniger als ein Mönch, und die Kirche blieb trotz aller classischen und erbaulichen Abhandlungen wie sie war. Das arme Volk suchte wie in den Tagen, bevor ihm Franciskus den Weg gewiesen, die Sicherstellung seiner Seligkeit in frommen und enthusiastischen Vereinen aller Art, die zeitweilig der Kirche von Nutzen, doch eine ständige Gefahr für sie waren.

Was blieb noch übrig? Welche neue Form des Mönchthums war nach allen diesen Versuchen noch möglich? Keine mehr oder vielmehr noch *eine*, die in Wahrheit keine mehr ist und doch das letzte und in gewissem Sinn auch das authentische Wort des abendländischen Mönchthums geworden ist. Möglich blieb das Verhältniß von Askese und kirchlicher Dienstleistung von vornherein umzukehren, das, was dem Mönchthum im Abendlande immer vorgeschwebt hatte, aber stets nur mit Zaudern ergriffen worden war, nun als das selbstgewollte höchste Ziel sofort in's Auge zu fassen; möglich blieb statt eines Asketenvereins mit kirchlicher Tendenz eine Compagnie zu gründen, die keinen anderen Zweck verfolgen sollte, als die Herrschaft der Kirche zu stützen und auszubreiten. Der Ruhm, diese Möglichkeit erkannt, die Weisung der Geschichte verstanden zu haben, gebührt dem Spanier Ignaz von Loyola. Seine Schöpfung, der Jesuitenorden, die er der Reformation entgegenstellte, ist kein Mönchthum mehr im ältesten Sinne des Worts, ja sie erscheint geradezu als ein Protest gegen das Mönchthum eines Antonius oder Franciskus. Wohl

ist der Jesuitenorden ausgestattet mit all' den Regeln der älteren Orden; aber in ihm ist *das* oberstes Princip, was die früheren unsicher als ein Ziel mit in's Auge gefaßt hatten und sich dann von den Verhältnissen völlig aufdrängen ließen. Im Jesuitenorden ist alle Askese, alle Weltflucht nur Mittel zum Zweck. Die Loslösung von der Welt reicht gerade so weit, als eine solche förderlich ist, um die Welt zu beherrschen, *politisch* durch die Kirche zu beherrschen; denn der ausgesprochene Zweck ist die Weltherrschaft der Kirche. Religiöse Phantasie, Bildung und Unbildung, Glanz und Armuth, Politik und Einfalt — alles verwerthet dieser Orden zur Erreichung des *einen* Zweckes, dem er sich geweiht hat. In ihm hat die abendländisch-katholische Kirche das Mönchthum gleichsam neutralisirt und hat ihm eine Wendung gegeben, durch welche es ihre Ziele völlig zu den seinigen gemacht hat. Und doch ist auch dieser Orden nicht das Werk eines klügelnden, berechnenden Verstandes allein. Wie er entstanden ist, war er das Product einer hohen Begeisterung, aber einer Begeisterung aus *der* Kirche heraus, die jede evangelische Reformation bereits von sich gewiesen, die sich entschlossen hatte, sich in *der* Gestalt für immer zu behaupten, die ihr Weltweisheit und Politik auf dem Wege einer langen Geschichte gegeben hatten.

Der Jesuitenorden ist andererseits das letzte und authentische Wort des abendländischen Mönchthums. Seine Entstehung aber auch seine Art liegen durchaus auf der Linie, welche wir von Benedict zu den Cluniacensern, von diesen zu den Bettelorden verfolgt haben. Er hat die Probleme gelöst, welche jene nicht zu lösen vermochten, und die Ziele erreicht, denen sie zustrebten. Eine neugestimmte Frömmigkeit hat er erzeugt, hat für sie eigenthümliche Ausdrucksformen und eine Methode der Aneignung geschaffen, hat sich mit ihr an die ganze Christenheit gewandt und ist durchgedrungen. Er hat die Laien für die

Kirche zu interessiren verstanden und ihnen in seiner Mystik das zugänglich gemacht, was ihnen bisher versagt gewesen war. Er hat das gesammte Leben der Kirche auf allen Gebieten durchdrungen und die Gläubigen dem Papste zu Füßen gelegt. Aber der Orden hat nicht nur fort und fort selbständige Aufgaben verfolgt im Dienste der Kirche, sondern er hat sich auch allezeit in einer gewissen Unabhängigkeit von ihr zu halten verstanden. Wie er die Politik der Päpste nach dem Programm des Papstthums nicht selten corrigirt hat, so beherrscht er heute mit seinem Christenthum, seinem phantastisch-sinnlichen Cultus, seiner politischen Moral die Kirche. Nie ist er todtes Werkzeug in der Hand der Kirche geworden, auch ist er nicht in Weise der früheren Orden verweltlicht. Dieser Orden hat sich nicht in ein Institut der Kirche gewandelt, sondern die Kirche ist unter die Herrschaft der Jesuiten gerathen. Das Mönchthum hat wirklich über die Weltkirche des Abendlandes den Sieg davon getragen.

Das Mönchthum hat gesiegt — aber welch' ein Mönchthum? Nicht das des hl. Franciskus, sondern ein solches, welches zuvor das Programm der Weltkirche zu seinem eigenen gemacht und damit sein Wesen entleert und preisgegeben hat. Askese und Weltentsagung sind hier zu Formen und Mitteln der Politik geworden; sinnliche Mystik und Diplomatie sind an die Stelle einfältiger Frömmigkeit und sittlicher Zucht getreten. Materiell vermag dieses Mönchthum seine Echtheit nur noch an der Antithese gegen die Staaten und ihre Culturentwicklung, sowie an der Geringschätzung des Werthes des Individuums zu legitimiren. Unter der Herrschaft des Jesuitenordens ist die Kirche ganz specifisch und definitiv verweltlicht: sie setzt der Welt, der Geschichte und Bildung, *ihren* weltlichen Besitzstand, das Vermächtniß des Mittelalters, entgegen. Das Bewußtsein ihrer „Ueberweltlichkeit“ stärkt sie heute wesentlich an dem Gegensatze zur Cultur der Renaissance und

Reformation; aber sie schöpft ihre Kraft aus den Gebrechen und Mängeln jener Cultur und den Mißgriffen ihrer Protectoren. Läßt man die negative Stellung der Kirche zum modernen Staat als Ausdruck ihrer weltflüchtigen Gesinnung gelten, so hat das Mönchthum in der That in ihr gesiegt; sieht man aber in der Art, wie die Kirche heute diese Stellung behauptet, eine wesentliche Verweltlichung, so ist eben das jesuitische *Mönchthum* für diese verantwortlich zu machen. Die anderen Orden kommen als geschichtliche Factoren kaum mehr in Betracht. Der Jesuitenorden hat die älteren und die jüngeren fast sämmtlich beeinflusst. Mögen sie nun zu orientalischer Schweigsamkeit zurückgekehrt sein, wie die Trappisten, mögen einige von ihnen, in Weise der alten ägyptischen Mönche, selbst die kirchliche Wissenschaft mit Mißtrauen betrachten und wider sie eifern, mögen sie ihr zwischen Welt und Askese getheiltes Dasein fortsetzen und in socialer Hülfeleistung und Rettung Einzelner auch noch Bedeutendes wirken — ein kirchengeschichtlicher Factor sind sie nicht mehr. Sie sind abgelöst worden von den Jesuiten und — von den Congregationen, jenen elastischen und schmiegsamen Schöpfungen, in denen sich der Geist des Jesuitenordens mit den Bedürfnissen und Institutionen der modernen Gesellschaft verbunden hat. Die Congregationen, die weltlich und geistlich, frei und gebunden sein können, je nach Bedarf, sie sind in Wahrheit das moderne katholische Mönchthum.

