

7. Sekundärliteratur

Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung.

Stephan, Horst

Tübingen, 1908

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)

*Haemmler
stud.theol.*

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN

AUS DEM

GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

51

Der Pietismus als Träger des Fortschritts

in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung.

Von

Lic. theol. **Horst Stephan**,
Privatdozent in Marburg.



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1908.

DKd 040

OKA 040

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

Lic. theol. Horst Stephan :

**Die Lehre Schleiermachers
von der Erlösung.**

8. 1901.

Herder in Bückeburg
und

seine Bedeutung für die Kirchengeschichte.

8. 1905. M. 4.50.

Pietisten.

Von

Lic. J. Jüngst,

Pfarrer in Stettin.

Rl. 8. 1906. M. —.50. Kart. M. —.75. Seine Ausgabe in
Geschenkband M. 1.50.

(Religionsgesch. Volksb. IV. R. 1. 5.)

„Gemeinverständlich auf wissenschaftlicher Grundlage, frisch und packend schildert dieses Büchlein den Pietismus in den 4 bedeutendsten Pietisten Spener, Francke, Arnold und Zinzendorf; und zwar zeichnet es die vier realistisch wahr, mit ihren Vorzügen und ihren Fehlern. Bei scharfer Kritik erblickt der Verfasser im Pietismus doch einen Fortschritt gegenüber der reinen Orthodoxie.“

Frankfurter Kurier 1906. Nr. 100.

August Gottlieb Spangenberg.

Bischof der Bräderkirche.

Von

Lic. Gerhard Reichel,

Dozent am theologischen Seminar in Gnadenfeld.

Groß 8. 1906. M. 5.—. Geb. M. 6.50.

„Dieses Buch ist so bedeutsam, so lehrreich und interessant, so gediegen und gründlich, so verständlich und gar nicht „wissenschaftlich“ im üblen Sinne des Wortes geschrieben, daß es einfach die Pflicht jedes Erwachsenen ist, das Buch zu lesen. . . .“

Herrnhut 1906. Nr. 12.

*Hofg. Hammer.
Hud. Mos.*

Der Pietismus als Träger des Fortschritts

in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung.

Von

Lic. theol. Horst Stephan,
Privatdozent in Marburg.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1908.

Vortrag, verkürzt gehalten auf der Theologischen Konferenz in
Hessen am 6. Januar 1908.



Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Die kirchlich-konfessionelle Kultur vermochte nach der Durchbrechung, die sie wenigstens im Prinzip durch Luther erfahren hatte, ihre Herrschaft gegenüber der emporsteigenden Verweltlichung nicht auf die Dauer zu behaupten. Die Entscheidung brachten die Religionskriege des siebzehnten Jahrhunderts: sie liessen einerseits die Sünden des Konfessionalismus in grellem Licht erscheinen und gaben andererseits durch ihre verheerenden Folgen den praktischen Fragen, teils den sittlichen teils den ökonomischen, neues Gewicht. Zugleich erhob sich aus der mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeit heraus ein Weltbild, das im Gegensatz zu wichtigen Punkten des kirchlichen Dogmas stand, vor allem aber das bisher verachtete Weltliche und Natürliche selbst mit leuchtender, mit religiöser Weihe umgab. So wurde die kirchliche Kultur teils offen bekämpft, teils in einen langsamen Zersetzungsprozess verstrickt. Allein was hier mächtig nach Gestaltung rang, war zu vielseitig, entstammte zu verschiedenen Motiven, als dass es in einem breiten Strome einheitlich hätte daherfluten können. Die Elemente teilten sich, verbanden sich in entgegengesetzter Weise mit denen des abfliessenden Kulturstroms, konzentrierten sich auf entgegengesetzte Gebiete und zogen entgegengesetzte Unterströmungen an

sich heran: es entstand hier eine spezifisch religiöse Bewegung, dort die Aufklärung. Ihrer ursprünglichen Verwandtschaft und allerlei bleibenden Verbindungen zum Trotz gerieten sie in eine Feindschaft, die noch jetzt nicht völlig überwunden ist.

Der Prozess vollzieht sich allenthalben; er ist international und interkonfessionell. Aber er gewinnt in jeder Kirche und Nation eine besondere Gestalt. Wir beschränken uns hier auf die Spiegelung, die speziell die religiöse Bewegung unter dem Namen des Pietismus im deutschen Protestantismus gefunden hat. Auch sie lebt noch heute, ja sie hat im neunzehnten Jahrhundert nach dem erschütternden Bankerott, den wichtige Strömungen der Aufklärung in und gegenüber der Revolution erlitten, auf allen Gebieten eine glänzende Auferstehung gefeiert.

Das im einzelnen zu beweisen, würde zu den lohnendsten und reizvollsten Aufgaben gehören, die die Gegenwart dem Historiker stellen kann. Allein ihre Lösung müsste in der Luft schweben, so lange nicht Wesen und Bedeutung des ursprünglichen Pietismus mit einiger Klarheit bestimmt sind. Hier soll darum der Begriff im engeren Sinn verstanden werden; d. h., es soll lediglich der Ertrag des ursprünglichen Pietismus zur Darstellung kommen. Er setzt nach zahlreichen und verschiedenartigen Vorbereitungen c. 1670 ein, gewinnt seit c. 1691 Anerkennung, ja gelegentlich eine herrschende Stellung im evangelischen Christentum Deutschlands und beginnt seit c. 1720 wieder abzuflauen oder gar zu entarten; nur an vier Punkten bleibt oder wird er für die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine geschlossene, beträchtliche Macht: in Würt-

temberg, am Niederrhein, in der deutschen Christentumsgesellschaft und in der Brüdergemeinde. Die eigentümliche Form, in die der Gang der Bewegung teilweise schon an diesen Kristallisationspunkten allmählich dadurch hineinwuchs, dass der abflauende Pietismus zu einer Art Reaktion gegen die Aufklärung wurde, dass vor allem an seinen Resten sich die sogenannte Erweckungsbewegung entzündete, dass allmählich in wachsender Stärke englisch-amerikanische Einwirkungen hinzutraten, dass aber anderseits auch seine Motive sich abklärten, vergeistigten oder gar verweltlichten, muss hier ausser Betracht bleiben. So sehr die neuen Formen auch im ursprünglichen Pietismus wurzeln, die historischen Zusammenhänge sind zu verschieden, der Frontwechsel vom Kampfe wider das orthodoxe Kirchentum zum Kampfe wider den „Rationalismus“ zu einflussreich, als dass man sie vor einer gründlichen Sonderwürdigung ohne weiteres gemeinsam behandeln dürfte.

Eine andere Vorbemerkung legt die bedeutendste wissenschaftliche Bearbeitung nahe, die der Pietismus bisher gefunden hat, das Werk Albrecht Ritschls: Geschichte des Pietismus, 3 Bde. 1880—86. Es ist auf der einen Seite so tiefgründig und einschneidend, dass alle weitere Forschung dankbar daran anknüpfen muss. Denn hier zum ersten Male werden nicht nur die theologischen Streitigkeiten, sondern vielmehr in vorderster Linie die religiösen Züge des Pietismus, und hier zum ersten Male wird nach manchen Vorläufern das Verhältnis der pietistischen zur spezifisch lutherischen Frömmigkeit genauer untersucht. Auf der andern Seite ist Ritschl, gerade dank der ihn persönlich auszeichnenden

Energie des Charakters und Denkens ausserordentlich einseitig. Seine Darstellung der lutherischen Frömmigkeit und damit sein kritischer Massstab ist nicht rein historisch gewonnen, sondern vielfach bedingt durch die nachlutherische Entwicklung der evangelischen Frömmigkeit, besonders auch durch den Kampf gegen eine Erscheinungsform des erneuerten Pietismus selbst; er kann deshalb dem älteren Pietismus schwerlich gerecht werden (vgl. den Schluss). Darum hat seine Auffassung sich nicht einmal im Kreise seiner Schüler durchgesetzt. Ohne eigentlich durch ein überlegenes Werk überwunden zu sein, wird sie allenthalben modifiziert und mehr als reiche Fundgrube von historischem Stoff sowie als Anregung zu selbständiger Urteilsbildung verwertet. So befindet sich die wissenschaftliche Behandlung des Pietismus augenblicklich in einer sehr unsicheren Lage; auch die glänzenden Ausführungen, die Troeltsch gegeben hat, werden das nicht eher gründlich ändern können, als bis die (orts-, landes-, gemeinde- und familiengeschichtliche) Einzelforschung Ergebnisse gezeitigt hat, die unsere Kenntnis von den religiös-kirchlichen Zuständen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts auf einen sichern Boden stellen. Wir haben dafür in den letzten Jahren wichtige Fortschritte zu verzeichnen. Zu denen, die schon Mirbt in seinem umfassenden Artikel (Realencyklopädie, B. XV, S. 774—815) verwerten konnte, sind inzwischen andere getreten, z. B. Grünbergs Spener und Reichels Spangenberg; für Giessen hat Walther Köhler im Vorjahre eine aktenmässige Darstellung gegeben. Aber es ist noch eine ungeheure Fülle von Arbeit zu leisten, gerade für Pfarrer aus

ihren Archiven und ihren Beziehungen zu alteingesessenen Familien heraus.

