7. Sekundärliteratur

Christian Thomasius und der Pietismus.

Kayser, Rudolf

Hamburg, 1900

Christian Thomasius und der Pietismus

Wilhelm-Gymnasium zu Hamburg.

Christian Thomasius und der Pietismus.

Von

Dr. *R. Kayser.*

Wissenschaftliche Beilage

zum

Jahresbericht des Wilhelm-Gymnasiums in Hamburg.

Ostern 1900.

Hamburg 1900.

Gedruckt bei Lütcke & Wulff, Eines Hohen Senates, wie auch des Johanneums Buchdruckern.

1900. Progr. Nr. 786.

1. Einleitung.

Die Reformation ist in der Geschichte der Wissenschaften und der geistigen Bildung zunächst nur Episode geblieben. Es ist ihr nicht gelungen, dem Betrieb der Wissenschaften nach den Mustern des Altertums eine neue Form zu geben und Wesentliches hinzuzufügen oder neue Wege zu weisen zu denen, die Scholastik und Humanismus bereits gegangen waren. Die Antriebe, die in ihr lagen, sind nicht ausgenutzt worden zu einer „Enttheologisierung", einer „Verweltlichung" der gesamten Bildung und Kultur. Bis heute ist diese noch nicht vollendet und wird vom Katholizismus bis jetzt grundsätzlich als eine Abirrung von der Wahrheit betrachtet. Was wir heute davon haben, ist die Wirkung derjenigen Bewegung, die wir Aufklärung nennen; in ihr erst hat die religiös uninteressierte, auf eignen Wegen selbständig gewordene Wissenschaft sich frei gemacht, unterstützt durch die allgemeinen Zeitverhältnisse, welche eine Gleichgültigkeit gegen kirchliche Grenzen und konfessionelle Unterschiede hervorriefen. Und doch hat Luther der deutschen Aufklärung eine Fähigkeit mitgegeben, ein Motiv in die kommende Entwicklung gebracht: das religiöse Interesse und die Kraft, es mit einer neuen unkirchlichen oder von der Kirche unabhängigen Weltanschauung zu verarbeiten. Dies Werk ist der deutschen Aufklärung in ihrer zweiten Hälfte in Männern wie Herder und Goethe in einer noch heute nicht genügend geschätzten Weise gelungen; es giebt sich aber auch im Ganzen ihrer Entwicklung insofern kund, als die gesamte deutsche Aufklärung religiös und das religiös lebendige Element in ihrer Zeit aufklärerisch gewesen ist. Der radikale Pietismus und die Aufklärung haben den deutschen Protestantismus aus der Sackgasse der Orthodoxie herausgeführt und ihm den Weg gewiesen, fromm und gebildet zugleich zu sein, ein Weg, der eine Verwirklichung der Reformation bedeutet, freilich unter einem Geschlecht von Epigonen, das für das Gebiet religiöser Neugestaltung und kirchlicher Organisation nicht mehr schöpferisch war. So krankt das evangelische Christentum der Reformationskirchen bis heute an dem Dualismus zwischen seiner offiziellen kirchlichen Lehrform und der weiter geschrittenen „weltlichen" Kultur der Menschen unsrer Zeit.

Die Aufklärung ist nun aber nicht, wie die Reformation und wie überhaupt jede religiöse und künstlerische Epoche, dem Genie eines einzigen Mannes zu verdanken, der ihr dann seinen Charakter mitgeteilt hätte. Sie hat sich vielmehr in Generationen herausgearbeitet, von leisen Anfängen schon im 16. Jahrhundert bis zu ihrer Vollendung in der zweiten Hälfte des 18., als eine in Entstehung und Ausbreitung höchst verwickelte geschichtliche Erscheinung. Als „Vater der deutschen Aufklärung" gilt Christian Thomasius: nicht als ob er in so vielen ihrer Ideen schöpferisch gewesen wäre, oder als ob er sie in der Religion zum „Vernunftglauben" des deutschen Rationalismus hindurchgeführt hätte. Erst die nächste Generation that diesen Schritt; er selbst war nichts weniger als Rationalist. Aber er ist der Programm-Vertreter der Aufklärung gewesen, er hat ihre Grundzüge festgestellt, ihr die Bahn frei gemacht und auf rechtlichem und praktischem Gebiete ihre „Verweltlichung" erreicht.

Sein Auftreten fällt zusammen mit dem des Pietismus. Er wirkte nicht nur an demselben Orte, sondern auch lange Zeit im Bunde mit ihm: Halle ist durch Thomasius und Francke die Hochschule des Pietismus und der Aufklärung für Jahrzehnte geworden. Beide arbeiteten zusammen an einem Laienchristentum und einer Laienbildung; Franckes Schulunternehmungen und Thomasius religiöses Interesse zeigen, wie beide Elemente sich kreuzen. Sind auch diese Bewegungen hier nicht die enge Verbindung eingegangen, die in so bezeichnender Weise manche Männer des 18. Jahrhunderts (Dippel, von Loen, ja selbst Kant) dar-

stellen, so muß es doch von Interesse sein zu verfolgen, wie weit die Beziehungen des Aufklärers Thomasius zum Pietismus und der diesem geistesverwandten Mystik gegangen sind. Die Frage ist auch deshalb von Bedeutung, weil es diesem lebhaften Geiste auf unmittelbaren, persönlichen Einfluß stets weit mehr angekommen ist, als auf eine Einwirkung als Schriftsteller in die Ferne und auf spätere Zeiten. So ist auch die geschichtliche, augenblickliche Bedeutung seiner Schriften zum Teil sehr groß gewesen, die bleibende gering. Bald wurden seine Gedanken Gemeingut, und die Form der Darstellung, die er für deutsche wissenschaftliche Prosa vielfach erst schaffen mußte, wurde bald von größern Sprachbildnern überholt. Aber durch die ganze Art dieses akademischen Lehrers, die, frei von jeder Schablone, nicht auf das Fertige, sondern auf das Werdende, nicht auf Wissen, sondern auf Bildung des Urteils und der Sitten gerichtet war, die stets den Menschen zu erfassen wußte, ist jene persönliche Einwirkung auf die Tausende von Studenten zu Halle und damit auf die gebildete Welt Deutschlands in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ganz gewaltig und von unmittelbarem Erfolge gewesen. Seine Natur, darin auch abweichend von dem weit größern, stets mit umfassenden Organisationsplänen erfüllten Geist Leibnizens, war die eines Agitators; aber eben damit war er der rechte Mann, eine neue Bewegung auszubreiten.

Freilich fehlt ihm in dieser Thätigkeit das allseitig Systematische, wodurch andere (wie Kant und Hegel) so bedeutend gewirkt haben; ihm, wie der Aufklärung überhaupt, hat man Oberflächlichkeit vorgeworfen. Beide verdienen diesen Vorwurf in dem Sinne, wie alle sogenannte allgemeine Bildung oberflächlich ist, die das Beste und Brauchbarste, das geistige Führer hervorgebracht haben, ausliest und es denen übermittelt, die es als fertige Wahrheit in ihr Wissen aufnehmen und stolz auf seinen Besitz sind, als ob sie ihn sich selbst erarbeitet hätten. Erst die Aufklärung hat in Deutschland eine allgemeine Bildung geschaffen. Daß aber zum Inventar dieser Bildung an erster Stelle die Religion gehörte, daran hat zwar der Pietismus das größte Verdienst, aber auch Thomasius hat an seinem Teile reichlich dabei mitgewirkt. Sie haben es erreicht, daß religiöse Fragen in der so unkirchlichen Zeit der Aufklärung in Deutschland ein weit allgemeineres Interesse fanden, als in der Zeit erneuter Kirchlichkeit im 19. Jahrhundert.

2. Thomasius Beziehungen zu Pietisten und Mystikern.

Am 12. August 1689 verklagte die Leipziger theologische Fakultät August Hermann Francke beim Kurfürsten von Sachsen zu Dresden und ließ, vom Oberkonsistorium zum Bericht aufgefordert, ein genaues Verhör über Francke ergehen. Dieser hatte seit einem halben Jahre durch seine Vorlesungen über das Neue Testament, die Collegia philobiblica, die ihm Hunderte von Zuhörern zuführten, den Zorn und Brotneid der Professoren Carpzov, Pfeiffer, Alberti erregt; er erbat sich nun von Christian Thomasius Hülfe bei der Prüfung der Untersuchungs-Akten und ein rechtliches Gutachten über seine Sache. Dieser, damals im besten Mannesalter (geboren den 1. Januar 1655), seit 1679 Lehrer an der Leipziger Universität und daneben als Anwalt thätig, war ihm der gegebene Bundesgenosse. Zwar nahm er sich hier zum ersten Male der Pietisten an; aber er selber hatte schon durch die Vorlesungen in deutscher Sprache, die er 1687 angekündigt, und durch seine meist recht spöttischen „Monatsgespräche“, die erste deutsche Zeitschrift, den Kampf gegen „Pedanterei und Heuchelei“ und ihre Vertreter eröffnet und dadurch freilich vergebliche Anklagen der philosophischen und theologischen Fakultät wie einzelner Professoren von Leipzig beim Dresdner Oberkonsistorium, ja selbst diplomatische Schritte der dänischen Regierung für einen gekränkten Oberhofprediger veranlaßt. Am 23. Oktober 1689 erstattete er an Francke sein „Rechtliches Bedenken über die Leipziger

Universitäts-Acta".[1]) Er hält sich hier auf dem rechtlichen Gebiete und erhebt gegen die Fakultät besonders zwei Anklagen: daß dieselben Personen Kläger und Richter seien, und daß man hier in einem zweifelhaften Falle mit Spezial-Untersuchung ohne vorangegangene allgemeine vorgehe. Jene sei begonnen worden, ehe man dem Angeklagten überhaupt eine irrige Lehre nachgewiesen habe, und dann seien die Richter in der Benutzung der Zeugen gewissenlos vorgegangen und hätten sich mit diesen heimlich ins Einvernehmen gesetzt; auch Thomasius selbst hatten die Zeugen in die Sache hineingezogen. Er bestreitet dann der Fakultät überhaupt das Recht zu einer gerichtlichen Untersuchung, da sie vom Kurfürsten nur zu einem Bericht aufgefordert sei. So sei Francke gegen alles Recht und gegen den Willen des Kurfürsten verhört worden. Trotz des mutigen Beistandes des Thomasius, und trotzdem man dem Angeklagten keine Irrtümer nachgewiesen, sondern nur versteckte Ansätze dazu zu finden meinte, bewirkte doch der Bericht an das Oberkonsistorium, daß dieses Francke alle Vorlesungen verbot. Er verließ Leipzig, um nach mehr als zwei Jahren auf einem neuen Kampfplatz mit Thomasius wieder zusammenzutreffen.

Nach weitern mutig durchgefochtenen Streitigkeiten mit den Theologen zu Leipzig und Wittenberg war es auch für diesen in Leipzig inzwischen zum Bruch gekommen. Er verdarb es mit seinen Gönnern am sächsischen Hofe, als er die Ehe des lutherischen sächsischen Herzogs von Zeitz mit einer reformierten Schwester Friedrichs III. von Brandenburg zu rechtfertigen suchte. Man untersagte ihm die Vorlesungen und nahm ihm dadurch die Möglichkeit einer Existenz in Leipzig. Wenn ihm auch keine Verhaftung drohte,[2]) so verließ er doch alsbald, am 18. März 1690, die Vaterstadt, für die man dann nach langen Jahren (1709) den berühmten Mann gern wiedergewonnen hätte. In Zeitz und Berlin fand er freundliche Aufnahme und wurde als Lehrer des gesamten Rechtes nach Halle geschickt, wo aus der Ritter-Akademie und Thomasius Vorlesungen 1694 die neue Universität hervorwuchs. Für die Berufung der Professoren, besonders der Theologen, war Spener von Einfluß, der 1691 Propst in Berlin geworden war. Seit 1692 war Francke in Halle, als Pfarrer zu Glaucha, dann als Lehrer der hebräischen und griechischen Sprache.

Hier eröffnete nun 1691 *M.* Albr. Christ. Rotth, Archidiakonus an der Ulrichskirche zu Halle, mit seiner Schrift „Imago Pietismi oder Ebenbild der Pietisterei" die lange unerquickliche Reihe der Anklageschriften gegen Spener, Francke und die Pietisten und der Verteidigungsschriften von jenen selbst und ihren Freunden, angefüllt mit einer groben, giftigen Polemik voll persönlicher Vorwürfe, wie sie in der wissenschaftlichen Welt jener Tage besonders auf kirchlichem Gebiete üblich war. An ihnen waren auch des Thomasius Leipziger und Wittenberger Feinde lebhaft beteiligt.[3]) Auch er wurde in den Streit hineingezogen durch die erst versteckten, dann offenen Angriffe des Hamburger Pastors Joh. Friedr. Mayer und des ungenannten Verfassers der „Ausführlichen Beschreibung des Unfugs der Pietisten" 1693. Die litterarischen Gegner behandelten ihn, zunächst gestützt auf seine Leipziger Verteidigung Franckes, ohne weiteres Jahre hindurch als Parteigänger von Spener und Francke, schrieben ihm anonyme Verteidigungsschriften des Pietismus zu und zwangen ihn zu Erklärungen über seine Stellung zum Pietismus, jene zu Äußerungen über ihr Verhältnis zu Thomasius.

---

[1]) „Gerichtliches Leipziger Protokoll in Sachen, die sog. Pietisten betr." 1692, S. 45—56. Der ganze Hergang ist ausführlich erzählt in Thomasius „Recht evang. Fürsten in theol. Streitigk." 1696 im Anhang, und in den „Gedanken u. Erinner. über allerhand gemischte philos. u. jurist. Händel" 1724, 2. Teil, 4. Handel.
[2]) Landsberg: Zur Biogr. d. Thomasius. Bonner Festschrift 1894, mit urkundlicher Kritik der eignen Darstellung des Thomasius. [3]) Hierüber u. a. Ritschl: Gesch. d. Pietismus II, 1. S. 220 ff.

Spener lehnt es in seiner Verteidigung[1]) ab, einen Schriftsteller wie Thomasius mit satirischer Schreibart, die ihm von Natur zuwider sei, zum Verfechter seiner Sache gemacht zu haben; er habe ihn vielmehr, wo er davon gewußt, gebeten, sich auf solche Art ihrer nicht anzunehmen. Dann erklärte auch Thomasius in einer „Kurzen Abfertigung", zu allem, was er bisher für die Pietisten gesagt, sei es in Leipzig oder Halle, habe ihn Spener nicht veranlaßt, ihm vielmehr, wenn er ausfallend geworden, sein Mißfallen darüber bezeugt und ihm alsbald abgeraten. Eben diese „satirische Schreibart" aber und das kecke Wesen des Thomasius ist es gewesen, was den milden und vorsichtigen Spener von ihm fernhielt und diesen auch bewog, Francke vor einer zu engen Verbindung mit ihm zu warnen. In Briefen an Francke[2]) meint er, ob man auch in einer Sache nicht eben Unrecht habe, dürfe man doch nicht gerade durchfahren, sondern bisweilen Umschweife sich nicht verdrießen lassen. Mehrfach fürchtet er für den Erfolg einer Sache, wenn sie in Berlin durch ein Gutachten des Thomasius vertreten war; der sei auch in Berlin „durch und durch nicht wohl angesehen" und könne auch die Sache des Pietismus dort nur verhaßter machen. Francke bekennt, ihn öfters um Rat gefragt zu haben, will es aber nun nicht mehr thun.[3]) Thomasius dagegen hat sich über Spener stets mit der größten Anerkennung und Hochachtung ausgesprochen. Er erklärt ihn für ein auserwähltes Werkzeug Gottes und sagt ihm noch nach 10 Jahren (1699) Dank dafür, daß er ihn einst in Leipzig vor der satirischen Schreibart gewarnt habe.[4])

Was aber Thomasius von Spener noch mehr entfernen mußte, das waren seine nahen Beziehungen zu Mystikern und radikalen Pietisten, besonders zu Gottfried Arnold. Dieser, zunächst mit Spener in Dresden befreundet und von ihm empfohlen, war bald durch seine Verbindung mit den Erweckten in Quedlinburg seine eignen Wege gegangen. Francke, den Arnold vermutlich in Speners Hause kennen gelernt hatte, scheint mit ihm in Verbindung geblieben zu sein; Spener aber hat den stürmischen Mann, dessen Natur der seinigen so ganz entgegengesetzt war, wiederholt von sich abzuschütteln gesucht.[5]) Noch ehe aber Arnold sich auf dem Gebiete, auf dem seine bleibende Bedeutung zu suchen ist, auf dem der Kirchengeschichte, öffentlich hervorgethan, war schon Thomasius mit ihm in Verbindung getreten.[6]) In der „Historie der Weisheit und Thorheit", die er herausgab, fand von Arnold eine „Kurze Nachricht von dem Bruder- und Schwesternamen in der ersten Kirche" (September 1693) Aufnahme, die in weiterer Ausführung schon damals geschrieben war, aber erst 1696 als besonderes Buch (Historia fraternitatis Christi) erschien; und die „Historia sapientiae et stultitiae" des Thomasius brachte im Oktober 1693 eine „Geschichte der zur Arbeit in den Bergwerken verurteilten Christen", die vier Jahre später als Buch wörtlich wieder gedruckt wurde.[7]) Umgekehrt hat dann Thomasius Arnold zu seinem Hauptwerke, der „Unparteiischen

---

[1]) „Gründl. Beantwort. einer mit Lästerungen angefüllten Schrift" etc. 1693, S. 78 ff. [2]) Kramer: Beitr. z. Gesch. A. H. Franckes, enth. den Briefwechsel Franckes u. Speners 1861, S. 229 f. 234. [3]) Kramer 237 (19. Juli 1692). Das hinderte nicht, daß Spener selbst noch einmal später Thomasius durch Francke befragen ließ: S. 349 (im J. 1696). Daß Thomasius sich gegen Speners Meinung sein Ansehen in Berlin bewahrt hat, betont Schrader: Gesch. d. Friedr.-Universität zu Halle I, 69. [4]) In der Vorrede zum „Versuch vom Wesen d. Geistes". Ferner „Churbrand. Unterthanen dopp. Glückseligkeit" 1690, § 7. [5]) Dibelius: Gottfried Arnold 1873, besonders S. 55. 235 ff. [6]) In der „Historie d. Weish. u. Thorh." S. 60 citiert Thomasius einen Brief, den er an vergangener Leipziger Neujahrsmesse von einem Anonymus erhalten habe; dieser spricht sein Wohlgefallen darüber aus, daß Th. auch etwas zur Verteidigung der Ketzer beibringen wolle, denen man immer falsche Dinge nachgeredet; so wolle er seiner Zeit zeigen, wie es nicht erwiesen werden könne, daß David Joris Lästerungen gelehrt habe. Sollte dieser Anonymus vielleicht Arnold sein? [7]) Historia Christianorum ad metalla damnatorum. Beide Arbeiten bei Th. halb anonym mit der Bezeichnung M. G. A. A. M. (Magister Gothofredus Arnoldus Annabergensis Misnicus). Wenn Arnold hier noch 1693 seinem Namen den Magistertitel beifügt, so ist also dessen Anwendung kein Beweis gegen seine schon vollzogene „Bekehrung", wie Dibelius S. 36 meint.