In der Kirche des Abendlandes, die sich sittliche und politische Ziele gesteckt hat, hat das ursprüngliche Mönchthum und seine Ideale auf die Dauer keinen wirklichen Erfolg gefunden. Sofern es sich entschlossen hat, an der Weltaufgabe der Kirche Theil zu nehmen, hat es sich in die kirchliche Compagnie umwandeln müssen, die ihre Freiheit von der Welt in der politischen Reaction gegen die Cultur und die Geschichte derselben einzig bekundet und deshalb die Verweltlichung der Kirche zum Abschlufs

bringt. Das morgenländische Mönchthum hat sich seine Selbständigkeit erhalten, aber es ist verödet; das abendländische ist wirksam geblieben, aber es ist entleert. Dort scheiterte es, weil es die sittlichen Aufgaben für die Welt mißsachten zu dürfen meinte, hier unterlag es, weil es sich einer Kirche unterordnete, welche Religion und Sittlichkeit in den Dienst der Politik gestellt hat. Dort wie hier ist es aber die Kirche selbst gewesen, welche das Mönchthum hervorgebracht und ihm seine Ideale vorgezeichnet hat. Darum ist auch im Morgenland wie im Abendland, allerdings nach langem Schwanken und nach schweren Krisen, das Mönchthum schließlicly zum Hüter der kirchlichen Gewohnheit und zum Wächter des kirchlichen Empirismus geworden. Seine ursprünglichen Ziele sind somit in ihr Gegentheil umgeschlagen.

Wohl kann das Mönchthum noch heute einzelnen Weltmüden Frieden geben; aber die Geschichte weist über dasselbe hinaus auf die schlichte Predigt, daß *der Mensch* die Nachfolge Christi beginnt, der in seinem Beruf und Stand durch Glauben und dienende Liebe mitarbeitet am Reiche Gottes. Auch dieses Ideal fällt nicht zusammen mit den hohen Forderungen der evangelischen Botschaft; aber es giebt die Richtung an, in welcher der Christ sich zu bewegen hat und stellt ihn, soweit das überhaupt möglich ist, gegen Selbsttäuschung und Unwahrheit sicher. Es ist, wie alle Ideale, aufgerichtet worden, indem man einen unerträglichen Nothstand zu heben bemüht war, und es ist bald verweltlicht und verfälscht worden wie jene. Aber wenn es nicht mehr sein will als das Eingeständniß, daß an die Vollkommenheit des Lebens, welche in dem Evangelium vorgestellt ist, Niemand heranreicht, wenn es der Ausdruck dafür sein soll, daß der Christ in jeder Lage der göttlichen Hülfe und Gnade vertraut, so wird es die Kraft des Schwachen sein und kann auch zum Friedenszeichen werden im Streite der Confessionen.

---

## Martin Luther.

Einmüthig haben wir uns in diesen hohen Räumen versammelt, den vierhundertjährigen Geburtstag des deutschen Reformators, Dr. Martin Luthers, festlich zu begehen.

In der Geschichte unseres Geschlechtes haben die Ereignisse — gemeinsames Aufstreben und gemeinsamer Niedergang — weit häufiger Epoche gemacht als die Personen; aber das mit Luthers Wirken eine neue Stufe der Entwicklung begonnen hat, ist zweifellos.

Wenig zahlreich sind die Geister, welche den Hohen und den Niederen, den Gebildeten und den Ungebildeten zugleich neuen Sinn und neues Leben erweckt haben; aber noch heute zehren wir Deutsche, so verschieden wir sind, allzumal von den Gütern, die uns Luther gebracht hat.

Unsere Alma Mater aber schaut in einem zweifachen Sinne, als *deutsche* und als *hessische* Universität, dankbar auf zu dem Manne, dessen Name heute auf Aller Lippen ist. Als *deutsche* Universität : denn das herrliche Erbe einer reichen und edlen Bildung, welches zu schützen wir mitberufen sind, trägt unverwischbar den Stempel seines Geistes. Als *hessische* Universität : denn diese, von einem hochherzigen Fürsten gegründet, ist die erste protestantische Hochschule Deutschlands gewesen, die erste Hochschule, die gestiftet ist ohne päpstliche Privilegien in dem freien Geiste Luthers. Und wenn heute die Schranken

längst gefallen sind, welche die deutschen Universitäten nach der Reformation getrennt hielten, wenn derselbe Geist muthiger Forschung auf allen eine Stätte gefunden hat, so ist das auch eine Folge der Wirksamkeit des Mannes, der unsere Nation befreit hat, indem er ihre Entwicklung in neue Bahnen lenkte.

Unsere Nation — denn für die gesammte Nation nehmen wir ihn in Anspruch und die gesammte Nation für ihn. In jenen herrlichen Tagen, da er die Geister erweckte und „es eine Lust war zu leben“, da war das ganze deutsche Volk, Adel, Bürger und Bauer, von ihm gewonnen. Aber auch heute noch ist Luthers Bedeutung nicht zu ermessen an dem Bestande und Umfang der Kirchen, die sich mit seinem Namen schmücken; nein — überall tritt sie uns entgegen, wo wir die Eigenart und Gröfse der idealen Güter schätzen wollen, die wir als Christen und als Deutsche besitzen. Wir reden mit seinen Worten, wir urtheilen nach seinen Mafsstäben und wir finden die Macht seines Geistes in unseren Vorzügen und in unseren Fehlern wieder.

Aber weiter : fast jede Partei unter uns hat *ihren* Luther und meint den *wahren* zu haben. Die Verehrung für Luther vereinigt mehr als die Hälfte unserer Nation und die Auffassung Luthers trennt sie. Von Luthers *Namen* läfst so leicht kein Deutscher. Ein unvergleichlicher Mann ist er Allen, ob man ihm nun aufpafst, um ihn anzugreifen, oder ob man ihn rühmt und hoch preist.

Trotzdem — wer kennt ihn selbst und wen verlangt es, ihn wirklich zu kennen? Man will ihn verehren, wie man ihn sich wünscht, als den Träger der eigenen Ideale; aber im Geheimen argwöhnt man, dafs er doch ganz anders gewesen sei. Sein Charakter imponirt Allen, seine Ueberzeugungen läfst man dahingestellt sein oder verarbeitet sie zu kursfähiger Münze. Ist er so grofs, dafs er uns unbequem ist? oder sind wir innerlich doch so weit von

ihm entfernt, daß ein Bedürfniß nach näherer Bekanntschaft nicht mehr aufkommt? Ist er zu schneidig für unsere Milde, zu bewegt für unsern Gleichmuth, zu überzeugt für unsere Zurückhaltung, zu alterthümlich für uns Moderne? Wie war er wirklich, der wundersame Mann, der gewaltig wie ein Heros und einfältig wie ein Kind gewesen ist? ohne Klugheit ein Weiser, ohne Politik ein Staatsmann, ohne Kunst ein Künstler, inmitten der Welt ein weltfreier Mann, in kräftiger Sinnlichkeit und doch rein, rechthaberisch ungerecht und doch stets von der Sache getragen, der Autoritäten spottend und an die Autorität gebunden, die Vernunft verlästernd und befreiend!

Nur ein Meister vermag hier Antwort zu geben und gleichsam die ganze Summe der Existenz Luthers zu ziehen. Ihr Redner muß sich die Aufgabe beschränken. Welche Bedeutung Luther in der Geschichte unserer Bildung und Wissenschaft gehabt hat, und welcher Werth den reformatorischen Ideen hier zukommt, das möchte er Ihnen, so gut er es vermag, in Kürze vortragen.

Aber gerade diese Aufgabe hat ihre besondere Schwierigkeit. Luther hat Nichts entdeckt, was der Entdeckung des Kreislaufs des Blutes oder des Gravitationsgesetzes oder eines neuen Weltsystems ähnlich wäre. Auch seine historische und philosophische Gelehrsamkeit erhob sich nicht über das Durchschnittliche. Ferner: wir besitzen kein litterarisches Werk von ihm, von dem man sagen könnte: das ist's — das ist der ganze Luther. Die göttliche Komödie ist uns Dante, der Faust ist uns in gewissem Sinne der ganze Goethe: nichts dergleichen besitzen wir von Luther. Das Werk, welches noch am meisten die ganze Tiefe und den Reichthum seines Geistes abstrahlt, ist eine Uebersetzung: die Uebersetzung der Bibel.