Natürlich erhebt auch die folgende Skizze keineswegs den Anspruch, eine vollständige Würdigung des ursprünglichen Pietismus zu geben. Sie verzichtet von vornherein auf eine Schilderung der reaktionären Züge, die wahrlich genugsam bekannt sind. Ja sie lässt das Gebiet fast ganz beiseite, das uns im Grunde am meisten interessieren muss: das Gebiet der Frömmigkeit selbst. Denn hier erheben sich die grössten Schwierigkeiten: nicht nur das religiöse Urteil über die pietistische Frömmigkeit hängt in hohem Grade von der eigenen religiösen Individualität ab, sondern auch ihre historische Eingliederung bleibt vorläufig schwankend. Gerade für sie fehlen die Einzelforschungen am meisten: die eigentümliche Verschlingung der pietistischen mit gewissen aufklärerischen Motiven, die bereits Speners Christentum kennzeichnet, ferner das Empортаuchen schwärmerischer Individuen und Kreise in dem grossen Strome der pietistischen Entwicklung und das unklare Verhältnis des kirchlichen zum separierten Pietismus, das durch diesen Einschlag gesetzt ist, die genauere Bestimmung der lutherischen und reformierten Elemente, die sich im Pietismus zusammenfinden, die Bedeutung der ausländischen (niederländischen, englischen, französischen) Einflüsse für den Gang der Bewegung, die verschiedenartige Ausprägung, die der Pietismus in den verschiedenen Persönlichkeiten, Ländern, Ständen gefunden hat, — das alles wird zwar vielfach angedeutet und teilweise wirklich behandelt, aber nirgends mit voller und umfassender Gründlichkeit untersucht. Daher wird gerade

die wichtigste Frage noch sehr verschieden beantwortet, die Frage nach den konstitutiven Elementen des pietistischen Christentums. Sollen wir mit Albrecht Ritschl in erster Linie den weltflüchtigen und mystischen Einschlag betonen oder mit Troeltsch die Individualisierung und Entkirchlichung, die der Pietismus der evangelischen Frömmigkeit bringt, oder mit W. Köhler die extreme Steigerung des Supranaturalismus, die sich in der weltfeindlichen Ethik und im vernunftfeindlichen Biblizismus der Pietisten vollzieht? Oder ist es wissenschaftlich richtiger, solche Ableitungen zu meiden und mit Mirbt einfach von der Tatsache auszugehen, dass der Pietismus das „herrschende Christentum als ein verbesserungsbedürftiges beurteilte und in der Pflege von Pietät, d. h. dem in gottseligem Verhalten sich betätigenden lebendigen Glauben das Heilmittel erblickte?“

Die folgenden Erörterungen gehen an diesen Fragen scheinbar vorüber. Sie beschäftigen sich mit dem, was der Pietismus auf den drei Gebieten des kirchlichen Lebens, der theologischen Arbeit und der allgemeinen deutschen Geistesbildung tatsächlich geleistet hat. Doch wird es sich überall zeigen, wie durch eine solche Beobachtung seiner wirklichen Errungenschaften auch die zu Grunde liegende Frömmigkeit eine interessante Beleuchtung erhält. Wenn es auf der einen Seite wahr ist, dass die pietistische Frömmigkeit eine tiefgreifende Entwertung des Kirchentums, der Theologie und des allgemeinen Geisteslebens mit sich bringt, auf der andern Seite aber diese Gebiete ihr sämtlich bedeutsame Fortschritte verdanken, dann ergibt sich zum mindesten der Schluss, dass es sich um eine besonders komplizierte,

durch Formeln schwer fassbare Geistesströmung, jedenfalls nicht schlechthin um eine Fehlentwicklung handelt.

* * *

1. Am deutlichsten fällt das Nebeneinander von Entwertung und Förderung bei den kirchlichen Verhältnissen ins Auge. Der Pietismus stellt den frommen Menschen in einer Weise auf sich selbst, wie es bisher auf lutherischem Boden unerhört war: das geistliche Amt als solches, der Zusammenhang mit der gegebenen Gemeinde, die fromme Sitte, das Beichtinstitut, ja der Genuss der heiligen Sakramente werden gleichgültig; die göttliche Weihe, die bisher auf den kirchlichen Faktoren der Frömmigkeit gelegen hatte, löst sich vor dem kritischen Auge des Pietisten in Dunst und Nebel auf. Die Tatsache ist also unbestreitbar: der Pietismus hat mindestens mitgeholfen an der Zersetzung des altprotestantischen Kirchentums. Allein mit dieser Tatsache ist noch nicht das Geringste entschieden. Denn nun erhebt sich erst die Fülle der Fragen: War das bisherige Kirchentum mit seiner dogmatischen Erstarrung, mit seiner territorialen und konfessionellen Zerklüftung, mit seiner Ohnmacht gegenüber den furchtbaren Schäden der Zeit eine der Erhaltung würdige Ausprägung des evangelischen Christentums? War es geeignet, einen Damm gegenüber den aus der Ferne heranbrausenden Wogen der Aufklärung zu bilden und die Aufgaben einer neuen Zeit zu erfüllen? War es einer durchgreifenden Erneuerung aus sich selbst heraus fähig? Musste nicht in einer so starren Pastoren- und Obrigkeitskirche die einzige Möglichkeit der Erneuerung darin liegen, dass

die Kräfte der Laienfrömmigkeit in schöpferische Bewegung gerieten? Und konnte diese Mobilisierung der Laienfrömmigkeit in einer solchen Kirche anders geschehen als durch revolutionäre Entwertung der bestehenden Mächte? Die Beantwortung all dieser Fragen wird m. E. ohne weiteres eine Apologie des Pietismus, und zwar gerade von kirchlichen Gesichtspunkten aus. Er bedeutet nicht nur ein Niederreißen sondern ebenso ein Bauen, nicht nur eine Auflösung sondern ebenso eine Erfüllung.

Nur muss man mit historischen Massstäben messen. Grosse geschichtliche Prozesse vollziehen sich nicht in Jahrzehnten sondern in Jahrhunderten; sie verwirklichen ihre eigentliche Tendenz nie rein, sondern nur unter steten Kompromissen, Verwicklungen, Entgleisungen und Trübungen. Wir werden demnach als Ergebnis des ursprünglichen Pietismus nicht eine rasche oder völlig neue kirchliche Ausprägung der evangelischen Frömmigkeit erwarten dürfen; es ist genug, wenn wir neue zukunftsichere Kräfte und neue Ansätze zu kirchlicher Arbeit erkennen.

Wie war die kirchliche Lage, die den Pietismus gebar und wachsen liess, die kirchliche Lage etwa von den Zeiten des grossen Krieges bis in die siebziger und neunziger Jahre des siebzehnten Jahrhunderts? Unzweifelhaft lebte in zahlreichen Herzen eine tiefe Frömmigkeit. Noch war sie triebkräftig, wie vorzüglich die evangelische Dichtung bezeugt; noch vermochte sie das unglückliche, zerschlagene Volk vor dem vollen Versinken in wirtschaftliches und sittliches Elend zu retten. Aber sie bewährte sich fast lediglich im geduldigen

Leiden und Ertragen, im treuen Festhalten an den überkommenen Gütern. Schwung und Kraft zum aktiven Kampfe wider die furchtbaren Schäden der Zeit waren ihr versagt. Die Theologen (Professoren und Pastoren) führten in unklarer Verbindung mit der staatlichen Obrigkeit das Regiment der Kirche; doch so, dass der Einfluss der Obrigkeit — als Obrigkeit aber fühlte sich jede Gutsherrschaft — beständig wuchs und die Klage über Cäsareopapie weithin emporstieg. Der dritte Stand war lediglich Objekt der kirchlichen Arbeit; die Rechte der Gemeinde waren arg verkümmert. Dabei führte die regelmässige kirchliche Tätigkeit ihr wenig Nahrung zu; denn sie stand einschliesslich der Predigt fast ganz unter dem Banne der Polemik, Dogmatik, Dialektik oder Polyhistorie. Vollends die Vertreter des ersten Standes betrachteten ihre kirchliche Hoheit nicht mehr gut lutherisch als Liebesleistung der *praecipua membra ecclesiae*, sondern als göttliches oder menschliches Privilegium; sie beanspruchten und genossen sie, obwohl sie ebendamals in wachsendem Masse das unreligiöse Lebensideal des französischen Kavaliers übernahmen und sich dem Zwang der allgemeinen kirchlichen Sitte entzogen.

Gegen alle diese Missstände¹⁾ eröffnete der Pietis-

¹⁾ Selbstverständlich bin ich mir bewusst, keine Gesamtwürdigung der Orthodoxie geboten zu haben. Nicht ihre trefflichen Seiten wollte ich betonen, sondern die, in denen sie vom Pietismus überwunden werden musste. Eine genauere Darstellung könnte selbst da eine Fülle von wichtigen Vorarbeiten der Orthodoxie aufzeigen, nicht nur in einzelnen Persönlichkeiten — sie sind in jeder Kirchengeschichte zu finden —, sondern auch in ganzen Kirchen, z. B. der von Strassburg, Hessen, Württemberg, oder am Niederrhein unter dem Einflusse des nachbarlichen Calvinismus.

mus einen Kampf, der zwar nicht überall aber doch vielfach von reichem Erfolge belohnt wurde. Er führte diesen Kampf vor allem dadurch, dass er neue Formen der religiös-kirchlichen Arbeit schuf und eine Fülle religiöser Nahrung zugänglich machte. So erhöhte er, indem er die Frömmigkeit der Gemeinde zur kirchlichen Regsamkeit aufrief, zugleich die innere Fähigkeit dazu. Beides geht von vornherein, d. h. schon in den collegia pietatis Speners, Hand in Hand: denn diese Konventikel schenkten dem Leiter eine neue Gelegenheit, kräftig auf Herz und Gewissen zu wirken, den Einzelnen persönlicher anzufassen, als es in der Predigt geschehen kann; sie verstatteten auf der andern Seite jedem Mitglied Spielraum für die Aeussung seiner Zweifel, seiner niedergeschlagenen oder begeisterten Stimmung, für die Mithilfe an der religiösen Erbauung. Beschränkte dies Mittel sich naturgemäss auf einzelne kleine Kreise Erwachsener, so versuchte man die Jugend in ihrer ganzen breiten Masse zu packen und für die Zukunft ein frommeres Geschlecht heranzubilden, ein Geschlecht, das sich nicht nur fromm-patriarchalisch leiten liesse, sondern aktiv in die religiös-kirchliche Entwicklung eingreifen könnte. Man verbesserte die Qualität des vorhandenen Unterrichts, indem der Pfarrer selbst ihn, wo es anging, in die Hand nahm — in Dresden sogar Spener als Oberhofprediger! Ferner auch, indem man das übliche, rein gedächtnismässige Pauken durch das katechetische Verfahren ersetzte und neben dem Verstand das Gefühl zu bearbeiten, also eignes Erleben zu wecken suchte. Den so verbesserten Unterricht aber vermehrte und verbreitete man allenthalben und krönte

ihn durch die Einführung der Konfirmation, die vorher wohl nur in Hessen als allgemeine Einrichtung bestanden hatte.

Oeffneten sich schon durch diese Formen der kirchlichen Arbeit für den Pfarrer neue Kanäle, auf seine Gemeinde zu wirken, so trat dazu eine volle Umwandlung des Pfarrideals. Bisher war das Interesse des Pfarrstandes ausser auf die Bewirtschaftung der Güter — seit dem grossen Kriege hatten solche Sorgen wieder weit grössere Bedeutung gewonnen — auf Polemik, Dialektik, Polyhistorie gerichtet gewesen; jetzt wandte es sich in erhöhtem Grade der geistlichen Tätigkeit zu. Dem verdankt nicht nur der Religionsunterricht sondern auch die Predigt einen mächtigen Aufschwung: aus der Lehr- und Strafpredigt wurde mehr und mehr die seelsorgerliche, erbauliche und erweckliche Predigt; statt mit dogmatischem, polemischem und gelehrtem Inhalt füllte man sie mit biblischen Klängen; statt auf dogmatische Reinheit drängte man auf religiös-sittliche Vollkommenheit. Und was man der Gemeinde predigte, suchte man ihr vorzuleben: im Pietismus trat der Pfarrstand selbst religiös-sittlich auf eine höhere Stufe. So gewann der Pfarrer die beste Unterstützung seiner Tätigkeit; die religiöse Persönlichkeit ersetzte, was dem Amt gerade durch den Pietismus an kirchlichem Nimbus verloren ging: auf evangelischem Boden ein notwendiger Fortschritt. Hie und da versuchte man den einzelnen Pfarrer durch die Einführung von Pfarrkonferenzen in seinem Streben zu stützen; sogar eine Zeitschrift für praktische Theologie tat sich auf. Schon Spener erfasste die Bedeutung des Umschwungs ganz prinzipiell.

