

7. Sekundärliteratur

Die Geschichte des Pietismus.

Schmid, Heinrich

Nördlingen, 1863

Cap. X. Das Wesen des Pietismus.

Nutzungsbedingungen

Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.

Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.

Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Terms of use

All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downloaded and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.

Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.

For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

wir doch die Bedenken, welche von den Orthodoxen gegen sie erhoben worden sind, anerkennen, und dass diese Lehren gerade von den Pietisten ausgegangen sind, will doch beachtet sein. Sie gewähren uns immerhin einigen Aufschluss über das dem Pietismus Eigenthümliche. Es legt sich in ihnen eine einseitige Werthschätzung der subjektiven Frömmigkeit zu Tage, mit der die Gefahr einerseits der Unterschätzung der Gnadenmittel, andererseits der Ueberschätzung der eigenen Thätigkeit gesetzt war. Die Frömmigkeit aber erscheint als eine unfreie, ängstliche und gesetzliche.

An diesem Einblick in die Eigenthümlichkeit des Pietismus werden wir uns, so lange wir nur die Lehrstreitigkeiten in's Auge fassen, genügen lassen müssen. Das ganze Wesen des Pietismus lässt sich an ihnen nicht erkennen, weil dasselbe zum geringsten Theil in besonderer Lehre wurzelt. Was ist aber des Wesen des Pietismus?

Wir können jetzt, nachdem wir die ganze Geschichte des Pietismus verfolgt haben, an die Beantwortung dieser Frage gehen, um damit unsere Aufgabe zum Schluss zu bringen.

Cap. X.

Das Wesen des Pietismus ¹⁾).

Indem wir nun daran gehen, uns ein Gesammturtheil über den Pietismus zu bilden und auszumitteln, was sein Wesen ist, machen wir zuvor auf eine nicht geringe Schwierigkeit, die uns dabei entgegentritt, aufmerksam. Es ist die:

¹⁾ Vgl. Das Vorwort der ev. Kirchenzeitung von 1840. — Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik Bd. II Beh 5. Der Pietismus. — Dorner, über den Pietismus in seinem Verhältniss zur Kirche, auf Veranlassung von Binder, der Pietismus und die moderne Bildung 1838 und Märklin, Darstellung und Kritik des mo-

der Pietismus ist nicht mit einem Mal da, er entsteht allmählig. Darum muss man von dem Pietismus Manches aussagen, was nicht von den Urhebern desselben gilt, und doch ist es der Pietismus, der von diesen seinen Ausgang nimmt.

Sehen wir nun erst zu, wie er sich gestaltet.

Sein Urheber ist Spener. Rufen wir uns ins Gedächtniss zurück, was Spener gewollt hat und welche Stellung zur lutherischen Kirche er bei seinem Ausgang hatte. Der lutherischen Kirche, sagte er, thut eine Reformation Noth, nicht eine Reformation der Lehre, die ist bereits durch Luther vollzogen worden, wohl aber eine Reformation des Lebens, die ist auch von Luther versäumt worden. Wir kennen die lebhafteste Schilderung, die er von dem beklagenswerthen Zustand der Kirche der Gegenwart macht, und erinnern uns auch der Ursachen, aus denen er diesen Zustand erklärt. Obenan steht die schlechte Verfassung der lutherischen Kirche, die eingerissene Cäsaropapie, die Verdrängung der Gemeinde aus den ihr zukommenden Rechten. Hätte nun Spener, wie man erwarten sollte, sich die Aufgabe gestellt, eine Reformation durch Aufheben dieser vornehmsten Ursachen des üblen Zustandes in der Kirche herbeizuführen, so müssten wir hier schon in eine Erörterung der Frage eingehen, ob die Verfassung, die Spener für die richtige hält, die den lutherischen Principien entsprechende ist, und müssten diese Frage verneinen. Ist Spener, müssten wir sagen, auch in der Lehre mit der lutherischen Kirche einverstanden, so neigt er doch in der Verfassung zur reformirten Kirche, und das wirft immerhin auch einen Schatten auf seine Stellung zur Lehre der lutherischen Kirche, denn die Verfassung steht nicht so lose

dernen Pietismus 1839 (in den Studien und Kritiken 1840. Bd. I.) — Die Grundzüge des Pietismus und sein Einfluss auf die Umgestaltung der Theologie im 18. Jahrhundert, in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. N. F. 1846. S. 132. Wem die Uebereinstimmung meiner Auffassung mit der in dieser Zeitschrift niedergelegten auffallen sollte, für den bemerke ich, dass dieser Aufsatz von mir geschrieben ist. —

neben der Lehre, sondern wurzelt in ihr. Allein das Eigenthümliche bei Spener ist ja das, dass er darauf verzichtet, die Erzielung einer Reformation in diesem Sinn sich zur Aufgabe zu machen. Er glaubt von vornherein, die Hindernisse, welche vor allem der obrigkeitliche Stand einer solchen Reformation entgegenstellen werde, nicht überwinden zu können. Und das ist doch sehr eigenthümlich, und will sehr hervorgehoben sein. Steht es so, wie Spener annimmt, dass die üble Verfassung der lutherischen Kirche eine so wesentliche Ursache des üblen Zustandes in der Kirche ist, und lässt sich diese Ursache doch nicht entfernen, so ist die Lage der Dinge in Wahrheit eine desperate, und es kann dies, dass die reine Lehre erhalten ist, wenig mehr helfen, und was nun Spener vorzuschlagen weiss, ist doch nur Flickwerk, von dem wir uns von vorneherein nicht viel versprechen dürfen. Doch bleibt es immer anerkennungswerth, dass Spener thut, was er bei der Lage der Dinge nach seinen Kräften thun kann. Er gibt den Rath, es sollten sich *ecclesiolae in ecclesia* bilden, d. h. die erweckten Gemeindeglieder sollten eingedenk ihrer Rechte als geistlicher Priester zusammentreten, sich unter einander erbauen und andere an sich heranziehen, um so von unten auf eine Besserung der Gemeinde und ihrer Zustände zu erzielen. In diesem Rath hat er einen Vorgänger an Labadie. Das ist immerhin merkwürdig, und es wird darum zu rechtfertigen sein, wenn ich hier Näheres von diesem Mann mittheile.

Von ihm erzählt Max Göbel¹⁾, dass er bereits 1664, als er noch äusserlich der katholischen Kirche angehörte, angeregt durch die Jansenisten in Amiens „den ersten Versuch zu einer wirklichen Reformation der Kirche nach dem Muster der alten Kirche, und namentlich nach dem der ersten apostolischen Gemeinde zu Jerusalem gemacht habe, indem er folgerichtiger und durchgreifender, als die mehr nur auf

¹⁾ Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche Bd. II Abth. I. Der Labadismus. S. 181 ff.

das Innere sehenden Jansenisten mit Erlaubniss seines Bischofs „die Frucht seiner Arbeit,“ die wirklich erweckten und bekehrten Seelen zu einer besonderen und geschlossenen Gemeinde („Brüderschaft“) sammelte, zu welcher er nur erweckte, die Wahrheit und die Gottseligkeit liebende, Seelen zuliess, um dadurch eine wahre christliche Gemeinde und eine würdige Abendmahlsfeier, und zwar unter beiderlei Gestalt, mit lauter Gläubigen zu erlangen.“ In der katholischen Kirche wurde diese Neuerung nicht geduldet, und Labadie verfolgt. In Folge dess trat er 1650 zur reformirten Kirche über, weil er bei den Reformirten, die er jetzt zum erstenmal in ihrem Gemeindeleben in Südfrankreich näher kennen lernte, „ein Volk zu finden hoffte, das Gott in Christo Jesu liebte, und Ihm aufrichtig und in Wahrheit dienen wollte.“ Auf Herstellung einer solchen Gemeinde war er jetzt in allen seinen Stellungen bedacht gewesen, in Montauban, in Orange, in Genf. In Middelburg, wohin er 1666 als Prediger der evangelischen Gemeinde berufen wurde, machte er damit den meisten Ernst. Er suchte eine Gemeinde zu bilden, welche aus wahrhaft Gläubigen bestünde: „nur die wahrhaft Wiedergeborenen, und die sich als solche durch ihr Leben erwiesen, sollten und durften Theil haben an dem Mahl der christlichen Gemeinde. Dieses kleine Häuflein, oder die wahre Gemeinde versammelte er noch besonders um sich, und errichtete Hausgottesdienst und Hausversammlungen, an welchen Jeder, der wollte, thätigen Antheil nehmen konnte.“ Er gab ihnen nach dem Vorgang Zwingli's und Lasky's den Namen der Prophezei, und vertheidigte das Recht und die Pflicht dieser Einrichtung in einer besonderen Schrift. Darin wird die Prophezei, d. h. „eine einfache Conferenz über die Schrift und eine vertrauliche Erklärung und Besprechung der Geheimnisse derselben vor und von der Gemeinde“ aus 1 Cor. 14 als berechtigt, und als in der alten Zeit sehr gewöhnlich nachgewiesen, wie auch der Segen solcher Uebung: „denn die einzelnen Glieder der Gemeinde üben sich dadurch in ihrer Fähigkeit, von den göttlichen Dingen zu erkennen und zu lehren, zu denken und zu

reden und ihre Brüder darin zu unterweisen und zu erbauen, indem sie ihre von Gott empfangenen Gaben anwenden und das Talent geltend machen, das Er ihnen nach seinem Wohlgefallen verliehen hat; und zugleich übt auch die Gemeinde ihren Eifer und ihren Glauben, reizt sich zum Aufmerken auf Sein Wort, und nimmt zu an Erkenntniss, wie an Geschmack der heiligen Geheimnisse. Ihrem Inhalt nach ist die Prophetie vertrauliche Erklärung der Sachen und selbst der Ausdrücke in der Bibel; ihrer Form nach steht sie zwischen der Predigt und der Catechisation. Denn die Worte kommen frei aus dem Herzen, ungewählt und ungesucht und selbst ohne Vorbereitung; die Propheten reden hier nicht von Amtswegen, und selbst wenn etwa die Beamten der Gemeinde diese Prophezei ausüben, thun sie das doch nicht von Amtswegen; jedes Gemeindeglied und Familienhaupt hat vielmehr das Recht zu dieser Uebung in seinem Haus und an jedem anderen Ort. . . Sie setzt jedenfalls eine wahre Gemeinde oder wenigstens eine werdende wahre Gemeinde voraus; sie muss aber auch in jeder wahren Gemeinde wahrhaft Gläubiger vorkommen und es gibt nichts, was mehr dazu beiträgt, die Herzen zu Gott und zu Jesu Christo zu ziehen und zu rufen. . . Man braucht nur einmal den Versuch zu machen und man wird finden, dass jede andere Uebung und selbst die erhabendsten und kräftigsten Predigten solche Frucht nicht bringen, wie die Conferenzen über die hl. Schrift; und das Reich Gottes, die Reformation, die Belehrung und das Wachsthum einer Gemeinde in einem ganzen Jahr so nicht fördern, als die Uebung der Prophetie in wenigen Monaten thut. Weit davon entfernt, dass sie eine gefährliche Neuerung sei, welche nur Spaltungen veranlasse, und daher als Conventikel zu verdächtigen sei . . . unterstützt und erleichtert sie auf wunderbare Weise die Pfarrer, indem sie die Gemeindeglieder fähig macht, ihre Predigten besser zu verstehen, und ihnen die Mühe des Catechisirens und der besonderen Seelsorge abnimmt. Zu Spaltungen führen sie weit weniger als die Spiel-, Trink-, und Unzuchtsorte; denn es ist doch immer besser,

man versammelt sich, um die Schrift zu lesen, zu Gott zu beten und in der Frömmigkeit zu wachsen, als um zu spielen, zu essen und weltliche Gespräche zu führen.“ Ueber die äusserliche Einrichtung gab Labadie folgende Vorschriften: „Einer muss die Versammlung leiten, welcher das Wort zu geben hat. Er hält eine kurze Ansprache mit Gebet, wozu natürlich eine Vorbereitung gestattet ist, dann singt die Versammlung, und der betreffende Schriftabschnitt wird gelesen und eingeleitet; dann beginnt die Uebung der Prophetie oder die Besprechung über die Schrift oder die wichtigsten christlichen Wahrheiten — kurz und klar, practisch und nicht spitzfindig; jeder — jedoch nur Männer, nicht Frauen wie bei den Quäkern — darf sprechen, und Zweifel, Bedenken, Einwendungen vorbringen, immer die Erbauung im Auge habend. Dann folgt eine kurze Zusammenfassung, ein Gebet und der Segen.“

Wem fällt nicht die Aehnlichkeit der Spener'schen *collegia pietatis* mit dieser Prophetie auf! Göbel nimmt darum auch keinen Anstand, zu sagen, diese *collegia pietatis* stammten ursprünglich theils aus der rheinischen evangelischen, theils aus der reformirten Kirche und von Labadie und Voët her. Aber Spener stellt, wie wir schon gehört haben, ausdrücklich in Abrede, dass er die Conferenzen Labadie's zum Vorbild seiner Hausandachten genommen habe. Wir müssen ihm das glauben, denn Spener ist ein sehr wahrhafter Mann. Allein die Aehnlichkeit ist doch zu auffallend, als dass man nicht irgendwie an einen Zusammenhang denken sollte, hat sich doch Spener gerade so wie Labadie für dieselben auf die erste apostolische Gemeinde in Jerusalem berufen. Wir werden darum bei aller Achtung vor der Wahrhaftigkeit Spener's doch annehmen dürfen, dass die Vorgänge in der reformirten Kirche Spener'n den Gedanken an seine Hausandachten an die Hand gegeben haben. Conferenzen nach dem Muster der des Labadie wurden bald in vielen reformirten Ländern, auch in den Rheinlanden, angestellt, und der diesen Conferenzen zu Grunde liegende Gedanke

konnte in weitere Kreise dringen, ohne dass man da sich seines Ursprungs bewusst war.

So hätte also das einzige Mittel, welches Spener zur Heilung der Zustände in der Kirche anzugeben weiss, seine Wurzel doch in der reformirten Kirche! Bekanntlich haben in der jüngsten Zeit zwei auf sehr verschiedenen theologischen Standpunkten stehende Männer diese Behauptung ausgesprochen, Max Göbel und Kliefoth. Der Erstere ¹⁾ findet den letzten Grund und Ursprung der pietistischen Streitigkeiten, „in der Verpflanzung wesentlich reformirter Einrichtungen und Neuerungen in Verfassung und Sitte in die rheinische und sächsische evangelische Kirche“ und Kliefoth sagt ²⁾: „Spener's Kirchenbegriff und alle seine Anschauungen von kirchlichem Leben, kirchlichen Institutionen, kirchlichen Mitteln und Massnahmen sind den lutherischen Anschauungen fremd und entgegengesetzt, sind wesentlich reformirt.“

Untersuchen wir vorerst nur, ob der den *collegiis pietatis* zu Grund liegende Gedanke ein wesentlich reformirter ist, ein Gedanke, den sich die lutherische Kirche nicht aneignen kann? Das kann man nicht geradehin sagen. Man kann ihm eine Deutung geben, welche mit lutherischen Principien wohl verträglich ist. Wie sollte es denn den lutherischen Principien widerstreiten, dass gläubige Christen zusammentreten, sich aus Gottes Wort erbauen, und sich gegenseitig anregen und reizen zu Gott gefälligem Wandel? Aber reformirter Seits gibt man ihm freilich eine Deutung, welche mit den Principien der lutherischen Kirche nicht verträglich ist. Wir berufen uns dafür auf Göbel. Dieser sagt ³⁾: „Mit diesen Versammlungen war ein sehr wichtiger neuer Grundsatz für das christliche Leben ausgesprochen und geltend gemacht, der nemlich: dass seine Quelle und Mittelpunkt nicht die Kirche, sondern das Haus, nicht der Priester, sondern der Hausva-

¹⁾ Max Göbel. Bd. II. 2. Abth. S. 540.

²⁾ Kirchliche Zeitschrift von Kliefoth und Mejer. I. Jahrgang S. 22.

³⁾ *Ibid.* Bd. II. 1. Abth. S. 211.

ter, nicht die kirchliche Handlung (das Sacrament), sondern die hl. Schrift (das Wort Gottes) sei.“ Er meint dann freilich weiter, „das sei ein Grundsatz, dessen Anerkennung und Durchführung, so bald er einmal ausgesprochen war, die reformirte Kirche sich auf keinen Fall, und die lutherische Kirche nur schwer und nicht bleibend entziehen konnte, während die katholische Kirche ihn in dieser Form unter keiner Bedingung zulassen durfte.“ Wir bezweifeln aber, dass die lutherische Kirche ihm zufallen kann, so lang sie noch die lutherische bleiben will. Nach Göbel's Auffassung geht das christliche und kirchliche Leben von der Hausgemeinde und dem Hausgottesdienste, dem der Hausvater vorsteht, aus, zu der grösseren und öffentlichen Gemeinde, welcher das Presbyterium, oder die aus und von den Hausvätern gewählten Aeltesten, vorstehen. Nach lutherischer Auffassung aber geht es von Wort und Sacrament aus, mit deren Handhabung das geistliche Amt betraut ist. Schon darin liegt ein wesentlicher Unterschied. Die Hauptsache ist aber die: Man legt reformirter Seits auf die Hausversammlungen einen so grossen Werth, weil man sie als die Stätte erkennt, an der sich die wahre, die eigentliche Kirche, die *congregatio sanctorum* bilden soll. Von dieser aber denkt man reformirter Seits anders als lutherischer Seits. Den Reformirten geht in der *congregatio sanctorum* der Begriff von Kirche auf; die, welche nicht zu ihr zu zählen sind, gehören ihnen gar nicht zur Kirche. Darin hat es seinen Grund, dass man reformirter Seits auf die Kirchengzucht einen grösseren Nachdruck legt, als in der lutherischen: denn dass die lutherische Kirche nicht den gleichen Nachdruck auf sie legt, hat seinen Grund keineswegs in einer sittlichen Laxheit, sondern darin, dass die Kirchengzucht ihr nicht ein wesentliches Mittel ist zur Herstellung der Kirche, dass wesentliche Mittel ihr nur Wort und Sacrament sind. Die reformirte Kirche aber bedarf der Kirchengzucht als des wesentlichsten Mittels zur Herstellung der Kirche, und in den Hausversammlungen kommt die Kirche am deutlichsten zur Erscheinung. So kann man aber nur reformirter Seits

sagen, wo die Sacramente nicht als Gnadenmittel in dem Sinn der lutherischen Kirche gelten, wo also der, welcher noch nicht die Merkmale der Wiedergeburt an sich trägt, trotz dem, dass er getauft ist, zur Kirche eigentlich gar nicht zu zählen ist. Von diesem Gesichtspunkt aus bildet dann die in den Hausandachten zur Erscheinung kommende Kirche so sehr den Mittelpunkt, dass den Anderen eine Beachtung eigentlich nur noch von der Erwartung aus zukommt, dass sie sich noch in diese Kirche einfügen lassen. Von diesem Gesichtspunkt aus war es aber auch ganz consequent, wenn Labadie zur Separation fortschritt, und nun die Gemeinde, die ihm folgte, („die aus wirklich zur Gnade, zum Geist, zum Glauben und zum Gesetz Gottes Berufenen bestehen und reines Bekenntniss ihrer Lehre, ihres Wortes, Sacramentes, Cultus, Dienstes und Gehorsams haben sollte“) die einzig wahre evangelische Kirche nannte: denn, wenn die Anderen in diese Kirche sich nicht sammeln lassen, so muss die wahre Kirche sich von ihnen absondern, um durch sie nicht in ihrer Gestalt aufgehalten zu werden.

Man wird nun zugestehen müssen, dass in dem Mass, als Spener solche Gedanken mit seinen Hausandachten verband, dieselben auch ein bedenkliches und mit lutherischen Principien nicht verträgliches Mittel waren. Denn in demselben Mass erscheint dann die in jenen Hausversammlungen sich vorfindende Gemeinde als die wahre Gemeinde, wird den Anderen eine Stellung gegeben, welche mit dem lutherischen Begriff von Sacrament nicht verträglich ist, und ist die Bildung der wahren Gemeinde in die Hand der Hausversammlungen, statt in die des geistlichen Amtes, gelegt.

Bis zu welchem Mass hat aber Spener mit diesem Gedanken Ernst gemacht? Doch nur in sehr beschränktem. Er hat vor allem dem geistlichen Amt selbst seine Stellung in den Hausversammlungen gewahrt, ja er hat von diesem Mittel, das er doch erst als das einzige ihm bekannte bezeichnete, späterhin gar keinen Gebrauch mehr gemacht, und es weder in Dresden noch in Berlin angewendet. Aber es

gab doch eine Zeit, in welcher Spener grosse Dinge von diesem Mittel erwartet hat, und so lange muss er auch der reformirten Auffassung nahe gestanden sein, denn bei der Deutung, die von lutherischen Principien aus zulässig ist, hätten sich keine grossen Dinge von demselben erwarten lassen, und jedenfalls war der Gedanke ein von der reformirten Kirche herübergenommener, mit dem er es in der lutherischen Kirche versuchen wollte.