Dennoch wäre es möglich, eine ansehnliche Summe von einzelnen wichtigen Erkenntnissen Luthers auf ver-

schiedenen Gebieten der Wissenschaft zusammenzustellen, und verbrämt mit einer Reihe von Citaten, in welchen Luther der freien Forschung das Wort redet und einen gründlichen Unterricht verlangt, liefse sich vielleicht ein eindrucksvolles Bild erzielen. Aber ich müßte fürchten, daß der Reformator selbst es nicht als das seinige anerkennen würde. Ein solcher Luther wäre ihm, um mit ihm selber zu reden, nur ein „gemalter“. Nein — von welcher Seite man auch immer seine gewaltige Persönlichkeit in ihren Wirkungen in's Auge fassen will, man wird ihr niemals gerecht werden, wenn man nicht von Luther, dem kirchlichen Reformator, ausgeht. Denn er war im vollsten Sinn eine monarchische Natur. Was er gethan und geleistet hat, das ist bei ihm aus dem religiösen Glauben herausgeboren. Das war das Geheimniß und die Stärke seines Lebens, daß er nahezu niemals aus dem Kreise herausgetreten ist, der ihm als kirchlichem Reformator vorgezeichnet war. Freunde und Gegner haben ihn zum Nationalhelden, zum Politiker, zum Theologen, zum Stifter einer neuen Kirche machen wollen. Er ist das Alles nicht gewesen, und er hat allen diesen Versuchen Widerstand geleistet. Mit dem Instincte des Genius fühlte er die Beschränkung, die ihm jede dieser Thätigkeiten in ihrer Besonderung aufgenöthigt hätte. Er hatte Größeres zu thun.

Die Frage nach dem Zweck und Ziel des menschlichen Lebens, nach dem Frieden und der Seligkeit der Gewissen — sie war das einzig Treibende in seinem Leben. Alles Uebrige, was er geleistet hat, es ist ihm zugefallen. Es war nicht direct beabsichtigt; eben darum verkündete er es, wenn er darauf geführt wurde, mit derselben Kraft, mit der er das Evangelium predigte. So blieb er der bahnbrechende Reformator, weil er sich seiner Grenzen, der Fortificationslinien seines Daseins und seines Berufs, bewußt geblieben ist.

Damit ist's schon gesagt, in welchem Sinne wir Luthers Bedeutung für die Wissenschaft zu würdigen haben. Sie kann in der Hauptsache nur eine *indirecte* gewesen sein. Aber dieses Indirecte ist nicht das Geringere, sondern das Größere. Denn nicht der ist der Größere, der einzelnes Neue — sei es auch das Gewaltigste — entdeckt, sondern der ist es, welcher die Gesinnungen der Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit reinigt und die Hemmnisse wegräumt, welche die Vergangenheit von Jahrhunderten als elementare Last auf die Bahnen der Zukunft lagert.

Werfen wir einen Blick auf die geistigen Zustände beim Ausgang des 15. Jahrhunderts. Vielleicht hat das Abendland niemals stärker unter der Last der Vergangenheit getragen als in der Epoche, welche dem Auftreten Luthers unmittelbar vorherging. Die Kirche war noch immer die Alles beherrschende Grundlage der allgemeinen Ordnung. In ihrem großen Gefüge allein waren die idealen Güter, die Gesetze, Erkenntnisse und Gewohnheiten der Menschen festgestellt. Die größte und humanste Idee, welche das Mittelalter hervorgebracht, die Idee des Papstthums, beherrschte noch immer die Gemüther. Sie war durch eigene Schuld der Päpste compromittirt und tief erschüttert worden; aber sie war eigentlich nirgendwo enturzelt. An der Geschichtsbetrachtung der Zeit läßt sich das am besten studiren. Noch immer galt die Erde als das Jammerthal, dessen Regierung dem Papste und dem Kaiser anvertraut sei, bis die Stunde des Gerichtes schläge. Die litterarischen Widersacher der Päpste im 14. Jahrhundert hatten versucht, den Bann dieser Auffassung zu sprengen. Aber was sie ihr entgegenzusetzen wußten, war theils von ihr selbst erborgt, theils vage und wirkungslos. Im 15. Jahrhundert, nachdem das Papstthum siegreich aus dem Kampfe mit den conciliaren Ideen hervorgegangen, beherrscht die päpstliche Legende, wie sie durch den siebenten Gregor begründet, durch den dritten Innocenz

ausgebaut worden ist, wiederum die Publicistik. Wohl fühlte man ihren Druck; die Politik der Fürsten hatte sich auch lange schon ihrem Banne entwunden; aber die Erkenntniß fand keinen Ausweg. Sie begann, um die Geschichte zu verstehen, regelmäfsig bei dem Sündenfall; sie war den kirchlichen Fabeln gegenüber fast völlig wehrlos und sie endete consequent mit dem Rechte des Papstes über die Welt — andernfalls mit leeren Ausflüchten und luftigen Sophismen. Helle Köpfe deckten zwar dies und jenes Einzelne auf; aber das änderte nichts an dem Ganzen.

Und nun das dogmatische System. Seit mehr als tausend Jahren hatte sich an demselben wenig geändert. Wie die Väter der alten Kirche, vor allem Augustin, das grofse Gefüge concipirt und gezimmert hatten, so war es geblieben : das neue Testament mit dem Testament der Antike seltsam und, wie es schien, untrennbar verbunden. Wohl hatte auf diesem Grunde eine stete Bewegung im Mittelalter stattgefunden. Die von den Päpsten geleitete Entwicklung der Kirche hatte sich den Bedürfnissen und Stimmungen der Menschen Jahrhunderte lang anzuschmiegen verstanden. Aber seit anderthalb Jahrhunderten schien das System seine Elasticität erschöpft zu haben : es konnte sich weder erweitern noch entlasten. In dem Momente begannen auch der Zweifel und das Mißtrauen zu erstarken. Von sehr verschiedenen Seiten kamen die Einwürfe. Aber, genau betrachtet, bezogen sie sich immer nur auf Einzelnes, und wo sie an den Fundamenten rüttelten, da stellten sie sofort nicht nur die Kirche, sondern die Gesellschaft, das ganze social-politische System, in Frage. Wirkliche Revolutionen stiegen dräuend auf aus den verschiedenen Schichten der Gesellschaft. Aber das Programm derselben war in den positiven Zielen so unklar und undurchführbar, wie in den negativen radical. Schwärmerische Frömmigkeit hatte es dictirt. Sie wollte auf den Trümmern der alten Ordnungen ein Paradies, ein Traumreich, gründen und rechnete auf

himmlische Hülfe. Eine neu gestimmte Religiosität kündigte sich in wilden Bewegungen und in den stillen Kreisen unter den Laien an. Sie fühlte sich von der alten Kirche abgestoßen und doch wiederum angezogen. Glaubenssehnüchtiger als die Generation, welche seit der Reconstruction des Papstthums im 15. Jahrhundert in Deutschland aufwuchs, ist kaum je eine andere gewesen. Die ruhelose Frömmigkeit, das unbefriedigte Suchen, die neuen Formen — Heilige, Wunder, Bruderschaften und genossenschaftliche Culte, kühne Kritik und rasches Erschlaffen — sie erinnern lebhaft an jene große Epoche des Alterthums, als die Völker an den Küsten des Mittelmeeres unter der Regierung der Antonine und ihrer Nachfolger sich anschickten, die alten Götter mit dem Gott der Erlösung zu vertauschen. Hier wie dort höchste Steigerung und Umformung des Ueberlieferten, aber noch kein Durchbruch und kein Umschlag.

Die Wissenschaft. Sie stand augenscheinlich unter dem Principate der Theologie, die Theologie aber auf der Autorität der Kirche. Die Menschheit war seit einem Jahrtausend in der Erkenntniß nicht vorwärts gekommen. Sie hatte sich geübt zu distinguiren und zu deduciren. Sie lebte in künstlerischen Idealen und Illusionen. Aber kaum irgendwo hatte sie sich weiter bewegt. Was sie in den letzten Jahrhunderten gelernt hatte, das hatte sie Alles eingebaut und eingesponnen in eine kunstvolle Mythologie von Begriffen. Keine Betrachtung ist kurzsichtiger und unrichtiger als die, für diesen Zustand priesterliche Herrschsucht oder die besondere Bornirtheit der Theologen verantwortlich zu machen. Man muß sich nur erinnern, welche Aufgabe die untergehende Antike der Wissenschaft gesetzt hatte. Die Theologie sollte der Abschluß und die Krone des gesammten Welterkennens sein; die Philosophie aber sollte einerseits die Einleitung zur Theologie bilden, andererseits ihr die Beweise liefern. Beide sollten über