Darum forderte er eine andere Ausbildung der Theologen: sie sollte in Zukunft nicht mehr in erster Linie dogmatisch, sondern religiös und sittlich orientiert sein und so rechte Träger für das neue Pfarrideal erziehen. Auch der weitere Gedanke tauchte auf, das akademische Studium durch den Besuch von Predigerseminaren, überhaupt durch praktische Weiterbildung der Kandidaten zu ergänzen.

In alledem handelte es sich um die Tätigkeit des Pfarrers als solchen. Der Pietismus aber sorgte zugleich dafür, die Gemeindeglieder unabhängiger, mündiger gegenüber dem Pfarrer zu machen. Er schenkte ihnen privaten Nahrungsstoff für das religiöse Leben in einer Fülle, die bisher in evangelischen Landen trotz Johann Arndt, Praetorius u. a. unbekannt gewesen war. Am wichtigsten ist die Verbreitung der Bibel. Die Reformation hatte sie doch wesentlich nur in die Hände der Theologen, Besitzenden und Gebildeten gelegt; jetzt erst wurde sie, nachdem die Orthodoxie ihre Popularisierung eher gehindert als gefördert hatte, zum Volksbuch. A. H. Francke soll bei anderthalbjährigem Aufenthalt in Erfurt etwa 1000 Neue Testamente verbreitet haben. Ein buchhändlerischer Vergleich zeigt deutlich den Fortschritt, nicht nur über die orthodoxe sondern auch über die reformatorische Linie hinaus. Während Hans Luft, der wichtigste Bibelverbreiter der Reformationszeit, im ersten halben Jahrhundert, wo doch Bedürfnis und Begeisterung am grössten waren (1534—77), Luthers Bibel nur in etwa 100 000 Exemplaren gedruckt hatte, brachte es die 1712 gegründete Cansteinsche Bibelanstalt vermöge ihrer Billigkeit und des pietistischen Eifers binnen

16 Jahren schon auf 435 000 Bibeln und Neue Testamente, bis zum Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts auf etwa 3 Millionen! Schon der Unterricht sollte die Jugend gründlich in die Bibel einführen; die „Biblische Geschichte“ wurde ein wichtiger Lehrgegenstand. Dazu trat eine mächtige eigene Produktivität in Liedern und erbaulichen Schriften. Mag unter den Liedern noch so viel öde Reimerei herrschen, eine ganze Anzahl hat sich doch mit Recht in den evangelischen Gesangbüchern behauptet. Und im Durchschnitt trafen sowohl sie wie die „Schatzkästlein“, oder wie die Andachtsbücher sonst hiessen, aufs glücklichste und damit wirksamste den süsslichen, verkünstelten Geschmack der Zeit. Inhaltlich führten auch sie meist zur Bibel zurück, vor allem zu ihrem Mittelpunkt, der Gestalt des Heilands selbst.

Alle diese Waffen, mit denen der Pietismus die Schäden der Zeit zu bekämpfen sucht, bedeuten irgendwie Durchführungen des Grundsatzes vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Gerade darin wissen die Pietisten sich als Nachfolger der Reformatoren, zumal Luthers. Wenn ihre Kreise eng blieben und nur einen kleinen Bruchteil vom evangelischen Christentum Deutschlands umfassten, so entspricht das zumeist nicht ihrer Absicht, sondern ist Begleiterscheinung, durch die verschiedensten Umstände verursacht. Ein Grund liegt gewiss in der einseitigen Enge der pietistischen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Ein anderer aber ergibt sich aus dem Blick auf die Verbreitung des Pietismus in den verschiedenen Ständen.

Vielleicht die grössten Erfolge erkämpft er im Adel. Es ist ihm in hohem Grade mit zu verdanken, wenn der

deutsche Adel während des achtzehnten Jahrhunderts nicht völlig im französischen Kavaliersideal untergegangen ist. Selbst in Ländern wie Kursachsen, wo sonst der Pietismus möglichst ausgeschlossen blieb, sind weite Kreise des Adels (Zinzendorf!) durch ihn ergriffen, zu religiös sittlicher Lebensauffassung, zu einem Segen für ihre Gebiete und zu Trägern der geistigen Entwicklung erhoben worden. Gerade die Adels-, die Grafen- und Fürstenhöfe wurden vielfach die Mittelpunkte der Bewegung. Etwas spröder verhielt sich der Bürgerstand. Vielleicht liesse sich erweisen, dass er dort am empfänglichsten war, wo er ein gut Teil der älteren deutschen Bürgerkraft gerettet hatte. Aus Strassburg hat Spener manche Anregung positiv übernommen, in Frankfurt am Main erfocht er seine ersten Siege. Der württembergische Pietismus fand im Bürgertum fruchtbaren Boden. Aber auch in Norddeutschland, in Leipzig und an manchen andern Orten ergriff schon die erste pietistische Bewegung bürgerliche Kreise; sie wurde hier nur durch das Eingreifen der Obrigkeit erstickt, die in der Teilnahme des dritten Standes an der religiös-kirchlichen Entwicklung die freiere soziale Luft einer neuen Zeit witterte. In Königsberg ging sogar die ursprüngliche Anregung von Bürgern aus und gewann dann der milde, zugleich durch die Wolffsche Aufklärung berührte Pietismus eines Schultz fast völlig die Herrschaft. Am wenigsten beteiligte sich das Bauerntum; höchstens in Württemberg hat es in grösserem Masse aktiv eingegriffen. Gerade diese merkwürdige Abstufung in der Teilnahme der verschiedenen Stände zeigt, dass der Pietismus irgendwie im Bunde steht mit

der fortschreitenden Kultur: der Edelmann behauptet wie damals in der gesamten Entwicklung so auch hier die Führung; der Bauer beweist die gedrückte Stellung, in die ihn die wirtschaftliche Entwicklung, die Bauernkriege und vollends der dreissigjährige Krieg geworfen hatten, und den daraus folgenden Mangel an Initiative sogar auf dem religiösen Gebiet, das ihm wenigstens einen gewissen Spielraum gewährt hätte; der Bürger endlich ist zwar noch weit entfernt von seiner früheren Bedeutung, aber er beansprucht doch das Recht der Mitarbeit. — Demnach ist klar: wenn der Pietismus nicht das gesamte evangelische Deutschland zu erfassen vermochte, so liegt mindestens ein gut Teil der Schuld an der Rückständigkeit und Zerrissenheit der allgemeinen deutschen Kulturentwicklung.

Da nun der Pietismus die Gemeinden nur sehr teilweise eroberte, so konnte seine Tendenz sich auch in den Formen der kirchlichen Verfassung nur andeuten, nicht durchsetzen. Welches diese Tendenz war, das äussert sich am lebhaftesten in der allgemeinen Klage über Caesareopapie: der Lehrstand fordert seine Freiheit gegenüber der unkirchlich gewordenen Obrigkeit; dazu soll der dritte Stand sein Recht in der Gemeinde und Kirche erhalten. Dabei lehnt schon Spener sich an reformierte Einrichtungen an. Zwar der Gedanke an Laienälteste, an eine wirkliche Gemeindevertretung erweist sich als undurchführbar. Aber einen guten Ansatz bilden immerhin die Konventikel, sofern sie ursprünglich nicht die geordnete Gemeinde bekämpfen, sondern einen sauerteigartigen Kern für sie schaffen wollten. Hier konnte der Pfarrer eine Stütze gegen alle

obrigkeitliche, etwa von Seiten der Patrone ausgehende Anmassung und gegen alles Aufgehen in blosser Kirchlichkeit finden. Doch fehlten die Organe, ihren Einfluss in der Gemeinde geltend zu machen. Selbst wo es wie in Württemberg gelang, sie regelrecht in die Kirchenverfassung einzubauen, ging daher ihr Einfluss nur indirekt über die eigenen Kreise hinaus.

Weit schwieriger war es, den neuen Zug in den territorialen Kirchenkörpern auszuprägen; so schwierig, dass selbst die Führer des Pietismus wie Spener und Francke, noch mehr aber die pietistischen Hoftheologen lieber die gehasste Caesareopapie den eigenen Zwecken dienstbar machten, als sie praktisch bekämpften. Aber unverkennbar regte sich doch überall in pietistischen Kreisen eine starke Empfindung davon, dass Kirche und Staat nicht ohne weiteres zusammengehören, dass also auch die altlutherische Lehre vom einheitlichen corpus christianum mit seinen drei Ständen keine dauernde Bedeutung besitze. Daher von Anfang an die Vorliebe eines Spener für die reformiert-naturrechtlichen Theorien; unter dem Einfluss des Pietismus ist aus ihnen der volle Kollegialismus, die Auffassung der Kirche als eines an sich freien Vereins, entbunden worden, wie sie besonders bei Chr. Matthaeus Pfaff zu Tage tritt. Das Wollen und doch Nicht-Können, die Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit, erweist sich freilich auch hier: am deutlichsten in der Behauptung, dass durch ein pactum vel tacitum vel expressum dann doch die iura collegialia der Kirche an die Obrigkeit übertragen worden seien; die Widerruflichkeit dieses pactum steht nur als drohendes Gespenst im Hintergrunde. Die praktische

Probe auf die Lockerung des Verhältnisses von Kirche und Staat wurde wenigstens in einigen kleinen Gebieten gewagt: seit 1712 lud der radikal-pietistische Graf von Isenburg-Büdingen, bald darauf auch der von Sayn-Wittgenstein wider das Reichsrecht alle die in sein Land ein, „welche sich zu einer andern Religion oder zu gar keiner äussern Religion hielten, aber doch im bürgerlichen Wandel gegen Obrigkeit und Untertanen sowohl als in ihren Häusern ehrbar, sittsam und christlich sich aufführen wollten“; sie sollten alle bürgerlichen Rechte und den vollkommensten Schutz geniessen. Demnach erfolgte die Proklamierung der Religionsfreiheit wie in England kraft puritanisch-independentischer, so in Deutschland zum ersten Male kraft pietistischer Frömmigkeit¹⁾. Die ergänzende praktische Probe lag in der Konstituierung selbständiger, staatsfreier und doch kirchenartiger Gebilde, die sich in einer Reihe von separatistischen Gemeinden, vor allem aber in der Brüdergemeinde vollzog. In ihnen allen wurde der Grundsatz des allgemeinen Priestertums ganz anders auch organisatorisch verwertet als in den Territorialkirchen. In ihnen allen lagen auch der Gemeinschaft andere Motive zu grunde als bisher: statt der territorialen und bekenntnismässigen Zusammengehörigkeit vielmehr die Tatsache der lebendigen Frömmigkeit selbst. Das entspricht dem unionistischen Zuge des Pietismus, der gelegentlich sogar (wie bei den Berliner Konferenzen von 1703) in den Dienst caesareopapistischer Unionsbestrebungen treten konnte.