Kirchen- und Ketzer-Historie" (1699 u. 1700) teils mit Abhandlungen seines Vaters, des Leipziger Professors Jakob Thomasius, teils mit Eignem unterstützt, und Arnold legte ihm die ersten Teile schon vor dem Drucke vor.[1]) Während dann Spener es vorzog, dies Werk nicht zu lesen, um nicht ein verwerfendes Urtheil darüber abgeben zu müssen, wenn er es auch der Orthodoxie gegenüber in Schutz nahm, empfahl Thomasius aufs wärmste das berühmte Buch, das sein Verfasser dem brandenburgischen Kurfürsten widmete zum Dank für den Schutz, den er ihm in den pietistischen Unruhen zu Quedlinburg gewährt hatte, und das ihn zum ersten Hof-Historiographen des preußischen Staates gemacht hat. Thomasius legte es in den nächsten Jahren seinen eignen Vorlesungen über Kirchengeschichte und Kirchenrecht zu Grunde. Wir können wohl vermuten, welchen Erfolg dies Eintreten des einflußreichen hallischen Lehrers für die Sache und die Gedanken Arnolds haben mußte. Ernst Sal. Cyprian, der orthodoxe Kirchenhistoriker, damals Konrektor des akademischen Gymnasiums zu Coburg, dessen Lebenswerk die Bestreitung dieses Arnold'schen Buches wurde, und der in ihm das schädlichste Buch unter den Christen seit Christi Geburt sah, wie Thomasius nächst der Bibel das nützlichste, bittet 1702 inständig den Thomasius, nicht mit seiner Stimme für Arnold in den litterarischen Kampf einzutreten.[2]) Thomasius mag besonders den gebildeten Deutschen außerhalb der pietistischen Kreise die Kenntnis und Wertschätzung des Buches vermittelt haben, das eine Wirkung wie wenige im 18. Jahrhundert ausübte und seine Schatten noch in die Jugendentwicklung Goethes warf.[3])

Christian Thomasius Vater, der Professor der Philosophie an der Leipziger Universität und Rektor der Thomasschule († 1684), war bei Mystikern und Pietisten sehr geschätzt worden. Er hatte Speners Pia desideria (1675) mit Freuden begrüßt und die weitere Ausbreitung seiner Collegia pietatis gewünscht.[4]) Eben die Wertschätzung des Vaters führte dann auch dem Sohne die Freundschaft des Mystikers Friedrich Breckling zu, den auch Spener hochschätzte, und der mit Arnold in steter Verbindung stand und besonders zu den spätern Teilen seines großen Werkes Beiträge lieferte.[5]) Er schrieb an Thomasius, begrüßte in ihm den gleichgesinnten Erben der Frömmigkeit seines Vaters und erwartete, daß er dessen Werk vollenden und im Geiste des frommen *D.* Morhof aus Kiel fortschreiten würde. Er meinte auch in Thomasius zorniger und satirischer Schreibart ein rechtes Mittel zu finden, den falschen Priestern entgegenzutreten und Gottes Wort und Sache zu fördern. Er glaubt, man müsse

---

[1]) Melch. v. Osse Test. Anmerk. 160. Nach J. C. Coleri Hist. Goth. Arnoldi 1718 S. 150 f. stammt von Thomasius (Hist. d. Weish. u. Thorh. S. 60), was Arnold über Esajas Stiefel und Ezechiel Meth schreibt (III c. 4. Arnold weist hier selbst auf Th. hin), ebenso nicht Weniges aus der Geschichte der Rosenkreuzer. Benutzt ist ferner von Arnold vermutlich aus der Historie d. Weish. u. Thorh.: Luthers Urteile über Universitäten (II, Buch 16, c. 10); über die Zustände der griech. Christen im 17. Jh. (II, Buch 17, c. 15 § 6 ff.); von der Reformation zu Halle (II, Buch 16, c. 6 § 14; c. 7 § 6); Thomasius Urteil über A. Bourignon (III, c. 16 § 7). Ferner aus Thomasius Observationes Halenses T. I, obs. 22—24: Von der Glaubwürdigkeit der Schriftsteller über das Leben Konstantins. [2]) Brief an Th. vom 16. Juni 1702 auf der Hamb. Stadtbibl., Uffenb. Samml. [3]) Aus meinem Leben, 2. Theil, Buch 8 am Ende. Th. Urteil über Arnolds Charakter und Bedeutung (Melch. v. Osse Test. 1717, A. 160): „Wie ich hiernächst aufrichtig versichern kann, daß, ob er schon mit einem furchtsamen und etwas leutescheuen Temperament und also mit keinem gar zu guten Naturell begabt war, ich dennoch bei ihm mehr Redlichkeit des Herzens als bei allen seinen öffentlichen oder heimlichen Widersachern, die mir bekannt sein, gefunden: also glaube ich gänzlich, es werde die Posterität zu Ende dieses itzigen Säculi dem Arnold zu Ehren und Andenken eben so ein Jubiläum halten, als bisher Luthero und andern Reformatoribus zu Ehren geschehen, und daß wir dazu große Ursache haben, indem an denen durch Arnold geschehenen entdeckten Wahrheiten unsre zeitliche und ewige Wohlfahrt, auch das hohe und wahre Interesse der weltlichen Obrigkeit ja so wohl hängt als an den Wahrheiten, die Luther entdeckt." [4]) Spener: „Gründl. Beantwort. d. Ausführl. Beschreibung des Unfugs" etc. 1693, S. 39. [5]) Von ihm IV. Sect. 3, no. 19. Über ihn am ausführlichsten sein gelehrter Neffe Joh. Moller: Cimbria literata III, 72 ff. Sechs Briefe Brecklings an Th. vom 12. Juli 1695 bis zum 15. Juni 1697 auf der Hamb. Stadtbibl., U. S.

die Kirchengeschichte einmal anders darstellen, damit auch die Verfolgten zu ihrem Rechte kämen, und hofft, daß die neue Akademie zu Halle sich nicht mit der Ausrottung des Unkrauts versündigen möchte, sondern alles dulden lernen, was Gott dulde. Vor allem aber empfahl er ihm aufs eifrigste die mystischen Schriftsteller, von der jüdischen Kabbala, Tauler und Paracelsus bis auf Jakob Böhme, Arndt und Poiret. In die Bahnen dieser Mystiker aber war inzwischen Thomasius schon selber eingelenkt, und Breckling schöpfte aus Mitteilungen von Schülern des Thomasius, die ihn im Haag besuchten, und aus den Schriften, die jener ihm zusandte, stets neue Hoffnung.

Auch andre Männer pietistischer Richtung haben in Thomasius einen der Ihrigen gesehen, weil er ein offener und ganz unerschrockener Zeuge der Wahrheit gegen die Heuchelchristen gewesen.[1]) Besonders *M.* Andreas Stübel, der Konrektor der Thomasschule zu Leipzig, Pietist und Chiliast, hat 1698 Thomasius lebhaft gegen den Vorwurf des Atheismus vor der Leipziger Orthodoxie verteidigt.[2])

3. Thomasius Schriften unter dem Einfluß der Mystik.

Nachdem Thomasius in seinen Vorlesungen und ersten Schriften, besonders in den Monatsgesprächen, durch kecken Spott und scharfen Witz die Orthodoxie und die hergebrachte akademische Gelehrsamkeit zum Kampf herausgefordert hatte, änderte er schon in den letzten Stücken seiner Zeitschrift 1689 seinen Ton; er wurde ernster und milder. Ermahnungen seiner Freunde und Gönner mögen die innere Wandlung gefördert haben.[3]) Francke weiß schon 1690 an Spener zu berichten: „Von *D.* Thomasio versichern mich gute Menschen, daß er gar merklich sich ändere und im Guten wachse.“[4]) In seiner „Kurzen Abfertigung“ von 1693 erklärt er selbst, Gott habe ihm vor einiger Zeit die Gnade erwiesen, ihm die Eitelkeit der satirischen Schreibart zu erkennen zu geben, und so habe er sich vorgenommen zu zeigen, wie diese, auch wenn sie sich in Schranken hielte, dem göttlichen Wort und den Regeln des Christentums zuwider laufe. Wie er sich dann nie gescheut hat, Fehler, die er gemacht, einzugestehen und Änderungen seiner Meinungen auszusprechen, so las er über seine eigne bisherige Schreibart, welche Haß geweckt und die Einigkeit gestört habe, in einer akademischen Abhandlung 1694 sich selber eine „scharfe Lektion“ und empfahl der studierenden Jugend dieselbe Einigkeit, auf die der Kurfürst hingewiesen, als er eben vorher (am 1. Juli 1694) die neue Friedrichs-Universität selber feierlich eröffnet hatte.[5]) In seiner Selbstbeurteilung meint er, von den drei Grundlastern, denen alle Unruhe und aller Unfriede in der Welt entstammen, bringe ihm der Geldgeiz zwar nicht allzu starke Versuchung; aber von der Wollust und besonders dem Ehrgeiz will er sich nicht frei sprechen. Er bedauert, daß ihm in seinem Jähzorn, seiner Verwegenheit, seiner „stachlichten Schreibart“ die Ehrsucht der Leitstern seines meisten Thuns und Lassens gewesen sei. So fordert er sich selbst auf, mit Milde andre Lehren und Ansichten neben sich zu dulden und eben in der gewährten Lehrfreiheit eine der höchsten zeitlichen Glückseligkeiten zu erkennen und dazu zu schweigen, wenn er Atheist oder Enthusiast gescholten würde, obschon er dieses Ehrentitels, den man stets gerade den rechtschaffnen Leuten beigelegt, nicht würdig sei.

Noch mehr findet dieser Ton seinen Ausdruck in den „Ostergedanken vom Zorn und der bittern Schreibart wider sich selbst“ (1695),[6]) welche Breckling zuerst veranlaßten, an

---

[1]) J. J. Wolf in Magdeburg an Th. 1690: Gigas, Briefe S. Pufendorfs an Chr. Thomasius 1897, S. 68. [2]) Lectio monitoria ad *M.* Rotthium; Additamentum lectionis prioris 1698. In Briefen an Th. bald nachher klagt er über Franckes und der Pietisten Hochmut. Über ihn: Allg. D. Biogr. 36, 702. [3]) So Pufendorf an Th. 1691: Gigas, Briefe 56. [4]) Kramer, Beiträge 199 (Erfurt, d. 21. August 1690). [5]) Allerhand bisher publizierte kleine deutsche Schriften 1701, no. 17. Schrader: Gesch. d. Univ. Halle I, 63. [6]) Kleine d. Schr. no. 18.

ihm zu schreiben, in ächt pietistischem Sinne ein Dialog zwischen Geist und Fleisch. Das Fleisch sucht den Zorn und die bittere Schreibart noch zu verteidigen, weil sie der Verfolgung der Heuchelei und der Verteidigung der Wahrheit gälten; und da eben alle Wahrheit bitter sei und es auch einen Zorn Gottes gäbe, so habe es freilich die satirische Schreibart aufgegeben, aber die bittere behalten; Gott habe in der Kirche allerlei Werkzeuge, etliche, die mit Sanftmut und Liebe, etliche, die mit Ernst und Eifer die Wahrheit sagten. Der Geist dagegen führt allen Zorn auf den Ehrgeiz zurück und erklärt ihn für Sünde; die Liebe müsse die Wahrheit möglichst lieblich machen. Das Fleisch erkennt seinen Fehler, entschließt sich, aller bittern Schreibart zu entsagen, und bittet in herzlicher Reue alle die, welche es damit beleidigt hat, ihm zu verzeihen und es die Wahrheit nicht entgelten zu lassen, daß es sie mit Bitterkeit und Zorn bisher vertreten habe. Es ist Thomasius auch in der That gelungen, sich längere Zeit von Ausfällen gegen Andersdenkende frei zu halten. Noch 1699 hebt er hervor, daß er auf Angriffe nicht geantwortet habe, aus Scheu, sie nicht mit der nötigen Sanftmut abweisen zu können.

Aber nicht nur diese allgemeine Stimmung des Schuldgefühls und der Sündenbekenntnisse war die Wirkung seiner Verbindung mit dem Pietismus, sondern mehr noch die Aufnahme mystischer Gedanken. Schon im März 1693 erklärt er,[1]) daß es bei allen wahren Christen feststehe, die mystische Theologie sei die rechte, die auch ein armer Handwerksmann oder ein schwaches Weib aus der Heiligen Schrift, darin sie gegründet, durch Gottes Gnade erlernen könne. Die mystischen Wege der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung seien hier zu finden, während der Weg der scholastischen Theologie geradeswegs zur Hölle führe. Seine neu gewonnenen Ansichten legte er Ende 1693 in Thesen nieder, die er bald vermehrte, in seinen Vorlesungen benutzte und weiter bekannt machte. Er schickte sie seinem alten Gegner *M.* Rotth zu, der ihn um Aufklärung gebeten hatte, und so konnten sie ohne seine Zustimmung 1695 als „Bekenntnis seiner Lehre“ erscheinen. Zwar erkannte er diese Veröffentlichung nicht an; doch bestätigte seine Erwiderung nur, daß er sich die mystische Naturphilosophie zu eigen gemacht hatte.[2]) Eine umfangreichere Schrift, „Versuch vom Wesen des Geistes“, erschien 1699, nachdem er die ersten Kapitel schon 1696 seinen Zuhörern mitgeteilt hatte; dann hatte er durch seinen Freund Georg Paul Rötenbeck zu Altorf den dortigen Physiker und Philosophen Johann Christoph Sturm, einen „vornehmen und in kartesianischer Philosophie wohl erfahrenen Mann“, um sein Urteil gefragt und trotz mancher Ausstellungen im Einzelnen dessen Zustimmung zum Ganzen erhalten und Ausfälle gegen die kartesianische Philosophie, durch Rötenbeck veranlaßt, aus der Schrift entfernt.[3])

Was Thomasius hier vertritt, ist mit der mystischen Frömmigkeit die Naturphilosophie, die, vom Neuplatonismus und der mittelalterlichen jüdischen Kabbala ausgehend, im 16. Jahrhundert in Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus und Valentin Weigel, im 17. in Jak. Böhme und seinen Geistesverwandten, besonders in England in dem Alchymisten Robert Fludd und den Mystikern Bromley und Pordage ihren Ausdruck fand. Es mutet uns doch seltsam an, den „Vater der deutschen Aufklärung“ auf diesen verworrenen Pfaden zu

[1]) Historie d. Weish. u. Thorh. S. 142 ff. [2]) Confessio de fundamentis primis doctrinae suae 1695, in 270 kurzen Thesen. Erinnnerung wegen einer gedruckten Schrift etc. 1695. [3]) Vorrede zum „Versuch vom W. d. G.“ Rötenbeck an Th.: Altorf den 11. Febr. 1698 und später (Hamb. Stadtb., U. S.). Rötenbeck war der Mystik zugeneigt und später ein Beschützer des Pietisten Rosenbach (Ritschl, Gesch. d. Pietismus II, 1, 344) ebenso wie der sächsische Hofrat Tobias Pfanner, der auch mit Th. in Briefwechsel stand. Sturm zweifelt besonders die bedeutenden praktischen Wirkungen an, die sich Th. von seinem System verspricht. Sturm hatte einen Ruf nach Halle abgelehnt; er stand auch in Briefwechsel mit Leibniz. Über Rötenbeck: Allg. D. Biogr. 29, 296; über Sturm und sein religiös-apologetisches Interesse in seiner Wissenschaft: ebd. 37, 39.

finden, und diese Philosophie des Thomasius, die von der aufstrebenden Naturwissenschaft schon überwunden zu werden begann, mochte einem erleuchtetern Geiste wie Leibniz wohl als „silvestris et archipodialis“ erscheinen.[1])

Diese Philosophie hatte zur Erklärung der Wechselwirkung und Bewegung der Dinge in der Welt eine Weltseele angenommen. Es ist der Geist, von dem Thomasius handelt, der von Gott, dem unendlichen Geiste, ausgeht. Seit Gott in der Schöpfung die Dinge, die in ihm verborgen waren, hervorgebracht, verleiht der Geist als das allein Thätige dem an sich toten Stoff erst Dasein, Handlung und Bewegung. Er durchdringt den Stoff, macht ihn wahrnehmbar und giebt ihm seine Eigenschaften: Ausdehnung, Schwere, Wärme, Anziehung und Abstoßung; er macht die Vereinigung einzelner Teilchen zu einem ganzen Dinge möglich; er ist die lebendige Kraft in allen Dingen und macht alle Dinge lebendig. Thomasius will nichts wissen von der Philosophie des Descartes, die alles für körperlich erklärt. Er meint, auch unter den wahrnehmbaren Dingen befände sich rein Geistiges, nämlich Licht und Luft. Durch die Mischung dieser beiden mit dem Stoff entstehen die verschiedenen Arten der Geschöpfe. Verstand und Empfindung spricht Thomasius der gesamten Natur zu, auch Metallen und Pflanzen; denn sie machten die wundervollsten Gebilde, während der menschliche Verstand nicht das kleinste Wesen schaffen könne. Als Gott den Menschen schuf, gab er ihm zu dem Geist, der sein körperliches Wesen bildet und durchdringt und mit ihm den „natürlichen Menschen“ bildet (zu dem auch der Verstand gehört), noch die Seele, indem er ihm seinen lebendigen Odem einblies. Hier setzt nun zur Naturphilosophie die Mystik ein. Erst die Seele sollte Leib und Geist zu Gott führen und sehnt sich stets nach der Vereinigung mit ihm. Während die Dinge durch Sinne und Vernunft, die den menschlichen Verstand bilden und das Einzelne und das Gemeinsame in den Dingen erfassen, auf das Gehirn wirken, wirkt Gott seine Erkenntnis unmittelbar im Herzen des Menschen. Thomasius nennt es eine Wahrnehmung durch „Hinneigung“ (inclinatio): in der äusseren Wahrnehmung nähern sich die Dinge den Sinnen, in jener innern Gott dem Herzen. Nicht im Verstand, sondern im Herzen und im Willen, der darin wohnt, ist das Wesen des Menschen und sein Vorzug vor den Tieren zu suchen. Daß der Mensch sich durch seinen natürlichen Geist zu den Geschöpfen herabziehen ließ und sein Wesen in der Vereinigung mit ihnen suchte, das war sein Fall und sein geistiger Tod; er verstand nicht mehr das Gute, das ihm wahrhaft nützt. Aus diesem Zustand des Tierischen mußte der Mensch zur Menschlichkeit emporgehoben werden, um sein Elend zu erkennen und Gott zu lieben. Wie Gott dies thut, das ist das grösste göttliche Geheimnis, das der Mensch nicht ergründen kann; er kann dabei nur leidend und empfangend bleiben, wenn auch noch ein kleiner Rest des göttlichen Ebenbildes nach dem Falle in ihm geblieben ist. Je mehr er dann Gott liebt, um so mehr erkennt er von ihm; aber er kann nur in Bildern und uneigentlich von ihm reden.

Thomasius findet in dieser seiner mystischen Naturphilosophie sowohl die widerspruchslose Einheit der Gedanken, die er bei Aristoteles und Descartes vermißt, deren angebliche Entdeckungen doch stets mit dem Geständnis der Unwissenheit und einer „verborgenen Eigenschaft“ (qualitas occulta) endigten, — als auch die wahre Weisheit, die den Menschen lehrt, sein Herz zu reinigen und fleißig Gott zu bitten, daß er sein Herz regiere. Alle Wahrheiten aber, die keinen Nutzen haben, sind nur Stücke der Thorheit, nicht der Weisheit.[2]) Freilich die Zeitphilosophie füllt das Gehirn mit Experimenten und Beweisen

[1]) Wohl „Hinterwäldlerische Kathederweisheit.“ Zur geschichtlichen Würdigung dieser Philosophie: K. Laßwitz: Die Lehre von den Elementen während des Übergangs von der scholastischen Physik zur Korpuskular-Theorie. Gotha 1882. Gesch. d. Atomistik I, 288 ff. [2]) Originelle Gegenüberstellung der Lebensregeln der Weisheit u. der Thorheit: Versuch vom W. d. G. c. 6, th. 15.

und betrachtet das Herz als ein unwertes Ding; sie verkennt den Unterschied von Natur und Gnade, den Mittelpunkt aller Weisheit. Man vertieft sich in unzählige Bücher und Gedanken heidnischer Philosophen und wird immer mehr mit Blindheit geschlagen, während die wahre Weisheit doch nur in der heiligen Schrift, ja, wie Thomasius meint, schon in den drei ersten Kapiteln der Genesis enthalten und in den verketzerten Büchern der Mystiker dargelegt sei.[1]) Die Vorsehung hat sich der Philosophie des Descartes bedient, um die Gelehrten aus dem tiefen Schlafe des Aberglaubens und des Vorurteils zu wecken, aber während er richtig von den sichtbaren Dingen spricht, bedürfen die unsichtbaren einer bessern Begründung.