diese Welt des Sinnlichen hinausstreben, hinter ihrem Schein das wahre Sein aufsuchen. Erkenntniß und Andacht zugleich sollten diesem wahren Sein gelten, dem die Objecte der religiösen Dogmen einzugliedern seien. Daneben gab es nur eine formale Schulung. So war es im Ausgang des Alterthums von den Neuplatonikern verstanden worden, und diese Erbschaft hat die mittelalterliche Wissenschaft angetreten. Die Theologie entbehrte auf diese Weise eines ihr eigenthümlichen Gebietes. Sie sollte Fundament und Spitze des Ganzen sein. Aber diese Erhebung war factisch eine schwere Beeinträchtigung, nicht nur für die Weltwissenschaft, sondern nicht weniger für die Theologie. Jener Principat beschwerte sie mit einem immensen Stoff, verwickelte sie in alle denkbaren Fragen und täuschte sie über ihre wirklichen Aufgaben. Und in Wahrheit war der Principat der Theologie doch nur scheinbar. Sie selbst wurde, wie alles Andere im Mittelalter, regiert durch die weltbeherrschende Kirche und die weltflüchtige Metaphysik. Jede Welterkenntniß, die sich hier nicht einfügen liefs, brachte Theologie und Philosophie zugleich zu Fall. Jeder Versuch mußte Verdacht erregen, in welchem man es wagte, die Welt als etwas Selbständiges zu nehmen. Man hatte kein gutes Gewissen mehr, sobald man das sinnlich Erkennbare der theologischen Beleuchtung entrückte. Ohne diese war ja die Welt des Teufels, waren alle ihre Stimmen Sirenenstimmen, war ihre Schönheit ein Fallstrick, war die Wissenschaft von ihr Schwarzkunst und Magie. Selbst noch ein *Petrarca* hat sich schwere Vorwürfe gemacht und sich schleunigst in die *Confessiones* des h. Augustinus vertieft, als er einmal entzückt der herrlichen Natur der Riviera ins Angesicht gesehen. Die Weltflüchtigkeit als die Grundstimmung des mittelalterlichen Menschen hemmte alle Wissenschaft. Wo keine Naturfreudigkeit ist, da ist auch keine Naturerkenntniß. So war ein Fortschritt nach keiner Seite möglich.

Aber die Kritik des Verstandes wurde doch immer mächtiger. Im Unvermögen, die herrschenden Vorstellungen zu sprengen, gerieth man auf die Theorie von der doppelten Wahrheit. Sie ist das Schlußwort des Mittelalters. Man behauptete, eine andere Wahrheit gelte für die Theologie, eine andere für die Philosophie. Es war der Protest eines formal geschulten Denkens wider die Irrationalitäten des kirchlichen Dogmas. Aber man tastete dasselbe doch nicht an; man stellte es um so entschlossener unter den Schutz der heiligen Autorität der Kirche. In dieser unerträglichen Lösung des 14. Jahrhunderts zeigt sich der Bann der Ueberlieferung am stärksten. Die Kritik arbeitete mit hundert Mächten im Bunde; in den Augen Unzähliger war die ganze Scholastik bereits discreditirt: überall Empfindung der Enge und des Drucks. Indessen schien das große Gebilde der Vergangenheit für ewige Dauer bestimmt zu sein und allem Widerspruch zu trotzen.

Aber schien es wirklich so? Haben wir nicht übersehen, daß bereits seit mehr als einem Jahrhundert, vornehmlich in Italien, sich eine neue Bildung, die Bildung der Renaissance, entfaltet hatte? Noch jüngst hat ein geistvoller Schriftsteller geurtheilt: „Die italiänische Renaissance barg in sich *alle* die positiven Gewalten, welchen man die moderne Cultur verdankt.“ Gewiß — man wird zugestehen müssen, daß ohne die Renaissance das Mittelalter schwerlich gesprengt worden wäre. Unser moderner Staat, die Entwicklung von freien und eigenartigen Individuen, die Entzifferung der Vergangenheit, die Entdeckung der Welt und des Menschen, die Ausgleichung der Stände, die Ausbildung einer höheren Form der Geselligkeit, die äußere und innere Verfeinerung des Lebens, vor allem aber die Fähigkeit, das Concrete überhaupt wieder sehen und in künstlerischer Form zur Darstellung bringen zu können, das Alles verdanken wir haupt-

sächlich der Renaissance. Aber war das Alles und war dies Alles sichergestellt? Schon die Geschichte der Renaissance vermag uns eines Besseren zu belehren. Bereits vor der brutalen Hispanisirung Italiens und vor der Epoche der Contrareformation war die Renaissance im Niedergang. Woher dieser Niedergang? Nun — die Wiedererweckung der Antike, der Rückgang auf das Alterthum ist der Kernpunkt im geistigen Leben der Renaissance. Hier lag ihre Schönheit und Stärke, hier lag aber auch ihre Schwäche und Schranke. Die Antike führte die Humanisten aus der Welt des Mittelalters heraus; aber festen Halt und neue Ordnungen vermochte sie ihnen nicht zu geben. Sie befreite das Leben und Denken von der kirchlichen Bevormundung; aber Freiheit von der philosophischen und theologischen hat sie nur in einigen Geistern erzeugt, die weder die achtungswerthesten noch die einflußreichsten waren. Die geistige Luft, in der die Humanisten athmeten, der Boden, auf den sie den neuen Betrieb der Wissenschaft stellten, war der Platonismus mit seiner Mystik, seiner Naturspeculation und Theologie. Die neue Bildung hat im Einzelnen tausend Bande gesprengt und dauernde Grundlagen gelegt; aber als Weltanschauung hat sie ihren Jüngern keine andere Wahl gelassen als die zwischen Frivolität und Mystik. Die Philosophie, für welche man sich in den Gärten der Mediceer begeisterte, war die platonische. Die Formeln der alten Wissenschaft waren in ihrer Hohlheit erkannt: das entzückte Auge sah gleichsam zum ersten Male die Welt und blickte den Dingen freudig und kühn entgegen. Aber sobald man die Summe zog, blieben die Erkenntnisse von demselben lichten Nebel umflossen, in welchem das lebensmüde Alterthum dieselben geschaut hatte.

Die Renaissance hat weder den Weg zu einer neuen kräftigen Sittlichkeit gefunden, noch die Grenzlinien entdeckt, welche Glauben und Wissen, Geist und Natur,

Schönheit und Wahrheit scheiden. Ihr Lebensideal war ein künstlerisches; eben darum blieb sie unsicher, wo sie sich über das Einzelne zu erheben strebte. Aber eben darum ist die Kirche des Mittelalters im Stande gewesen, sie zu ertragen. Diese Kirche überwindet jede Bedrohung, die aus der Indifferenz oder Frivolität, aus dem Aesthetischen oder Mystischen entspringt. So streng abstofsend sich die alte Bildung der Kirche und die neue der Renaissance entgegenstanden — ein geheimer Zug der Wahlverwandtschaft war in *einer* Hinsicht doch vorhanden, eine Wahlverwandtschaft auf wirklicher Verwandtschaft beruhend; denn das Gebäude der Kirche war selbst mit den Mitteln der Antike gebaut worden, und die geheimsten und zartesten Regungen dort verleugneten ihren Ursprung nicht. Die Renaissance und der Humanismus sind des Mittelalters nicht mächtig geworden, weil sie es lediglich mit dem Alterthum bekämpften. Mochte auch eine ferne Zukunft den Ueberwundenen gehören: zunächst blieb die Kirche mit den kümmerlichen und verzerrten Resten des Alterthums Siegerin. Ja sie wurde der Zufluchtsort für Viele, als die neue Zeit ein unerbittliches Dilemma aufnöthigte und die Barbarei neben die Freiheit zu stellen schien.

Da wurde in der Zelle eines deutschen Klosters ein Seelenkampf siegreich ausgekämpft, dessen Folgen unermessliche werden sollten. Innere Unruhe, die Sorge um sein Heil, trieben Martin Luther in das Kloster. Fromm werden und genug thun wollte er, damit er einen gnädigen Gott kriege. „Ist je ein Mönch gen Himmel kommen durch Möncherei“, durfte er später sagen, „so wollte ich auch hineingekommen sein“. Aber indem er alle die Mittel benutzte, welche die mittelalterliche Kirche ihm bot, wuchsen seine Anfechtungen und Qualen. Er hatte das Bewusstsein mit allen Mächten der Finsterniß zu ringen. Wenn ihn nachmals auf der Höhe seines Wirkens Kleinmuth

überfiel, so bedurfte es nur der Erinnerung an jene klösterlichen Schrecknisse, um ihn wieder zu festigen. In dem Systeme von Sacramenten und Verpflichtungen, dem er sich unterwarf, fand er die Gewißheit des Friedens nicht, die er suchte. Er wollte sein Leben für Zeit und Ewigkeit auf einen Fels gründen; aber alle Stützen, die man ihm anpries, zerbrachen unter seinen Händen und der Boden wankte unter seinen Füßen. Nun — er glaubte mit sich und seiner Sünde allein zu kämpfen; aber in Wahrheit rang er zugleich mit der Macht einer tausendjährigen Ueberlieferung, mit ihren Idealen des Heiligen, mit ihrer Schätzung der Güter, mit ihren Qualen und Tröstungen.