¹⁾ Dass Karl Ludwig von der Pfalz schon 1652 Mannheim ausser mit anderen Freiheiten auch mit der Religionsfreiheit ausstattete, ist mehr als ökonomische Massregel zu beurteilen.

Die reichen religiösen Kräfte, die der Pietismus allenthalben weckte, harrten also zumeist vergeblich der Verwertung im gemeindlichen und kirchlichen Leben. Am ehesten gewannen sie noch da einen massgebenden Einfluss, wo die obrigkeitliche Macht sich in ihren Dienst stellte. Aber in solchen Siegen verleugnete der Pietismus sein wichtigstes Prinzip; er erlebte daher auch in ihrem Gefolge die schlimmsten Entartungen durch Heuchelei und Frömmelei. Kein Wunder, dass andere Elemente, zumal die schwärmerisch gestimmten, instinktiv zur Separation drängten und die Grosskirche als das Babel schmähten. Es war daher nicht nur eine Liebes-, sondern zugleich eine kirchliche Rettungstat ersten Ranges, dass vor allem Francke den wildwuchernden religiösen Kräften durch seine Anstalten und durch die Heidenmission die rechten Ziele gab. In dem, was wir Innere und Aeussere Mission nennen, entdeckte er Notwendigkeiten, die von den organisierten Territorialkirchen trotz aller früheren Hinweise nicht geleistet wurden, deren Verwirklichung aber doch nicht von diesen trennte. Er lenkte so die neugeweckten Kräfte neuen Zielen zu und zeigte positive Aufgaben, in deren Erfüllung sie ihre von der Kirche ungenutzt gelassene Begeisterung mannigfaltig betätigen konnten: die einen durch aktiven Dienst an irgend einer Art der Armen und Elenden innerhalb der Kirche oder draussen unter den Heiden, die andern durch die höchst modernen Mittel der Fernwirkung, durch pekuniäre Unterstützung und eifrige Propaganda. Er fand überall Nachahmung; für Hessen sei nur an die Gründung der Waisenhäuser in Hersfeld und Marburg erinnert. So führten die Pietisten ohne äusseren Auf-

trag, ohne organische Verbindung mit den Territorialkirchen aber doch auch zu deren Besten die Kriege des evangelischen Christentums nach innen und aussen; in ihnen erhebt der deutsche Protestantismus sich erstmalig seit der Reformation zur Aktivität und bereitet Gestaltungen vor, an die das neunzehnte Jahrhundert mit grösseren Erfolgen anknüpfen konnte. Auch der eine grosse Segen der Aktivität erweist sich klar: der Pietismus einigt getrennte Elemente; er schmilzt reformierte Errungenschaften in die lutherische Entwicklung hinein und hilft dazu, den Zustand der gegenseitigen Verdammung durch den einer gegenseitigen Bereicherung abzulösen.

* * *

2. Bei der praktischen Art des Pietismus werden wir auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Theologie, von vornherein nur eine geringe Wirksamkeit erwarten. Tatsächlich spielt er in den theologiegeschichtlichen Werken eine unbedeutende Rolle. Doch das ist bei dem niedrigen Stand, den die Geschichte der protestantischen Theologie noch immer einnimmt, kein Beweis, sondern eher ein Reiz, den Beitrag, den der Pietismus sicherlich geliefert haben muss, genauer zu betrachten.

Eben die pietistische Betonung der praktischen Frömmigkeit, die von eigener gottgewirkter Erfahrung lebt und zur mannigfaltigsten Auswirkung drängt, sie lässt in der Theologie zunächst eine innere Um-Orientierung des gesamten Stoffes nach diesem Gesichtspunkt hoffen. Allein dies Werk ist bis heute nicht vollbracht; und wo es vollbracht ist, in der evangelischen Kirche nicht offiziell anerkannt. Was aber zwei Jahrhun-

derte angestrengter theologischer Arbeit nicht erreicht haben, das werden wir billigerweise nicht vom Pietismus fordern dürfen. Bei ihm musste der Gegensatz zu dem bisherigen Betrieb der Theologie sich zunächst darin äussern, dass man ihn entwertete, dass man auf wissenschaftliche Arbeit und damit auf grundsätzliche Abgrenzung von der Orthodoxie, von der Aufklärung, von Ueberspannungen des eigenen Prinzips in hohem Grade verzichtete. Ein solcher Verzicht aber konnte der Entwicklung höchstens mittelbar förderlich sein. Wir stimmen also unsere Erwartung herab und fragen lediglich nach ersten Ansätzen zu diesem verwickelten, schweren Prozess. Sehen wir recht zu, so finden wir sie allenthalben.

Am gründlichsten auf dem Gebiete, das dem Pietismus am wichtigsten war: in der biblischen Wissenschaft. Ihr wandte er zunächst das allgemeine Interesse der evangelischen Christenheit von neuem zu. Er verbreitete die Bibel nicht nur, sondern er sorgte auch für ein besseres Verständnis. Daher stellte er überall im akademischen Betrieb die exegetischen Vorlesungen in den Mittelpunkt, in dem bisher die dogmatischen und philosophischen gestanden hatten. Wo der Pietismus einsetzt, in Giessen, Leipzig, Halle, überall tritt dieselbe Erscheinung zu Tage; ihre Träger sind nicht nur die grossen Führer, die hier genannt werden können, sondern auch die Männer des zweiten oder dritten Ranges und solche, die gleich den beiden Leipziger Olearii am Rande der Bewegung stehen blieben.

Die eigentliche Absicht dabei war nach der ganzen Art des Pietismus naturgemäss nicht wissenschaftlich, etwa gar im Sinne der historischen Kritik, sondern er-

baulich: die Entbindung des sittlichen und religiösen Gehalts der heiligen Schrift. Die Bibel sollte als Offenbarung des göttlichen Willens und der göttlichen Gnade zugleich das grundlegende Erbauungsbuch der Christenheit sein. Man verstand sie vor allem als Predigt von Christo und suchte durch sie die innere Berührung mit ihm und mit Gott. Das steigerte sich durch den wachsenden Kampf gegen die Orthodoxie: die Bibel wurde geradezu in Gegensatz zu Dogma und Bekenntnis gestellt. Dann aber fiel auch die Versuchung weg, sie um jeden Preis orthodox auszulegen. Mochte man tatsächlich bei der Schrifterklärung im Banne vieler Dogmen befangen bleiben, grundsätzlich forderte schon Spener die Freiheit und Selbständigkeit der Exegese. Die Gefahr, die in der Abzweckung der Exegese auf religiöse Erbauung lag, war weitaus nicht so arg. Denn da die Bibel aus dem praktisch-religiösen Leben herausgewachsen ist, geriet sie damit wenigstens unter die Herrschaft eines innerlich verwandten Zwecks. Die gewagteste erbauliche Eindeutung ist für das Verständnis der Bibel in der Regel weniger schädlich als die harmloseste dogmatische. So war wenigstens das schlimmste Hindernis auf der Bahn zum historischen Verständnis der Glaubensurkunden innerlich entwurzelt.

Ja der Pietismus tat bereits die ersten Schritte auf dieser Bahn, meist unsicher tastend, aber gelegentlich auch kühner. So durch die starke Betonung des Grundtextes gegenüber der Lutherschen Bibel. Schon Spener drang überall bei den Studenten auf bessere Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache. Er sah deutlich den Unterschied des Alten vom Neuen Testament; Gott

hat im Alten Testament den Frommen viel nachgesehen, wie man den kleinen Kindern gestattet, an ihrem Spielzeug und Puppenwerk ihre Freude zu haben. Damit verschwand der Zwang, den Heilsgehalt des Neuen Testaments in das Alte hineinzudeuten. Auch innerhalb des Neuen Testaments nähert er sich, natürlich in den Schranken der Zeitstimmung, einer historisch-grammatischen, den Zusammenhang ins Auge fassenden Auslegung. Er empfiehlt die reformierten Theologen, die ihm darin fruchtbarer zu sein scheinen als die lutherischen, zumal einen Hugo Grotius und Coccejus. Er bekämpft den Terrorismus, der jeden Fortschritt in der Exegese verketzert. Das Griechisch im Neuen Testament scheint ihm nicht wie der Durchschnittsorthodoxie überall gleich zierlich und rein; vielmehr hat der Heilige Geist sich im Stil der Individualität des Einzelverfassers angepasst.

Francke wurde hier durchaus sein Nachfolger. Sind schon die *collegia philobiblica*, die er 1686 in Leipzig gründete, nicht in erster Linie als erbauliche, sondern als wissenschaftlich-exegetische Kränzchen aufzufassen, so wundern wir uns nicht, ihn in einzelnen Stücken noch weiter gehen zu sehen. 1695 unternahm er in den *Observationes biblicae* wirkliche Besserungsversuche an Luthers Uebersetzung; er wies auch seine Studenten mit aller Kraft auf genaue Exegese und Erlernung der Grundsprachen hin. Die Gründung des *collegium orientale* (1702) ist das beste Denkmal dieses Strebens. Seine exegetischen Schriften lassen freilich die Verbindung mit dem erbaulichen Zweck deutlich hervortreten. Eine grosse Errungenschaft darin ist immerhin die Forderung, zunächst jede Schrift des Neuen Testaments mit ihrem

besondern Ziel und Zusammenhang ins Auge zu fassen. Nehmen wir dazu den Hinweis auf die verschiedenen Individualitäten der biblischen Schriftsteller, so ergibt sich ein guter Anfang zu psychologisch-historischer Erklärung der Bibel. Im Alten Testament wurden ausserdem die Halleschen Studenten durch Joh. Heinrich Michaelis trefflich geschult; er wurde die Seele des collegium orientale und förderte die Textkritik vorzüglich durch seine berühmte Ausgabe des Alten Testaments von 1720.