Steht es aber so, so spricht dies für die, welche Spener'n eine Neigung zu reformirtem Wesen Schuld geben, und jetzt wird es uns doch in einem anderen Licht erscheinen, wenn wir uns erinnern, dass Spener der Gemeinde nach Analogie der reformirten Lehre eine mit den lutherischen Principien nicht verträgliche Stellung gegeben hat; dass er die reformirte Kirche um ihrer Kirchenzucht willen so lobt, dass er überhaupt an mehreren ihrer Einrichtungen ein Gefallen findet. Es wäre dann doch nicht unwahrscheinlich, dass er, den zuerst zwei reformirte Schriften geistlich anregten und der noch auf seinem Sterbelager aus einem reformirten Andachtsbuch (Rivet's „letzten Stunden“) sich erbaut hat, ein günstiges Vorurtheil für sie hatte und in der Rathlosigkeit, wie der lutherischen Kirche zu helfen sei, es nun mit einem der reformirten Kirche entstammenden Mittel versuchte. Dahin also möchte ich den Ausspruch Kliefoth's, dass Spener's Herz dem reformirten Wesen gehörte¹⁾, einschränken. Spener ist mit ganzer Ueberzeugung ein Gegner der reformirten Lehre, und hängt mit ganzer Ueberzeugung dem lutherischen Lehrbegriff an, aber er ist an den lutherischen Einrichtungen irre geworden: denn es müsste ja, meint er, besser mit der Kirche stehen, wenn diese besser wären, und indem er nun für die reformirten Einrichtungen ein günstiges Vorurtheil fasst, übersieht er, dass diese Einrichtungen eben doch mit dem Wesen der reformirten Kirche zusammenhängen, und dass man den Einrichtungen derselben nicht zufallen kann, ohne von reformirtem Wesen berührt zu wer-

¹⁾ Kliefoth, die Beichte und Absolution, S. 436.

den. Daher rührt die eigenthümliche Stellung, welche Spener von der Zeit an einnimmt, wo ihm Widerspruch entgegengetreten ist. Er wollte mit seinem neuen Mittel nichts einlassen, was wider die lutherische Lehre verstösst, er wollte aber von dem neuen Mittel auch nicht sogleich ablassen, und so kam es nun, dass der Pietismus von einem Satz ausging, der sich in das lutherische Wesen nicht recht einfügen lassen wollte, dem man etwa eine Einschränkung geben konnte, die sich mit lutherischem Wesen vertrug, der aber immer diese Gränze zu überspringen drohte.

Treten wir jetzt dem Wesen des Pietismus näher!

Er nimmt seinen Ausgang von der Wahrnehmung, dass tiefes Verderben in der Kirche eingerissen ist, dass geistlicher Tod sich über die Gemeinden gelagert hat, dass alle Stände der Kirche im Argen liegen, und keiner recht thut, was seines Berufes wäre. Er ist der Ueberzeugung, dass dieser üble Zustand der Kirche grossentheils Schuld der üblen Verfassung der lutherischen Kirche ist, der gemäss der dritte Stand, die Gemeinde, nicht zu ihrem Rechte kommt, und der oberste Stand, der obrigkeitliche, eine verderbliche Cäsaropapie übt: er verzichtet aber auf die Hoffnung, dass eine Bessergestaltung dieser Verfassung erzielt werden könne, und beschränkt sich darauf, die Einzelnen zu lebendiger Frömmigkeit wieder anzuregen und die todten Glieder der Kirche zu neuem Leben zu wecken. Aber dafür nimmt der Pietismus aus dem letztangegebenen Grund nicht die ganze Kirche, nicht alle ihre Stände, in Anspruch, ja, genauer geredet, wendet sich der Pietismus mit dieser Aufforderung überhaupt nicht an die Kirche, nicht an die mit der Leitung derselben Berufenen, weil nach seiner Ueberzeugung die Leitung nicht in den rechten Händen liegt, und darum von der Kirche als solcher nichts zu erwarten ist, sondern er wendet sich an die besseren Glieder der Kirche, an diejenigen Geistlichen, welche sich noch lebendigen Glauben bewahrt haben, und an die Gemeindeglieder. Diese erinnert er an ihre Rechte und Pflichten als geistliche Priester, dem gemäss es ihr Recht

und ihre Pflicht ist, auch an ihrem Theil mit an der Kirche zu bauen. Durch die vereinte Arbeit beider soll es wieder zu neuem Leben in der Kirche kommen, und die beste Stätte, von der aus sie in solcher Weise wirken können, sollen die *collegia pietatis* sein.

Spener geht also von der Voraussetzung aus, dass von der Kirche als solcher, von denen, welche den eigentlichen amtlichen Beruf dazu haben, eine Heilung der Schäden nicht zu erwarten ist, darum sucht er einen Ersatz dafür bei den einzelnen noch geistlich Gesinnten. Durch sie soll geschehen, was von den amtlich Berufenen versäumt wird. Das Herbeiziehen der Gemeindeglieder rechtfertigt Spener freilich durch die Berufung auf ihr geistliches Priestertum. Und dass ihnen aus demselben Rechte und Pflichten erwachsen, ist auch gar nicht zu bestreiten, aber die Bedeutung der *collegia pietatis* wird von Spener, wenigstens in der ersten Zeit, so hoch angeschlagen, dass eigentlich ihnen, wenn nicht die ganze, doch die vornehmste Aufgabe, Leben zu wecken, zufällt, und also die Gemeindeglieder, als die geistlichen Priester, eine Aufgabe überkommen, welche bis dahin überwiegend Aufgabe der Träger des geistlichen Amtes war. Denn wenn auch Spener an die Spitze der *collegia pietatis* die Geistlichen stellte, so geschah das doch nur, um Unordnungen zu verhüten, und immer verblieb den *collegiis pietatis* die Hauptaufgabe, wieder Leben zu wecken. Man kann das nun etwa damit entschuldigen, dass man sagt, Spener habe es aus Noth gethan, er habe sein Augenmerk so besonders auf die erweckten Gemeindeglieder gerichtet, weil er in dem geistlichen Stand so wenig geistlich Gesinnte fand, zu denen er das Vertrauen gehabt hätte, dass sie ihr Amt recht ausrichteten; und man kann dafür anführen, dass Spener in der späteren Zeit auf *collegia pietatis* nicht mehr so drang, vielleicht, weil die Geistlichen sich ihres Amtes mehr annahmen. Die Conventikel wären ihm darnach nur ein Mittel gewesen, das zu den Mitteln, welche die Kirche in Predigt und Sacrament darbot, hinzugetreten wäre, um den ersteren mehr Kraft

und Gedeihen zu geben, oder auch, um, wenn die Prediger es an sich fehlen liessen, als Ersatzmittel für das zu dienen, was der Prediger darzubieten versäumte, und gegen beides liesse sich nichts einwenden. Allein man muss sich doch wohl den Eindruck vergegenwärtigen, welchen der Rath zur Errichtung der *collegia pietatis* auf die Gemeinden, denen er gegeben war, machen musste. Es war doch der, dass von Seite der Kirche nicht genugsam für sie gesorgt sei, und dass sie selbst Sorge für sich tragen müssten. In dem Masse aber, als man die Nothwendigkeit der Conventikel betonte, erschien dann den Gemeinden dieses Mittel als das vornehmste, das Mittel also, welches nicht von der Kirche, sondern aus der Mitte der Gemeinde dargereicht wurde. Misstrauen also gegen den Lehrstand, und die Ueberzeugung, dass die Kirche nicht die ausreichenden Mittel zur Nahrung des christlichen Lebens darreiche, stellte sich von vornherein bei den von Spener Angeregten ein. Das war denn doch ein bedenklicher Anfang. Die Gestaltung ihres christlichen Lebens war jetzt, wenigstens zum Theil, dem Einfluss der bisherigen Organe der Kirche entzogen, und wie viele Gefahren lagen nun nahe! Die Gefahr, gegen die Einrichtungen und Mittel gleichgültig zu werden, welche die Kirche darbot, und das Mittel der Privaterbauung und des Verkehrs der Frommen untereinander zu überschätzen; die Versuchung, da wo in der Kirche nicht die rechte Nahrung geboten wurde, sich von ihr zurückzuziehen und die Nahrung allein in den Conventikeln zu suchen; auch die Versuchung, sich darauf, dass man die Conventikel besuchte, etwas zu gut thun, sich im engeren Sinn für ein Kind Gottes zu halten und sich von den Anderen zu sondern, wie im kirchlichen so auch im socialen Leben.

Dass diese Gefahren nicht lange auf sich warten liessen, musste Spener selbst alsbald erfahren.

Unter dem Einfluss und durch Anregung Spener's hatten sich also Kreise in der Kirche gebildet, welche das aufrichtige Streben und den ersten Willen hatten, ein frommes Leben zu führen, und Andere zur Frömmigkeit anzureizen, welche

aber bei ihrem Ausgang schon eine nicht ganz richtige Stellung zur Kirche und zum Lehrstand einnahmen und deren frommes Leben darum mannigfachen Gefahren ausgesetzt war.

Wie gestaltete sich nun das fromme Leben in diesen Kreisen?

Da will wohl beachtet sein, dass die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Gestalt des frommen Lebens von Einfluss war auf die Gestaltung, welche dasselbe jetzt gewann; dass man dabei sein Augenmerk vorzugsweise auf Vermeidung der Uebelstände richtete, die man in der Gegenwart vorfand; und dass sich frühzeitig die Neigung einstellte, das, was man in der Gegenwart vorfand, zu unterschätzen, und das Widerspiel davon darzustellen. So war es bei Spener, so bei den von ihm Angeregten.

Vergegenwärtigen wir uns darum, was Spener an der Gegenwart aussetzte.

Vor allem vermisste er thätiges Christenthum und den rechten Ernst in der Heiligung. Das war nach seiner Ueberzeugung zum Theil Schuld der Geistlichen. Er klagt, „dass Manche fast allein von der Rechtfertigung aus dem Glauben predigten, indessen vergässen, gründlich den Gemeinden zu zeigen, was der Glaube sei, nemlich nicht eine menschliche müssige Einbildung von Christo, sondern ein göttliches kräftiges Licht in der Seele, das den Menschen wiedergebäre zu einem ganz anderen Menschen und den hl. Geist mitbringe.“ Spener forderte darum, „dass man neben der Lehre von der Rechtfertigung auch den Glauben erkennen müsse, was er sei, und wie sich seine Kraft nothwendig in der Heiligung herauslassen müsse, damit also den Leuten ihr falsches Misstrauen auf einen todten Glauben, welches die Meisten in der Sicherheit hält, benommen werde“¹⁾. Wir wissen den Sinn, den Spener mit dieser Klage verband, wohl zu würdigen, und die Klage war gewiss berechtigt: denn gewiss ist in dieser Zeit mit der Lehre von der Rechtfertigung Missbrauch

¹⁾ Spener, Beantwortung des Unfugs u. s. w. S. 95 ff.

getrieben worden, und hat man die Leute in unvorsichtiger Weise mit dem Verdienst Christi getröstet. Allein ganz richtig ausgedrückt hat sich Spener doch nicht, wenn er klagt, dass Manche fast allein von der Rechtfertigung aus dem Glauben predigten. Das war nicht der Fehler, den man beging: denn wäre das ein Fehler gewesen, so hätte den auch Luther begangen, der auch fast allein von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben predigte. Der Fehler war vielmehr, dass man von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben nicht richtig predigte, dass man nicht genügend daran erinnerte, dass der Glaube, mit dem man das Verdienst Christi zu ergreifen habe, ein lebendiger sein müsse, ein Glaube, der die Sünde hasse und den Trieb und Drang nach heiligem Leben in sich schliesse ¹⁾).

Man kann nun sagen, das komme der Sache nach mit dem, was Spener sage, überein. Allein der Satz Spener's, dass Manche fast allein von der Rechtfertigung predigten, ist doch ein bedenklicher. Er erweckt den Gedanken, dass es mit der Lehre von der Rechtfertigung noch nicht genug sei, dass noch eine andere Lehre in diese hereingenommen werden müsse. Es war damit die Gefahr gesetzt, dass die Lehre von der Rechtfertigung die centrale Stellung verliere, welche ihr zu allen Zeiten in der lutherischen Kirche eingeräumt worden ist; die Gefahr, dass diese Lehre den Gemeinden aus den Augen gerückt und eine andere Lehre dafür in den Vordergrund gestellt werde. Das ist aber ganz unlutherisch. Die Lehre von der Rechtfertigung muss immer den Mittelpunkt der Predigt bilden. Was auch immer in den Gemeinden vorgehen mag, zu welchen Fehlern und Verirrungen sie auch hinneigen mögen, die Lehre von der Rechtfertigung muss ihre alte Stelle behalten und wird auch allezeit ihre alte Kraft, die Fehler und Verirrungen zu heilen, behalten. Waren die Gemeinden der damaligen Zeit sittlich lax, trösteten sie sich voreilig mit dem Verdienst Christi, so war damit nicht angezeigt, eine

¹⁾ Evangel. Kirchenzeitung. Vorwort 1840. S. 11.

andere Lehre als die von der Rechtfertigung zu predigen, sondern nur dies, dass man die Lehre von der Rechtfertigung recht predige: denn wer die Lehre von der Rechtfertigung recht erfasst, der wird nicht sittlich lax und tröstet sich nicht voreilig mit dem Verdienst Christi. Spener also hätte so, wie er gethan, sich nicht ausdrücken sollen. Er that auch nicht gut daran, so wie er gethan hat, Rechtfertigung und Glauben zu trennen. Es ist übel geredet, dass „Manche fast allein die Lehre von der Rechtfertigung predigten und vergässen, den Gemeinden zu zeigen, was der Glaube sei.“ Wer vergisst, zu zeigen, was der Glaube sei, der predigt eben die Lehre von der Rechtfertigung nicht recht, denn zur Lehre von der Rechtfertigung gehört auch die Lehre von dem Glauben. Trennte nun aber Spener so, wie er gethan hat, so führte er selbst die Gemeinden in Versuchung, von der Lehre von der Rechtfertigung falsch zu denken, und gefährdete damit selbst den Haupt- und Fundamentalartikel der evangelischen Kirche. Nach ihr soll aller Trost und alles Vertrauen des Christen in dieser Lehre von der Rechtfertigung wurzeln. Kam den Gemeinden aber die Sache so zu stehen, dass sie meinten, mit der Lehre von der Rechtfertigung, die sie ja festhielten, sei es allein noch nicht gethan, sie müssten, wenn sie wissen wollten, ob sie den Trost der Vergebung der Sünden sich auch zueignen dürften, ihren Glauben darauf ansehen, so sahen sie sich damit darauf angewiesen, ihr Vertrauen auf ihren Glauben zu bauen. Wurde dann von Spener so sehr der thätige Glaube eingeschärft, so drängte er damit die Gemeinden auf das Thun, auf die Bethätigung des Glaubens hin. Er mochte immerhin sagen, wie er ja sagte, der Grund der Vergebung der Sünden liege allein in dem Verdienst Christi, der Einzelne fragte doch, ob er denn auch den Glauben habe, der ihm das Recht gebe, das Verdienst Christi zu ergreifen; ob er sich seines Schmerzes über die Sünde, seines Triebes nach hl. Leben auch recht gewiss sei; auch ob er diesen Ernst denn auch im Leben bethätige? Sein Vertrauen auf

die Vergebung der Sünden auf Grund des Verdienstes Christi hatte also doch zur Voraussetzung den thätigen Glauben, und wie viel war da dem Zweifel Raum gegeben, ob denn dieser Glaube auch wirklich der in rechter Weise thätige sei?

Oder die Sache konnte sich den Gemeinden auch so stellen: „Die Vergebung der Sünden, konnten sie sagen, hat Christus uns durch Sein Leiden und Sterben erworben, und wir haben es im Glauben ergriffen; diesen Glauben müssen wir nun auch bethätigen und durch Werke beweisen. Das wäre an sich ganz recht geredet. War aber die Voraussetzung dabei die, dass es mit dem Glauben wohl stehe, und es sich nur darum handle, ihn zu bethätigen, so konnte auch leicht ein falscher Eifer in Bethätigung des Glaubens entstehen, und ein einseitiger Werth auf die thätige Frömmigkeit gelegt werden, und man muss auch hier sagen, Luther hätte sich nie so ausgedrückt. Luther hätte nie so unterschieden zwischen dem Glauben, den man habe, und der Bethätigung des Glaubens, die man nicht versäumen dürfe. Luther drang einfach auf den Glauben, denn wo der ist, nahm er an, da ist auch der Trieb, ihn zu bethätigen, mitgesetzt. Beides findet sich nun wirklich bei den von Spener Angeregten anders. Es war unter ihnen wenig von der Rechtfertigung, und viel von dem Glauben, der da thätig sein müsse und von der Heiligung, die Rede.

Damit hängt es dann auch zusammen, dass man in den Kreisen der Pietisten weniger die Frage aufwarf, ob man sich als ein Gerechtfertigter wisse, als vielmehr die, ob man sich als ein Bekehrter, ein Wiedergeborener wisse? Man fragte also nach dem, was man geworden sei, geworden zum Theil durch sein eigen Thun. Auch da lautete die Lehre freilich nur dahin, dass man an der Wiedergeburt ein Zeichen habe, dass der Glaube, mit dem man das Verdienst Christi ergriffen habe, der rechte sei, und nicht dahin, dass es die Wiedergeburt sei, auf die man sein Vertrauen zu setzen habe: allein in der Praxis gestaltete es sich wieder leicht so, dass man in der Wiedergeburt seinen Trost suchte.

Achten wir nun weiter darauf, dass den Pietisten früh vorgeworfen wurde, dass sie die Geistlichen tadelten, welche „den Leuten die Unmöglichkeit, das Gesetz zu halten, einbildeten und sie dadurch von dem thätigen Christenthum abhielten“¹⁾; und dass auch Spener wollte, man solle viel mehr den Satz einschärfen, dass man das Gesetz wenigstens unvollkommen halten könne. Man kann auch da mit der Erklärung, die Spener von diesem Satz gibt, ganz einverstanden sein. „Wird es, sagte er²⁾, von der Unmöglichkeit der vollkommenen Haltung des Gesetzes in Absicht auf die Rechtfertigung gemeint, so muss man freilich den Leuten dieselbe so fleissig eindrücken, als man den Artikel von der gnadenreichen Rechtfertigung rein erhalten will. Wird es aber von der obwohl unvollkommenen Haltung in Absicht auf die Heiligung gemeint, so heisst es die Leute muthwillig in der Sicherheit und Trägheit stärken, wenn man ihnen einbildet, dass sie das Gesetz auch nicht unvollkommen halten können.“ Nicht eine Haltung behauptet er da, die dem Gesetz ein Genüge thut, wohl aber eine, die „aus der Gnade des Evangelii um Christi willen von Gott kommt, und eine Vollkommenheit, der noch viel mangelt.“ Nicht also in dieser Behauptung der Möglichkeit einer Haltung des Gesetzes liegt für uns ein Bedenkliches, sondern darin, dass dieser Satz in eine solche Nähe zu der Einschärfung des thätigen Christenthums der Rechtfertigung gegenüber gebracht wird. Der Satz, dass man es nicht bei dem Glauben bewenden lassen, sondern ihn auch bethätigen solle, lautete also näher dahin, dass man suchen solle, das Gesetz zu erfüllen.

Waren damit nicht die Leute von der Rechtfertigung weg auf das Thun hingewiesen?

Können wir uns da wundern, wenn es früh als eine Eigenthümlichkeit der Pietisten bezeichnet wurde, dass sie ängstlich, gedrückt seien, dass ihnen die rechte Glaubens-

1) Ausführliche Beschreibung des Unfugs u. s. w. S. 23.