„Er trug den Kampf in breiter Brust verhüllt,  
„Der jetzt der Erde halben Kreis erfüllt;  
„Sein Geist war zweier Zeiten Schlachtgebiet,  
„Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht.“

In solcher Noth ging es ihm am Neuen Testamente auf, was das Wesen und die Kraft der christlichen Religion sei. Aus einem weitschichtigen Systeme von Büßungen und Tröstungen, von strengen Satzungen und unsicheren Gnaden führte er sie heraus zu energischer Concentrirung. Der lebendige Gott — nicht die philosophische oder mytische Abstraction —, der offenbare, der gewisse, der jedem Christen erreichbare, gnädige Gott. Unwandelbares Vertrauen des Herzens auf ihn, der sich in Christus zu unserem Vater gegeben hat, persönliche Glaubenszuversicht: das wurde ihm die ganze Summe der Religion. Ueber alles Sorgen und Grämen, über alle Künste der Askese, über alle Vorschriften der Theologie hinweg wagte er es Gott selbst zu ergreifen, und in dieser That seines Glaubens gewann sein ganzes Wesen selbständige Festigkeit. „Mit unsrer Macht ist nichts gethan.“ Er kannte jetzt die Macht, die unserem Leben Halt und Frieden verleiht, und wußte sich für immer in ihr geborgen. *Glauben*

— das hieß ihm nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten kirchlicher Dogmen, kein Meinen und kein Thun, sondern die persönliche und stetige Hingabe des Herzens an Gott, welche den ganzen Menschen umschafft. Das war sein Bekenntniß vom Glauben : ein lebendig, geschäftig, thätig Ding sei derselbe, eine gewisse Zuversicht, die da fröhlich und lustig macht gegen Gott und alle Creaturen, und die da immer bereit ist, Jedermann zu dienen und allerlei zu leiden. Unser Leben ist trotz aller Uebel, trotz aller Sünde geborgen in Gott, wenn wir ihm nur herzlich vertrauen wollen : das wurde der Grundgedanke seines Lebens. In diesem hat er den anderen mit gleicher Gewißheit erkannt und erlebt, den Gedanken von der *Freiheit* eines Christenmenschen. Diese Freiheit war ihm nicht eine leere Emancipation oder der Freibrief für jegliche Subjectivität, sondern Freiheit war ihm die Herrschaft über die Welt in der Gewißheit, daß, wenn Gott für uns ist, Niemand wider uns sein kann; frei von allen menschlichen Gesetzen war ihm die Seele, die in der Liebe Gottes ihr höchstes Gesetz und das Motiv ihres Lebens erkannt hatte.

Wohl hat er von den alten Mystikern gelernt; aber er hat gefunden, was sie suchten. Sie blieben stecken in erhabenen Gefühlen und brachten es nicht zur dauernden Empfindung des Friedens. Er drang durch zu einer activen Frömmigkeit und zu seliger Gewißheit. Er hat das Recht des Individuums zunächst für sich selber erkämpft; die Freiheit des Gewissens hat er erlebt. Aber das freie Gewissen war ihm das innerlich gebundene, und das Recht des Individuums verstand er als die heilige Pflicht, es muthig auf Gott zu wagen und dem Nächsten selbständig und selbstlos in Liebe zu dienen.

So wurde er der Anfechtungen quitt. Aber was er gefunden, das stellte sich ihm nicht als *neue Lehre* dar; im Gegentheil : er glaubte jetzt nur die alte Wahrheit

erkannt zu haben, die eine üble Praxis und eine falsche Gelehrsamkeit verdeckt gehalten hatten. Seine Pietät gegen die alte Kirche behauptete sich zunächst unerschüttert : so blieb er denn auch weiterhin noch ein Mönch, und nur an der steigenden Freudigkeit, mit welcher er den neuen Lehrberuf in Wittenberg versah und sich in mancherlei Geschäften seines Ordens bewegte, zeigte es sich, daß er ein Anderer geworden. Wahrlich! dieser Reformator ist das Gegenbild zu allen leichtfertigen und vermessenen Reformern. Durch schwere Erfahrungen ist er erst in der Position fest geworden und hat an einen Angriff auf das Bestehende durchaus nicht gedacht. Aber eben die Position macht den wahren Reformator. Er bedarf einer persönlichen Idee, die zunächst ihn selbst völlig erfafst und bemeistert. Aber er bedarf noch mehr. Er bedarf vor allem der unmittelbaren Einsicht in das, was den Bau der Gesellschaft zusammenhält. Er muß die neue Stütze immer schon in Bereitschaft haben, wenn er die morsche, alte wegnimmt. Sonst ist der erste Angriff entweder der Beginn eines allgemeinen Zusammenbruches, oder der kühne Neuerer wird selbst bei Seite geschleudert. Nun — das ist das Grofsartige an Luther, in welcher Umsicht und Stätigkeit er vorgeschritten ist aus der Peripherie bis ins Centrum. In einer bewunderungswürdigen Folgerichtigkeit entwickelte sich sein Angriff auf das herrschende System in den sechs Jahren von 1517—23. Das war keine kluge Berechnung; es war die segensreiche Folge der Pietät, mit welcher er selbst an dem Ueberlieferten hing. Ihm waren die alten Hüllen theuer; er hat sie sich selbst Stück für Stück vom Leibe reißen müssen; er hat mit schweren, inneren Kämpfen, mit seinem Herzblute, jeden Protest und Angriff bezahlt. Man hat ihm nicht mit Unrecht Unsicherheiten und Schwankungen in seinem Auftreten bis 1521 vorgeworfen, namentlich in seinem Verhältniß zum Papst. Aber man hat dabei nicht

bedacht, wie ehrenvoll für ihn dieses Schwanken gewesen ist, und wie der Erfolg der Reformation davon abhing, daß er sich nicht überstürzte.

Erst als er die ganze Verwirrung der Gewissen empfunden hatte, erst als er die babylonische Gefangenschaft erkannt hatte, in welche das Evangelium und das deutsche Volk durch das Papstthum geführt worden war, erst dann brach in ihm mit dem heiligen Zorn der Furor teutonicus los und entlud sich in furchtbaren Schlägen. Wie bescheiden, aus dem nächsten Kreise seines Berufes heraus, hatte er angefangen. Die Aufnahme des Thesenstreites mit Tetzl war seine Pflicht als Wittenberger Seelsorger und Professor gewesen. Zur Buße hatte er sein Volk da gerufen und die Kraft des Evangeliums der Kraft der Ab-lässe entgegengestellt. Dann aber hatten ihn, wie er selbst angiebt, die *Gegner* berühmt gemacht und zugleich immer weiter getrieben. Sie schlugen in die Kohlen : diese sprangen umher und zündeten. Sie suchten zu löschen, und sie zeigten Luther damit den Umfang des Brandes. Er hat sich nicht zum Reformator aufgeworfen — wer darf das? — sondern dieser Beruf ist ihm aufgezwungen worden. Aber an jenem weltgeschichtlichen Tage zu Worms, da er vor Kaiser und Reich gestanden, da hat er das Scepter des Reformators erhalten und genommen. Jenes berühmte „Ich kann nicht anders“ war das innerste Geständniß seiner Seele. Das Gewaltige und Gute thut nur, wer nicht anders kann. Den Schrecknissen, die jeder Umsturz zur Folge hat, vermag nur der ins Auge zu sehen, dem wider das Gewissen zu handeln der höchste Schrecken ist.