Die Anregungen Speners und vor allem Franckes fasst mit ziemlicher Selbständigkeit der gelehrte Johann Jakob Rambach zusammen, dessen bedeutendstes wissenschaftliches Arbeitsgebiet die Exegese war. Er schrieb 1724 die *Institutiones hermeneuticae sacrae*, die bis 1764 in sechs Auflagen erschienen. Leider zeigt er sein wissenschaftliches Streben auch darin, dass er die Vermischung von erbaulicher und wissenschaftlicher Exegese, die an sich schon im Pietismus üblich war, noch theoretisch unterbaute. Er betonte den mystischen oder allegorischen Sinn vieler, besonders der anstössigen Stellen und öffnete damit der Willkür das Tor. Er führte die „emphatische Erklärung“ ein, die den besondern Nachdruck oder die religiöse Prägnanz der Wörter aufdecken sollte, tatsächlich aber den eigenen Lieblingsgedanken Eingang schaffte. So fällt Rambach, indem er über Spener und Francke hinausgeht, alten und neuen Irrtümern zum Opfer. Wenn Baumgarten in seiner kleinen „Hermeneutik oder Unterricht von Auslegung der Heiligen Schrift“ (1742), der ersten deutschen Hermeneutik, solche Einseitigkeiten wieder auszuschneiden suchte, so können

wir diese Ernüchterung kaum auf die Rechnung des Pietismus schreiben: Baumgarten verband auch auf diesem Gebiete mit dem Pietismus die Aufklärung.

Der eigentliche Stern der pietistischen Bibelwissenschaft wurde Johann Albrecht Bengel, der bedeutendste Vertreter des württembergischen Pietismus. Zunächst bereitete er einer besseren Erklärung den Boden, indem er in Anknüpfung an fremde Kritiker wie Mill, Bentley und Wetstein eine genauere Feststellung des Textes anbahnen half. Mit einer Menge von Handschriften und Uebersetzungen teils direkt teils indirekt bekannt, führte er die Textkritik — besonders in der Ausgabe und dem Apparatus criticus von 1734 — beträchtlich über die Linie der bisherigen Forscher hinaus. Vor allem seine Wägung der Handschriften nicht nach der Zahl, sondern nach zusammengehörigen Gruppen und sein Grundsatz von dem Vorzug der schwereren Lesart sind ein dauernder Besitz der Wissenschaft geworden. Daneben aber förderte Bengel durch verschiedene Arbeiten auch die Exegese selbst. Sein Gnomon wird noch heute, zumal seit er 1853 ins Deutsche übersetzt ist, häufig verwertet; er hat im ganzen etwa 20 Auflagen und mehrere Auszüge erlebt. Mit vollem Bewusstsein bekämpft Bengel das übliche Hineindeuten von Dogmen in die Schrift. Er sucht die einzelnen Stellen nach grammatisch-historischen Regeln zu erklären, vor allem aber den Sinn des Einzelnen aus dem Zusammenhang des Ganzen zu beleuchten. Die Hauptsache ist durchaus, das Ganze auf sich wirken zu lassen. Denn die Bibel ist eine zusammenhängende göttliche Offenbarungs-Oekonomie, in der das Alte Testament die Stufe der Verheissung, das

Neue die der Erfüllung bedeutet. Der gesunde Grundzug, der in diesen Regeln liegt, wird dadurch nicht aufgehoben, dass auch Bengel, besonders in seinen eschatologischen und apokalyptischen Schriften auf die merkwürdigsten Deutungen verfällt.

Neben solche Vertreter des kirchlichen stellen wir den radikalen Pietismus. Er bewährte seinen Radikalismus auch auf biblischem Gebiete. Auf der einen Seite schuf er in der Berleburger und der Zinzendorfischen Bibel zwei neue, obschon stark an Luther angelehnte Uebersetzungen. Auf der andern Seite bereitete er deutlich die kritische Arbeit der Aufklärung vor. Er machte Ernst mit dem gemein-pietistischen Grundsatz von dem menschlichen, daher mit historischen Mitteln zu untersuchenden Gewande der heiligen Schrift. Zinzendorf sprach aus, dass der göttliche Geist der Bibel in die Gestalt eines miserablen Hirten-, Fischer- und Zöllner-Stils oder gar in die Düsterheit und Schulterminologie der Rabbinen eingewickelt sei. Er fordert eine Ordnung der biblischen Bücher nach der Entstehungszeit und dem Wachstum der Erkenntnis. Noch weiter gingen Dippel und Edelmann. Während dieser dabei an den Deismus und Spinoza anknüpfte, kam jener ohne nachweisbare Beeinflussung durch die alte socinianische oder die beginnende spezifische Aufklärung von rein pietistischen Voraussetzungen her zu einer scharfen Kritik der Bibel. Auch die Exegese erhielt dadurch manche Anregung: Dippel achtete genauer auf die Verschiedenheiten der Schriftsteller je nach Temperament, Lebens- und Bildungsgang; er fand den grie-

chischen, den stoischen Einschlag in der Gedankenwelt des Paulus.

Was hat nach alledem der Pietismus für die biblischen Wissenschaften geleistet? Klar ist zunächst das doppelte Verdienst, dass er ihnen das allgemeine Interesse zugewandt und dass er sie wenigstens grundsätzlich von der Herrschaft der Dogmatik befreit hat. Positiv zeigt sich trotz der häufigen Verirrungen in Allegoristerei ein Fortschritt insofern, als der Pietismus geneigt ist, die grammatischen, philologischen, psychologischen und historischen Errungenschaften der Zeit, den verstärkten Wirklichkeitssinn auf die Erklärung der Bibel anzuwenden. Die pietistische Bibelwissenschaft steht fast überall höher als die orthodoxe; in einzelnen grossen Vertretern wie Bengel und Dippel betritt sie mit vorahnendem Scharfblick die Bahn, die in der Aufklärungstheologie neue Methoden und Gebiete erschliessen, in Herder die ersten schönen Ziele erreichen und dann im neunzehnten Jahrhundert zu umfassenden Siegen führen sollte. Ja sie lässt schon Aufgaben ahnen, die sie selbst nicht ernstlich bearbeitete: vor allem das Leben Jesu und die biblische Theologie.

Noch leichter als die Bibel vermochte die Kirchengeschichte unter den Händen des Pietismus den Bann der dogmatischen Betrachtungsweise abzuwerfen. Indem er ein gut Teil von der konfessionellen Starrheit der Orthodoxie dahinten liess, entging er dem Zwang, die Geschichte der Kirche unter das konfessionelle Schema zu pressen. Ausserdem erweiterte sich der Stoff: war für die Orthodoxie die Veränderung der Lehre der Angelpunkt der Kirchengeschichte gewesen,

so mussten die Pietisten nach ihrer ganzen Stellung das religiöse Leben im weiteren Sinne heranziehen. Aus der Vertiefung der Gesichtspunkte und Stoffe aber erwuchs unwillkürlich die Aufgabe einer völlig neuen Kirchengeschichtschreibung. Auch das Interesse dafür erhöhte sich, nachdem es bisher noch nicht einmal genügt hatte, die Kirchengeschichte überall in den Rahmen der theologischen Vorlesungen zu ziehen. Denn gegenüber der herrschenden Orthodoxie konnte der Pietismus nichts Besseres tun, als neben der Bibel noch andere Grundlagen in der Geschichte des Christentums suchen; so wurden Streitfragen angeregt, die zu weiteren Forschungen reizten. Andererseits war die Voraussetzung für die klare Erfassung und wirkliche Erfüllung der neuen Aufgaben ein angestrenzter, gelehrter Fleiss, wie er den meisten Pietisten bei ihrem mehr praktischen Interesse von Hause aus fern lag. Wir werden uns deshalb nicht wundern, dass die günstige Stimmung, die allgemeine Bereitung des Bodens sich nur selten zu greifbaren, dauernden Ergebnissen verdichtete. Das weitaus Beste blieb einem Vertreter des radikalen, aus lauter Radikalismus dem kirchlichen Amte abgeneigten Pietismus vorbehalten.

Spener hatte ursprünglich, wie seine heraldischen Studien bezeugen, eine Fülle von historischen Interessen. Er hat sie dazu benutzt, sich eine eigene Meinung über die grossen Persönlichkeiten und Zeiten der Kirchengeschichte zu schaffen. Darnach scheint auch ihm das apostolische und nachapostolische Zeitalter die Glanzzeit der christlichen Kirche; „ihr Gold befand sich unaufhörlich im Schmelzofen“, und die allgemeine Uebung des geist-

lichen Priestertums bewahrte ihre Reinheit. Die Bekehrung Konstantins hat neben manchem Vorteil den Verfall verursacht, weil sie unbekehrte Heiden zum Uebertritt lockte; der wachsende Einfluss der Philosophie verführte zu den ärgsten Ketzereien. Die Jahrhunderte, die wir Mittelalter nennen, erscheinen Spener völlig dunkel. Nur die mystische Theologie gab einige Lichtblicke. Spener rühmt sie oft und stark, doch, genau betrachtet, nicht wegen ihres theologischen oder philosophisch-spekulativen Gedankengerüsts, sondern wegen ihrer verhältnismässig untheologischen Art: sie sucht überall statt des systematischen Zusammenhangs persönliche Verinnerlichung und praktische Verwertung: sie ist *theologia practica*. Als Hauptvertreter preist er Tauler, Thomas a Kempis und die Deutsche Theologie. Doch wachsen auch andere Verbesserungen aus dem katholischen Kirchentum heraus; besonders die Waldenser liebt Spener wegen ihrer Lehre und ihrer Gemeindeorganisation. Es folgt das sechzehnte, das selige Saeculum. Luther hat durch die Kraft des Worts, durch die apostolische Einfachheit und Lauterkeit seiner Lehre das Papsttum überwunden und das allgemeine Priestertum wieder zu Ehren gebracht. In seiner Würdigung fügt Spener zu der orthodoxen Beurteilung, die in dem Reformator fast lediglich den Wiederentdecker der reinen Lehre feierte, auch die praktische: er war ein Held des Glaubens und Lebens; doch behält jene Beurteilung noch durchaus das Uebergewicht. Luthers Werk nun ist nicht abgeschlossen, sondern es bedarf der Entfaltung. Wie der Zwerg, der auf des Riesen Schultern steht, noch weiter schaut als dieser, so können

die Lutheraner in manchen Stücken weiter schauen als der Gründer ihrer Kirche. Man hatte in den Stürmen der Reformation nur eben Zeit, den neuen Grund zu legen; die Ausgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens blieb der Zukunft überlassen. Das war eine tiefe Erkenntnis, die den orthodoxen kirchlichen Standpunkt weit übertraf. Mochte Spener bei der Entfaltung der reformatorischen Grundsätze mehr an äusserliche Hinzufügung des reinen Lebens und der besseren Gemeinde- oder Kirchenverfassung zu der durch Luther gewonnenen reinen Lehre denken — die neue Einsicht war im Keime da und musste durch ihr eigenes Schwergewicht weiter führen, als Spener meinte. Aber auch abgesehen von solchen ausdrücklichen historischen Meinungen erinnert seine ganze Art, über andere Menschen und Theologien zu urteilen, an unsere historische Auffassungsweise: überall hält er vorsichtig zurück, schätzt andere Individualitäten sogar in der Frömmigkeit und nähert sich gelegentlich dem Gedanken, dass jede Zeit ihr besonderes Mass hat.