2) Spener, gründliche Beantwortung des Unfugs u. s. w. S. 95.

frische und Glaubensfreudigkeit fehle? Wer seinen Gnadenstand an seiner Wiedergeburt, oder an der möglichst vollkommenen Geltung des Gesetzes messen zu müssen meint, der hat alle Ursache, unsicher und ungewiss zu sein. Wer sich gewöhnt, die Wiedergeburt als das Kriterium seines Gnadenstandes zu betrachten, der greift dann auch leicht fehl in den Merkmalen, an denen er seine Wiedergeburt glaubt erkennen zu können. Er sucht naturgemäss nach recht greifbaren Merkmalen. Die einen wird er in den Werken suchen, die er zu vollbringen vermochte, die anderen in dem Zustand seines Gemüths; er wird fragen, ob sein Inneres ihm Zeugniß gebe von seiner wirklichen Wiedergeburt. Das eine Merkmal ist so unsicher als das andere. Darum wird er weiter zurückgreifen und fragen, ob denn auch die Vorgänge bei seiner Bekehrung den Forderungen an eine solche entsprächen; ob seine Busse, sein Schmerz über die Sünde, sein Schrecken vor dem Gericht Gottes denn auch den erforderlichen Grad erreicht habe? Und wiederum wird damit der Blick auf das eigene Thun gerichtet, auf die ernstliche Busse, die man geleistet hatte, und wiederum ist damit die Gefahr innerer Ungewissheit und Unsicherheit gesetzt.

Dass aber solche Fragen und Zweifel die Pietisten bewegt haben, das zeigt fast jede einzelne Biographie, die wir von Pietisten besitzen.

Auf das Thun, auf die thätige Frömmigkeit war also das Absehen der Pietisten gerichtet. Da wurde ihnen aber von Spener eingeschärft, dass sie es im praktischen Leben recht genau nehmen sollten: denn er warf seiner Zeit vor, dass sie sittlich lax sei. Spener gab damit eine heilsame Anregung zu grösserem Ernst in der Heiligung, und wenn man gegen die Pietisten den Vorwurf erhob, dass sie den Ernst darin übertrieben hätten, so war das ein unverständiger Vorwurf, denn auf diesem Gebiet gibt es keine Uebertreibung. Aber freilich kann ein ängstlicher Eifer eintreten, und kann man seinen Eifer in falscher und ungesunder Weise bethätigen, und die Versuchung dazu lag denen nahe, bei welchen

sich bereits aus anderen Ursachen eine ungesunde Aengstlichkeit eingestellt hatte. Diese Versuchung ist auch reichlich eingetreten. Man wollte nicht weltförmig sein, wie Spener das der Christenheit seiner Zeit vorwarf, und verfiel in der Scheu vor dem, was man die Weltfreuden nannte, in das Extrem. Man stellte zugleich Forderungen an die geistliche Stimmung des Menschen, welche übertrieben waren. Das aber, dass die Forderungen so hoch gespannt wurden, hatte nicht allein die üble Folge, dass die Einzelnen bei der Unmöglichkeit, diesen Forderungen zu genügen, in Unruhe versetzt wurden, und vielfach Gesetzberei sich einstellte; sondern es erzeugte auch, da die Forderungen zumeist an das äussere Leben ergingen, andere Gefahren, besonders die, dass man auf die äusserliche Enthaltbarkeit einen falschen Werth legte, wodurch leicht die Aufmerksamkeit von der tieferen und wahren Sittlichkeit abgelenkt wurde, und Selbstgerechtigkeit entstand. —

Hat, wenn wir diese Entwicklung in's Auge fassen, nicht Löscher das Rechte getroffen, wenn er sagt: „Der Pietismus ist ein übel geordnetes, übel gesetztes Suchen, Treiben und Fordern der Pietät“¹⁾; oder wenn er an einer anderen Stelle sagt: „Man thut besser, wenn man nicht sowohl den *impetum* oder Trieb, die Gottseligkeit zu befördern, welcher sich bei den Pietisten findet, ob er wohl nicht überall rechter Art und rein ist, *Pietismum* nennt, sondern den übel gerathenen Rath, die Fassung der Mittel und Wege, welche von ihnen zur Beförderung der Pietät gebraucht werden“²⁾?

Dass der Pietismus seinen Ausgang genommen hat von dem Trieb, die Gottseligkeit zu befördern, ist unleugbar, und dass der Trieb bei Spener ein reiner war, erkennt auch Löscher³⁾ an. Aber mit der Stellung, welche Spener der Heiligung zur Rechtfertigung gab, mit dem einseitigen Drängen auf

¹⁾ Timotheus Ver. II, 40.

²⁾ Ibid. II, 18.

³⁾ Ibid. II, 61.

das Thun, auf das thätige Christenthum, waren die Versuchungen gesetzt, welche wir genannt haben. Aber noch andere entwickelten sich daraus. Wo man Alles nur auf die Bethätigung des Glaubens, auf die Frömmigkeit bezog, und nur nach dem fragte, was dazu anregte, da stellte sich auch leicht eine Gleichgültigkeit gegen die Lehren ein, welche keine so unmittelbare Beziehung zur Frömmigkeit haben. Löscher drückt das Eine richtig so aus, dass, wie man im Syneretismus einseitig das *studium pacis* getrieben, und alle Lehren habe fallen lassen, welche dem Frieden im Weg gestanden, so man jetzt einseitig das *studium pietatis* treibe und, indem man nur die Gottseligkeit im Auge habe, darüber versäume, nach der Wahrheit zu fragen. Die geoffenbarte Wahrheit aber, sagt er, soll überall vorhergehen. „Die Gottseligkeit ist freilich zu allen Dingen nütze, aber sie hat darum nicht die Stelle und das Recht oder Vorrecht der geoffenbarten Wahrheit und reinen Lehre. Sie ist nicht der Grund der Religion, des Glaubens und der Mittel des Heils; sie gehört nicht zum Wesen der Gnadenmittel, und hat keinen Einfluss in dieselben; sie gibt keinen Glaubensartikel, vielweniger den göttlichen Einsetzungen ihre Form ¹⁾ u. s. w.“ „Wo aber das Verhältniss von Wahrheit und Gottseligkeit nicht in Acht genommen wird, da entsteht aus der Menschen Schuld ein Streit zwischen dem *studio* der Wahrheit und dem *studio* der Gottseligkeit und erfolgt ein schädlicher Missbrauch der Pietät.“ Wenn schon darin eine Gefahr liegt, dass man sich die Lehren, welche zur Gottseligkeit etwas auszutragen scheinen, gleichsam auswählt, statt die ganze geoffenbarte Wahrheit in sich aufzunehmen, so ist eine andere damit verbundene Gefahr die, dass man in falscher Weise das Leben betont im Gegensatz zur Lehre, und in bedenklicher Weise sich von denen angezogen fühlt, bei welchen man Ernst in der Gottseligkeit zu finden meint, an ihnen aber es übersieht, wenn sie etwa in der Lehre

¹⁾ Timoth. Ver. II, 16.

es da und dort versehen. Das ist es, was Löscher den fromm scheinenden Indifferentismus nennt, und daher stammt die Neigung und die Vorliebe der Pietisten zu den Mystikern und Theosophen, an welchen sie den grossen Eifer der Gottseligkeit gern rühmten. Diese Geneigtheit, das Leben im Gegensatz gegen die Lehre zu betonen, wurde aber noch durch die andere Neigung, die wir bei den Pietisten finden, gesteigert, in allem das Widerspiel der Gegenwart darzustellen. Dadurch wurden sie noch weiter getrieben, ein geringeres Gewicht auf die rechte Lehre zu legen, weil man auf der anderen Seite ein grosses darauf legte. Man vergalt gern den Vorwurf einer Uebertreibung des Eifers in der Gottseligkeit mit dem der Uebertreibung des Eifers in der Orthodoxie, und es kam leicht so zu stehen, als ob es, wie Löscher sich ausdrückt, „der Pietät und ihrer Beförderung schade, wenn grosser und besonderer Fleiss auf die Untersuchung, Ausbreitung und Vertheidigung der Wahrheit oder Orthodoxie gewendet würde“ ¹⁾. Es konnte das bis zur Gleichgültigkeit gegen die Lehre überhaupt führen, und führte auch nicht selten dazu. Daraus erklärt sich dann auch der Vorwurf, der dem Pietismus gemacht wurde, dass er die confessionellen Differenzen zu gering anschlage, dass er auf die symbolischen Bücher geringen Werth lege. Der Pietismus war principiell weder gleichgültig gegen die confessionellen Differenzen, noch ein Verächter der symbolischen Bücher, aber er wusste weder das eine noch das andere in eine unmittelbare Beziehung zur praktischen Frömmigkeit zu setzen, und daraus entstand dann allerdings eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das eine wie gegen das andere, eine Gleichgültigkeit, welche durch die Neigung zum Widerspruch gegen die Orthodoxen, welche auf beides so grossen Werth legten, oft noch verschärft wurde.

Und noch von einer anderen Seite her kam die Ver-
suchung zur Gleichgültigkeit gegen eine Reihe von Lehren,

¹⁾ Timoth. Ver. II, 11.

von der Neigung nemlich, für das, was man im Glauben festhalten sollte, eine recht unmittelbare Gewissheit zu gewinnen, durch eine recht greifbare Erfahrung sich dieselben anzueignen. So konnte man etwa seines Glaubens, seiner Wiedergeburt inne werden, aber nicht der anderen Lehren, der Lehre von der Trinität, der Gottheit Christi und vieler dergleichen. Gegen sie konnte sich dann eben darum eine gewisse Gleichgültigkeit einstellen, weil man an ihnen keine so sichere Erfahrung machen konnte. Und lag die Versuchung dazu nicht auch schon in der Vorstellung, welche die Pietisten von der Erleuchtung hatten? Bezog sich diese zuerst auf den Willen, und dann erst auf den Verstand, bestand sie vorzugsweise in Sündenreinigung, und sollte die rechte Erkenntniss bedingt sein durch die rechte Herzensstellung, so war ja der Erleuchtete nahe zu schon der Bekehrte, und war er das schon, bevor die rechte Erkenntniss an ihn kam. Mit seiner Bekehrung hatte er aber doch schon alles, was er zu seinem Heil brauchte. Die Erkenntniss, welche er noch gewann, war dann nicht mehr hoch anzuschlagen, und es kam also nicht mehr viel darauf an, wie er sich zu den Lehren verhielt, welche Gegenstand der Erkenntniss waren ¹⁾.

Ziehen wir aus alle dem die Summe, so wird man sagen müssen: der Pietismus geht aus von dem aufrichtigen Streben nach Gottseligkeit, so einseitig aber betont er diese, dass daraus alle die Versuchungen entstehen, welche wir oben verzeichnet haben. Man kann mit Löscher als solche Versuchungen die zum Indifferentismus, zur Geringschätzung der Gnadenmittel, zur Entkräftung des *ministerium*, zur Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken, zum *Praecisismus*, *Mysticismus*, *Perfectismus* nennen.

Diese einseitige Betonung der Frömmigkeit kommt aber noch an einem anderen Punkt zum Vorschein, und bedroht da noch bestimmter die Lehre von den Gnadenmitteln. Wenn

¹⁾ Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt. Bd. II. 469.

die Pietisten wollten, dass die Geistlichen Wiedergeborene sein sollten, so war das ein gerechtes Verlangen, wenn sie aber auch die Befürchtung hegten, dass ein Unwiedergeborener gar nicht im Besitz der Erkenntniss sei, welche er der Gemeinde vermitteln sollte, und diese von ihm nicht auf den Heilsweg geführt werden könne, so war es doch wieder die subjective Frömmigkeit, von der sie die Beschaffung ihres Heils erwarteten; das Wort Gottes musste aus frommem Mund an sie gelangen, wenn es seine Kraft an ihnen üben sollte. Die Kraft des Wortes that es also nicht allein, und wenn dann die Pietisten, wozu wenigstens Viele Versuchung hatten, Anstand nahmen, von einem unwiedergeborenen Prediger sich das hl. Abendmahl reichen zu lassen, so gewann es wenigstens den Schein, als ob sie auch dem anderen Gnadenmittel, dem Sacrament des Abendmahls, nur dann eine Kraft zuschrieben, wenn es ihnen aus frommen Händen gespendet würde; oder es legte sich daran, dass sie durch diesen Umstand sich vom Genuss des Abendmahls abhalten liessen, doch ein geringes Verlangen nach diesem Gnadenmittel zu Tag, immerhin ein Zeichen, dass sie von der Wirkung desselben keine grossen Vorstellungen hegten. Und musste es nicht scheinen, als ob sie auch von dem Sacrament der Taufe gering dachten, wenn sie, wie sie gern thaten, den Unbekehrten schlechthin als dem Heiden gleich erachteten, und darauf hinzuweisen versäumten, dass seine Bekehrung ihre Wurzel in der Taufe, als dem Bad der Wiedergeburt, habe?

Wie also der Pietist das einzelne Gemeindeglied vor Allem darauf ansah, ob es fromm sei, so hielt er auch bei dem, der die Gemeinde weiden sollte, vor allem Nachfrage nach seiner Frömmigkeit.

Was konnte ihm bei dieser Anschauung die Kirche bedeuten? Diese hat nur da eine Bedeutung, wo man sie als eine Gemeinschaft fasst, in welcher alle Glieder, weil sie die Getauften sind, dadurch auch geheiligt und durch ein gemeinsames Band mit einander verknüpft sind; und wo man

sich zugleich bewusst ist, nur innerhalb dieser Gemeinschaft das Heil in Christo finden zu können. Diese Bedeutung hat aber den Pietisten die Kirche nicht. Der Einzelne konnte ihnen doch nur in dem Mass werth sein, und nur in dem Mass konnten sie sich innerlich mit ihm verbunden wissen, als er der Bekehrte war, mit den Anderen aber wussten sie sich in keinerlei innerer Beziehung. Mit ihrer geistlichen Nahrung ferner, und der Förderung ihres Heils wollten sie sich doch auch nicht so einfach nur an die Kirche, und an die dieser anvertrauten Mittel, angewiesen sehen, sondern nach den einzelnen Frommen sahen sie sich um, um von ihnen sich diese Nahrung und Förderung zu holen. So war also ihre Beziehung zur Kirche doch eine sehr lose und lockere. Sie bestand eigentlich nur darin, dass sie nicht austraten, ihre Kinder taufen liessen, und etwa Abendmahl noch mit der Gemeinde feierten. Sie fühlten sich aber doch eigentlich als Fremdlinge in der Kirche. Der Prediger galt ihnen nur etwas, wenn er in ihrem Sinne fromm war, mit der Gemeinde aber wussten sie sich, so weit sie nicht pietistisch war, durch kein inneres Band verknüpft. Sie bildeten eine *ecclesiola in ecclesia* und nur die zu dieser *ecclesiola* Gehörenden galten ihnen als die eigentlichen Glaubensgenossen; von den Anderen zogen sie sich oft sogar im socialen Leben zurück. Ihre beste und eigentliche Nahrung glaubten sie aus den Conventikeln und dem Verkehr der Frommen unter einander zu gewinnen. Damit hängt es dann auch zusammen, dass sie gegen die Einrichtungen der Kirche, gegen ihre Gebräuche und Ceremonien, so gleichgültig waren, so viel an ihnen aussetzen fanden, am Exorcismus, an der Privatbeichte, an den regelmässigen evangelischen und epistolischen Lectionen. Ferner hängt damit zusammen, was Löscher die Neigung zum *Reformatismus* nannte ¹⁾. Weil die Kirche selbst für sie nicht die rechte Bedeutung hatte, fehlte ihnen auch der Sinn und das

¹⁾ Timoth. Ver. I. S. 723.

Verständniß für ihre Einrichtungen, und hatten sie keine Anhänglichkeit an dieselben.

So mündet also diese einseitige Betonung der Frömmigkeit in Unkirchlichkeit aus, und wir können sagen: in dem Mass, als der Pietist die Consequenzen von dem zog, was das Wesen des Pietismus ausmacht, war er unkirchlich.

Das sind die Versuchungen, welche sich im Leben und der Lebensauffassung der Pietisten einstellten, und diese mußten wir in die vorderste Reihe stellen, denn der Pietismus ist der Hauptsache nach eine praktische Lebensrichtung. Aber er nimmt doch auch eine eigenthümliche Stellung zur Wissenschaft und zur Theologie ein, und diese haben wir noch in's Auge zu fassen.

Von der ersten Zeit an konnte man bemerken, dass der Pietismus ein geringes Interesse an der Wissenschaft hatte. Das hat seinen Grund darin, dass er sich von ihr keine Förderung der Frömmigkeit versprach. Je mehr man Alles auf diese bezog, desto gleichgültiger wurde man gegen das, was sie nicht förderte. Eher setzte sich ein Vorurtheil gegen die Gelehrsamkeit fest, da Spener bemerkt hatte, dass man über dem Streben nach Gelehrsamkeit es versäume, sich die einfachen Kenntnisse anzueignen, welche zur Erbauung der Gemeinde dienten. Spener und die anderen Häupter des Pietismus waren zwar keine Verächter der Wissenschaft, wie sie denn auch in derselben wohl zu Hause waren, aber besondere Verehrer derselben waren sie doch auch nicht, und für ihre Zwecke wussten sie sie wenig zu brauchen. Sie besonders zu befördern, erachteten sie darum auch nicht als ihre Aufgabe. Auch in Halle, an der Universität, stellte man sich diese Aufgabe nicht. Auch da stand die im Vordergrund, die Studierenden zu frommen und praktisch geschickten Geistlichen heranzubilden: nur Sprach- und Bibelstudium wurde mit einigem Eifer getrieben. Unter solchen Umständen wuchs eine Geistlichkeit heran, welche der Gelehrsamkeit ziemlich entbehrte, und nicht die Orthodoxen allein waren es, welche über die Abnahme derselben unter den Geistlichen

klagten. Nicht nur Löscher klagte über das offenbare Abnehmen der gelehrten Erudition und bemerkte: „Wenn wichtige Stellen zu ersetzen sind, erfährt man es allzustark, was für ein Mangel an *solide doctis et cordatis theologis* sei“¹⁾, sondern auch Zinzendorf berichtet von einem Mann, der in Wittenberg studirt hatte: „Er war der Gedanken, wenn man noch eine Materie mit Furcht Gottes und menschlicher Honestität wolle tractirt wissen, so müsse man es bei denjenigen versuchen, die unter dem Namen der Orthodoxen bisher einen sehr schlechten Charakter gehabt hätten u. s. w.“²⁾.

Waren auch in Halle die ersten Gründer der neuen Richtung noch gelehrte Männer, wie vor Allen J. H. Michaelis, so standen doch auch in dieser Zeit neben ihnen Andere, welche der Gelehrsamkeit entbehrten. So Callenberg, von welchem Semler erzählt: „Sogar die hebräische Bibel hatte er durchschossen und die lateinische Uebersetzung gegenüber geschrieben. — Ueber das Griechische leistete er gar nichts, als was in Wolf's *curis* stand, davon er auch niemals im Urtheil abwich“³⁾.

Diese geringe Werthschätzung der Wissenschaft überhaupt, welche natürlich in erhöhtem Mass von der pietistischen Gemeinde getheilt wurde, übertrug sich dann auch auf die Theologie. Man war viel zu sehr mit Pflege der Frömmigkeit und Unterricht in den Gegenständen beschäftigt, welche sich auf die praktische Ausbildung der Geistlichen bezog, als dass man ein sonderliches Interesse an Ausbildung der wissenschaftlichen Theologie gehabt hätte. Ja, weil man der vorliegenden Theologie vorwarf, dass sie in unfruchtbarer Gelehrsamkeit sich ergehe, und sich vom praktischen Leben zu viel entfernt habe, stellte sich die Versuchung ein, die Theologie so zu betreiben, dass sie mehr nur zur Erbauung diene, und sie entbehrte gar

1) Timoth. Ver. II, 58.

2) Zinzendorf, nat. Reflexionen. Anhang S. 11 vgl. Ev. Kirchenzeitung Jahrg. 1840. S. 21.

3) Semler's Lebensbeschreibung I. S. 87.

oft gleich sehr der wissenschaftlichen Form wie des wissenschaftlichen Gehaltes.