Aber die ernsten Folgen des Protestes zeigten sich nicht gleich anfangs. Ein Geistesfrühling zog über die deutschen Lande. Was sich nach Freiheit und Aufklärung sehnte, das begrüßte begeistert den Reformator. Zu Nürnberg protestirten die Stände des deutschen Volkes

einmüthig wider das alte System. Die verschiedenen unkräftigen Versuche zur Reform der Kirche, der Gesellschaft, der Wissenschaft, sie schossen gleichsam zusammen und schienen nun einen Krystallisationspunkt gefunden zu haben. Aber bald wurden auch alle selbstsüchtigen Begehungen und Wünsche der Menschen entbunden. Jeder Stand — Fürsten, Magistrate, Adel, Bürger und Bauer — hoffte bei der ungeheuren Bewegung zu gewinnen. Das „Evangelium“ drohte das Schlagwort zu werden für alle denkbaren Freiheiten, von der Freiheit eines Christenmenschen bis herab zur wilden Freibeuterei. Ernste Männer, die zuerst gewonnen gewesen, wandten jetzt der neuen Sache empört wieder den Rücken. Denn mit der Entwurzelung der alten Vorstellung von der Kirche war Alles ins Schwanken gerathen. Hat Kopernikus das alte ptolemäische Weltsystem gestürzt : der Umsturz des Kirchensystems war zunächst von ungleich bedeutenderen Folgen. Er griff in alle Verhältnisse der Gesellschaft, des Staates, der praktischen Weltanschauung, des Cultus und der Sitte ein. Die Kirche nicht mehr unfehlbar, ein Gebäude, an dem auch Irrthum und Sünde gezimmert — welche Autorität sollte noch gelten, wenn die Säule der Wahrheit zusammenbrach? Alle Ordnungen des Glaubens und Lebens geriethen in Verwirrung. Die Fundamente der Gesellschaft schienen zu wanken.

Aber Luther kannte einen festen Boden, auf den er sich und sein Volk stellen wollte, *das Wort Gottes*, und er wußte von einer Kraft, mächtiger im Bauen als im Niederreißen, *der lebendige Glaube*. „Staunenswerth“, hat ein großer Historiker gesagt, „ist der Ernst, die Tiefe, die Wahrhaftigkeit des Geistes, der in sich gerungen, bis er jene Erkenntniß fand und begriff und sich mit ihr erfüllte; staunenswürdiger, daß er angesichts der ungeheuren Bewegung, die sich auf ihn berief, auch nicht einen Augenblick irre geworden ist.“ Luther ist kein eitler Volksmann

geworden, als die Wogen einer allgemeinen Begeisterung ihn erhoben, und er hat nicht verzagt, als er sein Schiff durch wilde Wellen steuern mußte. Er führte nicht seine Sache; das Seelenheil der ganzen Nation trug er auf dem Gewissen. Diese Verantwortung — wer von uns kann sie nachempfinden? — erhob ihn über alle Bedenken; sie stählte seinen Muth und sie legte ihm die neue Sprache des Zorns und der Liebe, trotziger Männlichkeit und kraftvoller Simplicität auf die Lippen. An seiner Person lag ihm nichts. Wohl wußte er sich als ein auserwähltes Rüstzeug: „Martinus Luther im Himmel, auf Erden und in der Hölle wohlbekannt“ — aber von jedem selbstischen Interesse war er frei. „Gott kann zehn Doctor Martinus' schaffen, wo der einige alte erschöpfe“: in diesem Vertrauen auf seine Sache war er täglich bereit zu sterben.

Diese Sache war ihm ganz und gar das Wort Gottes, das Evangelium. Mochten Andere hunderte von Nebenabsichten haben, reine und unreine, er kannte nur diesen einzigen Leitstern. Keine Menschensatzungen sollten mehr gelten, sondern nur das Wort Gottes. Gewiß, es war die segensreichste Entlastung, es war ein ungeheurer Fortschritt. Er bedeutete nicht nur den Bruch mit der Kirche des Mittelalters, sondern in Wahrheit auch die Auseinandersetzung mit der Kirche des Alterthums, mit dem Katholicismus, der sich in die Trümmer der Antike eingebaut hatte. Wie die Humanisten den Rückgang auf das classische Alterthum lehrten, auf die Quellen aller Bildung, so verkündete Luther den Rückgang auf das Evangelium, auf die Quelle der Religion. Was christlich ist, das sollte nun nicht mehr zweifelhaft sein. Keine priesterliche Geheimwissenschaft, kein wüstes Gemenge von Satzungen unter dem Schutze des Heiligen — nein jeder Laie, jeder schlichte Christ sollte in den Stand gesetzt sein, zu prüfen und zu erkennen, was christlicher Glaube ist. Das Wort Gottes *nach dem reinen Verstande*. In dieser These war

die unbefangene Ermittlung des wirklichen Wortsinnes der heil. Schrift gefordert. Jede willkürliche Auslegung nach Maßgabe von Autoritäten war abgeschnitten. Luther hat, soweit er zu sehen vermochte, mit dieser Forderung Ernst gemacht. Er konnte freilich nicht ahnen, wie weit sie führen würde. Aber seine methodischen Grundsätze vom „Dollmetschen“, sein Respect vor den Sprachen haben die Schriftwissenschaft begründet.

Doch das ist nur die eine Seite der Sache. Sie barg in sich ein schweres Problem; denn — was ist die Bibel? ist sie nicht selbst ein Stück der kirchlichen Ueberlieferung? deckt sie sich so einfach mit dem Evangelium Christi? war es überhaupt möglich, dies complicirte Buch, so wie es ist, zur unmittelbaren Richtschnur des Glaubens und Lebens zu erheben? Was lies sich nicht aus der Bibel erweisen? berief sich nicht auch die herrschende Kirche für Glauben und Leben auf die Bibel?

Gewiß! Aber hier traten für Luther zwei maßgebende Gedanken ein. Er hat sie nicht in systematischer Klarheit durchgedacht, aber in lebendiger Ueberzeugung gehandhabt. Er hat den einen in entscheidenden Momenten seines Lebens aus den Augen verloren, aber er hat sich doch immer wieder auf ihn besonnen.

Das Eine war die Erkenntniß, daß der christliche Glaube ausschließlich an Gott und an die Person Christi gebunden sei, und daß daher nicht der *Buchstabe* der Schrift verpflichte, sondern allein das *Evangelium*, welches sie enthält. Das Andere war die Gewißheit, daß alle selbsterwählten Formen der Frömmigkeit vom Uebel seien, daß die Bewährung der Religion daher in den großen Ordnungen des menschlichen Lebens, in Ehe, Familie, Staat und Beruf, erfolgen müsse. Eben weil er davon durchdrungen war, daß kein Mensch um Gottes willen etwas thun könne und dürfe, eben weil er das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott nicht auf ein Thun und

nicht auf ein Wissen, sondern lediglich auf die gläubige Gesinnung gründete, so erkannte er keine Uebungen als werthvolle mehr an, die angeblich in besonderem Sinne „Gottesdienst“ sein sollten. Es giebt nur *einen* directen Gottesdienst: das ist die kräftige Zuversicht auf Gott; sonst gilt die ausnahmslose Regel, daß man Gott in der Nächstenliebe zu dienen habe. Weder mystische Contemplation noch asketische Lebensführung liegen in dem Evangelium beschlossen.

Es ist ausdrücklich zu constatiren, daß diese beiden Grundgedanken sich für Luther aus dem Religionsbegriff ergaben, wie er ihn erfaßt hatte. Die Freiheit vom Gesetz des Buchstabens und das Recht der natürlichen Lebensordnungen — sie waren für ihn keine selbständigen Ideale. Aber sie fielen ihm zu, indem er das Evangelium durchdachte, verkündete und anwandte. Die Wirkungen waren unermessliche; denn es war nun mit *einem* Schlage die Religion aus der Verkuppelung mit allem ihr Fremden befreit und zugleich das selbständige Recht der natürlichen Lebensgebiete — darum auch der Wissenschaft von ihnen — anerkannt.

Die Religionslehre soll nun nichts anderes mehr sein als die Darlegung des Evangeliums, wie es die christliche Gemeinde erzeugt hat und zusammenhält. Ihre Gewißheit soll nicht mehr beruhen auf einer äußeren Autorität, aber auch nicht auf philosophischen Erwägungen. Die Philosophie ist nicht mehr die gefürchtete Dienerin der Theologie, sondern ihre Bemühungen sind unabhängig von jeder theologischen Bevormundung. Ueber dem großen Gebilde, welches wir Mittelalter nennen, über diesem Chaos unselbständiger und in sich verschlungener Gestaltungen, schwebte der Geist des Glaubens, der seine eigene Natur und darum seine Schranken erkannt hatte. Unter seinem Wehen rang sich Alles, was ein Recht auf freie Geltung hatte, zu selbständiger Entfaltung empor. Vor

Luther hat kein Anderer so klar und entschieden die großen Gebiete des Lebens getrennt. Wunderbar! dieser Mann wollte die Welt nichts Anderes lehren als was das Wesen der Religion sei; aber indem er *ein* Gebiet in seiner Eigenthümlichkeit erkannte, kamen alle anderen zu ihrem Rechte.