Dieselben Freunde, „eifrige Bekämpfer gleicher Irrtümer neben ihm", die Thomasius „in gutem Glauben" die Schriften von Böhme, den Mystikern und der Kabbala empfahlen,[2]) unter ihnen vielleicht Gottfried Arnold, haben ihn auch auf Peter Poiret hingewiesen, der aus einem selbständigen Anhänger der kartesianischen Philosophie zum Mystiker und zu einem getreuen Nachfolger der Antoinette Bourignon geworden war. Thomasius, damals noch Poiret persönlich unbekannt, gab auf Veranlassung eines Freundes 1694 das mystische Hauptwerk Poirets „Von der dreifachen Bildung" von neuem heraus, das 1692 zuerst erschienen war.[3]) Poiret findet hier die wahre Bildung darin, daß der Mensch seinen verderbten Zustand, die Unfähigkeit seines thätigen Verstandes zu wahrer Erkenntnis und seines Willens zum Guten, erkennt und sich Gott und seinem Lichte in dem „leidenden Verstande" hingiebt; dazu aber muß er zu Gott um Erleuchtung beten, auf alle Vorurteile und Einbildungen verzichten und sich von Gott mit seinem ewigen Wesen erfüllen lassen. Nur die von Gott erleuchtete Seele erlangt auch die rechte Erkenntnis der Dinge, während die falsche Bildung, die sich nur auf den thätigen Verstand verläßt, atheistisch ist. Zu dieser Schrift verfaßte dann Thomasius eine Vorrede, in welcher er das Buch lebhaft empfiehlt und u. a. seine Methode der Bildung neben die Poirets stellt: dieser führe die Menschen zur Christlichkeit, er zur Humanität, und wem jenes Ziel zu erreichen gelänge, der brauche seine Bücher nicht mehr. Er bedauert, daß es nicht in seinen Kräften stände, sich selbst von allzu großer Thätigkeit frei zu machen, und daß ihm die Mittel, die Poiret empfohlen, nicht dazu ausreichten: ein merkwürdiges Geständnis von der praktischen Unbrauchbarkeit Poiret'scher Mystik.[4]) Trotz aller Hochachtung vor Böhme und Poiret hat Thomasius auch nur die dargestellten Gedanken, nicht die tiefern spekulativen Ideen dieser Männer angenommen, während gleichzeitig ein andrer, gegen jene beiden vorsichtiger, aber in auffallender Verwandtschaft mit Thomasius Gedanken, von denselben naturphilosophischen und mystischen Grundsätzen aus die Philosophie des Descartes, Hobbes und Spinoza bekämpft: Joh. Konr. Dippel, „der Freigeist aus dem Pietismus."[5])

4. Der Bruch mit Pietismus und Mystik.

Mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts trat bei Thomasius eine Lösung von der Mystik und eine ablehnende und feindliche Stellung dem hallischen Pietismus gegenüber ein.

Als er 1708 zum zweiten Male Poirets Buch herausgab, fügte er eine neue Vorrede hinzu, die vor dessen Mystik warnte.[6]) Zwar erkannte er noch an, daß der Verfasser viele Irrtümer der scholastischen Philosophie und des Kartesianismus aufgedeckt habe; aber indem er gegen die Überschätzung der Vernunft bei Descartes geredet, sei er ins andre Extrem geraten und habe das Licht der Vernunft gänzlich verworfen, während doch nach täglicher Erfahrung die Menschen aus sich heraus zur Erkenntnis vieler Wahrheiten fähig seien.

[1]) Versuch c. 6, th. 29. Entwurf d. Grundlehren 1599, c. 13. [2]) Prog. Thomasiana 1724, no. 15, S. 231 f. Anm. z. Vorrede d. 1. Ausg. v. Poiret; Vorrede z. 2. Ausg. § 34. [3]) De eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa. Amst. 1692. [4]) Vorrede von 1694, § 34. [5]) Bender: J. K. Dippel, der Freigeist aus d. Pietismus. Bonn 1882, S. 89 ff. [6]) Besonders § 23. 34. 35. Auch die Anmerkungen zu dieser Dissertatio in den Prog. Thomasiana, S. 321 f.

Wenn er auch Poiret nicht unter die Enthusiasten rechnen will, so meint er doch, der Weg der mystischen Theologie führe zuletzt dazu und selbst zum „politischen Papsttum", zur Knechtung der Gewissen.

Aber schon früher ist diese Wandlung in ihm vorgegangen. Er selbst meint, er habe schon um 1698 zu merken angefangen, daß bei der mystischen Theologie viele Klippen zu finden seien.[1]) Doch erst 1707 hat er sich deutlich gegen diese ausgesprochen in der Vorrede seiner deutschen Uebersetzung von Hugo Grotius Hauptwerk: „Drei Bücher vom Rechte des Krieges und des Friedens." Hier macht er eben den Mystikern oder den „Geheimen" den Vorwurf, sobald sie den weltlichen Arm auf ihrer Seite hätten, verteidigten und übten sie den Zwang der Gewissen so gut wie die „Rechtmeinenden" oder Orthodoxen. Beide erklären die Schrift nur nach ihrer Lehrart, beide berauben ihre Anhänger des rechten Gebrauchs der Vernunft: diese binden sie an ihre Formeln, jene an ihre Eingebungen. So führen beide zu Unmündigkeit und Unwissenheit, zur blinden Abhängigkeit von der Autorität andrer Menschen, auch der unvernünftigen, und während die Mystiker zwar lobenswerter Weise ein tugendhaftes Leben einschärfen, so sind doch in Wahrheit zur Besserung ihre Ratschläge unzureichend. Die Früchte der guten Lehre sucht Thomasius vergeblich bei ihnen; auch hier findet er Neid, Verketzerung und Verleumdungssucht. Man hatte ihm Lebensbeschreibungen frommer Männer und Frauen, besonders auch das Leben der heil. Theresia empfohlen. Als er aber hier las, wie die Heilige, in der Meinung, es sei in allem ihrem Vorhaben noch zu viel Vernunft und eigner Wille gewesen, sich den unvernünftigsten und brutalsten Mönch zum Leiter ihres Gewissens gewählt habe, da glaubte er die ganze Gefährlichkeit der Mystik zu erkennen.[2]) Die patristischen Schriften des arminianischen Gelehrten Joh. Clericus förderten ihn weiter in seiner Erkenntnis.[3]) Dieser, der nahe Freund John Lockes, machte ihn auch mit dessen „Abhandlung über den menschlichen Verstand" bekannt, vermutlich in der französischen Übersetzung von 1700, aber auch schon in dem Auszuge, den er in seiner Bibliothèque universelle 1688 gegeben hatte. Dieses Buch, vor allem das Kapitel über den Enthusiasmus (das erst in der 4. Auflage 1699 hinzugekommen war), hat ihn nach wiederholtem eignen Geständnis[4]) besonders von den mystischen Gedanken befreit und ihm eine feste Handhabe zu ihrer Bekämpfung gegeben. Die Locke'sche Erkenntnis- und Erfahrungslehre bot keinen Raum mehr für eine Ansicht wie die des Poiret, daß auch der natürliche Verstand zur vernünftigen Erkenntnis z. B. Gottes nur dann kommen könnte, wenn das Licht der Natur durch das Licht der Gnade inspiriert sei. Poiret schrieb eine Entgegnung, die erst nach seinem Tode (1719) gedruckt wurde[5]) und auch noch eine kurze Erwiderung von Thomasius hervorrief.

Wir werden noch sehen, wie Thomasius an gewissen Ansätzen und Ausgangspunkten der mystischen Theologie stets festgehalten hat. Auch seine Naturphilosophie hat er niemals aufgegeben; er vertritt sie noch, als er sich längst von Mystik und Pietismus abgewandt hat, beruft sich auf seinen „Versuch vom Wesen des Geistes" und empfiehlt noch immer aufs lebhafteste Fludd, Comenius, d'Espagnet und andre, wenn er auch zugiebt, sie hätten „viele mystischen Einfälle mit eingemischt."[6])

Es waren eben besonders die Folgerungen und Wirkungen des Mystizismus, die ihn dieser Richtung entfremdet hatten. Die schlimmen praktischen Wirkungen traten ihm am

---

[1]) Cautelen zur Erlern. d. Rechtsgelahrtheit 1713, Vorrede (die Widmung von 1710). [2]) Vorrede u. Anmerkungen (bes. S. 296 ff.) zu Pufendorfs „Polit. Betrachtung der geistl. Monarchie des Stuhls zu Rom" 1714. [3]) Orat. academicae 1723, III: An sapientem deceat magistratum gerere, S. 481 f. [4]) So besonders in der Vorrede zu Poiret von 1708, § 35 f. Orat. acad. S. 483. [5]) Posthuma 1721, S. 85—175: Defensio methodi inveniendi verum. [6]) Cautelen z. Erlern. d. Rechtsgelahrtheit 1713, c. 12 u. 13, bes. S. 263. 317.

stärksten entgegen in der Geschichte der sog. Buttlar'schen Rotte (1705).[1]) Sein und der Pietisten alter Gegner, *D.* J. F. Mayer, einst in Hamburg, nun in Greifswald, hatte die Rotte für Pietisten erklärt und dadurch ein lebhaftes Nachspiel zum litterarischen Kampf um den Pietismus in den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts hervorgerufen. Francke und die andern hallischen Theologen lehnten gegen Mayer und seinen Bundesgenossen Val. Löscher, den Wittenberger Vertreter der Orthodoxie, jede Verwandtschaft mit den Verklagten ab. Juristische Gutachten schieden zwischen mehrern Arten von Pietisten, was doch selbst Löscher zuließ. Auch Thomasius wollte die Pietisten, die sich eines frommen Wandels befleißigten, von den Fanatikern oder Enthusiasten unterscheiden und rechnete zu diesen nicht nur die Buttlar'sche Rotte und die Quäker, überhaupt alle, welche die allgemeine Vernunft verwarfen, sondern auch die Orthodoxen, weil diese sie handgreiflich mißbrauchten. Jedenfalls sprach auch er Spener und die hallischen Pietisten vom Vorwurf des Enthusiasmus frei.

Und doch hatte er schon vorher an diesen eben dasselbe erfahren müssen, was er den Mystikern vorwirft: auch sie seien bereit zur Knechtung der Gewissen, so bald sie sich stark genug fühlten. Eben dies ist es, was vorübergehend oder dauernd sein Verhältnis zu jenen gestört hat.[2]) Schon 1694, als er sich eben der Mystik zugewandt und dies in einem Programm ausgesprochen, erhob die theologische Fakultät deswegen Beschwerde bei den Kuratoren der Universität, zugleich auch gegen den letzten Teil seiner lateinischen „Geschichte der Weisheit und Thorheit", obgleich er hier fast nur Abhandlungen seines Vaters und Geschichtliches von Arnold herausgegeben hatte. Die Sache wurde friedlich beigelegt, indem er versprach, sich der Behandlung theologischer Fragen zu enhalten. Doch muß diese Sache schon ihren Stachel in ihm zurückgelassen haben; in der Vorrede zum „Versuch vom Wesen des Geistes" hebt er recht stark hervor, daß er trotz seiner Hochachtung vor Spener nicht als sein Anhänger gelten wolle; er betrachte sich als frei von jeder menschlichen Autorität und suche die Wahrheit, wo er sie fände. Als er in demselben Jahre (1699) für Francke ein Gutachten über die Einrichtungen seines Pädagogiums ausstellte und sich über dessen Waisenhaus aussprach, das bei äußerlicher Zucht doch nur Heuchelei, Hochmut und Unbrauchbarkeit zum praktischen Leben pflege, trat der Riß deutlich hervor.[3]) Stärker noch sprach er sich in der Ankündigung der Winter-Vorlesungen 1702 aus: Sobald die Lehrer sich aufs Reformieren legten, verfielen sie der Versuchung des Ehrgeizes; ein einziges Zuchthaus schaffe einem Staate mehr Nutzen als tausend Waisenhäuser, wo man die Leute nach gewissen Regeln fromm machen wolle. Seine Ablehnung der Francke'schen Kirchendisziplin und seine Äußerungen über das Hexenwesen trugen ihm eine neue Anklage der Fakultät und einen Verweis der Kuratoren ein und riefen einen litterarischen Angriff von Joachim Lange in Berlin hervor, der, einst auf Franckes Empfehlung Hauslehrer bei Thomasius in Leipzig und schon 1699 für die theologische Fakultät zu Halle ausersehen, 1709 auch dorthin berufen wurde. Jener erwiderte den Angriff, indem er Langes „Gewissensrüge" mit Anmerkungen neu herausgab. Eine dritte Anklage gegen ihn, als er in einer Disputation „von der Kebsehe" 1713 gezeigt hatte, daß diese im Alten Testament erlaubt gewesen, im Neuen nicht ausdrücklich verboten sei, trug sogar den Theologen eine stärkere Abweisung durch die Kuratoren ein, und Thomasius verklagte selber die Fakultät wegen ihres Verhaltens gegen die Reformierten.

Trotz dieser vielfachen Streitigkeiten haben seine persönlichen Beziehungen zu Francke und den hallischen Pietisten nicht aufgehört. Mehrere Jahre hindurch hat er mit dem mindestens

---

[1]) Th. gab die Akten d. Prozesses heraus: Gem. phil. u. jur. Händel 1725, 3. Teil, 4.—6. Handel, S. 208—624.
[2]) Das Folgende nach Schrader: Gesch. d. Friedr.-Univ. zu Halle I, 123 f. 205 ff.; Tholuck: Das kirchl. Leben d. 17. Jhs. II, 72 ff.; Gesch. des Rationalismus I, 108 ff. [3]) Landsberg: Gesch. d. deutschen Rechtsw. III, 1, S. 54. Rausch: Chr. Thomasius u. A. H. Francke. Festschrift, Halle 1898.

pietistisch stark beeinflußten J. F. Buddeus an den Observationes Halenses zusammengearbeitet.[1]) Er ist dem Streit der hallischen Pietisten mit dem Philosophen Christian Wolff, der noch bei seinen Lebzeiten zu dessen Vertreibung aus Halle führte, gänzlich fern geblieben; er spürte in diesem Manne den Vertreter einer Aufklärung von anderer Art, als er verkündet hatte. Als Francke 1727, Thomasius am 23. September 1728 gestorben war, konnte ein Ungenannter in einem „Besonders curiösen Gespräch im Reiche derer Toten" die beiden Männer ihre Lebenserinnerungen auf getrennten und vereinten Wegen friedlich miteinander austauschen lassen.

Pietismus und Aufklärung waren, als die Männer starben, die in ihrer Gestaltung und Ausbreitung die Führer gewesen waren, bereits als unverlierbare Elemente in das geistige Leben des deutschen Volkes übergegangen.

5. Die Gedanken des Thomasius und ihre Verwandtschaft mit dem Pietismus.

I. Die religiöse Stimmung.

Wie man auch über Thomasius Stellung zu Kirche, Dogma und geschichtlichem Christentum denken mag, das steht sicherlich fest: ein lebhaftes religiöses Interesse und eine persönliche Frömmigkeit durchziehen seine Werke. Die Wertschätzung seines Vaters in den Kreisen der Erweckten spricht schon für den Geist des Hauses, dem er entstammte. Nur eine im Religiösen ernste Persönlichkeit vermochte das Interesse an pietistischer und mystischer Frömmigkeit zu nehmen, wie wir es Jahre lang bei ihm finden. Daß er auch dann, als er die „satirische Schreibart" ernstlich bereut und aufgegeben hatte, in kecken Äußerungen gelegentlich bis an die Grenze des Erlaubten ging, gereizt durch Angeberei, Taktlosigkeit und Unduldsamkeit orthodoxer und pietistischer Gegner, das giebt noch keinen Grund, Frivolität und innere Roheit bei ihm zu finden.[2]) Man muß den Ton orthodoxer Polemik bei Männern, wie J. F. Mayer oder Seb. Edzardi in Hamburg, und die Ausartung des hallischen Pietismus kennen, um auch solche Aussprüche zu verstehen. Wäre er nicht im innersten Wesen ernst gewesen und seine Mahnungen zur Frömmigkeit einem überzeugten Herzen entsprungen, er hätte nie diesen Einfluß auch auf die persönliche Entwicklung seiner Zuhörer gewinnen und jene Fülle von Dankbarkeit und Wertschätzung sich erwerben können, die ihm seine Schüler entgegenbrachten, und die ihm selbst ein Joachim Lange nicht vorenthielt.[3])

In seiner Frömmigkeit aber findet sich, abgesehen von dem Ton der Selbstanklagen in seinen Schriften der neunziger Jahre, kein Zug des eigentlich Pietistischen. Sie ist undogmatisch, durchaus aufs Praktische gerichtet. Sie spricht sich aus mit biblischer Begründung und findet ihre Nahrung im Neuen Testament und, noch in seinen letzten Lebenstagen, in den Glaubensliedern der lutherischen Kirche. Sie erfaßt das Leben als eine Arbeit im Dienste Gottes und findet einen treffenden Ausdruck in dem Spruche, den er in seine Handbibel schrieb und zum Text seiner Leichenpredigt bestimmte (Act. 24, 13—16).[4]) Es ist das religiöse Bewußtsein des seines Heils gewissen evangelischen Christen, der auf Gott vertraut und in seinen Lebensführungen Gottes Hand erkennt;[5]) der Glaube, der „in der Liebe thätig ist." Es ist nicht

[1]) Observ. selectae ad rem litterariam spectantes 1700—1705. Buddeus war 1694—1705 Professor in der philos. Fakultät zu Halle: Ritschl, Gesch. d. Piet. II, 1, 389 ff. [2]) Tholuck: D. kirchl. Leben II, 73 ff.; Gesch. d. Rational. I, 111 f. Welche Winkelzüge man gegen ihn anwandte, zeigt z. B. der Verfasser des „Mysterium impietatis" (Danzig 1703), der Th. den Pietisten anreiht und aus seiner Empfehlung Arnolds einen Anlaß zur Denunziation beim preußischen König nehmen will, weil Arnold die Fanatiker empfohlen und der König deren Schriften in seinen Landen verboten habe. [3]) *D.* Joach. Langens . . . . Lebenslauf 1744, S. 67. Gottlieb Fabricius u. a. dankt ihm als einem Lehrer, der ihn von den unruhigen Affecten zur Ruhe und zum Wissen geführt habe (Brief an Th.: Giessen 1698, Hamb. Stadtb., U. S.) [4]) „Wohlverdientes Ehrendenkmal" etc. 1729. [5]) So besonders Gem phil. u. jur. Händel II, 20 f. 116 ff.; Kurzer Entwurf f. d. Vorles. 1694; Einleit. z. Sittenlehre, c. 3.