So finden wir bei Spener die Voraussetzungen zu einer neuen Behandlung der kirchengeschichtlichen Probleme, die weit über die konfessionelle hinausgehen musste. Und der Pietismus hat sie nirgends verleugnet. Ueberall beginnt ein positives Interesse an den mannigfaltigen Erscheinungen der Kirchengeschichte; von Freunden und Gegnern werden sie lebhaft verhandelt. Die einzige wissenschaftliche Durchführung¹⁾ in grös-

¹⁾ In gewissem Sinne lässt sich noch Seckendorfs *Commentarius de Lutheranismus* (1688—92) heranziehen; ihr Verfasser war kein eigentlicher Pietist, stand aber innerlich einem Spener sehr

serem Stile aber hat Gottfried Arnold gegeben. Schon die Titel seiner beiden wichtigsten Schriften sind bezeichnend: „Die erste Liebe, das ist wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben“ (1696) und die weltbekannte „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688“ (1699 ff). Die alte Idealisierung der vorkonstantinischen, besonders der apostolischen Zeit wird hier auf die Spitze getrieben. Dazu tritt der Zug, den Arnold in dem „unparteiisch“ ausdrücken wollte: nicht der Standpunkt der eigenen lutherischen Teilkirche, sondern jenes ursprüngliche Christentum dient als Massstab für alle weiteren Ergebnisse der kirchlichen Entwicklung. Natürlich bedeuten sie da fast sämtlich Zeichen des Niedergangs, ja des Antichristentums; die Einmischungen des Staats und der Philosophie sind die wichtigsten Mittel des Verderbens. Am meisten frei davon halten sich diejenigen, die bisher von der Kirche als Ketzer an den Pranger gestellt worden sind: bei ihnen findet sich warmes religiöses Leben, Enthusiasmus, energisches Streben nach sittlicher Heiligung, daher Selbständigkeit gegenüber Staat und Philosophie. Darin lag mancher Fortschritt. Zunächst war es eine Bereicherung, dass ein Historiker wieder einmal die Schriften der Ketzer las und sie auf Grund eigener Kenntnis beurteilte. Ausserdem wurde so jene allgemeine Anregung, das Leben der Frömmig-

nahe, vermittelte seine Berufung nach Dresden und verteidigte ihn literarisch. Ein anderer bedeutender Historiker, Kaspar Sagittarius († 1694) trat ebenfalls aufs wärmste für den Pietismus ein. Der Zusammenhang wird kaum auf Zufall beruhen.

keit in ganz anderem Masse als einst bei den Magdeburger Zenturien zu beachten, endgültig und grosszügig in der Fachwissenschaft durchgeführt. Drittens wandelte sich der grundlegende Begriff, der Begriff der Kirche: indem an die Stelle der bestimmten konfessionellen die unsichtbare allgemeine trat, die in allen Teilkirchen ebenso wie in Ketzern zu Tage kommen kann, erhält das Ganze mehr Weite und Elastizität. So zieht Arnold die wissenschaftlichen Konsequenzen aus der pietistischen Auffassung von Kirche und Christentum. Dasselbe lässt sich im einzelnen zeigen. Z. B. macht er die neue Betrachtung Luthers und der lutherischen Kirche in der Wissenschaft heimisch. Freilich in Anknüpfung nicht nur an Spener sondern auch an das ältere, noch stark mittelalterlich bedingte täuferische Urteil. Er trennt den Luther der ersten Jahre von dem, der seit etwa 1525 mit staatlicher Hilfe und leidenschaftlicher dogmatischer Streitsucht allmählich die lutherische Kirche gründet; während dieser von ihm verurteilt wird, besitzt jener seine ganze Liebe. Mag Arnold ihn vielfach, z. B. in seiner frommen Fröhlichkeit, nicht verstehen, mag er auch theoretisch noch gelegentlich vor allem seine Lehre betonen, er tritt ihm doch zumeist schlechthin als bewundernder Christ gegenüber und weiss seinen Ruhm beredt zu predigen: Luther hatte „nicht allein für sich in seinen Anfechtungen einen Heldenglauben, sondern schlug auch wie ein anderer Simson manchmal tausend verzagte Pfaffen und andere Philister“. Hier offenbart sich ein gewaltiger Fortschritt in der Würdigung des Reformators. Freilich könnten wir neben all das Gute, das Arnold mit unklarem und die Hauptsache oft ver-

fehlendem Tasten erstrebte, eine Liste von Schäden setzen; wir dürfen geradezu behaupten, dass kaum je ein Historiker so wenig wie der alle rechtlichen, gesellschaftlichen und organisatorischen Formen der Religion hassende Arnold fähig war, eine wirkliche Geschichte der Kirche zu schreiben.

Nach alledem verdankt die Kirchengeschichte dem Pietismus ähnliche Fortschritte wie die Exegese. Sie hört auf, blosser Sammlung von Wissensstoff in einem gegebenen Schema und Fundgrube der Dogmatik oder Polemik zu sein. Sie beginnt sich in eine, vorläufig noch regellose, Mannigfaltigkeit religiöser Erscheinungen zu verwandeln, von denen der Fromme sich erbauen oder erschrecken lassen kann. Man forscht sogar tastend nach den Motiven der vielen Veränderungen in Christentum und Theologie; in dem Einfluss des Staates und der Philosophie entdeckt man solche, die nach Abstreifung der parteiischen und anfängermässigen Uebertreibungen durch die spätere methodische Wissenschaft gebilligt worden sind. Vielleicht das Wichtigste aber ist, dass man in ein persönliches Verhältnis, wie im Neuen Testament vor allem zu Christo, so hier etwa zur mystischen Frömmigkeit und trotz aller Kritik zu Luther tritt. Durch solche Momente ist der Pietismus, auch abgesehen von Arnolds eindrucksvollem Werke, ein fruchtbarer Boden für die weitere Entwicklung der Kirchengeschichte geworden; nicht nur ein Mann wie Pfaff, sondern auch die grossen kirchenhistorischen Führer der nächsten Generation sind nicht ohne diese Vorbereitung denkbar: ein J. G. Walch, Lorenz von Mosheim und Schroeckh.

Noch bei Semler, Herder u. s. w. lassen sich Spuren davon erweisen. —

Hätte der Pietismus mit seinen praktischen Bestrebungen ebenso bedeutsame theoretische verknüpft, so würde er die meisten Anregungen der systematischen Theologie gebracht haben. Denn sie ist, recht verstanden, von allen Gebieten der theologischen Entwicklung am innigsten durch die Wandlungen der Frömmigkeit selbst bedingt. Die wissenschaftliche Verarbeitung der pietistischen Frömmigkeit hätte die Dogmatik geradezu auf einen neuen Boden gestellt: auf den des individuellen Erlebnisses. Unterscheidung zwischen religiöser und wissenschaftlich-philosophischer Erkenntnis, prinzipielle Durchdenkung des vielseitigen Problems „Religion und Geschichte“, ein neuer Wahrheitsbegriff, eine Theorie der religiös-sittlichen Werte, eine gründliche Eingliederung des religiösen und sittlichen Individualismus in die Theologie u. a. wären notwendige Folgen gewesen. Allein der Pietismus blieb trotz seines Kampfes wider die neue Scholastik, trotz seiner Entwertung der Dogmatik unter dem Banne der überkommenen Art. Gerade weil man in Reaktion gegen die bisherige übermässige Betonung und den scholastischen Betrieb der Dogmatik diese schlechthin entwertete, gelangte man nicht zur Klarheit darüber, dass es galt, mit Hilfe gründlichen Denkens die neue religiöse Stellung systematisch zu durchleuchten und wissenschaftlich auszuprägen. Der beste Beweis dafür ist eben die umfangreiche pietistische Streitliteratur, die nicht einmal gegenüber gut gerüsteten Feinden wie Mayer und Löscher zum Bewusstsein der wirklichen pietistischen Sonderart kam. Man unter-

schied wohl Religion und Theologie, sprach gelegentlich vom „Wesen der Religion“ und verlegte es durchaus in den Umkreis des subjektiven Erlebens, aber weder vermochte man die bisherige Dogmatik abzustossen noch sie innerlich zu verarbeiten.

Ja die Lage wurde in manchem Betracht noch ärger, als sie bisher gewesen war. Die Stellung der Pietisten zur Dogmatik blieb äusserlicher als die der Orthodoxie. Man verband zwar noch immer religiöse Werte mit den Dogmen, aber man lebte doch nur in wenigen davon mit ganzem Herzen. Die übrigen behielt man mehr aus Pietät und Konservatismus; man betonte sie meist nur deshalb stark, um so gegenüber den steten Anklagen auf Heterodoxie das eigene Daseinsrecht innerhalb der Kirche zu erhärten. Bezeichnend ist die persönliche Haltung Speners. Er empfand gemeinsame Energie und Innigkeit der Religion in höherem Masse verbindend als gemeinsames dogmatisches Bekenntnis; aber er gestand das weder sich noch ändern zu. Um weder auf den Ruhm der Orthodoxie noch auf die Freundschaft mit den schwärmerischen Vertretern des Pietismus verzichten zu müssen, verzichtete er lieber auf die Lektüre heterodoxer Schriften seiner radikaleren Schützlinge und berief sich dann, ob des Verkehrs mit ihnen angegriffen, auf seine Unkenntnis davon. War die Dogmatik der Orthodoxie für ihre Schöpfer und Träger in hohem Grade Ausdruck ihres Christentums gewesen, so wurde sie nun durch die Haltung der Pietisten allmählich eine Last und ihre Uebernahme widerreligiös. Eine völlig klare Empfindung von diesem Missverhältnis hatten unter den literarisch bekannten Männern fast lediglich

radikale Naturen wie Konrad Dippel und Johann Christian Edelmann. Aber ihre kritische Ueberstürzung zeigt gerade, wie wenig reif der Pietismus noch für die Lösung dieser Schwierigkeit war. Sie konnten nur deshalb so weit kommen, weil sie an religiös-sittlicher Tiefe hinter den führenden Pietisten zurückstanden; und indem sie es taten, verloren sie ihre pietistische Eigenart und wurden Träger der beginnenden Aufklärung. Die eigentlichen Führer des Pietismus erkannten die Schwierigkeit theils überhaupt nicht, theils nur an einzelnen, manche an vielen wichtigen Punkten.