Das war von Spener freilich nicht beabsichtigt. Er wollte, wie eine Reformation des Lebens, so eine Regeneration der Theologie, und schon in seinen *pis desideris* hatte er dahin abzielende Vorschläge gemacht. Bibelstudium sollte eifriger getrieben, das philosophische Studium sollte eingeschränkt, und die Theologie mit frömmerem Sinn betrieben werden. Das waren an sich Forderungen, die man billigen musste. Aber damit, dass man diese so allgemein hinstellte, war noch wenig gethan. Fand Spener, dass man der Philosophie zu viele Rechte eingeräumt habe, so musste er nachweisen, an welchen Punkten es geschehen sei; missbilligte er das Eindringen der Scholastik in die Theologie, so musste er mit Hand anlegen zu einer einfacheren Gestaltung derselben, und zeigen, wie das durch fleissigeres Zurückgehen auf die hl. Schrift zu geschehen habe. Oder wenn er als praktischer Theologe sich dazu nicht berufen oder befähigt erachtete, musste er Andere anregen, dass sie es thäten, und es wäre ihm da sehr nahe gelegen, seinen Gesinnungsgenossen in Halle diese Aufgabe zu stellen. Aber wir finden nicht, dass er es gethan hat, wir finden auch nicht, dass die Theologen Halle's sich selbst diese Aufgabe stellten. Die Wirkung der Klagen Spener's über die gegenwärtige Theologie war darum mehr nur die, dass man in weiten Kreisen von dieser Theologie geringschätzig zu denken und zu reden anfang; dass es wie eine Mode wurde, über Aristoteles und dessen verderblichen Einfluss auf die Theologie, und über die mit Scholastik überfüllte Theologie zu klagen. Die Gefahr aber, welche dadurch entstand, war die, dass man sich der Zucht, welche die wissenschaftliche Theologie übt, entzog, dass man auf eigene Hand und ohne feste Regeln theologisirte, und schliesslich, während man nur der herkömmlichen Lehrsprache sich nicht mehr zu bedienen schien, auch Verstösse gegen die wohlbe gründete Lehre selbst sich zu Schulden kommen liess. Wo man eine herkömmliche Theologie umstossen will, da hat man

Ursache mit dem Aufbau einer neuen zu eilen, wenn man Verwirrung allerlei Art vermeiden will. Das ist von Seite der Pietisten versäumt worden.

Oder sagen wir da zu viel? Unsere Meinung ist nicht die, dass der Pietismus ohne allen fördernden Einfluss auf die Theologie geblieben ist. Wenn er eine einfachere Behandlung der Theologie und tieferes Schriftstudium forderte, so war auch die bloße Forderung schon eine Leistung, und wenn wir diese auch nicht so hoch anschlagen wie Planck¹⁾, der zwar erst sagt, „durch den Pietismus sei eine ganze Generation von Theologen verdorben, oder das Fortrücken der Gelehrsamkeit um ein Menschenalter verspätet worden,“ dann aber doch einräumt, „dass der gleichzeitige Gewinn, der in der Entkräftung der Scholastik und des Orthodoxismus mit seinem polemischen und formalistischen Wesen lag, jenen Nachtheil reichlich aufgewogen habe“: so verkennen wir ihre Bedeutung doch nicht. Aber dahin geht unsere Meinung, dass der Pietismus keine Theologie geschaffen hat, durch welche die bisherige ersetzt worden wäre. Er hat nur auf Schäden und Schwächen der vorliegenden Theologie aufmerksam gemacht, ohne Besseres an die Stelle zu setzen.

Etwas günstiger gestaltet sich allerdings das Urtheil über die Leistungen der Pietisten in den einzelnen Disciplinen. Da muss man die Anregung zum Schriftstudium, welche Francke gegeben hat, und in welcher ihn in Halle namentlich Breithaupt und P. Anton unterstützt haben, sehr anerkennen, und muss man die Leistungen eines Joh. Heinrich Michaelis im Gebiet der Textkritik²⁾ und der Auslegung³⁾, eines Johann Jakob Rambach in Giessen im Gebiet der Hermeneutik⁴⁾ hoch in Ehren hal-

1) Planck, Geschichte der protestantischen Theologie seit der Konkordienformel S. 245 bei Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik u. s. w. II, 482.

2) Seine Ausgabe des A. T. mit Anmerkungen in 4 u. 8. 1720.

3) Seine *Annotationes uberiores in Hagiographa*, Halae 3 Vol. 4. 1720.

4) *Institutiones hermeneuticae sacrae*. Jen. 1723; in 8. Aufl. 1764.

ten, darf aber auch da nicht übersehen, dass von den Pietisten auch in diesem Gebiet Werke ausgingen, durch welche die Leistungen der Orthodoxen dieser Zeit, etwa die des Carpzov, gerade nicht verdunkelt worden sind, wie z. B. das schwerfällige, sechs Foliobände umfassende Werk Lange's „Licht und Recht“. Was Lange da im Unterschied von den Orthodoxen gegeben hat, sind erbauliche Betrachtungen und Bemerkungen, welche das Verständniss der hl. Schrift keineswegs förderten, und ein Characteristicum der pietistischen Exegese möchte es doch überhaupt sein, dass sie mehr darauf ausging, praktische Anregung zu geben, als Schriftverständniss zu gewinnen. Auch die Leistungen der Pietisten auf dem Gebiet der Katechetik und der praktischen Theologie wollen wir nicht übersehen, müssen aber um so geringer von den dogmatischen Leistungen urtheilen¹⁾. Da stehen Breithaupt's Arbeiten²⁾ an dogmatischer Präcision weit hinter denen der Orthodoxen zurück, Freylinghausen's Arbeiten³⁾ aber sind nicht viel mehr als populäre Darstellungen der christlichen Glaubenslehre.

Wenn wir den Werth aller dieser Leistungen auch nicht verkennen wollen, so nehmen wir doch keinen Anstand zu behaupten, dass sie gering sind gegen den Schaden gehalten, welcher dadurch entstanden ist, dass die orthodoxe Theologie durch die Pietisten in solchen Misskredit gesetzt worden ist: denn so viel man auch die Schwerfälligkeit, etwa auch die Geschmacklosigkeit, der orthodoxen Theologie tadelnd hervor-

1) Am rühmendsten möchten wir der vielen herrlichen ascetischen Leistungen gedenken, welche aus dem Kreis der Pietisten hervorgingen, aber freilich gehören diese nicht in das Gebiet der gelehrten Theologie.

2) *Theses credendorum atque agendorum fundamentales*. Hal. 1701. — *Institutionum theol. II. duo* 1693.

3) Grundlegung der Theologie, darin die Glaubenslehren deutlich vortragen, und zum thätigen Christenthum, wie auch ev. Trost angewendet werden. Halle 1704. — *Compendium* oder kurzer Begriff der Theologie. Halle 1723 Dasselbe lateinisch. 1733.

heben mag, die orthodoxe Theologie war doch ein geschlossenes, wohlverwahrtes System, in welchem jede Lehre ihre rechte Stelle hatte. Sie hatte ein feines Organ für alle Schädigungen, von denen das Bekenntniss bedroht wurde, und in ihrer Rüstkammer Waffen genug, um sich dagegen zu wehren. Die Zeit sollte bald kommen, in der es sich zeigte, was man mit dieser alten Theologie verloren hatte.

Ist diess der Entwicklungsgang, den der Pietismus und die pietistische Theologie genommen hat, und müssen wir bereits die Keime zu dem allen, was allmählig zu Tag getreten ist, bereits in den Urhebern des Pietismus suchen, so wird uns auch der Widerstand, der ihm von Anfang an entgegengetreten ist, erklärlicher sein.

Es ist das Eigenthümliche an dieser Erscheinung, dass man auf den ersten Anblick sich von ihr eben so angezogen, als von den Gegnern derselben abgestossen fühlt. Es war von Spener eine Lebensregung ausgegangen, die sich bald auf weite Kreise ausbreitete. Viele wachten auf aus der dumpfen Gleichgültigkeit, in der sie bis dahin gelebt hatten, und liessen sich zu grösserem Ernst anregen. Man scharte sich zusammen, man las eifrig in der Bibel, man pflog trauliche Glaubensgemeinschaft unter einander. Wenn das alles angefochten wurde, wenn sofort üble Nachreden entstanden, wenn man von einer neuen Sekte sprach, welche sich aufgethan habe, so ist man sehr geneigt, Spener'n Recht zu geben, wenn er sagte, die Anfeindung sei grundlos und ungerecht, und gehe von denen aus, welche es nicht vertragen wollten, dass sie aus ihrer faulen Frömmigkeit aufgescheucht würden. Die neue Lebensbewegung hatte für die ungeistlich Gesinnten etwas Unbequemes, die Klagen über den verderbten Zustand der Kirche verletzte zugleich ihren Stolz: denn sie waren stolz auf ihre Kirche, in der die Lehre so rein sei. Es zeigten sich dann freilich bald bedenkliche Symptome, solche, die auch Spener zugestand, und diese wären wohl der Beachtung werth gewesen. Aber dem Pietismus kam zu Statten, dass lange Zeit verging, bis man sein Wesen ver-

stand, und dass die, welche als Gegner öffentlich auftraten, Leute ungeistlicher Art waren. Das Erstere erklärt sich leicht und lässt sie entschuldigen. Hat ja doch der Pietismus bei seinem Ausgang nur Gutes und Rechtes gewollt, und hat sich allmählig erst, ihm selbst unbewusst, das Falsche, das sein Wesen ausmacht, eingestellt und entwickelt. Da gehörten keine Sinne dazu, um mit richtigem Takt das Eigenthümliche des Pietismus, das, wogegen man zu kämpfen hatte, herauszufinden. Dazu waren die frühesten Gegner des Pietismus nicht angethan. Für das Gute und Rechte, das der Pietismus wollte, hatten sie keinen Sinn, darum konnten sie auch das ihm Eigenthümliche nicht herausfinden. Sie hatten nur einen ungefähren Eindruck davon, dass Ungesundes, Verkehrtes, Bedenkliches sich anbahnte, sie wussten aber die Quelle nicht zu finden, aus der es floss, und gingen lange auf falscher Fährte. Das Verkehrteste war, dass sie in vergeblichem Suchen darnach ihr Augenmerk immer nur auf die Lehre richteten, gewaltsam Lehrrirrhümer aus ihm herauspressen wollten, und sich da oft die schlimmsten Deutungen zu Schulden kommen liessen. Je mehr der Pietismus sich entwickelte, desto mehr steigerte sich ihr Eifer, und je weniger sie den Pietismus verstanden, desto mehr wurde ihr Eifer ein unverständiger und roher. Die Entwicklung ging aber sehr rasch vor sich. Unter ihren Augen wuchsen die Pietisten zu einer geschlossenen Parthei heran, die mehr und mehr im kirchlichen wie im socialen Leben sich abzusondern anfang, und entwickelten sich in ihren Conventikeln alle die Uebelstände und Verkehrtheiten, zu denen der Zug in ihnen lag. Der Widerspruch war also immer mehr gerechtfertigt, und um so übler war es, dass er nicht das Rechte traf. Erst in Löscher entstand dem Pietismus der Gegner, der ihn durchschaute, und ein Gegner, der selbst geistlicher Art war.

Wie kam das? Man kann zur Erklärung dafür allerlei anführen. Dass so spät erst ein Mann auftrat, der das Wesen des Pietismus erkannte, kann man eben aus der Natur des Pietismus erklären. Dass die früheren Gegner fast alle un-

geistlicher Art waren, kann man daraus erklären, dass die geistlich Gesinnten sich zurückhielten, weil sie einerseits die gute Gesinnung, die dem Pietismus bei seinem Ausgang zu Grund lag, anerkannten, andererseits sein Wesen nicht deutlich genug zu erfassen wussten, um dagegen zeugen zu können. Das ist ja eine Erscheinung, welche nicht selten vorkommt, dass in einem Kampf sich die Besseren zurückziehen und die Führung desselben den mehr Ungeweihten überlassen. Allein, was man auch für das Eine und das Andere anführen will, es bleibt immer ein Zeugniss der geistlichen Armuth, in der sich die lutherische Kirche damals befand, dass sie so spät erst zur richtigen Einsicht in das Wesen des Pietismus gelangt ist, und dass sie ihm keine besseren Kräfte entgegen zu setzen gewusst hat. Diese geistliche Armuth war auch die Ursache, dass der Pietismus sich in der uns bekannten Weise entwickeln und zu einer solchen Macht entfalten konnte. Wäre in der Kirche mehr Geist und Leben gewesen, so hätte sie die Anregung, die von Spener ausgegangen war, sich zu Nutze gemacht, und die Ermahnungen Spener's sich zu Herzen genommen. Dann hätte sie auch das Vermögen gefunden, die Anregung in den rechten Bahnen zu halten. Indem die Kirche das alles versäumte, musste sie es erleben, dass die Besseren in ihr in die Kreise des Pietismus hineingezogen wurden, und ihr eigenes Salz dumm wurde. Der Pietismus hat viele tausend Seelen erweckt, aber er hat sie auch dem eigentlichen Geist und Leben der lutherischen Kirche entfremdet, und die Kirche hat sich von dem Schlag, den sie damals erlitten, nie mehr wieder erholt.

Löscher hat das Wesen des Pietismus besser erkannt, als je einer vor ihm und nach ihm. Als Gegner desselben ist er aber zu spät aufgestanden, als dass sein Widerspruch hätte von Wirkung sein können: denn der Pietismus stand um diese Zeit nicht nur schon festgegründet da, sondern er hatte nach manchen Seiten bereits ein Uebergewicht erlangt. Das fühlte Löscher bereits, wenn er sagte, er komme sich vor „wie ein einsamer Vogel auf dem Dache, wie ein Käuzlein in den ver-

störten Städten.“ Die Kirche selbst verstand ihn nur wenig mehr. Der Pietismus hatte sich in weiten Kreisen Achtung zu verschaffen gewusst, ihm gehörte eine lange Reihe von frommen Geistlichen an, die ihre Bildung meist aus Halle geholt hatten, und die Gemeinden mussten den Pietisten das Zeugniss geben, dass sie sich ernstlich um das Heil ihrer Seelen bekümmerten. Dass die Gegner nur mit Anklagen und Verdächtigungen gegen ihn einschritten, aber nicht positive Leistungen den positiven Leistungen des Pietismus entgegensetzten, nicht Frömmigkeit gegen Frömmigkeit, schadete schliesslich den Einen, wie es den Anderen zum Vortheil gereichte. So kam es, dass die Gegner allmählich kleinlaut wurden, ja selbst theilweise sich dem Einfluss des Pietismus unterstellten.

Wer die Sache oberflächlich ansah, der konnte etwa zur Zeit von Francke's Tod der Meinung sein, es bahne sich eine Ausgleichung an, nicht nur weil der Streit ruhte, sondern weil auch Theologen, welche man nicht zu den Pietisten rechnen konnte, doch eine anerkenndere Stellung zum Pietismus einnahmen.

Sieht man aber tiefer, so stellt sich die Sache anders. Der Pietismus hatte die besten und lebendigsten Kräfte an sich gezogen, von ihm ging noch Leben aus, von der Kirche nicht mehr — er hatte in gewissem Sinne gesiegt.

Geschah das zum Vortheil des Reiches Gottes? Die weitere Entwicklung des Pietismus, die wir nur andeuten, weil deren Geschichte nicht mehr in den Kreis der uns gesteckten Aufgabe gehört, gibt darauf die Antwort.

Der Pietismus, der sich allmählig von seiner Geburtsstätte aus über alle deutsch-lutherischen und über die ausser Deutschland gelegenen lutherischen Länder verbreitet hatte, ja auch in die reformirten Länder eingedrungen war, fuhr zwar fort, anzuregen und einzelne Seelen zu gewinnen, er fuhr aber auch fort, in kirchlicher Beziehung auflösend und zersetzend zu wirken. Separirten sich auch die Pietisten nicht förmlich von der Kirche, so fühlten sie sich doch nur heimisch

in ihren Conventikeln und ihren gesonderten Kreisen. Da nun aber der nachgeborenen Generation der Pietisten lange nicht mehr das reine Feuer einwohnte, welches in der ersten ge-
glüht hatte, so wurde auch die Anregung, welche sie aus diesen Kreisen zogen, mehr und mehr eine ungesunde, und waren sie mehr und mehr den Gefahren Preis gegeben, welche an sich mit dieser Stellung zur Kirche gesetzt waren, den Gefahren des Separatismus, des geistlichen Hochmuths, des Partheiwesens. Es gestaltete sich das verschieden an den verschiedenen Ländern und Orten, und die Erscheinungen, welche sich da zeigten, waren nicht immer die gleichen. An vielen Orten wusste man den Segen festzuhalten, der in der früheren Zeit aus den Conventikeln erwachsen war, und glied sich das mit den Gefahren aus; am bleibendsten und in eigenthümlichster Weise in Württemberg unter dem Einfluss einer Reihe der frömmsten Männer, und unter der Leitung einer weisen Regierung. An vielen Orten aber artete das Conventikelwesen in wüstes Partheiwesen aus, und entstanden daraus Uebelstände und Verirrungen der schlimmsten Art, am meisten da, wo Adelige oder kleine Fürsten die Protectoren der Pietisten machten. Allgemein bekannt ist die Schilderung, welche Semler in seiner Selbstbiographie von dem Treiben der Pietisten in Saalfeld macht. Was dort geschah, steht aber nicht vereinzelt in der Geschichte da. Es kam an nicht wenigen Orten vor, dass man durch Anschluss an den Pietismus sich seine Lebensstellung sichern konnte; dass die Conventikel die Pflanzstätten der Heuchelei, oder doch einer durch und durch ungesunden Frömmigkeit wurden; dass man seine Geltung als Frommer hatte, sobald man nur zu diesen Kreisen sich gesellte; dass man in diesen, statt wie früher brüderliche Krisis zu üben, gegenseitig seine Fehler und Schwächen hegte und pflegte. Es bildete sich in diesen Kreisen eine eigene fromme Terminologie aus, es gab Adelige und Fürsten, welche denen die Schul- oder Pfarrstellen zukommen liessen, die am längsten und geläufigsten *ex tempore* beten und sich in den üblichen frommen Redensarten zu ergehen

wussten. Sind das auch Verirrungen, welche nur in einzelnen Kreisen vorkamen, so waren diese Kreise doch nicht klein, und immer seltener wurden die Conventikel die Orte, wo, wie das in der ersten Zeit der Fall war, Bibellesen und Bibelstudium mit Segen getrieben wurde. Württemberg wird als das einzige Land zu bezeichnen sein, in welchem die Pietisten diesen Segen dauernd festhielten.

So stellte es sich also immer mehr heraus, dass die Pietisten, wenn sie auch in der Kirche standen, doch innerlich ihr nicht angehörten, und dass sie nicht genährt waren von der Milch der Kirche. Ihre persönliche Frömmigkeit war nicht die lutherische. Die freudige Sicherheit, welche in dem Glauben an die freie Gnade in Christo wurzelt, konnte sich bei denen nicht einstellen, welche an ihrem sittlichen Verhalten die Gewissheit suchten, dass sie Wiedergeborene seien. Es prägte sich in ihrer ganzen Haltung mehr und mehr Aengstlichkeit, Peinlichkeit, Gesetzlichkeit, Gedrücktheit aus, und so kam es, dass zuletzt selbst Zinzendorf, der im Hallischen Waisenhaus Erzogene und in seiner Jugend ihnen so nahe Stehende, wider sie zeugte, indem er sang:

Ein einzig Volk auf Erden
Will mir anstössig werden
Und ist mir ärgerlich:
Die miserablen Christen,
Die kein Mensch Pietisten
Betitelt, als sie selber sich.

Fragen wir endlich noch nach dem wissenschaftlichen Interesse, welches wir in den Kreisen der späteren Pietisten vorfinden, und nach der weiteren Gestaltung ihrer Theologie, so finden wir, dass es mit beidem sehr übel bestellt war. Das Vorurtheil gegen die Gelehrsamkeit steigerte sich in den pietistischen Kreisen mehr und mehr, man betrachtete sie als ein Hinderniss am geistlichen Wachsthum. Semler möge dafür als Zeugniss dienen! Als er nach Halle kam, um da

zu studiren, ermahnten ihn seine Freunde, er solle das unselige Studiren wegwerfen, gar nichts als dieses hindere ihn noch, dem Heiland ganz nahe zu kommen. Einer von diesen versicherte ihn, dass er, weil der Heiland besser lehren könne, als Menschen, gar nicht mehr in Collegien gehe und dafür unaussprechliche Ruhe und Unterricht des Heilandes genieße!). Ein alter Bekannter aus Saalfeld, der mit Bogatzky nach Halle kam, ermahnte ihn, er solle ja nicht über den Herrn Christum hinausstudiren. Von dem berühmten Lehrer Semler's, von Baumgarten, sagte man, nur die grosse Liebe zur Gelehrsamkeit habe ihn nach und nach von dem Weg des praktischen Christenthums abgebracht. Wie konnte bei solehem Vorurtheil gegen die Gelehrsamkeit die Theologie gedeihen! Was man damit gewonnen hatte, dass man eine in sich geschlossene feste Theologie um den Credit gebracht hatte, ohne eine bessere an deren Stelle zu setzen, das kam jetzt an den Tag, als die Wolfische Philosophie und die ihr verwandten Richtungen sich geltend zu machen angingen. Man kann mit Sicherheit behaupten, dass die alte Theologie, wenn sie noch in Geltung gewesen wäre, ihnen gegenüber grösseren Widerstand geleistet haben würde, als es von der Theologie der Pietisten geschehen ist. Diese Theologie hat zwar alle Lehren des kirchlichen Bekenntnisses in Geltung gelassen, aber doch nur auf wenige Lehren einen rechten Werth gelegt. Darum hatte sie auch keinen Sinn für den Zusammenhang des Ganzen. Auch hatte sie nicht genug wissenschaftlichen Scharfsinn, um das Bedenkliche einer Richtung, welche sich nicht offen als eine ungläubige zu erkennen gab, herauszufinden, und nicht genug wissenschaftliches Vermögen, um mit Erfolg Widerspruch einzulegen. Unter dem Schutz einer solchen Theologie konnten die rationalistischen Keime, welche mit der Cartesianischen und Wolfischen Philosophie gesetzt waren, leichter aufspriessen. Und ist es nicht sehr merkwürdig, dass

1) Semler's Lebensbeschreibung u. s. w. I, 79.