*Der Staat* — nicht mehr ein fatales Gebilde aus Zwang und Noth, bestimmt sich an die Kirche anzulehnen, sondern die souveräne Ordnung des öffentlichen gemeinschaftlichen Lebens; *das Recht* — nicht mehr ein undefinirbares Mittel-ding zwischen der Macht des Stärkeren und der Tugend des Christen, sondern die selbständige, von der Obrigkeit gehütete Norm des Verkehrs; *die Ehe* — nicht mehr eine Art von kirchlicher Concession an die Schwachen, sondern die gottgewollte, aber von jeder kirchlichen Bevormundung freie Verbindung der Geschlechter, die Schule der höchsten Sittlichkeit; *die Armenpflege und Liebesthätigkeit* — nicht mehr ein tendenziöses Getriebe zur Versicherung der eigenen Seligkeit, sondern der freie Dienst am Nächsten, der in der wirklichen Hülffleistung seinen letzten Zweck und seinen einzigen Lohn sieht. Aber über das Alles: *der bürgerliche Beruf*, die schlichte Thätigkeit in Haus und Hof, in Geschäft und Amt — nicht mehr die mißtrauisch beurtheilte, weil vom Himmel abziehende Beschäftigung, sondern der rechte geistliche Stand, die Sphäre, in welcher sich die Gesinnung und der Charakter zu bewähren hat.

Nun — alle diese Ueberzeugungen sind heute Gemeingut bei uns geworden; aber nur zu häufig wird es vergessen, durch wen sie zu kräftigem Leben geweckt worden sind. Wir behaupten sie heute unabhängig von jedem religiösen Glauben, und es scheint vielleicht den Meisten unter uns, daß sie desselben völlig entbehren könnten. Ja in Hinblick auf die irrationalen Formen des Kirchenglaubens, welche Luther nicht aufgegeben hat, stellt sich wohl,

bald mehr bald minder deutlich formulirt, das Urtheil bei Vielen ein, die Reformation an und für sich sei eine Reaction gewesen, die mehr geschadet als genützt habe; der Fortschritt sei neben ihr und unabhängig von ihr durch eine Reihe günstiger Conjunctionen entstanden. Ein Moderner hat das jüngst also ausgedrückt: „Eine Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Kirchenglauben zeigt keinen Culturgewinn. In der römischen Kirche war der Begriff der Wahrheit verloren gegangen und im Protestantismus nicht wieder entdeckt worden. Die Grundlage der alten Kirche blieb in ihrem Kerne unberührt. Das luftige Gebäude des Aberglaubens ward nicht zerstört, vielmehr durch den Bibelglauben noch mehr befestigt. Die Vernunft hat an dem Werke der Reformation eben so wenig Antheil als die Freiheit.“

Dies Urtheil ist von jedem Standpunkt aus irrig; denn daß durch die Reformation das Gebiet des Aberglaubens mindestens *eingeschränkt* worden ist, ist unfraglich. Doch dies nur nebenbei. Vor allem sind hier die eigenthümlichen Bedingungen verkannt, an welche jeder entscheidende Fortschritt der Menschheit gebunden ist. Zerstörung des Aberglaubens für sich allein — so nothwendig dieselbe ist — vermag weder in die Tiefe noch in die Breite zu wirken. Es bedarf eines durchschlagenden neuen Ideals praktischer Lebensgestaltung, welches an das Vorhandene anknüpft um es umzubilden, es bedarf einer Erhöhung der sittlichen Kraft und des Gefühls der Verantwortlichkeit, um die Erschütterungen, die jeder Fortschritt mit sich bringt, zu überwinden; und es bedarf endlich einer Persönlichkeit, die in der Sache aufgeht und sie auf diese Weise in die Welt wirksam einführt. Man kann unbedenklich zugeben, daß Luther in mehr als einer Hinsicht eine mittelalterliche Erscheinung gewesen ist, man muß sogar behaupten, daß sein Auftreten das Absterben gewisser mittelalterlicher Ideen verzögert hat — aber was will das sagen?

Wenn Alles verderblich ist, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, so ist nichts segensreicher und fördersamer — auch für die Befreiung des Geistes — als die Kräftigung seiner sittlichen Natur und die Versicherung seines Adels. Das aber hat die Reformation geleistet. Sie hat vor allem die Geister erst fähig gemacht, die Erkenntnisse, welche die Zukunft bringen sollte, zu ertragen, ohne die Herrschaft über sich selbst zu verlieren; denn sie hat ihnen eine unerschütterliche Stellung *über* der Welt angewiesen. Nun nehme man auch Alles zusammen, was man zum Nachtheile der Reformation anführen muß, die harten Ungerechtigkeiten, die neuen Irrthümer, die theilweisen Rückschritte, die unsäglichen Erbärmlichkeiten in der Durchführung — das Alles verschwindet gegenüber dem, was wir ihr schuldig sind, und zwar wir Alle, nicht nur die evangelischen Deutschen. Darf ich es mit den Worten Goethe's sagen: „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im Allgemeinen Alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Bornirtheit, wir sind in Folge unserer fortwachsenden Cultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christenthum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Muth, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.“

Gewiß, hier liegt es, und hier liegt zugleich die epochemachende Bedeutung Luthers für die Wissenschaft. Luther hat nicht nur angefangen, die Erkenntniß der Wahrheit vom Machtspruch der Ueberlieferung zu befreien und damit eine reine Betrachtung der Geschichte zu ermöglichen, sondern er hat die Freiheit und Verantwortlichkeit des Arbeitenden verkündet. Er hat die Arbeitsgebiete getrennt und sie eben dadurch einzeln in ein helles Licht treten lassen. Er hat ferner das selbständige Recht jeder Berufsarbeit, und so auch der wissenschaftlichen, geltend gemacht. Aber

über das Alles : er hat dem wissenschaftlichen Arbeiter eine Gewißheit seines Gott geschenkten, persönlichen Werthes und damit einen unverwüsthlichen Idealismus eingehaucht, der ihn wappnet gegen die Erschütterungen des Selbstbewußtseins, die eine Folge aller empirischen Erkenntniß und aller Mystik sind.

Demgegenüber kann man wohl dreist *behaupten*, daß dies Alles auch ohne Luther von unserem Geschlecht, oder gar von uns selbst, errungen worden wäre; aber eine solche Behauptung wäre zum mindesten eine völlig undiscutirbare These, eine geschichtliche Kannegiesserei. Nur das Gewordene, nicht „was geworden wäre“, vermögen wir zu erkennen. Geworden aber ist in Folge der Reformation, nicht in Folge der Renaissance oder der wiedertäuferischen Mystik, jene unbefangene, nüchterne und gottvertrauende Gesinnung und Stimmung, die uns den klaren Blick für die Dinge dieser Welt erst ermöglicht und uns erlaubt hat, dieselben muthig und freudig zu erfassen. Luther hat die Wissenschaft befreit, indem er den Christen wieder gezeigt hat, der an dem Evangelium erwachsene Glaube trage seine Zuversicht in sich selber; er bedürfe weder noch dulde er äußere Autoritäten und philosophische Umdeutungen. Die Renaissance hatte — zum Theil wider ihren Willen — für das alte System gearbeitet. Was man „Luthers Lehre“ nennt, sieht ihm äußerlich recht ähnlich. Achtet man aber auf die Absichten und schließhch auch auf den Erfolg — die *Absichten* kommen in Betracht und *ungebrochene* Erfolge giebt es in der Geschichte nicht —, so ist das Walten eines neuen Geistes unverkennbar.

Aber die Enge und Unvernunft des theologischen Systems, welches die lutherische Orthodoxie aufgerichtet hat! Nun zunächst bei Luther selbst herrscht die Kraft und Form einer unmittelbaren Ueberzeugung. Das Systematische tritt zurück, und wo er systematisirt ist's nicht zum Vortheil seiner Sache. Erst hinter den hellen und

lebendigen Ueberzeugungen ruht bei ihm wie bei allen energischen, großthätigen und fortschreitenden Naturen ein geheimnißvoller Glaube, der den kleingesinnten und auf sich selbst beschränkten Menschen ein Aergerniß, den rückschreitenden und schwachen eine Gefahr und den verständigen ein Räthsel ist. Sie selbst haben freilich allzumal keine Räthsel, noch weniger sind sie solche.