Zufall, daß er in seinen Schriften vielleicht keinen andern so gern citiert wie Luther. Aber bei aller Erkenntnis menschlicher Schwäche, Verdorbenheit und Beschränktheit und der Wichtigkeit des Gebetes und der Selbstverleugnung hat er sich doch nirgends zur pietistischen Lehre von der Notwendigkeit eines Bußkampfes, einer Erweckung und Wiedergeburt bekannt. Der asketische und weltscheue Zug pietistischer Sittlichkeit, die strenge Beurteilung der „Mitteldinge" ist seiner lebensfrohen, gesunden Art stets fremd gewesen. Er hat vor der „Mönchsphilosophie" gewarnt, die alles Lachen verdammt, und betont, daß wahre Buße ohne alle Verzweiflung sei.[1]) Er hat den für den besten Lehrer der Weisheit erklärt, der mit freudigem Gemüt vorangehe und sich nicht von Traurigkeit regieren lasse; auch seine Selbstanklagen tragen nicht den Zug des Kopfhängerischen und Gemachten, sondern einer gesunden Selbsterkenntnis. Besonders das Unwahre und Geheuchelte, das sich leicht an jene religiösen Lebensäußerungen anschloß, war seiner innersten Natur zuwider. Er, der stets die weltmännische Ausbildung seinen Zuhörern empfahl, um sie zu „honnetten und galanten Menschen" zu machen, stellte sie selber in seiner Kleidung und seinem ganzen Auftreten dar. Er will die Frömmigkeit nicht in einer „gezwungenen oder affektierten" Kleidung finden und bestreitet es, daß die menschliche Gesellschaft der Frömmigkeit schädlich, die Einsamkeit für die Affekte ein Schutz sei; der Mensch ist ihm kein animal morosum et triste, sondern vom Schöpfer bestimmt, das Leben angenehm und gesittet zuzubringen.[2]) Die mystische Lehre von der passiven Hingabe an Gott zur Vereinigung mit ihm hat er, als seinem Wesen fremd, bald von sich abgeschüttelt; nicht Eingebungen, sondern Vernunft und Gewissen waren ihm Offenbarung, und die wahre Vereinigung mit Gott sah er in der Unterwerfung des Willens unter den göttlichen Willen.[3]) Auch vor jenem geistlichen Hochmut, der sich so leicht an eine ceremonielle oder asketische Frömmigkeit bestimmter äußrer Formen anschließt und auch dem Pietismus reichlich zu teil geworden ist, schützte ihn seine stets jugendfrische Bereitschaft, sich zu ändern, umzulernen und sich eines Bessern belehren zu lassen. Von Rechthaberei und hartnäckiger Unversöhnlichkeit, wovon Francke nicht frei zu sprechen ist, findet sich bei Thomasius keine Spur.

So ist er in seiner Frömmigkeit doch niemals Pietist geworden. Seine Verwandtschaft und Übereinstimmung mit dem Pietismus ist vielmehr in seiner Gedankenwelt zu suchen: in seinem Urteil über die Methode der Wissenschaft, über Vernunft und Offenbarung, in seiner Stellung zum Dogma, zur Geschichte des Christentums, zu Kirche und Kirchenpolitik.

II. Die wissenschaftliche Methode.

Was Thomasius zum „Vater der deutschen Aufklärung" gemacht hat, das sind seine Forderungen für Wissenschaft und Bildung gewesen: die Bekämpfung der Vorurteile, der unbegründeten Autoritäten ist durch ihn zum Schlagwort jener Bewegung geworden. Sein eignes selbständiges geistiges Leben hatte damit begonnen, daß er es wagte, seinem eignen Urteile zu folgen; in seinen Frankfurter Studienjahren 1675—79 hatte er an Grotius und mehr noch an Pufendorf diesen Grundsatz gelernt, dessen geborener Vorkämpfer er seiner ganzen Natur nach war.[4]) Er scheute nicht den gefährlichen Vorwurf eines Neuerers, den man gern mit einem Ketzer gleichstellte. Er merkte, daß es ein Frevel gegen des Schöpfers Güte wäre, wenn er sich wie ein Tier am Zügel führen ließe. Und da empfand er zunächst, daß er vieles verlernen müßte; er gab die kecke Erklärung: Gelahrtheit bestände nicht in der

[1]) Cautelen z. Rechtsgel. 1713, c. 1. Er warnt davor bes. bei Arnold: Caut. z. Kirchenrechtsg. 1713, c. 12, § 9. [2]) Vorr. z. Poiret 1708, § 11. Caut. z. Kirchenrechtsg. c. 11. Beschreibung des Weltweisen: Buhle, Gesch. d. neuer. Phil. IV, 547. [3]) Einl. z. Sittenlehre, c. 4. [4]) Instit. iurisprud. div. 1688, Vorrede; die Leipziger Vorlesung de praeiudiciis: Gem. phil. u. jur. Händel, 3. Teil, 7. Handel; Fundamenta iuris naturae et gentium 1705, c. 3.

Kenntnis vieler Dinge, die der Pöbel nicht wisse, sondern darin, daß man vieles nicht wüßte, was die Gelehrten wissen. Er sah ein, daß er nichts gewußt habe, daß sein Bewußtsein ein verwirrtes Chaos gewesen sei. Nicht mehr, wer etwas schrieb, wollte er bedenken, sondern die Gründe; mit Ansichten wollte er streiten, nicht mit Menschen. Die Vorurteile der Autorität und der Übereilung oder, wie er sie später nach ihrer Quelle im menschlichen Willen nannte, der Nachahmung und der Ungeduld sind es, die zerstört werden müssen; diese Zerstörung beginnt mit dem Zweifel, doch nicht, wie Descartes will, an allem; es giebt Wahrheiten, an denen ein vernünftiger Mensch nicht zweifeln darf: im Wesentlichen die Thatsachen des gesunden Menschenverstandes. Thomasius will weder Skeptizismus noch Autoritätslosigkeit: er will stets Begründung und Belehrung durch Ratschlag und Überzeugung, nicht durch Befehl. An dem damaligen Betrieb der Wissenschaften vermißt er allenthalben diese Erkenntnis, diese Zurückführung des Wissens auf vernünftige Gründe: Die Lehrer geben den Kindern, die Gelehrten ihren Zuhörern statt Wahrheiten und Begriffen vom Wesen der Dinge nur Namen und unbegründete Vorstellungen. Damit verbindet sich naturgemäß eine andre Klage: die über die praktische Wertlosigkeit der gewöhnlichen Bildung. Die Wissenschaften aller Fakultäten schleppen eine Menge Wissen mit, das der Praxis niemals dienen kann, und versäumen das, was einen zum Leben brauchbar machen soll.[1])

Hier wurde es die Aufgabe der Aufklärung zu vollenden, was dem Zeitalter der Renaissance nicht gelungen war: unter dem Schutt der Tradition den Menschen wieder hervorzuziehen.

Thomasius wird nicht müde, Aristoteles als die Quelle der Irrtümer und den Einfluß seiner Philosophie als stetige Nahrung des Vorurteils zu verkünden, und läßt sich dadurch zu einer übertriebenen Verachtung der antiken Schriftsteller verleiten.[2]) Er weiß sich in jenem Rufe eins mit den Reformatoren:[3]) Aristoteles hat, wie neben ihm die gesamte alte Philosophie und ihre Nachfolgerin, die Scholastik, den Grundfehler genährt, die Vorstellung, als sei das Wesen des Menschen im Verstande und sein höchstes Glück im Spekulieren zu suchen; so verehrt man die Spekulation früherer Zeiten und die Bücher, da doch der Umgang mit lebendigen Menschen, selbst mit Thoren, viel mehr Nutzen bringt.[4]) Schon die heidnische Philosophie führte die Forderung ein, man müsse den Lehrern Glauben schenken, auch wenn man ihre Lehren nicht begriffe. Besonders wirft er der aristotelischen Sittenlehre vor, sie gebe nur Fachausdrücke, Definitionen und Einteilungen, mache aber den Menschen nicht praktisch geschickt und fähig, sein Leben zu bessern und glücklich zu werden.[5]) Die ganze akademische Philosophie erscheint ihm wie ein Kind, das vier Füße und keine Arme hat; weder Vernunft noch Willen vermag sie zu erziehen. — In dieser Erkenntnis der falschen Methode und im Kampfe gegen hergebrachte Irrtümer erkannte Thomasius stets auch die Mystik freudig als Bundesgenossin an.[6])

Die falsche Methode auszurotten, erschien ihm auch in seiner akademischen Thätigkeit als erstes Erfordernis, und so hat er auch seinen juristischen Zuhörern eine philosophische Vorbildung empfohlen[7]) und in seinen Vorlesungen getrieben: Einleitung und Ausübung der Vernunftlehre (als der Lehre von der Auffindung der Wahrheit) und der Sittenlehre, Naturrecht

[1]) *D.* Melchior v. Osse Testament 1717 A. 102 u. d. Anmerk. z. c. 6: Über die Mängel der Universitäten; A. 115: über die der höhern Schulen. Dort auch reichliche Auszüge aus ähnlichen anklagenden Urteilen seiner Vorgänger, bes. von Meyfart, Schupp, Seckendorff; auch Vorschläge zur Reform. [2]) Caut. z. Erlern. d. Rechtsgel. c. 2; am seltsamsten wohl das Urteil c. 8 (S. 151): Hans Sachs habe „noch lange nicht so absurd geschrieben wie Homerus"; dieser habe solche Schnitzer gemacht, daß schon Heraklit mit Recht gesagt: er wäre wert, daß man ihm Maulschellen gäbe (Melch. v. Osse Test. A. 52, S. 118). [3]) Caut. z. Rechtsgel. c. 6; Kleine deutsche Schriften, no. 8. [4]) Orat. acad. S. 483; Caut. z. Rechtsg. c. 2. 6. [5]) Diskours v. d. Mängeln d. arist. Ethik 1688; v. d. Mängeln d. heut. Akademien 1688: Kl. d. Schriften 1701, no. 2 u. 3. [6]) Vorrede z. Poiret 1708, § 23. [7]) z. B. Melch. v. Osse Test. A. 178.

und zahlreiche Einzelfragen hat er in ihnen behandelt. Zwar ist er im Ganzen mit Bewußtsein nicht selbständig, sondern Eklektiker, und hat dies Verfahren als die richtige Philosophie angepriesen:[1]) denn indem man viele fremden Ansichten kennen lernt, lernt man vergleichen und fremde Irrtümer einsehen und wird auf manche Frage aufmerksam gemacht. Der Apostel der Aufklärung konnte im Kampfe gegen Dogmen und Vorurteile nicht selber Systematiker werden. Aber im Einzelnen hat er doch manchen richtigen neuen Weg gewiesen und durch die häufige lebhafte und energische Aussprache derselben Gedanken für sie Schule gemacht; er hat durch die Darstellung in deutscher Sprache dieser erst den Ausdruck philosophischer Gedanken ermöglicht und auch dadurch der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts die Wege gebahnt.

Der falschen Methode gegenüber zielt nun sein Streben auf zweierlei: nur das als wissenschaftliche Wahrheit anzunehmen, was vor der Vernunft besteht, und was praktisch gebraucht werden kann.

Die wahre Bildung sieht ein, wie wenig man wissen kann; aber dies Wenige muß bewiesen werden können: „nichts ohne zureichenden Grund"; die Tradition gilt nichts mehr.[2]) Um nun zu entscheiden, was vor der Vernunft bestehen kann, begnügt sich Thomasius mit recht oberflächlichen Sätzen: er will die formale Logik des Aristoteles nicht brauchen, auch Descartes nur bedingten Wert zuschreiben und sich am meisten an Lockes Abhandlung über den menschlichen Verstand anschließen, zumal als er begonnen, sich von Poirets Mystik zurückzuziehen. Darnach ist ihm nichts im Verstand, was nicht in der Wahrnehmung, nichts in dieser, was nicht in den äußern Sinnen gewesen; diese aber erfassen nur die Eigenschaften der Dinge, nicht ihr Wesen, doch werden sie einen an Geist und Körper gesunden Menschen nicht täuschen. Wahrheit ist also die innere Übereinstimmung menschlicher Gedanken unter sich und mit der Natur der Dinge außerhalb der Gedanken; nicht das, was vieler subtiler Abstraktionen bedarf, sondern das, dessen Wahrheit jeder in sich fühlt, wenn er nur auf sich etwas aufmerksamer sein will, der allgemeine Menschenverstand.[3]) So stellt seine Ansicht eine merkwürdige Mischung von Empirismus und Rationalismus dar; doch leugnet er angeborene Begriffe, denn der Verstand ist ihm „nach dem Sündenfall" ein unbeschriebenes Blatt, das erst Eindrücke aufnehmen soll,[4]) und die bei Descartes und seiner Schule beliebte Methode mathematischer Demonstration lehnt er ab, weil sie einerseits das Selbstverständliche beweisen will, andrerseits ihm ebenso wie der Enthusiasmus zu Irrtümern zu führen scheint.

Die wahre Weisheit besteht nun aber ferner nicht in bloßer Erkenntnis der Wahrheit, ohne Rücksicht darauf, ob sie nützlich sei oder nicht. Der Nutzen aber besteht darin, daß man sich und andre Menschen glücklich macht oder das Unglück vermeiden kann. Thomasius nennt es die größte Narrheit zu meinen, im Erkennen läge das Wesen des Menschen, und er werde durch die Erkenntnis allein glücklich.[5]) Wissenschaften, in die sich nur der Verstand vertieft, sind entweder geradezu für den Menschen ein Unglück oder ein bloßer Zierrat. Ein Verstandeswissen hat nur Wert, wenn es der Erkenntnis der Natur der Dinge dient, die dem Menschen nützen oder schaden können; diese Erkenntnis aber würde wieder nichts helfen, wenn der Mensch nicht die Anpassung des Willens an diese Dinge könnte.[6]) Überall sucht Thomasius in den Wissenschaften den praktischen Wert; er geht so weit zu behaupten, die Physik habe es nicht mit den Ursachen, sondern mit den Zwecken der Dinge zu thun.[7]) Eine Arbeit, die nicht nützt, ist ihm ein bloßer Müßiggang, und dazu rechnet er auch die Thätigkeit vieler Gelehrten.[8]) Aber es liegt ihm fern, darum theoretische Betrachtung oder gar eindringende

[1]) Caut. z. Rechtsgel. c. 6. [2]) Vorrede z. Poiret 1708, § 14. [3]) Caut. z. Rechtsg. c. 10; Fund. iuris nat. et gent. Vorrede § 26; Buch 1, c. 1. [4]) Instit. iurisprud. div. c. 1, § 51. [5]) Orat. acad. S. 483; Entwurf der Grundl. 1699, 1. Theil, c. 1; Einl. z. Sittenl. c. 2; Ausüb. d. Sittenl. c. 3. [6]) Vorrede z. Poiret 1708, § 5. [7]) Entwurf d. Grundl. 1. Th., c. 13. [8]) Caut. z. Rechtsg. c. 17.

geistige Arbeit und Fachstudium verachten zu wollen: Geschichte und mit ihr Philosophie sind ihm „die beiden Augen der Weisheit". Aber er will eben alles Wissen zu eigner Erfahrung in Beziehung setzen und dann zu praktischer Verwendung der Kenntnisse hinüberleiten. Er preist die Franzosen, denen ein „homme sçavant" ein Gelehrter ist, der mit schönen und dem menschlichen Geschlecht nützlichen Wissenschaften geziert ist, ein „bel esprit", der allseitig urteilsfähige und gebildete Mann, kein „Pedant".[1]) Eine abstrakte Schulweisheit, die über lateinischen Worten den Inhalt verlor, war dem Vorkämpfer für die Verwendung der deutschen Sprache zu gelehrten Zwecken durchaus zuwider; aber sein deutsches Gemüt empfand es schmerzlich, daß das Ideal eines gebildeten Mannes noch im Auslande gesucht werden mußte.

Er selber hat dann mit dieser Ausbildung zu Halle Ernst gemacht und seine Zuhörer in die verschiedensten juristischen, geschichtlichen und praktischen Wissenszweige umsichtig und umfassend eingeführt. Mit diesem Eintreten für das Bildungsideal des allseitig gebildeten Weltmannes ist er nicht der erste, aber in Deutschland der entschiedenste Verfechter einer neuen Zeitanschauung geworden.[2])

Um zur wahren Weisheit zu gelangen, erklärt er es nun für nötig, mit der Bildung des Willens, der Affekte anzufangen; denn von ihnen hängt der Verstand ab, ihnen entspringen auch seine Vorurteile. Nachdem er noch zunächst den umgekehrten Weg eingeschlagen,[3]) ändert er bald seine Meinung und wird nicht müde, auf die Reinigung des Willens zu dringen: Da wir das, was wir lieben, für gut und richtig halten, so muß der böse Wille durch den guten bestritten werden. Hier sieht er sich aber doch genötigt, die Erkenntnis zu Hülfe zu nehmen und sowohl zu erklären, es sei nichts im Willen, was nicht in den Sinnen gewesen,[4]) als auch den Nutzen der Belehrung einzuführen: Die Sittenlehre kann den Menschen darüber aufklären, wie unglücklich ihn seine bösen Affekte machen, und dann können Willensantriebe ihn aus dem Zustand der Bestialität in den der Menschlichkeit emporheben, wenn ihm auch durch eigne Kraft die Vollkommenheit eines Christen nicht möglich ist. Die drei Grundlaster des menschlichen Willens sind Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz. Gelingt es dem Menschen, sich davon zu befreien, so erlangt er die wahre Glückseligkeit, die in der Gemütsruhe, in einem ruhigen Verlangen und mäßig sich verändernden Gedanken besteht, ohne Freude und Schmerz. Daß er sich dann mit Gleichgesinnten zu vereinigen sucht, ist die „vernünftige Liebe", d. h. ein mit Wohlwollen verbundener Geselligkeitstrieb, auf den er auch, wie Grotius und Pufendorf, das Naturrecht aufbaut. Angeborene sittliche Ideen lehnt er ab. —

In diesen Gedanken hat Thomasius das Programm der Aufklärung dargelegt und wie kein andrer in Deutschland Weg und Ziel einer neuen, begründetern Wissenschaft beschrieben. Hiermit aber hat er auch dem Pietismus den Weg bereitet: was er in allen Wissenschaften fand, das empfand dieser in Theologie und Kirche. Eben die hergebrachte Theologie war am engsten von allen Wissenschaften mit der alten Methode verbunden und hat als einzige bis heute noch nicht ganz von ihr sich gelöst. Die Methode, die den Menschen unselbständig und ungebildet ließ, befriedigte ihn auch nicht religiös. Der formalen scholastischen Verstandesbildung, die sich mit der Kenntnis des Dogmas, also mit der Aneignung des Überlieferten begnügte, stellte der Pietismus die Forderung der persönlichen religiösen Erfahrung entgegen. Auch er hat im Willen das Wesen des Menschen gefunden und den Wert der Religion allein in ihrer praktischen Brauchbarkeit, den Beweis ihres Daseins beim Einzelnen in der „Heiligung" gesucht.[5]) Für Francke war die Metaphysik etwas praktisch Wertloses, die dogmatische Theologie nur eine Stütze der biblischen, und diese wieder diente doch eigentlich nur dazu,

[1]) Discours v. Nachahmung d. Franzosen 1687. [2]) Landsberg: Gesch. d. deutschen Rechtsw. III, 1, S. 76. 87 ff.; Paulsen: Gesch. d. gelehrten Unterrichts 330. [3]) In den Vorles. über d. Vorurteile, Leipzig 1689 (Gem. . . . Händel, 3. Teil, 7. Handel). [4]) Ausüb. d. Sittenl., c. 3. [5]) Bender, J. K. Dippel S. 212. 69 f.

aus dem, der sich mit ihr beschäftigte, besonders aus dem Theologen, einen musterhaften Christen zu machen.[1]) Auch bei den Pietisten finden wir den Kampf gegen Aristoteles, dem freilich Thomasius mit besserm geschichtlichen Verständnis die andern heidnischen Philosophen als Urheber heidnischer Spekulation in der christlichen Theologie anschließen will.[2]) Auch jene zeigen die Abneigung gegen das mathematische Beweisverfahren der Leibniz-Wolff'schen Schule, lehnen die mechanische Weltauffassung des Descartes ab und vermuten in ihr Heidentum.[3]) Beide durchbrachen den Doktrinarismus, der in Lehre und Lehrunterschieden das Wesen der Religionen und der Bekenntnisse sah und damit das Verständnis der Reformation verdunkelte. In seinem Kampfe gegen alle ungeprüften menschlichen Autoritäten wie in seinem „Anti-Intellektualismus", der den Vorrang des Denkens im menschlichen Wesen ablehnte, ist Thomasius ein ächter Protestant und Erbe Luthers gewesen, zugleich ein Kantianer vor Kant.