2) Ibid. I, 90.

es ein Theologe der pietistischen Schule war, der die Wolfische Philosophie zur Grundlage seiner Theologie machte, und es nicht einmal zu wissen schien, dass er die positiven Grundlagen des Christenthums damit geschädigt habe. Wir meinen S. J. Baumgarten. Und ist es nicht gleich sehr merkwürdig, dass die Pietisten diese Theologie Baumgarten's so wenig durchschauten, dass sie nichts darüber zu sagen wussten, als was wir oben schon mittheilten, dass die grosse Liebe zur Gelehrsamkeit ihn von dem Weg des praktischen Christenthums abgebracht habe? Aber nicht sowohl seine Liebe zur Gelehrsamkeit, als vielmehr sein wissenschaftliches Bedürfniss, das keine Befriedigung im Pietismus fand, hat ihn zur Wolfischen Philosophie gezogen, die pietistische Theologie selbst aber gab ihm die Beschönigung an die Hand. Er unterschied, wie uns Semler erzählt, zwischen gelehrter Theologie und allgemeinen Grundsätzen der Religion; die theologische technische Kunst, meinte er, sei dem Christen keineswegs wichtig, sie gehöre dem gelehrten Stand als besonderes Eigenthum an ¹⁾).

So wird man den vornehmsten Grund, warum in dieser Zeit die Neologie so leicht in die Kirche einbrechen konnte, in der üblen Beschaffenheit der pietistischen Theologie zu suchen haben.

Wer aber der Meinung sein wollte, das sei nur Schuld der pietistischen Theologie in ihrer spätesten Gestalt, und dafür sei der Pietismus in seiner früheren nicht verantwortlich, den erinnern wir noch an zwei Männer, welche beide in der Blüthezeit des Pietismus gelebt haben, und wenn sie auch nicht geradehin Pietisten waren, doch in sehr enger Beziehung zu ihnen standen, an Gottfried Arnold und Christian Thomasius.

Von diesen beiden Männern hat der Eine sich von der im Pietismus liegenden Versuchung zur Verachtung der Orthodoxie so weit treiben lassen, dass er bei der Verachtung

¹⁾ Semler's Lebensbeschreibung u. s. w. I, 108.

der Lehre, für welche die Orthodoxie eingestanden war, anlangte; bei dem Andern aber ist neben dem, dass er die Geringschätzung der Lehre mit dem Ersteren theilte, die dem Pietismus inwohnende Gleichgültigkeit gegen Kirche und kirchlichen Organismus umgeschlagen in Hass dagegen, und er ist auf Auflösung derselben ausgegangen. Beide stehen wie ein Warnungszeichen für den Pietismus schon in der Zeit seiner Blüthe da, und an ihnen hätte er sehen können, wohin es mit ihm kommen könne.

Mit einem Blick auf diese Männer gedenken wir unsere Geschichte zu schliessen.

Der Erstere, ARNOLD, gehörte zwar nur eine Zeit lang dem Kreis der Pietisten im engeren Sinne an, und brachte auch damals schon, als er in diesen Kreis eintrat, die Vorliebe für die Mystik mit, welcher er sich später ganz ergab, aber wir werden sehen, dass er doch Grundgedanken festgehalten hat, welche dem Pietismus eigenthümlich sind.

Seine äusseren Lebensumstände sind diese ¹⁾. Er war 1666 zu Annaberg geboren, und studirte in Wittenberg erst Philosophie, dann Theologie. Von Jugend auf schwebte, wie er selbst bekannte, vor seinem Gemüth und Sinn „das rechte göttliche Lehramt nächst dem inwendigen Wandel mit Gott, als das wichtigste Werk im menschlichen Leben, welchem er sich daher auch zu widmen beschloss, obschon er sich selber immerdar dazu für untüchtig halten musste.“ Aber er klagte sich an, dass er in Wittenberg „von der gemeinen Schulweisheit und eigentlichen natürlichen Curiosität“ sich zu viel habe fesseln lassen, auch machte er sich die heftige und recht unmässige Begier zum Studiren, von der er befallen gewesen, zum Vorwurf, bemerkt jedoch, dass sie ihn vor anderen Lüsten und Lastern der Jugend bewahrt habe. Doch gab er noch in Wittenberg dem in ihm wohnenden Zug zur Mystik Raum, und entwarf da schon die viel später erschienene „Abbildung

¹⁾ Vgl. M. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens u. s. w. B. II Abth. 2 S. 698.

der ersten Christen.“ 1689 kam er als Hauslehrer nach Dresden, trat in enge Beziehung zu Spener, und schloss sich an den dortigen Kreis der Pietisten an. Darüber verlor er seine Stelle, ging für kurze Zeit nach Frankfurt a. M. und wurde dann (1693) auf Empfehlung Spener's Hauslehrer in Quedlinburg. Dort kam er sofort in die Kreise der Mystiker und Enthusiasten, und war von da an mehr Mystiker als Pietist. In diese Zeit fallen auch seine ersten Schriften. 1695 gab er „das erste Märtyrthum“, 1696 „die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen“ heraus. Beide Schriften sind eine Apologie der Christen der alten Kirche, und sie sprechen schon die Ueberzeugung aus, dass wahres Christenthum sich nur dort, und nicht mehr in der Kirche der Gegenwart, finde: doch hielt Spener von der letzten Schrift noch so hoch, dass er sie nach Beendigung des Nachmittag-Gottesdienstes den Zuhörern männlichen Geschlechts vorlesen liess¹⁾. Arnold hatte bereits in Quedlinburg den Entschluss gefasst, wegen der Verderbtheit der Kirche kein öffentliches Kirchenamt anzunehmen. Erträglicher und zur Erbauung dienlicher, glaubte er, sei einem erleuchteten Gemüth das Schulwesen, darum nahm er den Ruf als Professor der Geschichte in Giessen an, welchen der Landgraf Ernst Ludwig von Hessen 1697 an ihn ergehen liess. Aber bereits im Jahr 1698 legte er die Stelle wieder nieder, gerade als sein Werk: „die unpartheiische Kirchen- und Ketzergeschichte“ unter der Presse war. Er rechtfertigte diesen Schritt in einer kleinen Schrift damit, dass er empfunden habe, „wie er durch die akademischen und menschlichen Wissenschaften in seinem Gemüth so sehr zerstreut würde, und dass er erkannt habe, dass er ausser einem solchen öffentlichen Amt für seine Seele besser sorgen könne.“

War Arnold zuletzt Mystiker gewesen, so wurde er jetzt ausgeprägter Separatist. In Quedlinburg, wohin er sich zurückzog, enthielt er sich des Kirchenbesuchs und des Abendmahls mit der Gemeinde. In der Schrift, „das Geheimniss

1) Walch, II, 675.

der göttlichen Sophia“ welche er in dieser Zeit schrieb, erklärte er sich auch gegen die Ehe. Von diesen Verirrungen kam er aber bald wieder zurück. Er ging selbst im Jahr 1700 eine Ehe ein, und übernahm in demselben Jahr noch ein kirchliches Amt. Er wurde Hofprediger der Herzogin von Sachsen-Eisenach in Allstädt. Freilich rechtfertigte er beide Schritte so ungenügend, dass er von jetzt an die Separatisten wie die Pietisten zu Feinden hatte, und bei den Ansichten, die er noch immer festhielt, war auch die Uebernahme eines kirchlichen Amtes eine Inconsequenz. Er hielt aber von jetzt an im kirchlichen Amt aus. Nachdem seine Stellung in Allstädt unhaltbar geworden war, ertheilte ihm Friedrich I von Preussen, welcher ihn schon früher zu seinem Historiographen ernannt hatte und ihm gewogen war, (1701) die Pfarrei Werben in der Altmark, im Jahr 1707 aber wurde er nach Perleberg berufen, und da starb er 1714.

Unter den Schriften Arnold's ist zur Kenntniss seiner Anschauungen und Ueberzeugungen keine wichtiger und lehrreicher, als seine „unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie“, von welcher der erste Theil 1699, der andere 1700 erschien. Wir fassen diese also vorzugsweise in's Auge.

Diese ausführliche und mit grösstem Aufwand von Gelehrsamkeit geschriebene Geschichte entrollt uns ein überaus trauriges Bild von der Kirche. Die Kirche, sagt Arnold, soll eine Gemeinde der Heiligen sein. Nehmen wir aber das erste Jahrhundert aus, so bietet uns die Kirche alles eher dar, als das Bild einer Gemeinde der Heiligen. Wir dürfen uns nur die Zustände im ersten Jahrhundert vergegenwärtigen, um den Contrast, der alsbald heraustritt, recht anschaulich wahrzunehmen.

Fassen wir erst die Apostel und ihre nächsten Jünger in's Auge! 1) „Diese suchten in ihrer Arbeit keine Ehre oder Vortheile dieses Lebens, viel weniger nur eine ungereimte

1) Arnold, unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt a. M. 1729. Thl. I S. 33 ff.

eigensinnige Behauptung ihrer eigenen Meinungen.“ Alle Lehrer achteten sich einander gleich. Sie waren eigentlich an keine gewisse Gemeinde gebunden, sondern gingen umher, lehrten und verrichteten überall, was nöthig war. „Daher denn die Fabeln von sich selbst wegfallen, wenn man nachmals auf die Art der schon sehr geänderten Kirchenverfassungen Petrum zum Bischof von Rom oder Antiochien, Jakobum zu einem von Jerusalem, Johannem von Epheso hat machen wollen: gerade als wenn diese Männer an Statt der ernstlichen Verkündigung des Evangelii in aller Welt nichts Nöthigeres zu thun gehabt hätten, als so zu reden eigene Kirchspiele einzurichten, Pfarren zu bauen und sich also fest einzusetzen, wo es ihnen am bequemsten gewesen.“ „Alle nahmen in allen Städten ihre Pflichten genau in Acht. Sie hielten sowohl sich selber, als die Anderen in genauer Zucht, und wiesen vornehmlich Alle auf die Regierung des hl. Geistes und das Wort seiner Gnaden. Gegen die, welche es etwa wo versahen, brauchten sie Ruthen oder Ernst und Eifer, jedoch mit Verstand, gegen Andere Liebe und den Geist der Sanftmuth. Wo etwas in ihren Versammlungen einzurichten und zu bessern war, erinnerten sie es mit Erweisung des göttlichen Willens, gaben ihnen guten Rath an die Hand mit Vorstellung des heiligen Nutzens; und theilten auch im Privatleben jedem seine nöthige Instruction mit. Keineswegs aber banden sie die Gewissen mit Satzungen, oder drangen auf deren unaussetzliche Observanz. Von dem geringsten Zusatz in geistlichen Uebungen wusste man nichts. Man versammelte sich mit einander wie und wo man nur konnte, und hielt Ort und Zeit ein, so gut als die Andern. Da war kein gesetzlicher Zwang oder andere Missbräuche zu spüren, worin die Aeltesten und Lehrer einen Zutritt zur Herrschaft oder anderen Vortheilen gesucht hätten.“

Von den Gemeinden rühmt Arnold¹⁾: „In dem lauterem Glauben und seinen unzertrennlichen Früchten haben die aller-

¹⁾ Ibid. I, 35.

ersten Christen vor allen übrigen einen ganz unvergleichlichen Vorzug. Ihre Beständigkeit und Verachtung aller Dinge, ihre Geduld im Leiden und Tod, ihre Freudigkeit und selige Ruhe dabei, ihr aufrichtiger und liebevoller Umgang, und die grosse Liebe und Gottseligkeit gegen ihre Feinde konnten nicht anders als den härtesten Sinn überzeugen, es sei hinter diesen Leuten gar eine grössere Kraft, als ihr äusserliches schlechtes Ansehen an Tag gebe. Da bedurfte man nicht dem Einwurf zu begegnen, dass niemand auf das Leben der Christen sehen und sich daran ärgern, sondern nur die Lehre annehmen sollte. Denn da galt es nicht, sich nur einen Christen nennen, sondern die Proben wurden von Allen bald gefordert, ob einer die christliche Lehre im Thun und Leiden bezeugte, und durch selbige seine bösen Gemüthsbewegungen ändern liesse.“ Freilich gab es auch in dem ersten Jahrhundert schon Ketzer, allein darunter verstand man nicht Leute, die in der Lehre irrten, sondern solche, die sich böshaft von dem wahren Christenthum zu einem ungöttlichen Wesen absonderten. Auch im zweiten Jahrhundert hatten die Anführer der Christen noch an der ersten Einfalt und Reinigkeit Theil, und auch um die Gemeinde selbst stand es noch sehr wohl.

Mit dem dritten Jahrhundert tritt aber eine Wendung zum Schlimmen ein, und diese erreicht ihren Höhepunkt im vierten Jahrhundert. Dass die Kaiser sich zum Christenthum bekannten, war das Hauptglück für die Kirche, denn 1) „nun drangen die weltlichen Dinge mit Macht in die Kirche ein, und damit war es um die erste Reinigkeit des Christenthums vollends geschehen. Da wollte Constantin die zwei widerwärtigsten Dinge vereinigen, Gottes und des Teufels Regiment zusammensetzen, Christus und Belial sollten gleichsam mit einander gute Freunde werden. Die erste Hitze ward nach und nach kalt, die Gottseligkeit ward gänzlich verderbt. . . So gar ist der Tag Constantini, da er sich soll für einen Christen bekannt haben, der Gottseligkeit betrübt

1) Ibid. I, 153 ff.

und schmerzlich gewesen.“ „Jetzt hörte nicht allein die Prüfung und Bewährung des Glaubens auf, nämlich das Kreuz, welches bisher auch die Liebe wohl angefeuert und unterhalten hatte, sondern die äusserliche Sicherheit machte die Leute ihrer christlichen Pflichten und Uebungen sehr vergessen, nicht anders als die Soldaten ein langer Friede zum Kampfe faul und untüchtig macht. Die erfahrensten Scribenten bekennen gern, dass von der Apostel Zeiten an die Kirche niemals schwerer und grausamer geplagt worden, und zwar durch Gezänk, Disputiren, Uneinigkeit, Schmähen und Lästern, als eben in diesem *seculo*. Ja es sei damals der Satan ganz los und keineswegs gebunden gewesen.“ „Und dieses alles gilt nicht etwa nur den Ketzern, sondern am allermeisten denen, so sich orthodox nannten: Denn jene wurden unter dem gerühmten glücklichen Stand der Kirche unter dem Zwang gehalten und konnten also durch ruhige und gute Tage nicht verführt werden. Diese aber waren überall angesehen, reich und sicher, und hatten die grösste Bequemlichkeit und Vergnügen, wie sie davon so viel rühmten. Daher kam es nun, dass die Meisten und Vornehmsten von der Klerisei in allen Gräueln schon vertieft waren, und ihren Ehr- und Geldgeiz nebst einem wollüstigen zeitlichen Leben überall ungescheut sehen liessen. Die Regenten, so Viele ihrer orthodox gewesen sein sollen, waren zufrieden, wenn sie auch nur nach ihrem Willen leben konnten. Dabei sie nicht allein bei allen Excessen und Aergernissen ihrer vermeinten Seelsorger durch die Finger sahen, sondern auch zu Allem, was jene haben wollten, Vorschub thaten. Dass also der Flor der Kirchen oder der Klerisei hauptsächlich darin bestand, wenn diese nach Gefallen über das arme Volk herrschen, ihren Vortheil, Respect und Lust in allem suchen und finden, die Anderen, so ihnen daran hinderlich fielen, unterdrücken, überschreien, schelten und schmähen, plagen, verketzern und aus dem Weg räumen, hingegen aber allein Hahn im Korb sein könnte. Inmittelst hatte der wahre, thätige Glaube keine Statt mehr, und die Religion setzte man in ge-

wissen *Concepten* und *terminis*, die der Verstand gefasst, wie auch in äusserlichen Mundbekenntnissen und anderen *operibus operatis*. Wer sich hierin nach der gemeinen Weise wohl richten konnte, und die schon festgesetzte Autorität und Gewalt der Bischöfe nicht in Zweifel zog, der hiess orthodox, er mochte nun ein rechtschaffener Christ sein oder nicht. Wer aber ihre Sätze, Meinungen und Kunstwörter nicht alle in der Bibel finden, oder sonst ohne Ueberzeugung seines Gewissens für genehm halten konnte, der musste ein Ketzer heissen. Also gerieth der meiste Theil des Volks in die äusserste Sicherheit und Ruchlosigkeit, dass es von Heiden oft wenig zu unterscheiden war.

Wir wollen Arnold nicht durch alle Jahrhunderte hindurch begleiten. Findet er die Kirche des vierten Jahrhunderts schon so im Argen liegend, so tritt ihm natürlich in den folgenden Jahrhunderten eine Steigerung dieser üblen Zustände entgegen. Das Papstthum ist ihm nur der natürliche Auslauf der hierarchischen Richtung, welche sich so früh in der Kirche angebahnt hat, alles lässt sich in diesen Jahrhunderten zum Antichristenthum an.

Schreiten wir von da gleich zum Reformationszeitalter fort, und hören wir Arnold's Urtheil über Luther. Er erkennt an¹⁾, „dass ihn Gott durch seinen Geist mit einer hochtheuern Erkenntniss seines wahren Evangelii oder Willens von der menschlichen Herwiederbringung durch den Glauben beschenkt, die er auch auf gar herrliche und durchdringende Art vorbringen können. . . Man lese nur seine ersten Schriften, darin er den Menschentand und Verdienst über den Haufen geschmissen hat, mit was für Macht und Nachdruck er hingegen Christum erhebt und anpreist, den Unterschied des Evangelii so gründlich zeigt, und Gott allein alle Ehre lässt. . . . So drang er damals auch immer mächtig auf die wahre Heiligung, und zwar wie sie allein aus der Gnade und Vereinigung mit Jesu Christo, nicht aber aus dem Gesetz herkommt. . .

¹⁾ Ibid. Th. II, 499.

¹⁾ Ibid. Th. II, 509.
²⁾ Ibid. Th. II, 513.

Gleichwie er selbst auch in seinem Leben unsträflich war, also dass auch seine Feinde ihm mit Wahrheit nichts vorzuwerfen wussten, ob sie schon genugsam auf ihn lästerten und logen. Dazu half nicht wenig sine vielfältige Verfolgung, und dann vornemlich die inneren Anfechtungen, davon er oft an seine Freunde geklagt hat, und wohl am meisten zum Wachen und Beten ist angehalten worden. Darum findet man so viele Zeugnisse von seinem eifrigen, stetigen und kräftigen Gebet. . . Und diese rechtschaffenen Uebungen und Kämpfe unterhielten damals sein Herz in der Demuth, und drückten die angeborene Hoffahrt, wie sie sich bei allen nach der Wurzel findet, fein nieder. . . Aber freilich war Luther auch feurigen heftigen Gemüths, und hat in manchen Reden und Actionen so exceedirt, dass hernach die Widersacher viel Anlass daran genommen, übel zu urtheilen. Auch haben sich Viele an seiner Freiheit im Reden und Schreiben gestossen.“

Sehen wir nun auf die erste Wirkung, welche das Auftreten Luther's hatte, so finden wir ¹⁾, „dass in den ersten Jahren der Reformation eine grosse Bewegung und Veränderung in den Herzen unzähliger Menschen vorgegangen, indem bei Vielen noch die erste Liebe war, die nicht nur von ihr selbst kräftig und hitzig, sondern auch durch das Feuer der Trübsal trefflich gehegt und unterhalten wurde.“ Allein wie bald wurde das anders! Noch Luther selbst musste einen Hauptirrthum und die grösste Ketzerei in dem Lutherthum bemerken. Er schon klagte ²⁾: „Nun befinden wir an der Lehre fürnemlich diesen Fehl, dass, wiewohl Elliche vom Glauben, dadurch wir gerecht werden sollen, predigen, doch nicht genugsam angezeigt wird, wie man zu dem Glauben kommen soll, und fast alle ein Stück christlicher Lehre unterlassen, ohne welches auch niemand verstehen kann, was Glauben ist oder heisst. . . Aber viele jetzund sagen allein

¹⁾ Ibid. Th. II, 509.