Am stärksten zeigt die Verbindung pietistischer Frömmigkeit und dogmatischer Interessen sich bei Buddeus, der die weitherzige Richtung des Musaeus in Jena fortsetzte. Er hätte am ehesten den Beruf gehabt, die systematische Theologie von pietistischer Grundlage aus zu erneuern. Allein auch bei ihm blieb die alte scholastische Anlage des Ganzen, die Stellung der natürlichen Theologie ohne organische Verbindung neben der offenbaren, die Hinnahme der Bibel als Lehrkodex und damit des Glaubens als einer intellektuellen Leistung, der theoretische Zug der Gotteslehre, die Stellung von Heil und Heilsaneignung rein äusserlich neben andern loci u. s. w. Auch er kam nicht weiter als zu einzelnen Abschwächungen, Modifikationen, äusserlicher Hinzufügung pietistischer Lieblingssätze und ähnlichen kleinen Veränderungen.

Als das erste wichtige Ergebnis des Pietismus für die systematische Theologie müssen wir demnach jene tiefe Zwiespältigkeit bezeichnen, die den klaren Fortschritt hinderte, aber zugleich den evangelischen Kirchen

erlaubte, ohne Bruch der dogmatischen Kontinuität die Keime des Neuen in ihrem Innern gross und reif werden zu lassen. Doch wir dürfen dabei nicht stille stehen. Auch die Punkte, an denen sich das religiöse Leben des Pietismus in die Höhen des theologischen Denkens erhob, die kleinen Wandlungen, die er immerhin an dem überkommenen spröden Material der Dogmatik bewirkte, sind interessante Denkmale seiner ganzen Tendenz und beredte Fingerzeige auf die Zukunft.

Beginnen wir wiederum mit Spener, dem Sammel- und Ausgangspunkte der ganzen Bewegung. Seine Schriften zeigen eine bedeutende Reihe dogmatischer Entwicklungsmöglichkeiten. Noch steht die reine Lehre ihm hoch, aber sie ist ihm nicht mehr schlechthin und an sich das Mittel des Heils. Ueberall orientiert er seine Auffassung am religiösen und sittlichen Wachstum des Menschen, statt an der theologischen Ueberlieferung; und zwar fusst er am liebsten auf den einfachen, elementaren Erfahrungen des Christen. Vorsehung, Sünde, Gnade, Wiedergeburt, Bekehrung, Erleuchtung und Heiligung stehen im Mittelpunkt. Erst wer sie an sich erfahren hat, kann eine wirkliche Gotteserkenntnis erlangen. Demgemäss ist Joh. 7, 17 der rechte Ausgangspunkt für die Wahrheitserkenntnis und Apologetik. Bei der Rechtfertigung wird die Verbindung mit der Heiligung betont. Die sittliche Energie, die sich darin äussert, macht auch die bisher als Adiaphora geduldeten Vergnügungen verdächtig; sie erstrebt unklar eine einheitliche sittlich-religiöse Durchdringung des Lebens. Die Hauptsache im christlichen Heilsgut ist ihm nicht lediglich die Anwartschaft auf zukünftige, jenseitige Seligkeit,

sondern daneben tritt instinktiv der Heilsbesitz bereits im diesseitigen Leben. Dazu die Betonung der Bibel gegenüber Dogma und Bekenntnis, bei der Behandlung der Bibel eine leise Ablehnung der Verbalinspiration, der Kampf wider Aristoteles — das alles und noch mancher andere Punkt sind fruchtbare Ansätze weiterer Wandlungen.

Man hat nicht aufgehört, sie zu verhandeln. Am liebsten konzentrierte man die neuen Forderungen im Gegensatz zu dem herrschenden Aristotelismus um die Notwendigkeit der Wiedergeburt, d. h. des eigenen religiösen Erlebnisses, für die rechte dogmatische Erkenntnis; der Streit über die *theologia irrogenitorum* war der heftigste und wichtigste unter den dogmatischen Kämpfen des Pietismus, sein Ergebnis nahm auch Buddeus in die zunftmässige Dogmatik auf. Er hängt innerlich zusammen mit dem anderen über die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Hatte die Orthodoxie durch dessen enge, fast dingliche Verbindung mit der Bibel, den Sakramenten und der Kirche das direkte Verhältnis des Christen zu Gott und das freiere, gegenwärtige Wirken des Geistes beinahe aufgehoben, so wurde das jetzt anders. Man pflegte nicht nur ein lebendiges Gottesgefühl, sondern man behauptete auch theologisch — trotz aller Anklagen auf Enthusiasmus und Schwärmerei, trotz aller wirklichen Entgleisungen der radikalen Freunde — das Fortwirken des heiligen Geistes in der religiösen und sittlichen Entwicklung des Christen. Damit eroberte man, obschon in merkwürdigen Formen, eine vergessene Wahrheit von unendlicher, noch heute nicht ausgemessener Tragweite für die systematische Entwicklung zurück.

Der Franckesche Pietismus bemüht sich vor allem um die Lehre, die bei Luther und seinen Epigonen den Hauptton erhalten aber doch nicht vermocht hatte, das dogmatische Gefüge innerlich zu erneuern: um die Lehre von der Rechtfertigung. Sie beruhte auf einem Sündenbewusstsein und einer Strenge des Gottesbegriffs, die in der Reformationszeit vorhanden oder erreichbar gewesen, aber inzwischen gerade dank der protestantischen Predigt von dem gnädigen Gott zu einem guten Teil mindestens abgeschwächt waren. Jetzt suchte man die seelische Situation der Reformationszeit, vorzüglich ihr Sündenbewusstsein, zu erneuern und so auch die Rechtfertigung wieder erlebbar zu machen. Aber schon das Hervortreten der Begriffe Bekehrung und Wiedergeburt zeigt im Vergleich mit Luther eine stärkere Betonung der ethischen auf Kosten der religiösen, der subjektiven auf Kosten der objektiven Seite; das Spielen Franckes mit der zeitlichen Festlegung der Bekehrung weist auf die Künstelei und Erzwungenheit des ganzen Strebens hin. Das Ergebnis ist also an diesem Punkte von zweifelhaftem Werte; aber deutlich erweist sich auch hier die Sehnsucht darnach, das Dogma aus dem religiösen Erlebnis zu begründen.

Einem weiteren bedeutsamen Vorstoss in derselben Richtung begegnen wir bei der Lehre von der Bibel. Sie war bisher als eine Art Einleitung oder Prinzipienlehre zu Anfang der Dogmatik erörtert worden; denn auf ihr, vor allem auf dem Erweis der unfehlbaren Verbalinspiration, beruhte die Sicherheit des folgenden Dogmengebäudes. Der Pietismus lässt die Funktion der Bibel als Quelle der Dogmatik zurücktreten und handelt statt

dessen mit besonderer Liebe von ihrer sittlich-religiösen Bedeutung. Die natürliche Folge wäre gewesen, sie in der Dogmatik vielmehr bei den Heils- und Gnadenmitteln zu besprechen. Die zünftige Dogmatik hat diese Folgerung nicht gezogen. Wohl aber hat es z. B. Freylinghausen in seiner „Grundlegung der Theologie“ von 1703 getan, die als Lehrbuch für das Hallesche Pädagogium bestimmt war, aber auch sonst vielfach das Hutterische Kompendium verdrängte. Er verpflanzt die Lehre von der Heiligen Schrift aus ihrer einleitenden Stellung mitten in den zweiten Hauptteil seiner Skizze hinein, der in bunter Reihenfolge von Sünde, Heilsan-eignung, Gnadenmitteln u. s. w., überhaupt vom Heilsprozess handelt, und stellt sie neben den Abschnitt vom Gesetz und Evangelium; er kehrt damit zu der ursprünglichen Auffassung der Reformation zurück und bereitet das Verfahren Schleiermachers vor.

Wo derartig starke Aenderungen nicht auftreten, zeigt sich der dogmatische Einfluss des Pietismus in kleinen Verschiebungen des Tons. Bei der Lehre von Christo z. B. tritt seine geschichtliche Menschheit, deren Bedeutung man aus der Bibel an sich erfuhr, im Gesamtgefüge der anthropologische und soteriologische Dogmenkreis neben der offenbarten und natürlichen Gotteserkenntnis in den Vordergrund. Der Verderbung des Glaubensbegriffs sucht man wenigstens äusserlich zu steuern, indem man so oft als möglich vor einer leichtsinnigen Auffassung des *sola fide* warnt und eine *vera et viva fides* fordert.

Es ergibt sich demnach eine Reihe von einzelnen Ansätzen der dogmatischen Umbildung, zusammenge-

halten durch das Streben nach Reduktion, nach Vereinfachung, nach praktischer Abzweckung, nach biblischer und persönlich-religiöser Begründung. Freilich auf die weitere Entwicklung der systematischen Theologie konnten sie in ihrer Vereinzelung nicht wirken; sie erzeugten weder grosse sieghafte Werke noch einen besonderen, gemeinpietistischen Typus; man müsste denn die Ersetzung des aristotelisch-scholastischen Zuges durch den biblischen für genügend halten, einen besonderen Typus zu konstituieren.

Nur wenige Vertreter erreichten mehr. Zinzendorf z. B. rundete die wichtigsten und besten Motive des Pietismus zu einer wirklichen Gesamtanschauung ab — eine Leistung, die sogar Albrecht Ritschl widerstrebend anerkennt. Die Angeln seiner Theologie sind der historische gekreuzigte Christus und die Seligkeit. Der leidende Christus bedeutet ihm nicht nur den Heiland, Erlöser, Versöhner und Stifter der Gemeinde, sondern zugleich den Ausgangspunkt aller Gotteserkenntnis, so dass die natürliche Theologie ein Unding wird. In der Seligkeit erkennt er das Prinzip aller Frömmigkeit; sie ist ihm so wichtig, dass er gelegentlich sogar das gleiche Verständnis der Seligkeit als das bezeichnen kann, „was eine Religion ausmacht“. Darin liegt das rechte Bewusstsein von der Bedeutung des Gefühls und — da die Seligkeit schon auf Erden behauptet wird — der gegenwärtigen Gnadenerfahrung für das Christentum klar ausgesprochen. Die Sünden-Elends-Stimmung, die dem kirchlichen Pietismus in abschreckendem Masse eigen war, ist überwunden durch das Motiv der Gotteskindschaft, der christlichen Freiheit und Freude; auch die

sittliche Forderung wird aus dem Bewusstsein der Begnadigung abgeleitet. Dazu liesse eine Fülle von Einzelpunkten sich fügen, in denen das neue Gesamtverständnis des Christentums sich erweist: eine bessere Auffassung der Sünde, des Glaubens, der Gottheit Christi, der heiligen Schrift, Gemeinde usw. Doch sei nur das Eine noch ausdrücklich betont, dass Zinzendorf mit seiner Theologie eine Weiterbildung echt Lutherscher Gedanken erstrebt und teilweise wirklich vollzieht. Einfluss auf den Gang der Dogmatik hat er leider trotzdem nicht gewonnen. Denn noch war die Zeit nicht reif; ja seine Gedanken trugen in ihrer phantastischen Form, in ihrer Sprunghaftigkeit, in ihrem oft tändelnden, süsslichen und sentimentalischen Charakter selbst nur allzu sehr die Spuren der mangelnden Reife.