Auch den Reformen auf dem Gebiete der allgemeinen Bildung im Sinne des Thomasius ist der Pietismus nicht fern geblieben. Was Thomasius in seiner ganzen akademischen Lehrthätigkeit, Francke und die hallischen Pietisten in der Pflege des Bibelstudiums vor der abstrakten Dogmatik leisteten, das brachte auf dem Gebiete der höhern Schule das Francke'sche Pädagogium zu Halle: in Gegenstand und Methode richtete man sich hier grundsätzlich auf das Praktische, auf modernere Bedürfnisse.[4]) An die Stelle der Namen traten in der Bildung Sachen, für die schöne Form der wertvolle, nützliche Inhalt. Eine neue geistige Welt begann zu erstehen: das Jahrhundert der Polyhistorie endete, es begann das „philosophische Jahrhundert". Hier ist dann auch das große gemeinsame Interesse zu suchen, das die beiden bildenden Elemente der neuen hallischen Universität vereinigte und der scholastischen Orthodoxie als dem gemeinsamen Feinde das Recht gab, Thomasius und die Pietisten als denselben Gegner zugleich zu bekämpfen, der im Namen und ächten Geist der Reformation die Berechtigung der Orthodoxie angriff und damit das Dasein dieser gefährdete, welche ihre traditionelle dogmatische Auffassung des Christentums der reformatorischen gleichstellte. Freilich fehlt jene Sorge um die sittliche und geistige Förderung des Volkes, die den hallischen Pietismus und die Aufklärung in so hohem Maße auszeichnet, dem radikalen Pietismus fast gänzlich.

Was dann Thomasius als menschliches Lebensziel aufstellt: die Glückseligkeit durch Gemütsruhe, und sein Weg zur sittlichen Erziehung des Menschen, das ist auf einem ganz andern Boden als auf dem des Pietismus gewachsen, wenn auch jener in der Erziehung zur Humanität nur die Vorstufe einer höhern Erziehung sieht und über die Glückseligkeit in diesem Leben hinaus eine ewige Seligkeit kennt.

III. Vernunft und Offenbarung.

Der Religion gegenüber ist Thomasius auch dann, als er sich von der Mystik abgewandt hatte, nichts weniger als Rationalist gewesen. In dem mathematisch-rationalistischen Beweisverfahren bei Descartes und Leibniz witterte er nur die Fortsetzung und Erneuerung der Scholastik. Erst Christian Wolff hat das System der vernünftigen religiösen Wahrheiten in die deutsche Aufklärung eingeführt, und gar erst von der Mitte des 18. Jahrhunderts ab zog diese sich unter Ablehnung der übernatürlichen Theologie auf die natürliche zurück, nachdem die englische Aufklärung dies schon mehr als hundert Jahre früher gethan.

Indem Thomasius die Grenzen des Verstandes stark hervorhob, schied er zwischen dem Licht der Vernunft und der Offenbarung, zwischen Natur und Gnade.[5]) Er tadelte die Sozinianer, die in Überschätzung des Verstandes alles auf die Vernunft begründen wollten und

[1]) Ritschl, Gesch. d. Pietism. II, 1, S. 253 f. [2]) Orat. acad. S. 469 ff., in der Besprechung des pietistischen Kirchenhistorikers Zierold. Vgl. Ritschl 393 f. [3]) Bender 167 ff. 91 ff. [4]) Paulsen: Gesch. d. gel. Unterrichts 381 ff. [5]) z. B. Vorrede zu Poiret 1708, § 12.

dann in absoluten Notwendigkeiten, in „Gottlosigkeit“ endigten. Es ist falsch, meint er, nur das zu glauben, was man durch vernünftige Schlüsse ergründen kann. Man muß bei allem mit der natürlichen Erkenntnis der Dinge beginnen, aber weder bei ihr stehen bleiben noch sie bei allem versuchen wollen.

Jene Begrenzung der menschlichen Vernunft gilt ihm auch für das Gebiet des Sittlichen; hier soll die Philosophie eben zu dem anleiten, was mit natürlichen Kräften erreicht werden kann. Das aber haben auch schon die „ehrbaren Heiden“ gethan,[1]) insbesondere ein Sokrates, den Thomasius gern als eine Art Gegenstück zu sich selbst schildert, und von dem er meint, er sei so weit gekommen, wie ein Philosoph mit Hülfe des allzu schwachen natürlichen Lichtes überhaupt gelangen konnte, dem Christentum näher als irgend ein Heide; und doch sei ein wahrer Christ durch die Erleuchtung göttlicher Gnade für viel höher und heiliger zu achten als hundert Sokrates.[2]) Die Heiden haben dem menschlichen Willen zu viel zugetraut,[3]) während die Erkenntnis der Grenzen menschlicher Kraft in der Philosophie dann zur wahren Theologie hinüberleiten soll. Diese lehrt den Menschen, wie er ein Christ wird durch die Gnade, die in der Heiligen Schrift, besonders in der Bergpredigt, den vollkommenen Weg weist; wie denn Christus auch die vernünftigen Lehren für die Glückseligkeit dieses Lebens und die Kennzeichen der wahren vernünftigen Weisheit aufs neue bestätigt hat.[4]) Wenn also die Philosophie bestenfalls zur Glückseligkeit in diesem Leben führen kann, für das jenseitige Glück, das der Mensch durch den Sündenfall verscherzt hat, bedarf er der Gnade. Für diese Abgrenzung erfuhr Thomasius von Poiret lebhaften Widerspruch;[5]) dieser meint, den Namen Mensch verdiene noch nicht das etwas gezähmte Tier, das fürs Zeitliche brauchbar gemacht sei, sondern nur das „Ebenbild Gottes“, denn in jenem herrschten noch die Leidenschaften; so leite man denn auch Kinder zur Religion an und nicht erst zur Philosophie.

In der natürlichen Religion spricht Thomasius nach dem Vorgang Lockes, aber auch aller deutschen Vertreter der „natürlichen Theologie“ vor und in seiner Zeit,[6]) im Gegensatz zur kartesianischen Philosophie, dem Menschen zwar alle angeborenen Begriffe ab (und Poiret macht ihm und Locke darum den Vorwurf des Atheismus). Aber er läßt den Menschen aus den Büchern der Natur und des Gewissens[7]) durch Beobachtung und Erfahrung eine natürliche Gotteserkenntnis gewinnen: Gott wird erkannt als die erste Ursache aller Dinge, und die innerliche Furcht und das Vertrauen zu ihm erlangt der Mensch schon durch das Licht der Natur; aus ihm kann er erkennen, daß Gott für ihn sorgt und ihn auch in diesem Leben schon belohnen und bestrafen will. An seinem Dasein kann keiner zweifeln.[8]) Da er aber nicht begriffen werden kann, sondern nur beschrieben durch Vergleiche, so werden hier die Vorstellungen der Menschen immer verschieden sein, und es wird nie zu einer wirklichen Einigkeit kommen.[9]) Darum ist es besser, von ihm einfältige, doch nicht unvernünftige Gedanken zu haben, als durch eigentliche Beschreibung und allerhand mathematische Beweise sein Wesen ergründen zu wollen. Ein solches Ausgrübeln will Gott auch gar nicht, sondern daß wir seinen Willen, seine Liebe und unser Elend erkennen.[10])

Auch diese Erkenntnis wird durch die Schrift bestätigt, aber durch das Natürliche und Vernünftige hindurch haben Christus und die Apostel dann zum Übernatürlichen geführt.[11])

---

[1]) Einl. z. Sittenl., Vorrede. [2]) „Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder das Leben Sokratis“, aus d. Franz. d. Charpentier, übers. v. Thomasius 1693. Er habe nur den Fehler begangen, den Willen durch den Verstand bessern und die Tugend lehren zu wollen. [3]) Ausüb. d. Sittenl., c. 15 u. Beschluß. [4]) Caut. z. Rechtsgel. c. 6—14. [5]) Poiret, Posthuma: Defensio methodi inv. ver. c. 1. [6]) Bender: Zur Gesch. d. Emanzip. d. natürl. Theol. 1883 (Jahrb. f. prot. Theol. IX). [7]) Die drei Bücher: Natur, Gewissen, Schrift: Entw. d. Grundl., 1. Teil, c. 2. [8]) Einl. z. Sittenl. c. 1. 3. [9]) Scholien zu Monzambano S. 597. [10]) Kurze Lehrsätze v. Rechte eines christl. Fürsten in Religions-Sachen 1695, § 62 (Gem. Händel, 2. Teil, 1. Handel). [11]) Vorrede zu Poiret 1708, § 31.

Die übernatürliche Offenbarung in der Heil. Schrift lehrt den Zustand der Unschuld vor dem Fall, und wie der Mensch durch den Fall sich ins Unglück gebracht; sie spricht vom Leben im Jenseits und von der Auferstehung, vom Unterschied zwischen Erwählten und Verdammten; sie weist die von Gott bestimmten Mittel, die ewige Glückseligkeit zu erlangen; sie zeigt, woher die übernatürlichen Kräfte dazu kommen, und wie der Mensch sich dazu verhalten muß; vor allem aber lehrt sie von Christus und seinem Verdienst und vom Glauben an ihn.[1])

Können nun Vernunft und Offenbarung sich nicht auch widersprechen? Thomasius meint: Gott kann und will keine widersprechenden Dinge; es giebt bei ihm weder etwas Widersprechendes noch etwas Gleichförmiges wie bei den Geschöpfen.[2]) Es ist eine falsche Bildung, welche widersprechende Wahrheiten aufstellt, philosophische und theologische; denn eines der beiden Lichter wird dabei immer ausgelöscht. Wo man in der Schrift etwas nicht vernünftig erklären kann, da ist dies nicht wider, sondern über die Vernunft, aber am besten enthält man sich des Urteils.[3]) Gott kann aber auch stets Wunder thun, wenn damit auch noch nichts darüber entschieden ist, ob hier oder da solche geschehen sind. Thomasius rät, zunächst eine vernünftige Erklärung zu versuchen und zu bedenken, daß Wunder nur dort sich vollziehen, wo sie nötig sind; daß man in der Heil. Schrift keine Wunder findet, die nur spekulativer Gedanken wegen geschehen sind; und daß die Wunderwerke doch besonders die Ungläubigen angehen und die, welche noch nicht zur wahren Weisheit gelangt sind.[4]) —

In dieser ganzen Frage ist Thomasius am wenigsten originell gewesen. Sein grundsätzlicher Standpunkt war hier derselbe wie in der Aufklärung Lockes und wie im hallischen Pietismus: Notwendigkeit und Wirklichkeit übernatürlicher Offenbarung und die Möglichkeit des Wunders wird anerkannt und kein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung zugegeben, — während umgekehrt Pierre Bayle, der Thomasius so unsympathische Führer der französischen Aufklärung, die Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung bestritt; beide sind damit vorbildlich geworden für die Aufklärungsbewegung ihrer Nation. Aus der mystischen Zeit des Thomasius ist für diesen keine Spur zurückgeblieben, daß er aus ihr etwa den Weg in den Rationalismus eines radikalen Pietisten wie Dippel gefunden hätte: Er hat den außerchristlichen Religionen wenig Interesse entgegengebracht und nicht die Lehre von dem ewigen Wort im Menschen, vom innern Christus, verkündet, der so alt ist wie die Welt, und die „ewige Seligkeit der Heiden“ nicht für möglich gehalten.[5]) In der Erkenntnis, daß das Christentum zum bisherigen religiösen und sittlichen Besitz der Menschheit Wesentliches hinzugefügt habe, bekundet er einen richtigern geschichtlichen Blick, aber dies Neue bleibt ihm doch nur etwas übernatürlich Gegebenes, und Notwendigkeit weiß er ihm auch nur für die ewige Seligkeit zuzusprechen, während es für das Verhalten in diesem Leben nur die frühere Erkenntnis der Menschheit zu bestätigen vermochte. Was die Offenbarung wirklich Neues gebracht hat, sind ihm doch im Grunde nur die praktisch unwesentlichern Gedanken.

IV. Religion und Dogma.

Als Glauben des Christen, als christliche Religion bezeichnet Thomasius die Liebe zu Gott und zum Nächsten und die Verachtung seiner selbst. Das ist der „Grund des Glaubens“, das Wesentliche, das nach der Schrift feststeht. Alle andern Gedanken, besonders die, welche man sich von den Geheimnissen des göttlichen Wesens macht, gehen diesen Grund des Glaubens

[1]) Vorrede z. Übers. v. Grotius: Drei Bücher vom Rechte etc. 1707. [2]) Entw. d. Grundl. 1. Teil c. 11; Caut. z. Rechtsg. c. 5. 12. So kann man z. B. sagen: daß 3 eines sind, sei zwar ein Widerspruch bei Kreaturen, aber nicht bei Gott (Caut. S. 273). [3]) So Caut. S. 282. 290; Hist. d. Weish., 6. Monat. Ob es Engel giebt, kann die Vernunft nicht sagen. Ein Physiker darf, unbeschadet seiner Naturerkenntnis, die jungfräuliche Geburt Christi anerkennen (Fund. iuris nat. et gent., Einl. § 29). [4]) Caut. z. Rechtsgel. c. 12; Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 3. [5]) Bender, Dippel 136 ff.

nichts an, und es kann einer darin sehr richtig reden und doch ein Feind Gottes und wahrer „Ketzer“ sein, und einer darin irren und doch den wahren Glauben im Herzen tragen. Weder Spekulation noch geschichtliche Kenntnis oder Zustimmung zu geschichtlichen Ereignissen, auch über Christus, ist Glaube. Von Beginn der Welt an hat die wahre Religion in einem einfältigen Glauben göttlicher Geheimnisse und in einem heiligen Leben bestanden, in innigem Vertrauen und Ehrfurcht vor Gott, im Achten auf seinen Willen, der sich im Herzen kund giebt, und in der Entfernung aller Furcht vor Kreaturen.[1]) Die Nächstenliebe nennt er bald eine Frucht des Glaubens, bald mit diesem eine Frucht des heiligen Geistes; von der Frage, ob der Glaube oder die Liebe selig mache, will er nichts wissen. Jedenfalls geht der Glaube nicht den Verstand, sondern den Willen an, und die Vollkommenheit des Christen besteht darin, daß durch den in ihm wirkenden Geist Christi der Funke vernünftiger Liebe über die drei Hauptaffekte erhoben und zum Siege gebracht wird.

Christus erschien, um die Wahrheit der alten Religion wiederzubringen, die alte Einfalt der Religion der Patriarchen wiederherzustellen, wie denn Gott von Anfang an Menschen schon offenbart hat, was ihnen zur Seligkeit zu wissen nötig ist.[2]) Es ist falsch zu meinen, das Christentum bestände nur in einer ausgebildeten Sittenlehre, aber doch hat Christus nur praktische, keine spekulativen Lehren aufstellen wollen, und wie er die drei Affekte beherrscht hat, weil die Fülle der Gottheit in ihm wohnte, so soll der Mensch dasselbe thun durch das Vertrauen auf Gott. Symbole oder Lehrsysteme hat weder er noch seine Apostel gehabt.

Zur Erkenntnis der christlichen Religion geht nun Thomasius mit Entschiedenheit auf die Heil. Schrift allein zurück. Er hebt es in fast allen seinen Schriften mit Nachdruck hervor, daß seine Ansichten mit ihr übereinstimmten; er will die Richtigkeit auch rein wissenschaftlicher Lehren an ihr prüfen und findet in ihr die Summe aller Weisheit.[3]) Das Herz giebt die Gewißheit, daß hier Gottes Wort ist; ohne Auslegung ist sie jedem klar, der wahre Weisheit hat. Thomasius warnt davor, sie nach dem Gedanken heidnischer Schriftgelehrten zu verstehen und auszulegen, und empfiehlt mit Ablehnung allegorischer Deutung den einfachen Wortsinn. Er ist aber weit davon entfernt, zwischen Schrift und Wort Gottes zu unterscheiden und darnach Wertunterschiede in jener zu machen oder den Gedanken der Inspiration auf das Heilsnotwendige zu beschränken, wie er auch von der Bibelkritik eines Richard Simon nichts wissen will. Indem er in der Bibel grundlegenden Wissensstoff findet und nicht nur ein „Gnadenmittel“ zur Erbauung, spricht er für die Orthodoxie gegen die radikalen Pietisten, die mit einem Bibelkultus eine weitere Offenbarung Gottes nicht ausschliessen wollten.[4])

Damit ist schon deutlich, daß Thomasius dem Dogma als einer kirchlichen Satzung gleichgültig, wenn nicht feindlich gegenüberstehen mußte. An seinem Inhalte nimmt er offenbar kein Interesse, das nicht schon durch die Bibel befriedigt würde. Überhaupt handelt es sich für ihn, wie für die Pietisten, nicht um die Wahrheit der Dogmen, sondern um ihren praktischen Wert und um die Ablehnung ihrer rechtlichen Verbindlichkeit. Über die Entstehung des Dogmas und seine Zusammenfassung in Symbolen fällt er die absprechendsten Urteile. Als eine auferlegte Glaubenssatzung muß er es entschieden verwerfen. Der Mann, dessen erster Satz für alles geistige Leben die Ablehnung des Vorurteils war, mußte das größte Interesse

---

[1]) Vorrede zu Poiret 1694, § 19; Conf. doctr. suae, th. 257 ff.; Ob Ketzerei ein strafb. Verbr. sei 1697, IV u. V; Vom elenden Zustand d. Stud. 1693 (Kl. d. Schriften no. 14); Einl. z. Sittenl. c. 3 u. 4; Ausüb. d. Sittenl., Beschluß; D. Recht ev. Fürsten in theol. Streitigk. 1696, 2. Satz, § 5; Lehrsätze vom Recht eines ev. Fürsten in Rel.-Sachen 1695, § 56. [2]) Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 5. 9; Erläuter. d. Kirchenr.-Gel. 1738 (nach Vorles. von ca. 1705) 1. Teil § 15. 17; Lehrsätze vom Recht eines ev. Fürsten in Rel.-Sachen 1695, § 29. [3]) Vers. v. Wesen d. Geistes c. 6; Entw. d. Grundl. 1. Teil c. 2; Caut. z. Rechtsg. c. 2; Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 3; Ausüb. d. Sittenl., Beschluß. [4]) Ritschl 348; Bender, Dippel 75. 133. 177 ff.