²⁾ Ibid. Th. II, 549.

von Vergebung der Sünden und sagen nichts oder wenig von Busse, so doch ohne Busse keine Vergebung der Sünden ist“ u. s. w. Damit ist es nun täglich ärger geworden. „Gemeinlich blieb es bei einiger natürlicher Moralität, die wahre Kraft der *μετάνοια* wurde von den meisten verleugnet... Wie elendiglich ferner die hochtheure Lehre von der Vereinigung Gottes mit den Gläubigen und untereinander traktirt worden, zeigen die sogenannten theologischen *systemata*, die von Lutheri Sinn vollkömmlich abweichen, welcher in den ersten Jahren sehr kräftig von solchen Sachen geschrieben, da man fast nichts anderes davon zu sagen gewusst, als was die Schullehrer aus ihrer thörichten Vernunft davon spekulirt und phantasirt haben. Es sind ja die gemeinsten Fragen, ob die *substantia physica* der Gläubigen mit der *substantia* der ganzen Dreifaltigkeit und der menschlichen Natur Christi auch ausser dem Sacrament wahrhaftig, *realiter*, jedoch *impermixtibiliter*, *illocoliter*, *incircumscriptive*, *per consubstantiationem* oder *per transsubstantiationem*, oder *per essentiae divinae approximationem*, *personaliter* oder wie sonst vereinigt werde? Ausser diesen unnützen Grillen wird wohl wenig Gutes und Kräftiges in der gemeinen Theologie noch zu finden sein, weil es den armen Seelen an der lebendigen Kraft und Erfahrung gemangelt hat. . . Dergestalt wurde nicht allein die Schulphilosophie, sondern auch die Theologie wiederum völlig eingeführt, und lief endlich alles auf eine gelehrte Art des Vortrags bei den *professoribus*, *doctoribus*, Superintendenten und Anderen hinaus, dabei die einfältige lautere Erkenntniss Christi und seines Evangelii unmöglich Statt fand“¹⁾. Dafür macht Arnold dann namentlich den Melanchthon verantwortlich. Diesem wirft er vor, „dass er dadurch mehr Finsterniss und Irrthümer in die Theologie disputirt, als Licht und Kraft, indem er der verderbten Vernunft einen offenen Weg gebahnt, die Einfalt der christlichen Lehre zu unterdrücken, hingegen aber durch das schwülstige disputirsüch-

¹⁾ Ibid. Th. II, 550 ff.

tige Spekuliren die Wahrheit zu verkehren.“ „Wenn das wahr ist — schreibt Arnold — was Melanchthon sagte, dass diejenigen unverschämt seien, welche sich für Ausleger der christlichen Lehre ausgeben, und doch keine liberale Erudition dazu bringen wollen, welche nicht allein eine Zierde der christlichen Kirche ist, sondern auch der Lehre selbst etwas Licht gibt, so muss gewiss den guten Aposteln etwas Licht noch gemangelt haben, weil sie keine liberale Erudition gehabt, und doch so unverschämt gewesen, sich für Lehrer auszugeben.“ „Diesem Melanchthon und seiner spitzigen Vernunft hat man den Anfang der systematischen Theologie unter den Lutheranern und Reformirten zu danken, denn er berief sich ausdrücklich auf die Exempel des Jo. Damasceni und des Salbadars Petri Lombardi, welche unter dem Verfall und greulichster Finsterniss die Schultheologie angefangen.“ Aus diesem Abfall der Lutheraner von der wahren apostolischen Lehrart folgte dann unmittelbar die Disputirsucht, und so zeigt die ganze Geschichte dieser Zeiten, dass man die *summa* der ganzen Theologie, der Orthodoxie und des Christenthums in Wortgezänk und seuchtige Fragen gesetzt, die Uebung aber der rechten Wahrheit zur Herwiederbringung gänzlich vergessen. Dem entsprechend war dann der Zustand in den Gemeinden. Schreckliche Unwissenheit, Sicherheit, Heuchelei und Verachtung des Worts nahmen allenthalben über Hand.

Ist diess Arnold's Urtheil über das Zeitalter der Reformation, so fällt das über das folgende Jahrhundert noch härter aus. Er fasst es dahin zusammen ¹⁾, „dass in diesem letzten Jahrhundert so wenig als im vorigen ein anderer Begriff von der lutherischen Kirche sein kann, als dass sie eben wie die anderen herrschenden und grössten Partheien in der Welt durchaus im Grund verderbt sei, und dass die gedachten wenigen Zeugen nebst den übrigen Verborgenen des Herrn unter allen sichtbaren Kirchengemeinden allein die wahre, obwohl unsichtbare Kirche immer ausgemacht.“

¹⁾ Ibid. Th. II, 935.

Bemerkenswerth ist aber noch der Zusatz, welchen Arnold macht „zu diesen wären ausser Zweifel die meisten von dem blinden Haufen verketzerten Personen zu rechnen.“

Wir müssen uns da erinnern, dass Arnold eine Kirchen- und Ketzerhistorie geschrieben hat, und in der That hat er den Ketzern keine geringere Beachtung zugewendet als der Kirche, und das aus keinem anderen Grund, als weil er mehr wahres Christenthum bei den Ketzern als bei den Gliedern der sichtbaren Kirche findet.

Wie kommt doch Arnold zu diesem Urtheil? Auf sehr natürliche Weise. Natürlich ist es schon, dass er seine Theilnahme denen zuwendet, welche von der Kirche eine so harte Beurtheilung und Behandlung erfahren haben. Sie haben ja eine solche von denen erfahren, welche selbst nicht der wahren Kirche angehörten, also auch kein Recht hatten, Andere davon auszuschliessen. Von vornherein durfte er ja von seinem Standpunkt aus annehmen, dass ihnen Unrecht geschehen sei. Für ihn wäre es aber ein Gewinn, wenn er herausfinden könnte, dass sie die Besseren seien, und dass bei ihnen mehr wahres Christenthum zu finden sei: denn die Geschichte der Kirche hatte doch ein gar zu trostloses Resultat geliefert. Es waren ihrer doch gar zu Wenige, welche nicht ihre Kniee vor Baal gebeugt hatten. Wie erfreulich wäre es da, wenn sich zeigen liesse, dass die Zahl der wahren Christen doch nicht so klein wäre, als man bei Betrachtung der Geschichte der Kirche annehmen musste, und dass diese wahren Christen nur an einem anderen Ort, als man sie bisher suchte, sich befanden. Erwägt man nun, dass mit dem Namen der Ketzer doch vorzugsweise diejenigen gebrandmarkt wurden, welche von der herrschenden Lehre abwichen, die herrschende Lehre aber nach Arnold's Auffassung eben ein Gemächte der Theologen und keineswegs identisch war mit der lauterer Lehre des Christenthums ist, so lag ja das Unrecht, das man den Ketzern angethan hatte, auf platter Hand, und das, dass sie von der herrschenden Lehre abwichen, war in Arnold's Augen so wenig ein Verbrechen,

dass er schon darum ein günstiges Vorurtheil für sie hegte. Sie waren aber die Gedrückten und Verfolgten, und diese waren zu allen Zeiten die für das wahre Christenthum Empfänglicheren. Sie wurden ferner von der Klerisei verfolgt, und diese hat ja nach Arnold's Auffassung stets eine Feindschaft gegen das innere Christenthum gehegt. Grund genug also zu der Annahme, dass sie die wahren Christen seien. Was Arnold da *a priori* annahm, das verstand er dann auch durch geschickte Behandlung der Geschichte glaublich zu machen, und wie er da zu Werk ging, das erfahren wir aus den allgemeinen Anmerkungen, welche er seinem Werk vorausschickte. Sie enthalten die Gesichtspunkte, von denen er bei der Darstellung seiner Ketzergeschichte sich leiten liess.

So ist also das Resultat der ganzen Kirchengeschichte Arnold's dies: die sichtbare Kirche ist durch und durch verderbt, in ihrer Lehre und in ihren Institutionen. Es mag in ihr noch wahre Christen geben, aber diese bilden ein kleines, unseren Augen verborgenes Häuflein. Will man wahre Christen finden, so wende man sich lieber zu den von der Kirche Ausgestossenen und mit dem Ketzernamen Gebrandmarkten.

Fürwahr ein trauriges und wahrhaft verwirrendes Resultat! Vergewenwärtigen wir uns näher den Inhalt desselben.

Steht es so mit der Kirche, so bietet sie ihren Gliedern gar nichts mehr, was diese an sie fesseln könnte. Wollte man auch an dem Satz festhalten: *ecclesia est, ubi evangelium recte docetur et sacramenta recte administrantur*, so trüfe das in der Kirche der Gegenwart doch nicht zu, denn es ist ihr ja auch die reine Lehre abhanden gekommen. Statt in der Kirche zu bleiben, thäte man besser, sich an die ausgestossenen Ketzer anzuschliessen. Findet man denn aber bei diesen reine Lehre? Das getraut sich Arnold doch auch nicht geradehin zu sagen: er sagt nur, die Kirche hätte sie nicht darum austossen sollen, weil sie die Lehre der Kirche nicht hätten theilen wollen, da die Kirche selbst nicht die reine Lehre habe. Er hat auch nicht darum ein grösseres Gefal-

len an ihnen, weil sie die reinere Lehre haben, sondern weil in ihrer Mitte mehr innerliches Christenthum ist. In Wahrheit ist ihm nicht die reine Lehre, sondern das rechte gottselige Leben das Kriterium der wahren Kirche. So langt also Arnold bei dem donatistischen Irrthum an, dass die Kirche nur in dem Mass die reine und wahre sei, als ihre Glieder wahrhaft gottselige seien. Indem er aber gar nicht fragt, ob denn die wahren Christen auch die reine Lehre haben, erkennt man, dass er keinen Zusammenhang zwischen reiner Lehre und innerlichem Christenthum statuirt. Nach Arnold trägt also die reine Lehre zum wahren innerlichen Christenthum nichts aus. Zu diesem gelangt man durch Busse und Bekehrung, und dieses erweist sich in Glaube und Liebe. Zu jener also kommt es durch die subjective Thätigkeit des Menschen: von objectiven Hülfen, die man an Wort und Sacrament hätte, ist bei Arnold keine Rede.

An Arnold haben wir also ein Beispiel, wohin der Pietismus führen kann: denn vom Pietismus ist Arnold ausgegangen und im Pietismus lag die Versuchung zu der ganzen Richtung, welche Arnold ausprägte. Ausgehend von dem richtigen Satz, dass es mit der reinen Lehre allein nicht gethan sei, dass man sie im Glauben aufnehmen und im Leben bethätigen müsse, kommt der Pietismus, indem er nun einseitig nur das rechte Leben betont, leicht in Gefahr, gleichgültig gegen die Lehre zu werden. Dann liegt ihm aber sogleich auch die Gefahr nahe, zu übersehen, dass Wort und Sacrament die von Gott geordneten Mittel sind zur Schaffung und Nahrung des geistlichen Lebens, und er sieht sich bei Gestaltung seiner Frömmigkeit auf sein eigen Thun angewiesen. Da angelangt, hat ihm auch die sichtbare Kirche mit ihren Institutionen keine Bedeutung mehr, und sieht er in ihr nicht mehr eine Gemeinde von Solchen, die unter sich verbunden sind, weil sie alle aus der gleichen Quelle genährt werden; er sieht nur nach denen aus, welche fromm sind wie er; er fühlt sich abgestossen von der sichtbaren Kirche, in der er so viele Unfromme findet. Sie ist ihm eben darum

nicht die wahre Kirche, denn das Merkmal der wahren Kirche ist ihm jetzt die subjective Reinheit ihrer Glieder. Ist er ganz consequent, so langt er bei dem Separatismus an, denn das Festhalten an der Beziehung zur Kirche hat keinen Sinn mehr, und bringt ihn nur in Gefahr, mit der Welt, die er da vorfindet, sich zu beflecken. So weit war bekanntlich auch Arnold gekommen, und dass er dabei nicht verblieb, war eine Inconsequenz, die er, wie wir schon wissen, wenig zu rechtfertigen verstand, und die ihm auch von Freund und Feind zum Vorwurf gemacht wurde.

Wenden wir uns zu THOMASIUS. Dieser Mann ist freilich nie Pietist gewesen. Er war nur eine Zeilang der Advokat der Pietisten, und wären diese scharfsichtiger gewesen, so hätten sie früher erkannt, dass er anderen Geistes sei, als sie. Sie haben aber lange nicht von der Hoffnung gelassen, ihn zu einem der Ihrigen zu machen. Indessen lässt sich doch nicht leugnen, dass er Manches mit den Pietisten gemein hat. Verfolgen wir seine Entwicklung ¹⁾!

Geboren zu Leipzig am 1. Januar 1655, und Sohn des, in Ansehen stehenden Professors der Philosophie in Leipzig, Jakob Thomasius, fasste er nach einigem Schwanken den Entschluss, Jurisprudenz zu studiren. Das that er erst in Leipzig, dann in Frankfurt a/O. An letzterer Universität wurde er mit den Schriften Pufendorf's bekannt, und diese wurden entscheidend für seine philosophische und theologische Richtung. Er wurde ein Anhänger Pufendorf's, und also der Ueberzeugung, dass das Naturgesetz wesentlich verschieden sei vor dem göttlich geoffenbarten. Damit war der Grund gelegt zu seinem Zwiespalt mit den Theologen. Er hatte, nachdem er dieser Ueberzeugung sich hingegeben hatte, die Empfindung, als wäre er von einem drückenden Joch befreit. Aber nicht die Theologie allein erschien ihm als ein Joch, das lange auf ihm gelastet, sondern auch die bisher herr-

¹⁾ Vgl. Ch. Thomasius in Schröckh's: allgemeine Biographie. Th. V. Berlin 1778.

schende aristotelische Philosophie und die bisherige Lebensauffassung und Lebensanschauung. Von Vorurtheilen aller Art schien ihm seine Zeit befangen und dem allen kündigte er den Krieg an: denn er war eine streitfertige Natur, und fühlte Trieb und Muth in sich, seine Pfeile nach allen Seiten hin zu schleudern. Er eröffnete seine schriftstellerische Thätigkeit (1686) mit der Abhandlung *de crimine bigamiae*. Darin suchte er zu beweisen, dass Vielweiberei weder vom Standpunkt des Naturrechts, noch von dem der Vernunft als Verbrechen bezeichnet werden könne. Man müsse sich ihrer enthalten, weil das christliche Gesetz sie verbiete, aber dieses Verbot erschien ihm nur als ein *beneplacitum Dei*, dem man sich fügen müsse, dessen Grund man aber nicht einsehe. Ausführlicher legte er dann seine Grundsätze in seiner „Anleitung zur göttlichen Rechtsgelehrsamkeit“ nieder, von der der erste Band 1687 erschien, die zwei anderen in den folgenden Jahren. Der Grundgedanke des Thomasius war der: man könne keineswegs sagen, dass das von Gott gegebene Sittengesetz dem Menschen in der Art eingepflanzt sei, dass, wenn nicht die Sünde eingetreten, er aus innerem Trieb diesem Sittengesetz gemäss gehandelt haben würde, der Mensch habe vielmehr von Natur aus den Trieb in sich, sein Leben nach seinem geselligen Bedürfniss zu gestalten, das Sittengesetz sei also ein von aussen an ihn herankommendes, dem er sich unterwerfen müsse, das aber keinem inneren Zug in ihm entspreche. Vielmehr gebiete und verbiete dasselbe gar Manches, woran die Natur kein Arg habe. Dahin rechnete er den Selbstmord, die Vielweiberei und Anderes. Diese Grundsätze hatten freilich eine grosse Tragweite. Stand das göttliche Sittengesetz in einem so äusserlichen Verhältniss zum Menschen, so hatte auch die Theologie mit allen ihren Lehren und Satzungen keinen Anknüpfungspunkt im Menschen, auch sie blieb demselben innerlich fremd. Sie durfte für ihre Lehren und Forderungen nicht eine innere Zustimmung von Seite des Menschen erwarten, sie musste sich daran genügen lassen, dass derselbe in äusserem Gehorsam

sich ihr unterwarf. Es war natürlich, dass sich sofort Widerspruch von Seite der Theologen erhob. Sein ehemaliger Lehrer Alberti hatte schon sein erstes Buch bestritten, und wir müssen uns darüber wundern, dass der Widerspruch von Seite der Theologen nicht lauter war. Wiederum erklärt sich aus dieser Stellung des Thomasius zur Theologie der Widerwille gegen die Theologen, welcher bald sehr unverhüllt bei ihm hervortrat. Die Theologie war bisher massgebend für alle Anschauungen gewesen und die Theologen waren dadurch zu einer gewissen Herrschaft, über die Geister gelangt. Konnte Thomasius der Theologie diesen Einfluss nicht zugestehen, so musste ihm auch die Herrschaft der Theologen als eine unberechtigte erscheinen. Wir dürften uns darum nicht wundern, wenn er sofort seine Angriffe gegen Theologie und Theologen gerichtet hätte. Aber er that es jetzt noch nicht, denn er wollte sich noch nicht in so enge Gränzen einschliessen. Er erging sich erst in allgemeinen Angriffen gegen die gesammte Lebensauffassung und Lebensanschauung seiner Zeit, und that das vorzugsweise in seinen „freimüthigen, lustigen und ernsthaften, jedoch vernunft- und gesetzmässigen Gedanken oder Monatsgesprächen über allershand, fürnemlich aber neue, Bücher“, die er in monatlichen Heften von 1688 bis 1690 in deutscher Sprache ausgehen liess. Es war das die erste periodische Schrift, welche in deutscher Sprache erschien ¹⁾. Diese Monatsgespräche haben die

¹⁾ Wie diese Neuerung damals aufgenommen worden, mag man an dem Urtheil erassen, das Schröckh in seinem Leben des Thomasius noch 1778 darüber fällt. „Ueberhaupt — sagt er (p. 287) — bekamen wir in Deutschland von dieser Zeit an nach und nach eine lange Reihe solcher periodischen Schriften, die endlich in den neuesten Jahren beinahe unübersehlich geworden ist. Auch arteten sie gar bald aus, wurden zum Theil wenig mehr als eine Befriedigung der Neubegierde, oder eine Unterstützung gewisser Partheien. Man fiel insonderheit auf den schädlichen Irrthum, zu glauben, dass jedermann, der die Anfangsgründe einer Wissen-

Tendenz, die wissenschaftlichen Blößen der Zeit aufzudecken. Thomasius hält nichts von dem ganzen wissenschaftlichen Treiben seiner Zeit und macht sich darüber, und über die nichtigen Aufgaben, die man sich stellt, lustig. Wir führen Belege an. Gleich im ersten Monat lässt er vier Personen, einen vielgereisten Cavalier, einen Kaufmann, einen Privatgelehrten und einen Schulmann in einer Postkutsche reisen. Sie kommen in ein Gespräch über die besten Bücher. Der Cavalier redet den Romanen das Wort, der Privatgelehrte nennt diejenigen Bücher die besten, welche den meisten Nutzen gewähren, und bezeichnet nun aus den verschiedenen Disciplinen eine Reihe von Themen, durch deren Bearbeitung man Nutzen schaffen könne. Aus der Logik könne man eine Abhandlung schreiben über die Ausbesserung der schadhaf gewordenen Eselsbrücke; aus der Rhetorik eine Anleitung, wie die Jugend zum wenigsten binnen fünf Jahren dahin gebracht werden könne, nach *Caramueli dialecto metaphysica* geschwind und expedit ganze Reden von zwölf Bogen lang zu verfertigen; aus der Metaphysik einen Tractat *de osoribus metaphysicæ*; aus der geistlichen Historie eine Untersuchung, ob David seiner Zeit Caffee getrunken habe; aus der Poesie eine Untersuchung, ob der Vers bei Virgil: *discite justitiam moniti et non temnere Divos*, oder der bei Hans Sachs:

Drauf steig' ich ich in's Bette stracks,

Eine gute Nacht wünscht dir Hans Sachs
für besser zu halten sei; aus der Physik eine Demonstration, dass es wohl möglich sei, Wasser anzutreffen, das nicht

schaft erlernt, einige Behendigkeit im Schreiben und Urtheilen sich erworben hatte, alle nöthigen Eigenschaften besitze, um den Werth der Bücher zu bestimmen, welche jene angehen. Dergestalt ist der ausschweifende Trieb, gelehrte Tagebücher zu schreiben und zu lesen, eine von den Ursachen der seichten Halbgelahrtheit unserer Zeiten geworden. Man gibt sich dabei das Ansehen einer gelehrten Beschäftigung, und es ist doch in den meisten Fällen eine Art von Zeitvertreib, dem ernsthaftes und gründliches Forschen weichen muss.“

nass sei. Aus der Mathematik könnte man, um die Knaben von Jugend auf desto besser von der allenthalben einreissenden Atheisterei abzuhalten, eine christliche *arithmetica* verfertigen, und anstatt der weltlichen Exempel lauter geistliche hineinsetzen; man könnte auch beweisen, dass die Probe beim Addiren, so mit dem Kreuz geschieht, viel christlicher und richtiger sei, als die *per subtractionem* u. s. w. Aus der *philosophia practica* könnte man darthun, dass der *catalogus undecim virtutum* bereits von Salomo in seinen Sprüchen sei approbirt worden. Ein vornehmer Rechtsgelehrter könnte die Absurditäten des Bartolus widerlegen; in der Theologie könnte der Kirchenfriede durch nichts Besseres befördert werden, als wenn ein tief sinniger Theologe ausspintisirte, wie vermittelst einer einzigen subtilen Distinction alle Ketzler in allen Streitfragen widerlegt werden könnten.