Das Glaubenssystem, welches sich auf Luthers Predigt auferbauete, mußte unter den Zeitumständen schnell gezimmert werden. Noch war der Horizont der Menschen ein eng begrenzter, ihre Vorstellungen vielfach mittelalterliche. Man hatte ein Volk in Kirche, Schule und Haus zu erziehen. Man hatte ein neues Kirchenwesen zu gründen. Man hatte die Stürmer und Dränger abzuwehren. Welche Aufgaben! Daß die neue Idee, welche in die Erscheinung trat, wirklich im Laufe von kaum zwei Menschenaltern einen *Leib* erhielt, daß überhaupt *Formen* auf allen Gebieten des Lebens gefunden wurden, daß in diesen Formen wirklich auch die *Sache*, der evangelische Glaube, zum Ausdruck gekommen ist — wahrlich nur im Verdrufs über die seltsame Zumuthung, das altprotestantische Glaubenssystem für das reine Evangelium zu nehmen, kann man dieses System selbst anklagen und für unwerth halten. Auf seinem Boden hat doch im 17. Jahrhundert nicht nur ein Paul Gerhardt mit seiner lebendigen Frömmigkeit, sondern auch ein Kepler gestanden. Sie fühlten sich durch dasselbe nicht beengt, sondern erweitert und bestimmt. Was wir heute als Last empfinden, das war es damals noch nicht.

Aber die heftigen theologischen Streitigkeiten und die traurigen Spaltungen, welche sich so schnell bei den Protestanten einstellten! Auch sie lassen ein günstigeres Urtheil zu. Sie waren eine Folge des Zusammenbruchs der äußeren Autoritäten; sie waren aber zugleich eine Folge der neuen protestantischen Gewissenhaftigkeit in Glaubens-

sachen. Man muß sie zusammenhalten mit der Bereitschaft der Gegner, um Dogmen zu markten und zu handeln. Luther und seine Schüler zeigten keine Toleranz. „Unsere Liebe ist bereit, für Jedermann in den Tod zu gehen; aber unser Glaube ist uns unantastbar wie unser Augapfel“. Nun in der That, es giebt nichts Intoleranteres als die Wahrheit; sie kennt keine Concessionen. So lag auch damals der Fehler nicht in dem Mangel der Toleranz, sondern in der Beschränktheit der Erkenntniß. Daher, als Luther zu Marburg Zwingli die Bruderhand verweigerte, da handelte er in Kraft der höchsten Gewissenhaftigkeit. Wir können seine Auffassung als eine irrthümliche beklagen, aber wir müssen die Festigkeit seines Charakters bewundern.

Seitdem sind Spaltungen auf Spaltungen erfolgt. Aber trotz alles Jammers, den sie angerichtet, trotz aller Verkümmierungen, die sie verursacht, trotz aller Uebel, die sie über unser Vaterland gebracht haben — die Protestanten tauschen nicht mit der scheinbaren Einheit und Geschlossenheit der Gegner; denn sie achten die Voraussetzung dieser Einheit nicht für ein Gut, sondern für ein Uebel. Wohl wissen wir, was die Reformation uns Deutschen gekostet hat und noch immer kostet. Sie hat unsere politische Einigung um Jahrhunderte verzögert; sie hat uns den dreißigjährigen Krieg gebracht; sie hat es uns erschwert, der Kirche des Mittelalters, ja auch der alten Kirche, gerecht zu werden — man bricht nicht mit der Geschichte ohne sie zu verdunkeln —; sie hat uns in eine confessionelle Spaltung geführt, die noch eben für unsere Weiterentwicklung verhängnißvoll ist. Aber sie hat zugleich alles das begründet, was wir heute als unsere Eigenart und Gröfse schätzen dürfen. Wir sind nicht dazu verurtheilt, die Reformation lediglich so zu rühmen und zu vertheidigen, daß wir an ihre Anfänge erinnern. Durch Martin Luther ist die Bildung des 18. und 19. Jahrhunderts vorbereitet

worden. Neue Factoren sind eingetreten; aber der Grund ist im 16. Jahrhundert gelegt worden. Und die Segnungen der Reformation haben sich über *alle* Deutschen erstreckt, auch über die römischen; ja der Katholicismus selbst hat sich bei uns ihren Einwirkungen nicht entziehen können. Er hat nicht nur ehrwürdigere Priester und einen reineren Cultus, sondern geradezu eine andere Gestalt, eine andere Tiefe und einen höheren Ernst erhalten als in den romanischen Ländern. Man kann es jenseits der Alpen von kompetenter Seite nicht selten hören: „die Deutschen sind *alle* Häretiker“. Was anders soll damit gesagt sein, als daß sich bei uns in Sachen der Religion das Bewußtsein einer persönlichen Verantwortlichkeit ausgebildet hat, wie es die romanischen Völker in diesem Grade nicht zu kennen scheinen?

Aber wir wollen uns nicht selbst bespiegeln. Auch bei uns, im Lande der Reformation, sind Passivität und Stumpfheit die eigentlichen Feinde. Wir haben die theologischen Formeln der Vergangenheit bei Seite legen müssen; aber was haben so Viele unter uns — die Frage ist heute wohl erlaubt — an ihre Stelle gesetzt? Eine durchweg relative Weltanschauung und eine historische Stimmung. Reichen sie wirklich aus, damit wir das Höchste leisten? Ist der Standpunkt wohlwollender Indifferenz, auf welchem der religiöse Glaube harmlos wird, der erhabenste, der uns alles Große und Edle verbürgt und nur die alten Schatten verscheucht? Anders hat sich darüber jüngst ein nicht befangener Schriftsteller, Renan, in öffentlicher Rede geäußert: „Es ist“, sagt er, „vielfach den heute widerlegten Glaubensformeln zu verdanken, wenn noch ein Rest von Tugend in uns übrig ist. Wir leben von einem Schatten, von dem Duft einer leeren Flasche; nach uns wird man leben vom Schatten des Schattens, und oft bin ich bange, daß man doch zu wenig daran haben werde.“

Ein muthiges, aber ein trauriges Bekenntniß! Sind auch wir schon so weit? Ist mit der Widerlegung der theologischen Glaubensformeln der Vergangenheit das Evangelium selbst widerlegt und abdecretirt? Haben wir es nicht mehr nöthig? oder brauchen wir es nicht mehr wie je in Hinblick auf unsere fortschreitende Naturerkenntniß, in Hinblick auf die geistige Beschränkung, welche uns unsere Arbeitstheilung auferlegt, in Hinblick auf unsere verödete Geselligkeit und auf die stets zunehmende und leider nothwendige Mechanisirung unseres öffentlichen Lebens?

Wir brauchen es und dankbar wollen wir es halten. Zu überwundenen Stufen geistiger Entwicklung können wir allerdings nicht mehr zurückkehren. Aber Luther hat uns kein Religionssystem fertig gezimmert — Systeme entstehen und vergehen —, sondern er hat uns auf einem festen Boden eine *bleibende* Aufgabe vorgezeichnet: wir sollen uns auf dem Grunde des Evangeliums stets aufs neue reformiren und wider Gesinnungslosigkeit und Machtprüche muthig allzeit protestiren. Auf dem Grunde des Evangeliums, denn — „mag die geistige Cultur nur immer fortschreiten und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.“ Wohl müssen wir die alten Bäume niederschlagen, wenn sie überstämmig und morsch geworden sind; aber wir rotten nicht den alten Wald aus, sondern wir suchen ihn eben dadurch frisch und kräftig zu erhalten.

Die Zukunft unserer Nation und schließlich auch aller unserer Arbeit hängt davon ab, daß wir die Antriebe zu Indifferenz und Stumpfheit, aber auch zu Rückschritt und Obscurantismus überwinden und uns zu einem freien Christenthum der Gesinnung und der That emporringen. Den Weg zu diesem Ziele aber hat uns nach einer langen

Nacht der Mann gewiesen, von dem wir das Wort wagen dürfen : *Er war die Reformation*. Was in ihr Großes, Gewaltiges, für alle Zeiten Dauerndes und Vorbildliches enthalten war, das ist einzig gegeben und verkörpert gewesen in seiner Person, in der Person des Wittenberger Professors Dr. Martin Luther.