auch am eignen Glauben haben: In Glaubenssachen giebt es weder Vertretung noch Verpflichtung auf das Bekenntnis eines andern.[1]) Darum hat Luther die Bibel allen Laien in die Hände gegeben. Thomasius will jeden Christen einen „Theologen“ nennen, der „sein Gespräch mit Gott hält“; jeder hat vor Gott das Recht, sich mit der Wahrheit zu beschäftigen und theologische Streitfragen aus Gottes Wort zu entscheiden. Ja, ungelehrte und unstudierte Leute fassen die Wahrheit oft am leichtesten, da sie am wenigsten im Vorurteil der Autorität oder im Interesse stecken.[2])

So ist es auch unmöglich, eidlich auf ein kirchliches Bekenntnis zu verpflichten, so wenig wie man sonst durch Gewalt die innere Zustimmung zu ihm erzwingen kann. Verstand und Überzeugung lassen sich nicht zwingen, und Christus hat nichts auf Gewalt, alles auf Überzeugung und Liebe gegründet.[3]) Der Mißbrauch der Bekenntnisschriften hat dann auch diese selbst bei Thomasius verdächtig gemacht. Er meint, ihre Verfasser seien nicht vom heiligen Geiste angetrieben worden zu schreiben, zumal wenn sie gleich mit der Absicht geschrieben haben, sie andern als Gesetze aufzuerlegen.[4]) Die Bekenntnisse enthalten meist theologische Dinge, die der Laie nicht versteht und auch der Schlechteste unterschreiben kann, aber wenig von der Gottseligkeit, und von ihnen ist Ketzermacherei und Verfolgung ohne Ende ausgegangen. Alles dies gilt am meisten von der Konkordienformel, während die Augsburgische Konfession, wie er meint, durchaus mit des Herrn Lehre übereinstimmt.[5]) Thomasius will alle Bekenntnisse nur gelten lassen als eine Darlegung der persönlichen Ansichten ihrer Verfasser; wollte man sie aufdringen, so wären sie keine Bekenntnisse, sondern Gesetze. Das Recht, Gesetze zu machen, freilich nicht für den Glauben, hat nur der Staat, das Recht, Bekenntnisse zu machen, jeder. Konzilien und theologische Fakultäten (durch Gutachten) können keine rechtlichen Glaubensentscheidungen treffen, denn auch ihnen kann keiner sein eignes Glaubensrecht übertragen, und nach der Zahl der Stimmen wird die Wahrheit nicht geschätzt.[6])

Damit fallen natürlich auch die Begriffe Orthodoxie und Ketzerei: jene ist nur die Meinung, die gerade zur Herrschaft gelangt ist und sie mit Gewalt behaupten will; diese aber ist die Ansicht der Minderheit. Man bezwingt sie nur, indem man sie eines bessern belehrt. Denn sie ist höchstens ein Irrtum des Verstandes, nicht des Willens; ihre „Halsstarrigkeit“ kann man auch Überzeugungstreue nennen. Die Zank- und Streitsüchtigen, welche die Ketzer verfolgen, die „Ketzermacher“, sind die eigentlichen Ketzer im Sinne der Schrift.[7]) —

Unter den einzelnen kirchlichen Lehren hält Thomasius fest an der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall, wenn er auch die Meinung von einer völligen Verderbnis der menschlichen Natur Poiret als einen mystischen Irrtum vorrechnet;[8]) aber er ist eben so weit entfernt von dem Gedanken der besten Welt und der natürlichen Güte der Menschen, der für den frommen deutschen Rationalismus so bezeichnend ist. Die Notwendigkeit einer Wiedergeburt und Erleuchtung durch Gottes Hülfe vertritt er dann ebenso, wie die göttliche Trinität, das Dasein und die Wirkung von Teufel und Engeln. Über die beiden letztern Fragen ist er dann mehrfach in Streit mit Orthodoxie und Pietismus geraten. — Zu näherer Äußerung über die Trinität veranlaßte ihn, noch in seiner mystischen Zeit, sein Leipziger orthodoxer Gegner

---

[1]) D. Recht ev. Fürsten in theol. Streitigk. 1696, 7. 9. 10. Satz; Entw. d. Grundl. 1699, Vorrede u. c. 2. [2]) Anm. S. 35 zu Pufendorfs Polit. Betracht. d. geistl. Mon. d. Stuhls zu Rom 1714. [3]) D. Recht in theol. Streit. 10. 14 Satz; Caut. z. Rechtsg. c. 19. [4]) Bericht von . . . Libris edendis (Kl. d. Schr. no. 20); Dreifache Rettung d. Rechtes ev. Fürsten in Kirchensachen 1701: 2, § 44; Von der Verjagung des Autoris aus s. Vaterlande S. 158 ff. (Gem. Händel, 2. Teil, 2. Handel). [5]) Anhang § 3 z. Abhandl. v. Recht ev. Fürsten in Mitteldingen (Kl. d. Schr. no. 2). [6]) D. Recht in theol. Streit., 8. Satz. [7]) Conf. doctr. suae th. 264 ff. Ob Ketzerei ein strafb. Verbr. sei 1697; D. Recht ev. Fürsten gegen d. Ketzer 1697. Das Wort „Ketzermacher“ braucht übrigens Spener schon 1690 in einem Briefe (Schelwig: D. pietist. Sektiererei, 3. Art., no. 12). [8]) Vorrede zu Poiret 1708, § 30.

M. Rotth. der dann auch die ganze Erörterung veröffentlichte.[1]) Thomasius erklärt hier die Trinität nicht für ein „spekulatives Geheimnis", sondern für ein „Geheimnis der Liebe", das mit dem Herzen erfaßt werden könne: die Gnade des Vaters, die Liebe Jesu und die Gemeinschaft des heiligen Geistes; durch Früchte müsse einer bezeugen, daß die Trinität in ihm wohne. Die Bezeichnung Person, die auch die Bibel nicht habe, will er, wie alle Aussagen über Gottes Wesen, nur uneigentlich angewandt wissen. Er citiert für diese Gedanken J. Böhme, und in seinen Schriften oder in denen Poirets, der darin von ihm abhängt, werden wir wohl die Grundlage für diese Ausführungen bei Thomasius zu suchen haben, während er an der spekulativen Begründung der Trinitätslehre bei jenen Männern kein Interesse genommen hat.[2])

In der Frage des Hexenglaubens hat Thomasius sich als praktischer Aufklärer ja besonders verdient gemacht und ist gegen die Hexenverfolgung, dann gegen den Inquisitionsprozeß und den Mißbrauch der Folter aufgetreten;[3]) zugleich aber fällt es gerade hier auf, daß er nicht das Dasein des Teufels leugnet, der unsichtbar in den Gottlosen, aber auch von außen durch die Dinge in der Welt wirke, und daß er meint, es gäbe Zauberer, die den Menschen auf verborgene Weise schaden könnten. Aber er bestreitet auf Grund seiner mystischen Naturphilosophie und Geisterlehre, daß der Teufel einen Leib annehmen, mit jemand leiblich verkehren und Bündnis schließen könne; er würde dadurch doch nur die Gottlosen gewinnen, die sich in den Lastern ihm schon ergeben haben. Er findet den Ursprung dieses Glaubens im Heiden- und Judentum und führt sein Fortleben auch unter Protestanten darauf zurück, daß Luther noch viele Vorurteile von der Macht des Satans gehabt und Melanchthon die Scholastik erneuert habe; in den Prozessen habe man nie unmittelbare Beweise eines Verbrechens gefunden. Er lehnt die kartesianische Philosophie ab, die jeden Einfluß der Geister auf die Körperwelt leugnete, besonders Balth. Bekker, der in seiner „Bezauberten Welt" sogar das Dasein des Teufels bestritt, und findet seinen ihm selber gleichgesinnten Vorgänger in dem (ihm noch unbekannten) Verfasser der Cautio criminalis, in Friedr. v. Spee (1631).

Während Thomasius Äußerungen über das Hexenwesen Gegnerschaft nicht nur bei der Orthodoxie, sondern auch bei dem hallischen Pietisten Joach. Lange fanden,[4]) erkennen wir im Übrigen in der Frage nach dem Wesentlichen der christlichen Religion, in der Wertschätzung der Bibel und der Entwertung des Dogmas im konsequenten Pietismus nur den Bundesgenossen der Aufklärung. Zwar sind die hallischen Theologen in der Frage, was im Glauben zum Heil notwendig oder gleichgültig sei, nicht über ein Schwanken hinausgekommen. Auch Spener hat gelegentlich geäußert, aufrichtiger Glaube und unverfälschte Liebe seien das Einzige, worauf es im Zeitalter der Apostel angekommen, — also dem Sinne nach dasselbe, was Thomasius als „Fundament" ansieht; auch er hat die Bekenntnisschriften der Bibel gegenüber als minderwertig bezeichnet, als seine orthodoxen Gegner im Widerspruch mit der Reformation die Symbole an Wert mit der Schrift gleichstellten. Er will in diesen nicht eine dauernde Schranke für die fortschreitende Erkenntnis der Wahrheit sehen, sondern sie stets aus der Schrift berichtigen. Trotzdem ist es dem Pietismus Speners und Franckes nicht gelungen, vom Bekenntnis abzusehen und auf neuen Grundlagen ein System des Glaubens aufzubauen. Sie haben selber die ersten Schritte gethan zum Bündnis zwischen Pietismus und Orthodoxie.[5]) Aber der radikale Pietismus ist wie Thomasius überzeugt, daß man zum „Grund des Glaubens" nicht der orthodoxen Grundlehre vom genugthuenden Verdienste Christi

[1]) Libellus trinitatis orthodoxae 1695. Er ging dann weiter und beschuldigte Th. des Atheismus: Atheistica script. Thomas. 1698; Thomasius portentosus 1700. [2]) Baur: D. christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit III, 322 f.; Fleischer: P. Poiret als Philosoph, S. 14. 36. [3]) Zuerst Vorrede z. Poiret 1694; dann Kurze Lehrsätze v. d. Laster d. Zauberei 1703; Anh. a. d. Ankünd. d. Winterlektionen 1702; Dissert. de tortura 1705; anderes 1711. [4]) Walch: Hist. u. theol. Einl. in d. Lehrstreit. III, 54 ff. [5]) Ritschl 395 ff.: Anton, Breithaupt, Lange; 109 ff. 159: Spener.

bedürfe: eine Frage, die Thomasius in einen unfruchtbaren Streit mit einem ungenannten Vertreter der Orthodoxie verwickelte,[1]) der als Grund oder Fundament des Glaubens nicht wie Thomasius das Unerläßliche oder praktische Wertvolle an ihm, sondern die notwendige Vorbedingung seiner Entstehung, das Verdienst Christi und den Glauben daran, bezeichnete. Während dieser dann meinte, an der Kenntnis der Thatsache, daß Gott durch Christus versöhnt sei und vergebe, entzündeten sich erst Glaube und Liebe, wollte Thomasius eine solche „Kenntnis" überhaupt nicht in den Glauben einrechnen, sondern nur das Vertrauen auf Gott (fides qua creditur, nicht quae creditur). Dieser Meinung liegt offenbar die Befürchtung zu Grunde, daß jene Kenntnis nicht notwendig den Glauben wirkte, und dieser Zweifel wird um so verständlicher, wenn man sieht, wie unter der Hand die traditionelle Dogmatik in den Kreis der „Fundamental-Artikel" doch schließlich so ziemlich das ganze gelehrt theologische System der Dogmatik hineinzog, bestimmte metaphysische Vorstellungen über die Einigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus nicht ausgeschlossen; wie man für heilsnotwendig Dinge erklärte, die dem Verständnis oder gar der Kenntnis eines einfachen Laien sich entzogen, und doch nicht wagte, ihm für diesen unvollkommenen Glauben die Seligkeit abzusprechen: ein Verfahren, das jenen erstaunlichen Mangel an Verständnis auch für die religiösen Elemente im überlieferten Lehrsystem verschuldete, der an Pietismus und Aufklärung sich zeigt, nur mit der verschiednen praktischen Wirkung, daß diese die Dogmatik unbenutzt bei Seite stellt, jener in lebhafterm religiösen Interesse sie als wertlos und schädlich verwirft. So ist auch hierin die Nachwirkung und der Rückschlag zu der Zeit der Orthodoxie zu erkennen: als diese nicht mehr imstande war, ihre Grundlehren von Offenbarung, Versöhnung und Heiligung in lebendige Beziehung zu dem täglichen religiösen und sittlichen Leben des Christen zu setzen, in der Genugthuungslehre das reformatorische Evangelium vom rechtfertigenden Glauben darzubieten, als unter ihren Händen das Brot zu Stein geworden war: da hatte sie selbst den Umsturz des Dogmas vorbereitet und die beiden neuen Bewegungen in ein unkirchliches und undogmatisches praktisches Christentum gedrängt, das aus Bibel und Vernunft seine Nahrung schöpfte.

V. Die Geschichte des Christentums.

Thomasius erste Autorität auf diesem Gebiete war Gottfried Arnold, den er bei dem Überblick über die Kirchengeschichte in seinen „Cautelen zur Erlernung der Kirchenrechts-Gelahrtheit" zu Grunde legt. Er will ihn nur darin ergänzen, daß er auch die „Kirchengeschichte des Alten Testamentes" hineinzieht, und verbessern vor allem in seinem allzu günstigen Urteil über mönchische Frömmigkeit und über die Mystiker, von denen er nicht bemerkt habe, daß sie oft denselben Versuchungen erlegen wären, wie die Orthodoxen, und deren Gesichte und Prophezeiungen er oft als ächt betrachtet habe statt als Wirkungen einer kranken Einbildung. Im Übrigen preist er ihn als den ersten, der mit richtigem Urteil die Kirchengeschichte behandelt habe, der besonders in der ältern Geschichte die Bahn zu richtiger Erkenntnis gebrochen und die neuern Religionen so unparteiisch dargestellt habe, wie man es nur von einem Menschen verlangen könne; er sieht in ihm „ein sonderliches Werkzeug Gottes", die Augen zu öffnen für die noch zahlreichen „Brocken des politischen Papsttums unter den Protestierenden". Freilich führt Thomasius seine eignen Schriften seit 1692 zum Beweise dafür an, daß er schon vor ihm diese Reste erkannt habe.[2])

Mit Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie" empfiehlt er lebhaft das kirchengeschichtliche Studium überhaupt. Er sieht darin das Mittel, alles Verketzern und Schmähen, das bisher

[1]) Veranlaßt durch Th. Disputation: Ob Ketzerei ein strafb. Verbrechen sei 1697. Die Schriften: Progr. Thomas. no. 19. 21. 22. [2]) Hist. content. inter imper. et sacerdot. 1722, Append. c. 2, S. 538 ff. 654 f.; Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 13; Melch. v. Osse Test. A. 160.

auch unter Evangelischen gebräuchlich, aufzugeben: Wer Kirchengeschichte richtig treibt, nicht um seine Sekte zu erheben, nicht, um an heutigen Zuständen das Recht und die Wahrheit des Frühern zu messen, wer in allen Sekten das Gute heraussucht, der wird großen Nutzen davon haben, auch auf Reisen nur so mit Andersgläubigen verkehren können. Dies Studium, wie das der Geschichte überhaupt, das „eine Auge der Weisheit", befreit allein vom Vorurteil der Autorität.[1]) In demselben Sinne hat schon Pufendorf diese Studien an Thomasius empfohlen,[2]) und Friedrich der Große hat in diesem dann das Muster eines Lehrers der Geschichte gesehen.[3])

Arnolds Hauptverdienst scheint Thomasius darin zu liegen, daß er den Beginn des Verderbens in der Kirche nicht erst in die Zeit Konstantins, sondern schon in das 2. und 3. Jahrhundert verlegt und dies gegen des Engländers William Cave „Erstes Christentum" erwiesen habe.[4]) Nicht im Papsttum und nicht in der Staatsreligion, sondern in der Verderbnis der Klerisei sucht er wie Thomasius die Ursache für den Niedergang des Christentums: Da man nicht besser über einen Menschen herrschen kann, als wenn man über seinen Verstand herrscht und zwar durch falsche und alberne Meinungen von Gott, der Welt und dem Menschen, oder wenn man seinen Leidenschaften durch die Finger sieht, so haben dies Mittel schon die heidnischen Priester aus sich oder im Dienste weltlicher Tyrannen gebraucht, und nach ihnen die christlichen Priester. Sie nutzten die natürliche Neigung des Volkes zum Aberglauben aus, verfolgten die Andersdenkenden, wenn möglich mit Hülfe der weltlichen Obrigkeit, und wurden „Ketzermacher". Wo sie herrschten, da erklärten sie ihre Lehre für Orthodoxie und die seligmachende Lehre Christi für nicht deutlich; sie müsse von den Lehrern erklärt werden durch allegorische und subtile philosophische Auslegung; sie sei eine Geheimlehre. So hing der Verstand der Zuhörer von dem der Lehrer ab; ihre Formeln mußte man auswendig lernen; sie herzusagen galt für das Kennzeichen eines wahren Christen, Tugend und Liebe als oft sehr trügerische Nebenzeichen. Auch ihren Lebensregeln mußten die Laien folgen, wenn sie ihnen auch noch so zweifelhaft erschienen. Wer nicht glauben und gehorchen wollte, den traf das geistliche Schwert, der Kirchenbann, oder seine Hülfe, der weltliche Arm, als einen „Feind des Kreuzes Christi". Mochten die Lehren der Ketzer dann auch nur auf die wahre Wohlfahrt von Land und Leuten hinzielen und ihre Wahrheiten die fetten Bäuche, trotzigen Köpfe und vollen Beutel der Priester angreifen, so war es doch diesen ungelegen, die wahren Ursachen anzugeben, und sie haben auf Konzilien die Ketzer wie schlimme Menschen verdammt. Und dabei hat sich ihr eigner Glaube stets verändert, sie haben die schlimmsten Laster und Gebräuche mit dem Vorwand „zur Ehre Gottes" gedeckt und sogar besondre Kleidung erfunden, um sich bei den Laien Ehrerbietung zu verschaffen. Keinen größern Schaden hat der Teufel der Christenheit gethan, als indem er dem geistlichen Stande die Herrschbegierde einpflanzte.[5]) Mit Unrecht suchte man für die Machtsprüche der Konzilien ein Vorbild im Apostelkonzil: denn hier stritt man nicht um Glaubenssätze; die ganze Gemeinde beriet und willigte ein, und es handelte sich nicht um Gewissenszwang, sondern um Freiheit vom mosaischen Joch: eine Thatsache, die Thomasius noch vor Arnold dargestellt zu haben sich rühmt.[6]) Er preist dann das Glück der Studenten zu Halle, die dort die Geheimnisse der Bosheit und der Wahrheit hören könnten, die anderwärts der Eifer der Klerisei von den Akademien fern zu halten wüßte. Besonders seit 1700 wird Thomasius immer mißtrauischer gegen die „Klerisei"[7]).