Aus dieser Satyre auf die Wissenschaft seiner Zeit ersieht man schon, wie wenig Thomasius von ihr hält. Wie er mit allen Disciplinen überworfen sei, sagt er in dem Märzheft offen heraus: „Er sei kein Jurist, denn er habe die wunderliche Einbildung, dass die meisten Theile der Jurisprudenz von Triboniano und den alten *Glossatoribus* nebst den *Pragmaticis* so verhunzt worden, dass nunmehr unmöglich ist, dieselbigen in *formam artis* zu redigiren und man sich solchergestalt gar nicht wundern darf, wie es doch komme, dass heut zu Tage ein *Rabula* so leicht in diesem *studio* fortkomme als ein gelehrter Mann. Vielweniger sei er ein *Medicus*, denn er habe sich von Jugend auf gehütet, dass er mit anderer Leute Schaden klug werden möchte, und halte von einem Trunk Rheinwein mehr, als von der besten Perl-Essenz. Am allerwenigsten sei er ein *Philosophus*, denn erstlich glaube er in der Logik nicht, dass fünf *praedicabilia* zehn *praedicamenta* und drei *figurae syllogismorum* seien, er halte dafür, dass die Logik, die wir in Schulen und Akademien lernen, zur Erforschung der Wahrheit so viel helfe, als wenn einer mit einem Strohalm ein Schiffspfund aufheben wollte. Von der Metaphysik habe er sich eine widerwärtige

Impression gemacht, indem er sich eingebildet, dass die darin enthaltenen Grillen fähig seien, einen gesunden Menschen solchergestalt zu verderben, dass ihm Würmer im Gehirn wüchsen, und dass dadurch der meiste Zwiespalt in Religions-sachen entstünde. Mit der Physik sei es ihm sehr unglücklich gegangen: denn als er gemeint, er hätte in den *collegiis*, die er darüber gehalten, vortreffliche *profectus* erlangt, sei er so dumm gewesen, dass er nicht habe verstehen können, was das heisse, dass die Natur *principium motus et quietis* heisse. . Endlich habe es auch in der *philosophia practica* nicht mit ihm fortgewollt: denn er sei gleich Anfangs bei dem *genere* stuzig geworden, und so ungläubig gewesen, dass, ob er gleich augenscheinlich gesehen, dass diese Disciplin von allen *pro prudentia* ausgegeben werde, dennoch sein Verstand so ungeschickt gewesen, dass er gemeint, es schicke sich dieser Titel nicht für diese Philosophie, weil der Tractat *de legibus et consiliis* darin mangle: zu geschweigen, dass er den gelehrten Streit *de summo bono* und *de proportione arithmetica et geometrica* für läppisch und unnützlich gehalten.“

Thomasius hatte damit einen Angriff auf alle Fakultäten gemacht. Das zog ihm eine Klage von Seiten der philosophischen Fakultät in Leipzig zu. Er rächte sich an ihr durch eine Satyre auf Aristoteles, um dessen Philosophie, auf welcher die damalige Theologie fusste, lächerlich zu machen. In dem letzten Heft des Jahres 1688 machte er sich dann mit den Theologen zu schaffen. Er schildert da einen Theologen seiner Zeit, der sich vorgenommen hat, die *historia critica* N. T. von Richard Simon zu widerlegen, obwohl er weder diese, noch die einige Jahr zuvor erschienene *hist. critica* V. T. gelesen hatte. Dieser Theologe hält grosse Stücke auf die *theologia positiva, polemica* und *scholastica*, aber geringe auf die *theologia practica*, und noch geringere auf die *theologia moralis*. In den zehn Jahren, die er auf Akademien zugebracht, ist eine einzige Vorlesung über die *theologia moralis* gehalten worden, und ihm wurde von seinem Patron der Besuch derselben widerrathen, „weil diese Sachen für die Mo-

ralisten und nicht für die Theologen gehörten, und das ganze *collegium* weder zu einem Predigtamt, noch zu einer *profession in theologicis* lüchtig mache.“ Denselben Theologen lässt Thomasius auch erzählen, wie er es anfangs, um in aller Geschwindigkeit eine Predigt zu Stand zu bringen. „Er hat durch Colligirung vieler Disputationen über allerhand biblische Texte sich einen *habitus* zuweg gebracht, einen jedweden Text ohne weitläufiges Nachsinnen auf vielfältige Weise zu disponiren. Wenn er nun in Eil predigen soll, liest er den Text mit gutem Nachsinnen durch, und denkt zuvörderst auf eine geschickte Disposition, die er in einer halben Viertelstunde mit ihren Eintheilungen und *Subdivisionibus* alsbald auf das Papier entwirft. Wenn er die Disposition hat, sucht er in der Concordanz einen *locum parallelum*, der sich zugleich zu seiner Disposition wohl schickt, dass er ihn anstatt des *Exordii* brauchen könne. . Den Haupttext aber weitläufig zu erklären, braucht er fürnehmlich zwei Handgriffe: theils dass er entweder des *Poli biblia polyglotta*, oder die hebräischen und deutschen Concordanzen zu Rath zieht, die ihm Gelegenheit genug geben, mit den unterschiedenen Versionen, oder mit den vielerlei Bedeutungen der *phrasium* sich aufzuhalten. Für's andere ist keine bessere Methode, von einer Sache lange zu discurren, als wenn man *remotive* geht, weil man da Tausenderlei vorbringen kann, das mit dem wahren Verstand nicht übereinkommt, als wie zum Exempel jener, der erklären wollte, was das für ein Käse gewesen, den David seinen Brüdern in's Lager gebracht, *remotive* alle Species der Käse durchging, und bei einer jeden Art eine Ursache setzt, warum es dieselbe nicht könnte gewesen sein, bis er endlich beschloss, dass es guter gemeiner Schaafkäse gewesen, weil David die Schaafe damals noch gehütet habe. Was dann die *usus* betrifft, so gibt die *theologia positiva et scholastica* Ursache genug zur Lehre; die *polemica* zur Warnung; die gemeinen Fehler, die täglich an allen Orten im Schwang gehen, zur Strafe und die allgemeine Noth, die sich überall befindet, zum Trost.“ —

Schon um diese Zeit war Thomasius in einen andern Streit verwickelt. Der dänische Theologe Masius hatte 1687 in dem Tractat *de interesse principum circa religionem evangelicam* darzuthun gesucht, dass die lutherische Religion allein geeignet sei, den Frieden zwischen Fürsten und Unterthanen zu erhalten, weil sie die Gewalt der Fürsten von Gott ableite. Dem widersprach Thomasius, und zog sich dadurch Ungelegenheiten zu. Die Verstimmung der lutherischen Theologen, welche er durch das alles erregt hatte, hinderte ihn aber nicht, sich auch in die pietistischen Händel zu mischen. Er gab, als A. H. Francke wegen der *collegia pietatis* in Untersuchung gezogen worden war, ein rechtliches Bedenken zu dessen Gunsten ab, und liess später eine „Abfertigung der in der ausführlichen Beschreibung des pietistischen Unfugs enthaltenen Lästereien“ erscheinen.

Es folgte bald darauf eine andere Schrift, welche ihn in noch bitterere Händel verwickelte, und ihn nöthigte, Leipzig zu verlassen. Es ist die (1689 erschienene) Schrift: „Erörterung der Ehe- und Gewissensfrage: ob zwei fürstliche Personen im Römischen Reich, davon eine der lutherischen, die andere der reformirten Religion zugethan ist, einander mit gutem Gewissen heirathen können?“

Wir verfolgen seinen Lebensgang nicht weiter, sondern erinnern nur daran, dass Thomasius nach seinem Weggang von Leipzig ein Asyl in Preussen gefunden, und in Halle eine glänzende Laufbahn gemacht hat. Von den vielen Schriften, welche er von da ausgehen liess, sind für uns die wichtigsten, die „vom Recht evang. Fürsten in Mitteldingen“ (1692); die Abhandlung „vom Recht ev. Fürsten in theologischen Streitigkeiten“ 1696; die „Erörterung der juristischen Frage, ob Ketzerei ein Verbrechen sei“, und die Abhandlung „vom Recht evangelischer Fürsten gegen Ketzer“ (1697); endlich die Erörterung, „wie weit ein Prediger gegen seinen Landesherrn sich des Bindeschlüssels bedienen könne?“ Diese Schriften geben uns vollständigen Aufschluss über seine theologischen Ansichten.

Dass Thomasius eine tiefe Verachtung gegen die herr-

schende Theologie, und dem gemäss dann auch gegen die Theologen dieser Richtung hegte, haben wir schon aus seinen Monatsgesprächen erfahren. Diese Verachtung machte ihm die Theologie der Pietisten annehmbarer. Er rühmt an Spener, dass dieser ernstlich bemüht gewesen sei, „Volk und Klerisei wieder zur alten christlichen Sanft- und Demuth zurückzubringen, und dass er die *theologia practica*, als Hauptpraxis der Gottesgelahrtheit, die Lehre nemlich, wie man Gott und den Nächsten lieben, oder mit einem Wort ein christlich Leben führen solle“, wieder geltend gemacht habe. „Vor dieser Theologie — sagt er — muss die scholastische Theologie mit aller ihrer Spitzfindigkeit erzittern, ja gar entfliehen, weil sie zu der Philosophie, die nach der Menschen Lehre und nach den Weltsatzungen, nicht aber nach Christo, eingesetzt ist, oder, wie der Apostel anderswo lehrt, zu dem ungeistlichen Wesen, Geschwätz und dem Gezänk der falsch berühmten Kunst gehört.“ Aber es ist genauer geredet, nicht die scholastische Theologie, sondern es ist die Orthodoxie, auf welche Thomasius so übel zu sprechen ist: denn nicht anders als Arnold glaubt auch er, dass die Lehre, welche man die orthodoxe nannte, keineswegs die dem Worte Gottes in Allem entsprechende sei. Wäre Thomasius Theologe gewesen, so würde er wahrscheinlich einen Angriff auf den Inhalt der herrschenden Theologie gemacht haben. Als Jurist und Philosoph stellt er sich eine andere Aufgabe, die nämlich, der Macht und dem Einfluss der Theologen Abbruch zu thun. Diess legt sich am deutlichsten in den oben angeführten Schriften zu Tag. Wir berichten aus ihnen nicht der Reihenfolge nach, sondern stellen diejenige an die Spitze, in welcher Thomasius sein ganzes kirchenrechtliches System niedergelegt hat, die „Abhandlung vom Recht ev. Fürsten in theologischen Streitigkeiten.“ Sie ist bekanntlich der 1695 erschienenen Dissertation des J. B. Carpzov, „*de jure decidendi theologicas controversias*“, entgegengesetzt. Carpzov's Ansicht ging dahin: das Recht, theologische Streitigkeiten zu entscheiden, gehöre der Kirche. In der Kirche seien aber drei Stände

zu unterscheiden, die Obrigkeit, der Lehrstand und die Gemeinde, und jedem dieser drei Stände gebühre ein gewisser Antheil an der Entscheidung der Streitigkeiten, der vornehmste Antheil aber dem Lehrstand, denn er sei es, der bei entstandenen Streitigkeiten auf die hl. Schrift zurückgehen und aus ihr sie entscheiden müsse. Die Obrigkeit habe dieser Entscheidung des Lehrstandes nach vorangegangener Prüfung äussere Geltung zu verschaffen, die Gemeinde habe das Recht der Zustimmung zu dem, was von Lehrstand und Obrigkeit ausgegangen sei. Dieses Recht komme der Obrigkeit, d. h. dem Träger derselben zu, weil er das erste Glied der Kirche sei. Dieser vereinige also in seiner Person ein doppeltes Regiment, ein weltliches und ein kirchliches, diese beiden Regimenter seien aber streng von einander zu sondern, und jedes habe einen anderen Rechtsgrund ¹⁾).

Thomesius widerspricht allen einzelnen Sätzen dieses Systems.

Er bestreitet vor allem den Satz, dass der Fürst zwei Personen repräsentire, eine bischöfliche und eine weltliche. Alle Gewalt, die derselbe über die Kirche übt, fliesst nach Thomesius vielmehr aus seinem landesherrlichen Recht. Daraus folgt dann, dass er in Sachen der Kirche eben so nach eigenem Ermessen handeln kann, wie in Sachen des Staates; dass er da also keine Beschränkung durch den Lehrstand erleiden kann; folgt aber auch, dass er keine besonderen Pflichten gegen die Kirche hat, und dass, was er an der Kirche thut, nur im Interesse des Staates geschieht. Das Interesse des Staates erheischt aber die Erhaltung des äusserlichen Friedens, und dafür zu sorgen, ist Pflicht des Fürsten. Dieser hat also nicht etwa die Verpflichtung, seine Unterthanen tugendhaft zu machen, auch nicht die, für ihre Seligkeit zu sorgen, oder sie zur wahren Religion zu bekehren, endlich auch nicht die, Einigkeit in der Religion zu er-

¹⁾ Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 2. Ausg. 1862.

zielen: denn diese ist zum äusseren Frieden durchaus nicht nothwendig, es können recht wohl verschiedene Religionen neben einander bestehen und sie sollen sich gegenseitig toleriren. Wo sie das nicht thun, da tritt die Pflicht des Fürsten ein, dem zu wehren und denen entgegenzutreten, welche den äusserlichen Frieden turbiren. Daran ist also gar nicht zu denken, dass der Fürst an den theologischen Streitigkeiten Theil nehme, und sie mit entscheiden helfe. Eine solche Entscheidung steht überhaupt Niemandem zu, weder dem Fürsten noch dem Lehrstand. Denn theologische Controversen müssen aus dem geoffenbarten Wort Gottes entschieden werden, über dieses hat aber weder der Fürst noch der Lehrstand ein Urtheil vor jedem anderen Glied der Kirche voraus. Theologische Streitigkeiten können also weder von Fürsten, noch vom Lehrstand, noch von Ministerien, Fakultäten, Synoden oder Concilien in der Art entschieden werden, dass man jemanden nöthigen kann, sich der Entscheidung zu unterwerfen; vielmehr jedem Einzelnen, welchem Stand er angehöre, steht das Recht zu, für seine Person die Entscheidung zu treffen, und das gerade ist eine Pflicht des Fürsten, zu verhindern, dass man jemandem gewaltsamer Weise die Entscheidungen der Theologen aufdringe. Eine Pflicht des Fürsten ist es ferner, der Gemeinde die ihr zustehenden Rechte zu erhalten. Wo darum ein Prediger beschuldigt wird, der Gemeinde Lehren vorgetragen zu haben, welche nicht mit ihrer Confession übereinstimmen, da soll der Fürst die Sache durch unpartheiische Leute untersuchen lassen, und kann er nach Befund der Umstände den Prediger seines Dienstes entlassen. Das thut aber der Fürst dann nur von dem Gesichtspunkt aus, dass der Prediger dem Versprechen, das er der Gemeinde bei Uebernahme des Amtes gegeben hat, nicht treu geblieben ist, nicht aber lässt sich da der Fürst in ein Urtheil ein über die Frage, ob die Lehre des Predigers an sich eine wahre oder falsche sei: denn ein solches Urtheil steht ihm nicht zu. Hinwiederum soll aber der Fürst auch den Einzelnen schützen, wenn man diesen wegen Ab-

weichung von den bisher recipirten Meinungen sofort aus der Gemeinde ausschliessen, oder wenn ein Ministerium ihn mit neu gemachten Confessionen beschweren will: denn das Erstere, die Excommunication, ist heut zu Tage nicht mehr anwendbar, und das Andere steht einem Ministerium nicht zu. Ueberhaupt soll der Fürst dahin wirken, dass Toleranz geübt werde, durch welche am meisten der Friede aufrecht erhalten wird, und soll und darf er zu diesem Endzweck den, der den Frieden gefährdet, aus seinen Landen verweisen.

Vergegenwärtigen wir uns die Tragweite dieser Sätze!

Darnach gibt es überhaupt keine äussere Kirchengewalt und kein Kirchenregiment: denn „die Kirche ist unsichtbar, und hat also keine äusserliche sichtbare Gewalt. . . Die der hl. Geist mit seinen Gaben erleuchtet und geheiligt hat, dieselben sind Glieder der wahren christlichen Kirche. Diese aber wissen von keiner äusserlichen Gewalt, sondern suchen in Demuth und Verleugnung ihrer selbst sich bei der einmal erkannten Wahrheit durch ein fleissig Gebet und Lesung der hl. Schrift zu erhalten, und Andere mit Liebe und Sanftmuth nach dem Exempel ihres Heilandes und der Apostel zu gewinnen, dass sie zur wahren Busse gebracht, und also durch den wahren Glauben gereinigt werden von den todten Werken. . .“ Ueber den Glauben dieser Glieder hat niemand eine Gewalt, weder der Fürst noch der Lehrstand. Was in diesen Kreisen vorgeht, darüber hat niemand zu richten, und niemand hat Recht und Befugniss, die Vorgänge in diesen Kreisen, die Lehre, die darin getrieben wird u. s. w. zu richten. Liesse sich die Kirche ohne alle Beziehung zum Staat denken, so dürfte nach keiner Seite hin eine äussere Gewalt über sie geübt werden. Aber so ohne Beziehung zum Staat steht sie doch nicht, und von dieser Seite her kommt dann doch dem Fürsten eine gewisse Gewalt über sie zu. Sie stammt aus der Pflicht, die er als Oberhaupt des Staates hat, denn diese geht dahin, den Frieden in demselben zu erhalten. Wo dieser durch Streitigkeiten in der Kirche bedroht wird, da darf und soll er einschreiten. Der Fürst hat dabei dann nicht

das Interesse der Kirche, sondern nur das des Staates im Auge.

Diese Ausführungen machen zunächst den Eindruck, dass Thomasius es damit nur auf Entfernung der Cäsaropapie und der Herrschaft des geistlichen Standes abgesehen habe, um der Kirche ihre volle Freiheit zu verschaffen. Freilich kann man sich's schwer vorstellig machen, wie eine Kirche als äussere Gemeinschaft bestehen kann, wenn Niemand Recht und Pflicht haben soll, Aufsicht zu führen über ihre Lehre und Ordnungen, und man möchte es fast für ein Glück erachten, dass die Beziehungen der Kirche zum Staat dem Fürsten doch das Recht geben, von den Vorgängen in ihr Notiz zu nehmen. Allein die Cäsaropapie ist keineswegs so sehr ausgeschlossen, wie es erst den Anschein hat, vielmehr nur die Herrschaft des geistlichen Standes ist so recht bestimmt ausgeschlossen, und Stahl hat ganz Recht, wenn er sagt, „die nähere Betrachtung zeigt, wie auch die geschichtliche Erfahrung es bestätigt, dass dieses System dennoch zu Cäsaropapie führt.“ Dem Fürsten ist ja doch das Recht zugesprochen, eine Entscheidung der theol. Streitigkeiten herbeizuführen. Mag es auch nur geschehen, um den Frieden im Staat zu erhalten, und mag die Entscheidung auch gleich nicht die Bedeutung haben, den Gliedern der Kirche eine bestimmte Meinung innerlich aufzudrängen, genug der Fürst kann doch seiner Entscheidung eine äusserliche Geltung verschaffen, und kann die, welche widerstreben wollen, des Landes verweisen.

Wie sehr die Cäsaropapie durch dieses System berechtigt wird, erkennt man noch deutlicher aus den anderen Schriften von Thomasius, so aus der Abhandlung, „vom Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen.“ Das Recht in Mitteldingen, d. h. das Recht, die Gebräuche und Ceremonien, welche in christlichen Zusammenkünften bei äusserlichem Gottesdienst gebraucht werden, anzuordnen, vindicirt Thomasius dem Fürsten und rechtfertigt das so: die Mitteldinge — sagt er — sind von Christo weder geboten noch verboten, eben darum kommt die

Cognition über sie auch nicht den Theologen zu, zwar auch den Fürsten nicht von dem Gesichtspunkt aus, dass sie dabei ein Amt an der Kirche zu verrichten hätten, denn ein solches ist ihnen im neuen Testament nirgend zugesprochen, wohl aber von dem Gesichtspunkt aus, dass die Fürsten alle die Gewalt haben, welche zur Erhaltung des Staats und der innerlichen und äusserlichen Ruhe desselben erforderlich ist. Daraus leitet Thomasius für den Fürsten das Recht der Aufsicht über alles Thun und Lassen seiner Unterthanen, sowohl in weltlichen wie in geistlichen Dingen, ab; dazu rechnet er dann auch die gottesdienstlichen Ceremonien und Gebräuche. Nach ihm hat der Fürst auch das Recht, den Exorcismus, die Privatbeichte und das Beichtgeld abzuschaffen.

Darnach sind also die Geistlichen auf die Predigt des göttlichen Wortes und die Austheilung der Sacramente beschränkt, dem Fürsten aber ist ein mächtiger Einfluss auf die Angelegenheiten der Kirche eingeräumt. Dass Thomasius ihm diesen von einem anderen Gesichtspunkt aus einräumt, als von dem bisher üblichen, ändert nichts an der Sache. Thatsächlich ist durch ihn der Cäsaropapie ein weiter Spielraum geöffnet. Einen grösseren noch eröffnet er ihm in seinen zwei Abhandlungen: „ob Ketzerei ein strafbares Verbrechen sei“ und „vom Recht evangelischer Fürsten gegen Ketzer.“ Bis dahin hatte man das Recht der Cognition über einen Ketzer der Kirche zugestanden, und von dem Fürsten verlangt, dass er unter Umständen ihr seinen weltlichen Arm wider die Ketzer leihe. Hier aber wird der Kirche alles Recht, wider die Ketzer einzuschreiten, entzogen. Thomasius ist da bei einem Lieblingsthema angelangt. Die Behandlung, welche bis dahin durch alle Jahrhunderte hindurch die Ketzer von der Kirche erfahren haben, ist ihm so anstössig wie dem Gottfried Arnold, und es ist ihm ein ganz besonderes Anliegen, dem ein Ende zu machen. Das Verfahren gegen die Ketzer, führt er aus, ist schon darum ein ganz unzulässiges, weil man zu keiner Zeit zu sagen gewusst hat, was man unter einem Ketzer zu verstehen habe. Man definirt, sagt er, Ketzerei

als „halsstarrigen Irrthum im Grund des Glaubens bei einem Menschen, der ein Glied der Kirche ist oder gewesen ist.“ Aber man ist in der Kirche ja nie einig gewesen über die Frage, welche Artikel Grundartikel seien, und wie gross ihre Zahl sei. Man hat den Flacius seiner Zeit einen Ketzer gescholten, und heut zu Tage nennt man ihn höchstens einen Schismatiker. Die alten Kirchenlehrer, welche die Lehre vom tausendjährigen Reich vortrugen, wurden in der alten Kirche nie als Ketzer bezeichnet, heut zu Tage aber nennt man den einen Ketzer, der sich zum Chiliasmus bekennt. Man ist ferner nicht einig in der Frage, ob der Glaube ein Werk des Verstandes oder des Willens ist. Im lateinischen Text der Augsburgischen Confession wird er als ein Werk des Verstandes bezeichnet, der den göttlichen Verheissungen beipflichtet, in dem deutschen Text aber erscheint er als ein Werk des Willens, denn Glaube wird da als ein Vertrauen im Herzen beschrieben. Die nachfolgenden Theologen scheinen es aber mehr mit dem lateinischen Text der Augsburgischen Confession zu halten, denn zu den Glaubensartikeln rechnen sie doch namentlich das Athanasianische Symbol, in diesem ist aber nicht von Dingen des Willens, sondern nur von Geheimnissen die Rede, welche den Verstand angehen. Mit welchem Recht, fragt nun Thomasius, konnte man einen als Ketzer bestrafen, wenn man nicht einmal genau zu sagen wusste, wer ein Ketzer sei, und worin sein Verbrechen bestehe? Dass man aber so unsicher ist in der Begriffsbestimmung von Ketzerei, hat seinen guten Grund. Man hat sich da nicht von der hl. Schrift, und von der Praxis in der apostolischen Zeit leiten lassen, sondern hat willkürlich den einen Ketzer genannt, der nicht allen den Glaubensartikeln zugefallen ist, über welche, auch nur willkürlich, die Theologen einer gewissen Zeit unter sich übereingekommen sind. Hätte man sich durch die hl. Schrift leiten lassen, so hätte man gefunden, dass diese *schismata* und *haereses* in einerlei Bedeutung braucht, dass sie unter Ketzerei immer ein Laster des Willens, nämlich die Werke des Fleisches, versteht, und

nie einen Irrthum im Verstand; dass sie also von Ketzerei nie da spricht, wo es sich um Glaubensartikel handelt. Wie man nun aber auch das Wort Ketzerei fassen mag, so ist sie kein strafbares Verbrechen. Ist sie nämlich ein Irrthum, so ist sie nicht strafbar, denn den Irrthum des Verstandes kann man nicht strafen; ist sie aber ein Laster des Willens, so ist sie auch dann nicht strafbar, denn man straft nicht alle Werke des Willens, sondern nur diejenigen, welche die Ruhe des Staats oder die Sittlichkeit gefährden, und dahin gehört die Ketzerei nicht.

Die Bedeutung dieser Abhandlung liegt nun nicht darin, dass in ihr die Behauptung durchgeführt wird, die Ketzerei sei kein strafbares Verbrechen, sondern darin, dass der Kirche alle Cognition über die Ketzer genommen wird. Es wird von Thomasius als eine Sache reiner Willkühr bezeichnet, wenn die Geistlichkeit über gewisse Glaubenssätze unter einander übereinkommt, und den, der diese nicht theilt, als Ketzer brandmarkt. Jedes Einschreiten gegen die Ketzer wird aber von ihm als Glaubensstyannei bezeichnet, als ein völlig unberechtigter Versuch, auf den Glauben eines Anderen äusseren zwingenden Einfluss zu üben. Nach seiner Auffassung soll die Kirche dem Ketzer eben darum, weil der Glaube eine freie Sache ist, nichts anhaben, der Fürst aber soll ihn schützen, wenn man ihn nicht ruhig seine Wege gehen lässt, und nur etwa dann gegen ihn einschreiten, wenn er seine besondere Lehre in einer den Frieden des Staats gefährdenden Weise geltend machen will.

Gedenken wir noch des „Bedenkens über die Frage, wie weit ein Prediger gegen seinen Landesherrn sich des Bindeschlüssels bedienen könne?“ Thomasius spricht dem Prediger das Recht dazu mit Argumenten ab, welche eine sehr grosse Tragweite haben. Der Prediger, führt er aus, darf sich gegen den Landesherrn des Bindeschlüssels nicht bedienen, „weil derselbe eine pur lauter weltliche und bürgerliche Strafe ist, oder doch zum wenigsten mit einer weltlichen und bürgerlichen Strafe dergestalt verknüpft ist, dass die geistliche

Bestrafung von der mitverknüpften weltlichen Strafe nicht mag abgesondert werden, und ihre Wirkungen für sich haben, ohne die weltliche Strafe mit zu wirken.“ Weltliche Strafen zu verhängen, ist aber Recht und Sache des Fürsten, und nicht des Geistlichen. Damit ist nun aber dem Geistlichen nicht nur die Handhabung des Bindeschlüssels gegen den Landesherrn genommen, sondern gegen jeden einzelnen Christen, er darf über keinen die Exkommunikation verhängen, keinem das hl. Abendmahl versagen: denn damit würde er, weil das eine weltliche Strafe ist, in das Recht des Fürsten eingreifen. Dieser ist es vielmehr allein, der diese Strafe verhängen, der sie aber auch abschaffen und ändern darf; den Geistlichen bleibt nichts zu thun, als zu bitten, zu ermahnen, auch zu strafen, aber das Strafen muss ein „ungewaltsames und freundliches sein nach dem *dicto*: der Gerechte strafe mich freundlich.“

Man sieht aus diesen Mittheilungen, wo Thomasius mit seinem Hass gegen die herrschende Geistlichkeit anlangt. Er ist ausgegangen von dem Bestreben, die Macht des Lehrstandes zu zerstören. Um das zu erreichen, hat er den Satz aufgestellt, dass es in Dingen des Glaubens gar keine äussere Gewalt gebe, dass jedem darin völlige Freiheit gewährt werden müsse. Der Geistliche soll also predigen, Sacrament verwalten, Seelsorge üben. Wie das aber von der Gemeinde aufgenommen wird, muss er ihr überlassen, sie ist frei in ihrem Glauben. Sie ist aber auch frei in Gestaltung der Lehre und des Cultus, denn beides hängt ja mit dem Glauben zusammen, und hätte der geistliche Stand in diesen Dingen etwas zu sagen, so wäre ihm damit auch ein äusserer Einfluss auf den Glauben gestattet. Wie es also immer mit der Lehre, mit dem Cultus und der Zucht der Gemeinde werden mag, dem geistlichen Stand steht keine Gewalt eines Eingriffs oder Einflusses darauf zu. Entstehen theologische Streitigkeiten, so mag man sehen, wie diese ausgefochten werden, dem geistlichen Stand steht kein Recht einer Entscheidung zu. Thun sich Ketzereien auf, man lasse jeden seines Glaubens leben.

Unbegrenzt wäre darnach die Freiheit der Gemeinde, und dem geistlichen Stand freilich das Vermögen, Herrschaft und Einfluss zu üben, gründlich entzogen. Aber freilich wäre nicht abzusehen, wie die Kirche auch nur in ihrem äusseren Bestand sich erhalten könnte, wenn Niemand da wäre, der über Lehre, Zucht und Ordnung wachte. Das fühlt Thomasius, und er sucht nach einer Abhülfe, und findet sie in der Stellung, welche der Fürst nach natürlichem Recht hat. Dieses natürliche Recht verstattet freilich auch ihm nicht einen Eingriff in den Glauben, und also auch nicht einen in die damit zusammenhängenden Dinge der Lehre, des Cultus, der Zucht. Aber es gibt ihm Recht und Pflicht, über die Wohlfahrt seiner Unterthanen, über den äusseren Frieden des Staates, zu wachen. Von diesem Gesichtspunkt aus darf der Fürst sich in theologische Streitigkeiten mengen, wenn sie die Ruhe des Staates gefährden; soll er den, den die Kirche einen Ketzer nennt, schützen, wenn er unbillig verfolgt wird; soll er sich aber auch gegen ihn kehren, wenn er die Ruhe des Staates gefährdet; soll er auch auf Ordnung im Cultus und den kirchlichen Ceremonien halten. Faktisch ist da also doch der Fürst im Besitz der Kirchengewalt, und nur der Titel, unter dem er sie besitzt, ist ein anderer.

Dahin treibt den Thomasius sein Hass gegen den geistlichen Stand. Der Schaden aber, den er der Kirche zufügt, ist nicht nur der, dass er sie unter diese Gewalt beugt. Er reicht noch weiter, er bringt eigentlich die Kirche zum Untergang: denn wären die Dinge so geworden, wie Thomasius will, so wäre es dahin gekommen, dass die Geistlichen gepredigt und Sacrament verwaltet, und dass die Fürsten den Cultus überwacht, die Gemeindeglieder aber sich ganz frei zu allem verhalten, von der Lehre geglaubt hätten, was ihnen gut dünkte, an dem Cultus aber nach Belieben Theil genommen oder von ihm sich fern gehalten hätten. An einem Band, sie innerlich und äusserlich zusammen zu halten, hätte es gänzlich gefehlt.

Als ein Warnungszeichen für den Pietismus sagten wir,

stehe in der pietistischen Zeit selbst, wie Arnold, so auch Thomasius da. Beide deuten bereits an, wohin der Pietismus es bringen könne.

Kann man dieser Behauptung aber nicht entgegenhalten, dass Thomasius ja nicht Pietist gewesen ist? Er war allerdings nie ein eigentlicher Anhänger Spener's, aber er stimmte doch in so vielen Punkten mit Spener überein, dass wir es begreifen, warum die Pietisten lange nicht von der Hoffnung liessen, er werde noch ganz einer der Ihrigen werden. Es hat ihn nicht nur sein Hass gegen die orthodoxe Geistlichkeit schon in Leipzig zu einem Anwalt Francke's gemacht, das Bestreben Spener's, die Christenheit und insbesondere die Geistlichkeit frommer und innerlicher zu machen, erfüllte ihn mit Hochachtung, und die pietistischen Geistlichen waren ihm um desswillen lieb und werth. In gewissem Sinne gehörte Thomasius also doch dem Pietismus an, und es lässt sich wohl nachweisen, wie das Resultat, bei dem er anlangte, seinen Ausgang vom Pietismus genommen hat. Dem Pietismus liegt, wie wir gesehen haben, die Versuchung nahe, gleichgültig zu werden gegen den Lehrbegriff, daraus geht dann leicht jene Theilnahme für die Ketzer hervor, welche wir gleich sehr bei Arnold wie bei Thomasius finden. Der Pietismus war auch geneigt, die Bedeutung der äusserlichen kirchlichen Ordnungen zu gering anzuschlagen und in diesen Punkten reformationslustig. Der Pietismus klagte auch über die zu grosse Gewalt, welche das Kirchenregiment sich anmasste, und hatte wenig dagegen, wenn der Landesherr es einschränkte. Die Neigung zu dem allem konnte also Thomasius schon in seinem Pietismus finden. Der Pietismus hatte aber vor allem noch eine Saite, die, wenn sie überspannt wurde, eben in die Richtung des Thosmasius auslief. Er legte allen Werth auf die innere persönliche Frömmigkeit, und wusste dem Gemeinschaftsleben in der Kirche nur geringe Bedeutung abzugewinnen. In innerer Gemeinschaft wusste er sich doch nur mit denen, deren persönlicher Frömmigkeit er gewiss war. Eine so stürmische Natur, wie die des Thomasius war,

konnte da leicht bis zu völliger Gleichgültigkeit gegen alles kirchliche Band, und überhaupt alles Kirchenthum, kommen, zumal wenn damit ein Freiwerden von aller Gewalt der Geistlichkeit erreicht wurde; und konnte bei dem Satze anlangen, in welchem doch eigentlich das Wesentlichste bei Thomasius sich zusammenfasst, in dem: es bilde sich Jeder seinen Glauben nach eigenem Ermessen, und lebe frei dieses Glaubens, unbekümmert um die äussere Kirche. So hängt die Richtung des Thomasius eben doch mit dem Pietismus zusammen, dieser muss nicht zu dieser Richtung führen, aber er kann es. —

Wir sind damit am Schluss unserer Aufgabe angelangt und gestatten uns nur noch ein kurzes Nachwort.

So verschieden lautet in den verschiedenen Zeiten das Urtheil über den Pietismus, dass während Hossbach in seiner Schrift über Spener im Jahr 1828 den fast unbedingten Lobredner desselben machte, jetzt sich das Urtheil gewaltig umgestimmt hat zu Ungunsten desselben: denn das Urtheil, das wir hier ausgesprochen und zu begründen gesucht haben, ist ja der Hauptsache nach das Urtheil Vieler, die jetzt leben. Wir sind nicht gemeint, durch die Erinnerung an diese Thatsache die Bedeutung und Richtigkeit unseres Urtheils abzuschwächen, wir sind vielmehr des Glaubens, dass das Urtheil jetzt ein anderes ist, weil die Erkenntniss und die Einsicht gewachsen ist.

Doch wissen wir wohl, dass die Sache nicht von Allen so angesehen wird, und das Urtheil über diese Erscheinung wird immer ein verschiedenes bleiben, je nach der Stellung, die man zur Kirche einnimmt. Indem aber unser Urtheil auf Grund unserer Stellung zur Kirche ein so verschiedenes von dem der früheren Zeit geworden ist, möchten wir nicht, dass darüber der redliche Wille, welchen die Urheber des Pietismus hatten, und die mächtige Anregung zu werkhätiger Frömmigkeit und ernster Heiligung, welche Tausenden zu

Theil geworden ist, vergessen würde. Das alles soll vielmehr in dankbarem Gedächtniss erhalten bleiben. Auch machen wir die Urheber des Pietismus nicht verantwortlich dafür, dass dieser schliesslich die alte Theologie untergrub, und den Bestand der Kirche gefährdete. Sie waren da vielmehr ein Werkzeug in der Hand der Zeit, die nach allen Richtungen hin von dem Alten sich abzuwenden anfang, wie in der Theologie so in der Philosophie und im socialen Leben, und die den Drang dazu schon in sich hatte, als Spener auftrat, der eigentlich nur dem Drang der Zeit sein Wort und seine Hand lieh, und dessen Vorsicht und Mässigung es zu danken ist, dass der Drang sich nicht ungestümer geltend machte, wie das in England wenige Jahrzehnte darauf geschehen ist: denn der Methodismus, der den Bestand der Kirche weit ärger bedrohte, hat doch wesentlich den gleichen Ausgang wie der Pietismus. Und auch diesen Drang der Zeit wollen wir nicht schelten, er hatte seinen berechtigten Grund, und nicht den kleinsten in den Fehlern und Schwächen des Alten. Aber die Zeit, die solchem in sich wohl berechtigten Drang folgt, mag zusehen, dass sie in dem Drange Mass hält und das Rechte trifft. Man mag sie sogar loben um desswillen, dass sie demselben folgt, aber daraus folgt noch nicht, dass alles das recht und gut ist, was sie, diesem Drange folgend, thut. Für dieses fällt die Verantwortung auf sie. Prüfen wir die Zeit darauf hin, so kann sie nach unserem Urtheil nicht in der Prüfung bestehen. Schon die neuen Bahnen, welche sie in der Zeit des Pietismus eingeschlagen hat, waren abschüssige, und sie ist auf ihnen immer weiter abwärts gegangen. Kann man sagen, dass sie jetzt einen Halt gemacht hat? Man wird nicht mehr sagen können, als dass es jetzt nicht an Solchen fehlt, welche ihr Halt zurufen.

Vom Pietismus haben wir gehandelt, als von einer vergangenen Erscheinung. Haben wir daran Recht gethan? Er ist eine vergangene Erscheinung, in so fern die Bewegung, welche durch Spener angerichtet war, ihr Ende in der Zeit, die wir beschrieben haben, erreicht hat, und eine Geschichte der

pietistischen Streitigkeiten über diese Zeit nicht hinausreicht. Der Pietismus freilich war damit nicht verschwunden, und ist es noch bis auf den heutigen Tag nicht; aber er hat den Versuch aufgegeben, das ihm Eigenthümliche der Kirche aufzudrängen, und diese dafür zu gewinnen. Er führte und führt zum Theil noch ein Stilleben in der Kirche, es ist aber auch nicht mehr die reine Form des Spener'schen Pietismus, die sich erhalten hat. Eigenthümlich modificirt ist insbesondere die Form, die er in Württemberg angenommen hat, dem einzigen Land, in welchem wir ihn noch in grossen Kreisen vorfinden ¹⁾). Es mag auch dieser Pietismus seine Geschichte haben, sie ist aber jedenfalls verschieden von der des Spener'schen Pietismus, und dessen Geschichte ist eine in sich abgeschlossene. Nur sie darzustellen, haben wir uns zur Aufgabe gemacht.

1) Tholuck, Art. Pietismus in Herzog's Realencyklopädie S.659.

pientischen Strömungen über diese Zeit nicht hinüber
 Der Pflanzungsflucht war damit nicht verschwendet und ist
 es noch bis auf den heutigen Tag nicht, aber er hat den
 Versuch aufzuheben, das im letzten Schritte der Küche auf
 zufragen und diese über zu erklären. Er führte nach und
 zum Teil nach ein Stückchen in der Küche, es ist aber auch
 nicht mehr die reine Form des schon schon Pflanzens, die
 sich erhalten hat. Es ist ein Stückchen, das in besonderer
 die Form die er in Württemberg angenommen hat, dem ein-
 ygen Land, in welchem wir ihn noch in großen Kreisen vor-
 finden. Es mag auch dieser Pflanzens seine Geschichte
 haben, sie ist aber jedenfalls verschieden von der des spe-
 zischen Pflanzens, und dessen Geschichte ist eine in sich
 abgeschlossene. Wir sie darzustellen, haben wir uns zur Auf-
 gabe gemacht.

(7) Pflanzens, im Pflanzens in Württemberg's Pflanzens 2. 2. 2.