Schlimmer wurde es in der Kirche seit Konstantin, dessen frühere richtige Beurteilung vor Arnold Thomasius sich zuschreibt. Wäre die Kirche damals in dem blühenden Zustand

---

[1]) Caut. z. Rechtsg. c. 5; Hist. d. Weish. u. Thorh., Vorrede (geschr. 1692). [2]) Briefe S. Pufend. an Chr. Thom., S. 35 ff. (1688). [3]) De la littérature allemande. [4]) Primitive Christianity 1672, deutsch 1694. [5]) Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 9. 14; Vom Recht ev. Fürsten gegen d. Ketzer 1697, c. 1; Churbrand. Unterthanen dopp. Glücksel. 1690, § 7; Melch. v. Osse Test. A. 44. [6]) Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 10, § 23. c. 18. [7]) Scholien zu Monzambano 1714, S. 691.

gewesen, den ihr auch die Protestanten meist zuschreiben, so hätte bei den Bischöfen Herrschsucht und Haß getilgt werden müssen. Aber Konstantin gab vielmehr dem Ehr- und Geldgeiz der Bischöfe nach und legte den Grund zu ihrer Gewalt; er wurde die Ursache, daß man die Frömmigkeit nur in der Orthodoxie suchte, während man den Gehorsam gegen Gott vergaß.[1]) Noch eines wirkte zum Verderben des Christentums: die heidnische Philosophie. So haben sie dann nach dem Vorbilde des platonischen Staates die Kirche einrichten wollen und den Grund zum „politischen Papsttum" gelegt.[2])

Nachdem dies so weiter gegangen im Mittelalter unter dem Papsttum, das nichts ist als „eine aus Heidentum und Judentum zusammengeschmolzene Fabel",[3]) räumte die Reformation mit vielem auf, und Thomasius weiß sehr wohl die großen Segnungen der Reformation und ihre Einwirkung auf alle Gebiete der Bildung und Wissenschaft zu schätzen.[4]) Aber Luther ist ihm doch in vielen Stücken noch den Fußstapfen des Papsttums nachgefolgt, als er sich veranlaßt sah, Männer wie Karlstadt und Zwingli nicht mehr als Brüder anzusehen; sehr menschlich hat er gedacht, um nicht Stärkeres zu sagen, als er in Marburg die Trennung besiegelte und forderte, man solle nicht für die Ketzer beten.[5]) Hierin folgte ihm Melanchthon, der die harmlosen Wiedertäufer verdammte und die aristotelische Lehre wieder einführte,[6]) und die Gnesio-Lutheraner. Auf Akademien und in Kirchenbehörden lebte die scholastische Theologie und das „politische Papsttum", das „Papenzen der Protestierenden", die Herrschsucht der Theologen fort. Von den starken Vorwürfen, die Thomasius auch der protestantischen Klerisei macht, will er ausdrücklich die frommen Diener des Evangeliums ausgenommen wissen, die dienen und nicht herrschen wollen, und er ist überzeugt, daß es viele rechtschaffene Leute giebt, die den allgemeinen Schaden erkennen und zum Bessern trachten. Seine Teilnahme für die Geistlichen verrät seine Disputation „von dem Einkommen und den Ehren der Kirchendiener" (1707), in der er sich für die Besserung ihrer Einkünfte aussprach.[7])

So bedarf es denn nach seiner Überzeugung noch fortschreitender Reformation, denn Luther hat erst das halbe Werk gethan. Er begrüßt aus vollem Herzen „die Freiheiten der jetzigen Zeiten gegen die vorigen", die seit dem neuen wissenschaftlichen Leben in Halle begonnen hat und es jetzt erst dem deutschen Geistesleben ermöglicht, einzuholen, was Holland, England, Frankreich in den Wissenschaften voraus haben:[8]) „Die ungebundene Freiheit ist es, die dem Geiste das Leben giebt." Er weiß sie besonders an Brandenburg-Preußen zu schätzen und preist als ihren Hort Friedrich III., dem auch Arnold sein großes Werk gewidmet, weil unter seinem Regiment alle Unterthanen „in ungekränkter Gewissensfreiheit" leben könnten, zur nachdrücklichen Beschämung der Feinde wahrer christlicher Freiheit. Thomasius hat dem preußischen Staate für diese Freiheit, die er genoß, den Dank abgestattet, als aus seiner Schule, genährt von dem Geiste der neuen Universität, der Richtung auf das Praktische und den gemeinen Nutzen, jenes preußische Beamtentum hervorging, das an dem festen, zukunftsreichen Bau dieses Staates so erheblich mitgewirkt hat. —

In keiner Frage erscheint der Pietismus so sehr als der gegebene Bundesgenosse der Aufklärung wie in der Beurteilung der Geschichte des Christentums; hier ist Thomasius am meisten der Teilnehmer und Herold der Verdienste Gottfried Arnolds geworden, den dann wieder Dippel seinen geistlichen Vater nannte.[9]) Zunächst waren sie im Negativen durchaus einig. Was Spener und Francke nur vorsichtig getadelt hatten, das führte der radikale Pietismus und mit ihm Thomasius gleich auf seine letzten Quellen zurück: nicht Auswüchse

[1]) Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 13. [2]) Der Vergleich wird durchgeführt Orat. acad. S. 491 ff. [3]) Vom Laster der Zauberei, § 2. [4]) z. B. Progr. Thomas. no. 17 (1695). [5]) Vorr. z. Poiret 1694, § 25. Hist. cont. inter imp. et sac., Append. c. 2 § 83. [6]) Hist. d. Weish., 7. Monat; Melch. v. Osse Test. A. 166. [7]) Recht ev. Fürsten gegen d. Ketzer 1697, Zugabe; Pufendorfs Polit. Betrachtung 1714, Zuschrift. [8]) So Kl. d. Schriften no. 7. 8. 10 (1691). [9]) Bender, Dippel 45.

nur sind es, sondern tiefes Verderben, was die alleinige Gewalt der Klerisei in den Kirchen hervorgerufen hat, und eine Geschichtsforschung, die sich endlich frei macht von klerikalischen Ansichten und konfessionell-dogmatischer Einengung, muß dies bestätigen helfen. Man hat es, als der hallische Pietismus sich später der Orthodoxie einordnete, wohl vergessen können, daß hier der Pietismus so stark mitgeholfen hat bei der Verbreitung der Ansicht, die Kirche sei voll von Sitten und Lehren, welche die Pfaffen zur Beherrschung und Ausnutzung der Menge erfunden hätten: eine Meinung, bei der auch die französische Aufklärung bis zuletzt geblieben ist, während die deutsche zu besserm geschichtlichen Verständnis darüber hinauswuchs. Aber welche Erfahrungen müssen jene Generationen an der herrschenden Richtung in den Kirchen gemacht haben, um zu ihrem harten Verdammungsurteil zu gelangen! Die Aufklärung nun hat sich jene Idee zu nutze gemacht; aber ihr Geschichtschreiber ist der Pietist Arnold gewesen, der jener auch den Dienst leistete, die Aufklärung der außerdeutschen Länder darzustellen und gegen theologische Angriffe zu verteidigen. Er ist in dieser Arbeit weit davon entfernt, „objektiv" und vorurteilslos zu sein; aber es war ein gewaltiger Fortschritt, einmal die konfessionelle Betrachtungsweise aller Frühern, wie auch die bloße Polyhistorie des 17. Jahrhunderts zu durchbrechen und auch den „Sekten" und „Ketzern" gerecht zu werden; selbständig die ganze Kirchengeschichte in Angriff zu nehmen, wenn auch in dem Bewußtsein, in der Geschichte die Rechtfertigung der eignen Sache zu finden. Und wenn dann Thomasius in seinen Vorlesungen Arnolds Arbeit mit seinen eignen Kenntnissen ergänzte und verbreitete, so sehen wir hier Pietismus und Aufklärung vereint am Eingang der neuern Kirchengeschichtschreibung, und bei solchen Verdiensten erscheint es müßig, immer wieder nur auf ihr ungeschichtliches Denken tadelnd hinzuweisen.

Arnolds Arbeit hat in der That, wie er wollte, seiner Zeit unmittelbar gedient. Seine praktische Absicht, die auch an den dogmatischen Fragen früherer Zeiten als an etwas Vergangenem nur ein kühles geschichtliches Interesse nimmt, aber ein um so lebhafteres an allem persönlichen Christentum in der Geschichte, entsprach ganz Thomasius praktischen Zielen: Arnolds „Allgemeine Anmerkungen von den Ketzergeschichten" könnte jener geschrieben haben. Der Nachweis, daß dogmatische Fragen niemals das Wichtigste und Kennzeichen der Wahrheit in der Kirche gewesen seien, und damit die Entwertung der überlegnen Erkenntnis der Theologen mußte der verweltlichenden Tendenz der Aufklärung überall Recht geben. Sie kamen besonders den Teilen der Geschichte zu gute, an denen bis dahin protestantische Gelehrsamkeit keine Schattenseiten zu entdecken vermocht hatte: der Zeit der Kirchenväter und der Reformation. Hier aber ist es bezeichnend und verhängnisvoll gewesen, daß Arnold, indem er Mystik und Askese in allen Zeiten der Kirche als das eigentliche Christentum lobt und würdigt, sich unfähig gezeigt hat, spezifisch protestantische Frömmigkeit und Art darzustellen, und charakteristischer Weise finden wir hier auch bei Thomasius, abgesehen von seinem Mißtrauen gegen jene von Arnold gepriesenen Elemente, keine grundsätzliche Klarheit über die Religion, die er praktisch in sich selbst besaß und übte. Sein gänzlicher Indifferentismus den kirchlichen Lehrunterschieden gegenüber hat, dank der langjährigen orthodoxen Betonung dieser Unterschiede als der wesentlichen, kein Verständnis für die Verschiedenheit im Wesen der Kirchen: die Reformation ist nichts als eine etwas kräftigere Reinigung von Mißbräuchen und Irrtümern; der Protestantismus erscheint wie eine theologische Schule neben andern, eine hierarchische Organisation neben noch schlimmern. Weder Pietismus noch Aufklärung haben wieder gut machen können, was die Orthodoxie verschuldet hatte in der Verdunkelung der reformatorischen Grundsätze, und diese hat auch im Streit gegen jene nicht sie mit ihnen widerlegen können.[1])

[1]) Ritschl 408 ff. über Löschers Polemik.

So gilt denn auch das Interesse an einer neuen Reformation nur einer zunehmenden Befreiung von der Hierarchie und einer Besserung des sittlichen Lebens. Nur sieht Arnold das Ideal der Reinheit, wie der radikale Pietismus und der Separatismus besonders der reformierten Kirche, in der apostolischen Gemeinde: ein Gedanke, der im reformierten Kirchentum schon seit Calvin Geltung hatte, und der noch heute weit verbreitet ist, — während der hallische Pietismus und Thomasius mit richtigerm geschichtlichen Blick ihn ablehnen.[1])

VI. Kirche und Kirchenpolitik.

Die Kirche gilt Thomasius als die Gemeinschaft der Gläubigen durch den Glauben an Christus, eine Gesellschaft von Lehrern und Zuhörern zur Verehrung Gottes.[2]) Erst die Offenbarung schärfte äußere Verehrung ein, während die natürliche Religion aus der Vernunft nur den Glauben an Gott, seine innere Verehrung und die Nächstenliebe begründet.[3]) Freilich ist seit der Schöpfung ein äußrer Gottesdienst getrieben und auch von Gott geboten worden, wenigstens im jüdischen Volke durch Mose: Religion und Staat waren dort eng verbunden, und Gott behielt sich das Recht der Gesetzgebung vor. Aber im Hinblick auf die so beliebte theologische Begründung kirchlicher Einrichtungen auf das Alte Testament schärft Thomasius immer wieder ein, Bestimmungen für das jüdische Volk hätten keine allgemeine und bleibende Geltung. Christus kam, um vieles zu reformieren und eine von äußern Ceremonien sehr verschiedne Religion aufzurichten, die hierin der natürlichen sehr nahe kommt. Während in der mosaischen Religion alles Befehl war, wurde nun alles Äußre, außer dem direkt Eingesetzten, wie Taufe und Abendmahl, Mittelding (Adiaphoron), von dessen Ausübung die Seligkeit nicht abhängt, so daß die christliche Religion sich fast mit dem innern Gottesdienst, der Demut eines sich selbst verleugnenden Herzens, zu begnügen scheint. Bald aber führte man neue Ceremonien ein, in immer reicherer Gestaltung, je mehr die innere Gottesfurcht schwand, und auch Luther hat von ihnen vieles belassen, damit sie (wie Pufendorf meint) den Einfältigen etwas zu thun gäben, denen die bloße Betrachtung der Gottseligkeit zu hoch wäre.

Wenn Thomasius in der Kirche nur Lehrer und Zuhörer unterscheiden will, so verwirft er besonders die übliche Lehre von den drei Ständen: Obrigkeit, Lehrer und Unterthanen. Diese Unterscheidung, die nur für weltliche Gemeinschaften gelten dürfte, hat stets die Herrschaft der Klerisei gefördert. Während der Theologe nur auf Kanzel und Katheder ein Lehrer der Gemeinde ist, ihr Diener, nicht ihr Herrscher, hat jene Lehre die Obrigkeit von den Geistlichen abhängig gemacht, während den Laien nur das Recht blieb, ihnen zu gehorchen und an der Wahrheit ihrer Meinungen nicht zu zweifeln. Die Geistlichen haben sich für die ecclesia repraesentativa erklärt und die Obrigkeit mußte ihren Willen thun. Ihnen mußten auch auf den alten Konzilien die Kaiser, die sie berufen, die Verhandlungen überlassen und ihnen anheimstellen, was sie beschließen und wen sie zu Ketzern machen wollten. Für das Recht der Geistlichen, sich zu Herren der Kirche zu erklären, durften dann die Fürsten leben, wie sie wollten; es wurde ihnen Vergebung und Seligkeit zugesprochen, wenn sie nur die Ketzer verfolgen wollten.[4])

Zur Macht in der Kirche half dann den Geistlichen die Scheidung zwischen äußrer und innerer Kirchengewalt:[5]) Jene gebühre der Obrigkeit; diese dem Lehrstande, nämlich das Lehramt und die Schlüsselgewalt, auch das Recht der Stellenbesetzung, der Lehrentscheidungen, der Aufsicht und der Kirchenzucht, also alles „Kirchenregiment". So bleibt für die äußre Gewalt des Landesherrn nur die Fürsorge für die rechte Handhabung dessen, was der Lehrstand will, und auch das Konsistorium darf nur darum die innere Gewalt üben, weil es sich aus dem Lehrstande bildet.[6])

[1]) ebd. 447 f. (teilweise anders Spener, S. 152); I, 71 ff. [2]) Recht ev. Fürsten in theol. Streit. 5. Satz § 7; Einl. z. Sittenl. c. 3. [3]) Recht ev. Fürsten in Mitteldingen c. 1 § 1 ff. [4]) Recht ev. Fürsten gegen d. Ketzer 1697. [5]) ebd., Zugabe; Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 17. [6]) Sohm: Kirchenrecht I, 663 ff.

Wenn man sich auch hier auf das Regiment der Priester im Alten Testament beruft, so hat das damals geltende „positive Gesetz“ seit Christus keine Geltung mehr, — eine Ablehnung, der Thomasius eine neue Stütze gab, als er nachwies, daß die moralischen Gebote der Bibel überhaupt keine Rechtssatzungen sein könnten, da Gott sie nicht durch Strafandrohung als erzwingbar gegeben habe. In ihren Folgerungen löste sie die Religion aus den Fesseln des Rechts- und Staatswesens, den Staat vom Einfluß der Kirche.[1]) Eben hier ist auch eine besondre Bedeutung des Thomasius in der Aufklärung zu suchen, wenn er auch zum Teil Grotius und Pufendorf hierin zu Vorgängern hatte.

Er kennt den Landesherrn nur als weltlichen Herrn, nicht als Stand in der Kirche; darnach regeln sich alle seine Rechte und das Verhältnis von Staat und Kirche. Während diese die ewige Seligkeit vermitteln soll und darum nach dem ganzen Wesen des Glaubens Gewalt von ihr ausgeschlossen ist, hat jener die äußre, zeitliche Ruhe zu wahren und besitzt dazu äußre Zwangsgewalt. Die bürgerliche Gesellschaft ist nicht des Gottesdienstes wegen entstanden und darf ihn auch nicht als Werkzeug benutzen, um Unterthanen zu regieren;[2]) aber doch dient die Kirche den Zwecken des Staates, indem sie ihre Glieder lehrt, die Leidenschaften zu bekämpfen und gerecht und heilig zu leben. Während sie aber auch das Gemüt von Lastern befreien will, tritt der Staat dem Laster erst in äußern Handlungen entgegen.[3]) Dieser dient damit wiederum auch der Kirche. Ein Fürst soll selber als Mensch und Christ seinen Unterthanen in tugendhaftem Leben mit Beispiel vorangehen, aber für ihn als Landesherrn macht es in seinen Rechten und Pflichten keinen Unterschied, ob er Heide oder (seit Konstantin) Christ ist.[4]) Denn das Naturrecht, das hier allein gilt, kennt solche Unterschiede nicht; an ihm aber haben auch Christus und die Apostel nichts geändert, sondern den Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft.[5]) Diese ist als Glied der Kirche nicht mehr als jeder Laie; alle sind in ihr eben nur Christen. Für einen Fürsten als solchen ist die Kirche nur eine Privatgesellschaft. Da nun aber Thomasius der Kirche als ihre innere Angelegenheit nur das vorbehält, was zur Religion notwendig gehört, dazu aber allen äußern Gottesdienst als „Mitteldinge“ nicht rechnet, so giebt er dem Fürsten die Verfügung über alle „Gebräuche und Ceremonien“. Worüber in der göttlichen Offenbarung nichts bestimmt ist, darüber gebietet der Fürst nach weltlichem Recht: so über Einrichtungen des Gottesdienstes, über Lage und Feier der Feste, über den Kalender, über Musik und Bilder in der Kirche, über die Tracht der Geistlichen, über alle jene Dinge, zu deren Ordnung nach der orthodoxen Lehre des Episkopal-Systems die Geistlichkeit auf Konzilien und in Konsistorien berechtigt war.[6]) Ja, er darf den Predigern auch unnütze Zankhändel verbieten, die den äußern Frieden stören.[7])

Doch nicht auf das Wesentliche der Religion, auf Glaubenssachen, erstreckt sich das Recht des Fürsten; denn diese lassen sich nicht erzwingen und stören an sich nicht die Ruhe des Staates, für welche die Religion auch nicht bei allen Unterthanen die gleiche sein muß. So wenig Privatpersonen zu freundschaftlichem Verkehr derselben Meinung zu sein brauchen, so wenig ist dies im Staate nötig; daß solches Zusammenleben möglich ist, zeigen das blühende Holland und Brandenburg-Preußen. Wie es im Privatverkehr das Beste ist, daß man sich die Pflichten des natürlichen Rechtes leistet und um religiöse Meinungen sich nicht streitet, so

---

[1]) Fund. iuris nat. et gent. 1705, c. 5—7. Landsberg S. 94. [2]) Recht ev. Fürsten in Rel.-Sachen, § 25. [3]) So noch das preußische Landrecht von 1794 im Sinne der Aufklärung: Sohm, Kirchenr. I, 693. [4]) Recht ev. Fürsten in theol. Streit. 1696, 5. Satz, § 6; Hist. cont. inter imp. et sac., App. c. 1, § 57, gegen Pufendorf, der hier Unterschiede machen wollte. [5]) Recht in Mitteldingen c. 1, § 8. [6]) Nach Th. urteilen und schreiben hierüber nur Rechtsgelehrte; die Theologen kümmern sich um die ewige Seligkeit: Melch. v. Osse Test. A. 24. [7]) Th. preist sehr den Erlaß des Großen Kurfürsten gegen den elenchus nominalis: Recht in Mitteld. c. 2, § 5; Recht in theol. Streit 11. Satz; Kl. d. Schriften, no. 6.

erregt auch im Staate erst unzeitiger Eifer, Rachgier und Verfolgungssucht Unruhe und Unfrieden. Thomasius tadelt scharf die Meinung, man brauche „Ketzern“ sein Versprechen nicht zu halten, das man doch sonst sogar Juden und Heiden halten wolle.[1]) Er schildert, wie er selber nach seiner streng lutherischen Erziehung erst durch eigne Beobachtung sich überzeugen mußte, daß sich auch mit Reformierten leben lasse, und daß auch dort rechte Buße und reine Liebe Gottes sich fänden; er gewann dann aber auch die Anschauung, daß Leute verschiedner Bekenntnisse, die jene gleiche religiöse Gesinnung hätten, sich näher ständen als zwei, die denselben Katechismus gelernt, von denen der eine ernstlich Buße thäte, der andre das Leben sich bequem machte; denn sie sind „im Glauben nicht einig“.[2]) Thomasius verspricht sich wenig vom Versuch, durch ein System der Theologie, durch Aussinnen von „Fundamental-Artikeln“ und durch Unterschrift unter eine Bekenntnisformel Lutheraner und Reformierte zu vereinigen, wie noch Pufendorf vorschlug, der aus einer ganz gleichen Duldung verschiedner Meinungen auf Gleichgültigkeit gegen alle schloß.[3]) Die Streitigkeiten gelten nicht dem „Glaubensgrund“, und wenn man so im Leben sich duldet und auf Kanzeln und in Schriften nicht schmäht, so ist das die beste, ja die einzige Glaubenseinheit: nicht im Bekenntnis, sondern im Geist und in der Liebe.[4]) So können denn auch Reformierte und Lutheraner gegenseitig ihren Gottesdienst besuchen, auch bei einander das Abendmahl genießen, denn in dessen Sinn und Zweck sind sie einig; die besondre theologische Vorstellung thut nichts zur Heiligung des Willens.[5])

Das notwendige Gegenstück aber zu solch privater Duldung ist die staatliche Toleranz.[6]) Thomasius erklärt es für die Pflicht des Fürsten, die Unterthanen, anstatt sie auf Bekenntnisse eidlich zu verpflichten, in ihrem Glauben zu schützen, die „Dissentierenden zu tolerieren“. Mit ihrer Verfolgungswut, mit ihren Streitreden auf den Kanzeln greifen die Geistlichen das „vornehmste Regal“, das der Duldung an.[7]) Natürlich darf dann ein Fürst keinen nur seines Glaubens wegen bestrafen noch des Landes verweisen; doch, wenn er meint, es sei den Unterthanen besser, daß ein Andersgläubiger nicht im Lande bleibe, so darf er ihm anempfehlen auszuwandern: keine Strafe, sondern nur eine praktische Maßregel, die ja in allen Angelegenheiten dem Fürsten erlaubt sei.[8]) Doch verlangt Thomasius einige Ausnahmen von der allgemeinen Duldung: sie soll nicht geübt werden gegen den, welcher die Ruhe des Landes stört (wie die Münsterischen Wiedertäufer), während „Ketzer“ der natürlichen Religion zugethan sind und an einen Gott glauben, der Gutes belohnt und Böses bestraft;[9]) nicht gegen die, welche selber unduldsam sind, oder die, welche meinen, man müsse der Religion wegen einem andern Menschen mehr gehorchen als dem Fürsten, oder die, welche überhaupt die Macht des Fürsten untergraben;[10]) endlich will er „nicht gerade raten“, Atheisten zu dulden, wenn auch die Holländer nicht unklug gehandelt hätten, als sie Spinoza duldeten.[11]) Es sind dieselben Ausnahmen von der allgemeinen Duldung, die auch Locke in seinen „Briefen über Toleranz“ (1685. 90. 92) gefordert hatte; nur hatte dieser sie auch auf Heiden und Muhamedaner ausgedehnt und dem Staate das Recht abgesprochen, in Sachen des Gottesdienstes unmittelbare Anordnungen zu treffen. Hier mußte der deutsche Verfechter des kleinstaatlichen Absolutismus anders denken als der Philosoph des freien Englands. Jedenfalls ist Thomasius von Lockes Abhandlung, die er

[1]) Einl. z. Sittenl. c. 5. [2]) Caut. z. Rechtsg. c. 19. [3]) Pufendorfs Pol. Betr. S. 371 ff.; Recht in theol. Streit. 2. Satz, § 3 ff. [4]) Vorr. z. Poiret 1694, § 20; Melch. v. Osse Test. A. 268. [5]) Recht in theol. Streit. 2. Satz, § 6; Kl. d. Schriften, no. 6 (1690). [6]) u. a. Progr. Thom. no. 12 (1693). Daß auch die Bestimmungen des Westfälischen Friedens sie gestatten, zeigt Th. in den Scholien zu Monzambano 1714, S. 404. [7]) Recht in theol. Streit. 14. Satz, § 1. [8]) Recht in theol. Streit. 19. Satz, § 1; Melch. v. Osse Test. A. 23. [9]) Recht in theol. Streit. 18. Satz, § 1. [10]) Caut. z. Kirchenr.-Gel. c. 17. [11]) Recht in Rel.-Sachen, S. 80 ff. (Gem. Händel, 2. Teil, 1. Handel); Caut. z. Rechtsg. c. 12. Auch bei Wiedertäufern hält er Duldung nicht für angebracht, doch gesteht er zu, daß sie sich in Holland und Altona ungefährlich gezeigt hätten. Man solle sie wegen ihres Enthusiasmus lieber bemitleiden, statt ihnen zu zürnen: Pufendorfs Pol. Betr. S. 375; Orat. acad. S. 535.

in Fragen der Toleranz wie alle seine Schriften lebhaft empfiehlt,[1]) beeinflußt, doch muß für die Selbständigkeit der deutschen Aufklärung betont werden, daß Locke ihm nur für die Gedanken neue Stützen gegeben hat, die er von seinen eignen Voraussetzungen aus bereits vertrat. —

Rein weltlich sieht Thomasius auch Kirchenzucht und Kirchenstrafen an: er betrachtet sie ihrer Wirkung wegen als bürgerliche Strafmittel; er spricht ihnen den Erfolg wahrer Buße ab.[2]) Indem sie von der bürgerlichen Wertschätzung ausschließen, gehören sie als weltliche Mittel der Obrigkeit. Dann kann diese sie auch abschaffen, und sie dürfen nicht gegen sie selbst verwendet werden: ein Geistlicher darf vielleicht seine Pfarrkinder strafen, ein Hofprediger aber nicht seinen Fürsten. In dem Mißbrauch des „Bindeschlüssels" wittert Thomasius den Rest des Papsttums und will in der ganzen Einrichtung keine göttliche Einsetzung anerkennen. Jedenfalls ist es des Fürsten Pflicht zu verhüten, daß einer wegen abweichender Lehre gebannt wird; denn die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe in der Kirche darf nicht leichtsinnig, sondern nur bei grober Sünde gelöst werden.[3])

Die Rücksicht auf die Freiheit der Staatsgewalt in Kirchensachen hat dann Thomasius gelegentlich zu einer Geringschätzung konfessioneller Grenzen geführt, bei der man Zweifel an der Ehrlichkeit seiner Äußerungen nicht zu unterdrücken vermag.[4]) —

So hat Thomasius in kirchlichen und kirchenpolitischen Fragen offenbar kein besondres religiöses, sondern nur ein juristisches und ein Bildungsinteresse. Er hat keine Äußerungen gethan über allerlei, was dem Pietismus in diesen Dingen als wesentlich erschien: so über die Berechtigung der Konventikel und des Separatismus, wie ihn Arnold und der radikale Pietismus, besonders die „Erweckten" in Westdeutschland pflegten, oder über das Recht der Sakramente oder ihre Austeilung nur an „Wiedergeborene". Aber doch stellt ihn seine Ansicht, äußerer Gottesdienst sei nicht notwendig zur Religion, die wahre christliche Kirche sei unsichtbar und bestände aus denen, die der heilige Geist mit seinen Gaben erleuchte und heilige, unmittelbar an die Seite der radikalen Pietisten. Er hat zwar trotz aller drastischen Darstellung von der Verdorbenheit der Klerisei nicht wie jene in der lutherischen Kirche „Babel" gesehen;[5]) dafür sind ihm aber alle Kirchen nur Sekten, und in allen kann man selig werden. Das ist, aufgebaut auf seine Ansichten vom „Grund des Glaubens", der vollendete Indifferentismus. Spener hat nach gefährlichen Ansätzen doch vor den Folgerungen sich zurückgezogen;[6]) der radikale Pietismus fand in der ungelehrten Laienreligion des Konventikels, die sich, fern von dogmatischer Theologie, ihre Erbauung in frei gewählter Gemeinschaft aus der Bibel holte, schon ein ganzes und ächteres Christenthum: er war doch „der legitime Erbe der Spenerschen Reform." Er spricht nur aus, was auch Speners Gedanke und was der Aufklärung überall eigentümlich ist: den Individualismus, der nur den einzelnen Christen als Gegenstand der Erlösung kennt und Kirche und religiöse Gemeinschaft nicht versteht, der (in der Aufklärung) in diesen nur zufällige Gebilde sieht, Genossenschaften, durch Vertrag entstanden, wie der Staat, menschliche Einrichtungen der Nützlichkeit, nicht göttliche Ordnungen.[7]) Nachdem man aber der Kirche die göttliche Würde abgestritten, blieb ihr auch keine praktische Notwendigkeit mehr: der Konventikel leistete dem Frommen mehr als die weltförmige große Kirche, er wurde ihm zur wahren unsichtbaren Kirche Luthers.[8])

---

[1]) Hist. content. S. 492. [2]) „Bedenken über die Frage: Wie weit ein Prediger gegen seinen Landesherrn, welcher zugleich Summus Episcopus mit ist, sich des Bindeschlüssels bedienen könne?" 1707; Vollständ. Erläut. d. Kirchenr.-Gel. 1738, 1. Teil, § 23. Es handelt sich um Ausschluß aus der Kirche (den großen Bann) und von Gottesdienst und Abendmahl und um Versagung der Absolution (den kleinen Bann). [3]) Recht in theol. Str. 13. Satz, § 2. [4]) Allerhand jurist. Händel IV, 1 (1705). [5]) Ritschl 107. 150: Für Spener war doch Rom das eigentliche Babel. [6]) Ritschl 159.) [7]) Am deutlichsten ausgesprochen in Lockes Toleranzbriefen. [8]) Arnold: Erklärung vom gemeinen Sektenwesen etc. (1700). S. 30 (Vom Kirchengehen).

Aber das ist doch nur die Frucht der lutherisch-orthodoxen Auffassung des Christentums, die nicht im stande war, Gemeinde und Kirche in eine notwendige Beziehung zum religiösen Leben des Einzelnen zu setzen. Es ist bezeichnend, daß gerade da, wo die Aufklärung der Kirche ihren politisch-bürgerlichen Charakter, das Erbe der katholischen Zeit, nimmt, nichts mehr übrig zu bleiben schien, was eine solche Vereinigung überhaupt notwendig machte: ein bedenkliches Zeichen dafür, wie sehr im Zeitalter der Orthodoxie diese Kirche eine rein politische Einrichtung geworden war. —

In unmittelbaren Urteilen über den Wert des äußeren Kirchentums berührt sich Thomasius mit Arnold: auch dieser meinte, die religiösen Ceremonien seien gut zur äußern Zucht des unwissenden Volkes, und er weiß sich eben darin eins mit jenem; auch er sagt, der wahre Gottesdienst gehe nur Gott an und bedürfe nicht der Vereinigung vieler Leute.[1]) Äußre Zucht und Ordnung ist ihm da nötig, wo die alte Natur noch nicht gebrochen ist; aber von allen gesetzlichen Ordnungen sind die Kinder des himmlischen Jerusalem frei. Diese einzelnen Frommen sind ihm auch das allein Erhebende, der wahre Gegenstand der Kirchengeschichte: bei ihnen sucht er die rechte Kirche Christi. Noch ein Schritt, und man erklärte die Kirche und jede Organisation in der Religion für ein Hinderniß des wahren Christentums.[2])

Unter solchen Gesichtspunkten wird dann auch die Möglichkeit einer Vereinigung der christlichen Kirchen betrachtet. Spener hält sie zwischen Lutheranern und Reformierten für möglich, steht aber noch auf dem üblichen Standpunkte eines Ausgleiches verschiedener Lehrmeinungen, z. B. über Gnadenwahl und Abendmahl, wenn er sich auch von Verhandlungen nichts verspricht.[3]) Wie er es dann abgelehnt hat, sich an dem Unionsversuche zu beteiligen, den der preussische König ins Werk setzte, so haben Francke und die hallischen Theologen mit der grössten Hartnäckigkeit auch nur die Zulassung reformierter Theologen an der Universität abgewiesen.[4]) Der radikale Pietismus hingegen wollte eine Vereinigung durch Einigkeit im Geiste, wie Thomasius; auch er hofft nichts von einem „dogmatischen Synkretismus.“ Aber während jenem in der Vereinigung mehr ein friedliches Nebeneinanderleben vorschwebt, spricht der Pietismus auch von wirklicher Einigung auf „das ewige Evangelium vom Sterben für die Welt und Leben in Gott.“[5])

Der Pietismus geht beim Verhältnis von Kirche und Staat von der Befürchtung aus, daß aus einer zu engen Verbindung die Weltförmigkeit des Christentums stammt; Thomasius dagegen als ächter Aufklärer fürchtet von der staatlich unterstützten Hierarchie Gefahren für die persönliche Denk- und Gewissensfreiheit. So haben beide ein Interesse daran, den Einfluß der verweltlichten Geistlichkeit zurückzudrängen; so ergeht sich Arnold gegen den Summepiskopat des Landesherrn und für die Rechte der Laien in der Kirche. Für den radikalen Pietismus soll diese Freiheit dann dem Privatkirchentum des Konventikels zu gute kommen, für den politisch interessierten Aufklärer besonders der Staatsgewalt; jenem ist der Staat Naturordnung und minderwertig der Gnadenordnung im Reiche Gottes gegenüber, diesem die wichtigste und berechtigtste menschliche Einrichtung.

Anders der hallische Pietismus. Er hat keine Abneigung gegen den Staat als Ordnung, hat seinen Schutz beansprucht und auch seine Hülfe gegen Orthodoxie oder Aufklärung nicht verschmäht.[6]) Er tritt auf gegen die Unduldsamkeit der Geistlichen und verzichtet auf die überkommene Ansicht von der Pflicht des Staates gegen die Ketzer, wenn er auch eine Strafgewalt der Obrigkeit gegen hartnäckige Verführer zuläßt.[7]) Wenn dann der radikale Pietismus die schrankenlose staatliche Duldung fordert[8]), steht Thomasius zwischen jenen, da er zwar dem

[1]) Gerade so Pufendorf: Ritschl 549. [2]) Bender, Dippel 129. [3]) Ritschl 104. 285. [4]) Kawerau: Aus Halles Litteraturleben, S. 133 f. [5]) Bender 103. 150 ff. [6]) Ritschl 557; vgl. Joach. Lange und die Vertreibung Wolffs. [7]) Ritschl 133 f. 446 f.; anders Spener 1700: ebd. 418. [8]) So Dippel (Christ. Democritus): „Unpart. Gedanken von d. Brutalität u. Illegalität d. Religionszwanges“ 1706, S. 139, mit Berufung auf Th.

religiösen Gewissen seine volle Freiheit wahrt, aber aus den weltlichen Interessen des Staates noch Fälle herauszufinden weiß, wo keine Toleranz zu üben sei.[4]) Der radikale Pietismus hat dann auch an den kleinen westdeutschen Fürstenhöfen mit der völligen Duldung Ernst gemacht, während der hallische Pietismus von Unduldsamkeit nicht frei blieb und eben hierin seine Wege sich von denen des Thomasius schieden, der, in allzu strenger Selbstbeurteilung, sich freut, niemals durch Macht und Einfluß Gelegenheit gehabt zu haben, in die Versuchung zur Intoleranz zu geraten.[1])

Damit solche Toleranzgedanken ausgesprochen und im 18. Jahrhundert verwirklicht werden konnten, bedurfte es der Entwertung der Kirchenlehre, als der Scheidewand zwischen den Konfessionen, und der dogmatischen Gleichgültigkeit, welche die Religionskriege des 17. Jahrhunderts und dann Pietismus und Mystik schon vor der Aufklärung hervorgerufen hatten. Der Kirche der Reformation aber mußte mit den Toleranzgedanken der Aufklärung im Grunde der wichtigste Dienst geleistet werden: sie zwangen den Protestantismus, sich selbst wiederzufinden, auf allen politischen Charakter, jedes „Papenzen", wie Thomasius es nannte, zu verzichten und nur mit den ihm eignen, geistigen Waffen zu streiten. —

In der Frage der Kirchenzucht, der Beichte und des Bannes endlich hatte Thomasius Gelegenheit, sich unmittelbar mit pietistischen Gedanken auseinander zu setzen, als er die anonym erschienene Schrift eines Pfarrers Joh. Welmer zu Schermcke bei Magdeburg beantwortete.[2]) Dieser erhoffte eine Vereinigung durch Einführung der Kirchenzucht, der Gemeindeämter und der Synoden in die lutherische Kirche nach reformiertem und, wie er meinte, apostolischem Vorbilde. Thomasius aber ahnt in allem diesem hierarchische Gelüste, trotzdem jener jeden Glaubenszwang abweist, und betont das Recht von später entwickelten Zuständen, auch wenn sie nicht unmittelbar „von Gott angeordnet" seien. Spener war der Abschaffung der Beichte nicht abgeneigt, da er von ihrer strengen Handhabung für eine bessere Kirchenzucht nicht viel erwartete. Francke und andre aus der hallischen Schule brauchten sie entschieden als ein Mittel zur Sittenzucht und fanden in ihr gar das notwendige und beste Mittel zur Erneuerung eines christlichen Lebens.[3]) Dagegen verwarf der radikale Pietismus die Beichte durchgängig und sah in ihr nur den Zwang zur äußerlichen Ceremonie und die geistliche Bevormundung, in ihren bürgerlichen Wirkungen eine Schädigung ihres religiösen Wertes: in dieser Begründung berühren sich seine Gedanken dann überall mit denen des Thomasius.[4])

Der Vergleich der Gedanken des Thomasius mit denen des Pietismus macht die nahe Verwandtschaft beider, ihre Vereinigung oft von verschiednen Ausgangspunkten und in ungleichem Geiste bei denselben Resultaten deutlich. Er zeigt zugleich, daß das Wichtigste auch aus jenen auf deutschem Boden ohne wesentlichen Einfluß der geistigen Entwicklung des Auslandes gewachsen ist, ja daß in den Fragen, in welchen Thomasius noch nicht zur völligen Aufklärung durchgedrungen ist, zu gleicher Zeit eben der radikale Pietismus bereits weiter schreitet: er hat, wie die Mystik, ganz aus deutschem Denken und Empfinden heraus, die Aufklärung schon vor Wolff zum vollen Vernunftglauben geführt, also viel weiter als Thomasius; er steht auch in Männern wie Dippel der Orthodoxie grundsätzlicher, religiös innerlicher und darum freier gegenüber als jener.

[1]) Merkwürdig verbündet sind Pietismus und Aufklärung in der Übersetzung der Lockeschen Toleranzbriefe 1710 von einem ungen. Pietisten, der stark Th. Einfluß verrät (so Anm. 2. 16. 23. 27. 52. 79). [2]) Melch. v. Osse Test. A. 268. [3]) „Einfältige Anweisung, wie die protestierenden Kirchen unter sich zu vereinigen" (1698). (Dreifache Rettung d. Rechts ev. Fürsten in Kirchensachen 1701); Hist. content., Append. § 55. Über Welmer: Ritschl 200. [4]) Ritschl 134. 205. 267 f. 512. Nik. Lange: 540. Francke übte den kleinen Bann gegen Th. selbst wegen der Kleiderpracht seiner Frau: Schrader, Gesch. d. Friedr. Univ. I, 206. [5]) Ritschl 329. 251; Bender 76.