Inhaltlich ist seine Leistung innerhalb des Pietismus nirgends überboten worden, wohl aber in formaler Beziehung, in der Geschlossenheit und inneren Einheit des Gedankenbaus.

Die württembergischen und niederrheinischen Pietisten, die eine längere Entwicklung und, die einen in Oetinger, die andern in Collenbusch und den Hasenkamps, bedeutende Führer behielten¹⁾, haben hier Bemerkenswertes vollbracht. Eine systematische Durcharbeitung und Ausprägung der eigenen Frömmigkeit in dem vorhin bemerkten Sinn haben sie zwar auch nicht geboten; ausserdem sind sie bereits stark durch die Auseinandersetzung mit der Aufklärung beeinflusst und

¹⁾ Der ähnliche, aber noch stärker mit aufklärerischen Elementen durchsetzte Kreis, der sich in der Schweiz um Männer wie Johann Jakob Hess bildete, ist noch wenig beachtet.

darum nur mit Vorsicht zu zitieren. Immerhin wird hier eine Reihe pietistischer Motive so deutlich wie sonst nirgend verwirklicht. Vor allem gewinnt der Biblizismus eine zukunftskräftige Gestalt, sofern endgültig mit der Proizierung der Bücher und Stellen auf eine einzige Fläche gebrochen und die biblische Heilsgeschichte zur Grundlage gemacht wird. Mittelpunkt des Ganzen ist der Parallelismus von Adam und Christus. Was jener durch seinen Fall abgebrochen hatte, führt dieser zu Ende: die Verwirklichung der Absichten Gottes unter den Menschen, und zwar dadurch, dass er, gerade in seinem rein menschlichen Erdendasein, eine neue, zum Wandel in der Gerechtigkeit befähigende Lebenskraft ausströmt. Die Erkenntnis Gottes geht wenigstens bei Collenbusch von dem Satze aus, dass Gott die Liebe ist, die sich als Gerechtigkeit und Heiligkeit enthüllt. So fällt eine Reihe von Dogmen dahin, vor allem die Satisfaktionstheorie, zu der die Pietisten meist ein kühles Verhältnis gehabt hatten. Dafür kommt ein anderer Lehrtypus, die direkte innergeschichtliche Wirksamkeit Christi, neu zur Geltung, gestützt auf ein radikal kenotisches Verständnis der Menschwerdung. Der Christ wird in einen geschichtlichen Heilsprozess hineingestellt, die Dogmatik gewinnt eine gute Befruchtung durch die Geschichte. Eine neue Auffassung der Idee vom Reiche Gottes, ja des Gottesbegriffs bahnt sich an. Dieser Lehrtypus war zweifellos dem individuellen Erlebnis in hohem Grade zugänglich; er entsprach auch dem psychologisch-historischen Sinn der Neuzeit relativ gut. Darum hat er den Erfolg gehabt, direkt auf die Fortbildung der Dogmatik zu wirken. Kraft hat ihn im

neunzehnten Jahrhundert nach Erlangen auf Männer wie Konrad von Hofmann übertragen und ihm da einen keimkräftigen Boden gegeben.

So wertvoll die württembergisch-niederrheinische wissenschaftliche Ausprägung des Pietismus war, die Fülle der neuen Motive ist in ihr arg zusammengeschrumpft. Vor allem die selbständige zeugende Kraft der Frömmigkeit, das Bewusstsein von der fortwirkenden erlösenden und beseligenden Macht des heiligen Geistes erscheint hier durch den Biblizismus, wenn auch gestützt, so doch anderseits verengt. Die Ursache ist wohl dieselbe, die den ganzen späteren Pietismus innerlich umgestaltet: die Ausartung der Aufklärung in Naturalismus und Rationalismus verleiht der Behauptung des übernatürlichen Faktors im Christentum ein solches Gewicht, dass der Pietismus darüber in Verbindung mit den Resten der Orthodoxie zum Supranaturalismus herabsinkt. Am bezeichnendsten dafür ist die Gestalt, die der Gedankengehalt der Brüdergemeinde bei Lieberkühn und Spangenberg, vor allem in der *Idea fidei fratrum* erhielt (1778): sie rettete nur wenig von den genialen Konzeptionen des Grafen Zinzendorf, ja sie unterschied sich kaum von dem Gemeinbesitz der nichtrationalistischen evangelischen Christenheit. So wurde die pietistische Dogmatik übermächtig in den Gegensatz von Rationalismus und Orthodoxie hineingezogen; erst der grosse Theologe, der diesen Gegensatz innerlich zu überwinden vermochte, konnte auch aus dem Pietismus die Kraft zu einer wirklichen neuen Theologie entbinden: Friedrich Schleiermacher.

* * *

3. Das Ergebnis ist demnach auf beiden Gebieten, dem kirchlichen wie dem theologischen, gleich: der ursprüngliche Pietismus hat eine neue Gesamtstimmung gezeitigt, diese Gesamtstimmung aber nur in unvollständigen Ansätzen an dem gegebenen starren Stoffe auswirken können; was uns als greifbarer institutioneller oder wissenschaftlicher Niederschlag übrig bleibt, das ist nur eine Fülle von einzelnen, obschon an sich oft sehr bedeutsamen und einflussreichen Errungenschaften. Dann aber werden wir auch nicht erwarten dürfen, dass der Pietismus als geschlossene Macht auf das allgemeine geistige Leben Deutschlands irgendwie beherrschend gewirkt hat, so wie es vorher die Orthodoxie und nachher die Aufklärung getan haben. Er vermochte es um so weniger, als er kraft seines starken asketisch-mystischen Einschlags die geistige Kultur entwertete und seine Träger von der bewussten Mitarbeit etwa an Kunst, Philosophie und schöner Literatur absichtlich zurückhielt. Die weltfeindliche Enge der ganzen Geistesströmung scheint auf den ersten Blick so krass, dass wir kaum die Frage nach der Auswirkung im allgemeinen Geistesleben aufzuwerfen wagen.

Tatsächlich vollzieht sie sich wesentlich indirekt, aber doch so gewaltig, dass sie zu den Grundfaktoren der neuen deutschen Bildung gerechnet werden muss. Schon das scharfe Auge Gustav Freytags erkannte: „Die Einwirkungen, welche [der Pietismus] auf Kultur, Sitte und Gemüt der Deutschen ausgeübt hat, sind noch heute erkennbar. Einiges davon ist Erwerb der Nation geworden“. An der gehobenen Stellung der Frau, an der Ausbildung des geselligen Verkehrs, vor allem an der

Einführung des Briefkultus weist er es im einzelnen auf. Da aber die spezifisch kulturgeschichtlichen Fragen noch besonders verworren sind, beschränken wir uns hier auf eine kurze Feststellung des Einflusses, den der Pietismus auf die verschiedenen Geistesströmungen des achtzehnten Jahrhunderts geübt hat.

Zunächst erfuhr ihn die neue Generation der Orthodoxie; ein Löscher ist selbst an vielen Punkten von ihm berührt. Wichtiger aber ist für die weitere Entwicklung der Kirche die Aufklärung. Die deutsche Aufklärung hatte sich als Zwillingschwester neben und mit dem Pietismus aus der Kultur des siebzehnten Jahrhunderts heraus entwickelt; in Männern wie Thomasius und Christian Wolff hatte sie bedeutende Vertreter gefunden und konnte sich zugleich auf die Errungenschaften der reicher entwickelten englischen und französischen Aufklärung stützen. Kein Wunder, dass sie an Kraft und Bedeutung allmählich seit 1720 den Pietismus zu überflügeln begann. Allein die Ueberflügelung geschah nicht in der Form einer einfachen Verdrängung sondern in der weit fruchtbareren Form der Aufsaugung, d. h. der eigenen Bereicherung am Gehalte des Pietismus.

Von allen Seiten her mündeten die pietistischen Entwicklungslinien in den Strom der Aufklärung ein. Sie konnten es desto leichter, als sie niemals eine Verfestigung in klaren Begriffen und sicherem Bewusstsein der eigenen Sonderart gefunden hatten. Akut vollzog der Prozess sich vielfach bei den radikalen, schwärmerischen Elementen, die weit zahlreicher waren, als ihre literarischen Spuren ahnen lassen; an den mehrfach genannten Führern, Dippel und Edelmann, offenbart er

sich aufs klarste. Der Subjektivismus, der sich in der Sphäre eines schwärmerischen Gemütslebens herausgebildet hatte, erkaltete und wurde so zum Subjektivismus des Verstandes. Bezeichnend dafür ist jenes Erlebnis Edelmanns von 1738 in Berleburg. Schon irre geworden an dem separatistischen Treiben daselbst, lag er halb krank und halb schlafend im Bett; wunderliche Phantasien trieben ihr Spiel in seiner Seele. Da erwacht er plötzlich und es kommt ihm, so lebhaft wie von einem andern gesprochen, das Johanneische Wort in den Sinn: θεὸς ἦν ὁ λόγος; zugleich aber die richtige Uebersetzung: Gott ist die Vernunft!

Chronisch langsam dagegen entwickelte der normale kirchliche Pietismus sich zur Aufklärung hin. In vielen Fällen führte die Abspannung dazu, die auf religiöse Uebersättigung und Ueberschwänglichkeit nur allzu leicht folgt. So glaubte Fr. Nicolai, der spätere Führer der Berliner Aufklärung, nach seiner ungesund pietistischen Erziehung erst dank der Wolffischen Philosophie wieder festen Boden und wirkliche moralische Grundsätze zu gewinnen, d. h. er verfiel der moralistischen Nüchternheit, die ein Kennzeichen der deutschen Aufklärung ist. Oder die Niederhaltung der wissenschaftlichen Interessen, besonders durch die Franckesche Schule, liess sie dann desto kräftiger emporsteigen; und zwar suchten sie nun nicht mehr bei der erschütterten scholastischen Wissenschaft alter Art sondern in der Wolffischen Philosophie, bei den Engländern und Arminianern ihre Nahrung. Aber die Einwirkung des Pietismus war in den weitaus meisten Fällen doch zu tief gewesen, als dass die Reaktion sie schlechthin hätte aus-

scheiden können. Es blieb die Betonung des moralischen Lebens, die gefühlswarme religiöse Auffassung von Leben und Welt und der Zug zur Selbstbetrachtung; es blieb eine starke theologische Art ¹⁾. Das ist bei den Theologen der Aufklärung deutlich, nicht nur bei denen des Uebergangs wie Reinbeck, Schultz, Baumgarten, Mosheim usw., sondern auch noch bei deren Schülern wie Steinbart, Spalding, dem älteren Sack, Jerusalem usw., selbst bei

¹⁾ Wie leicht der Uebergang vom Pietismus zur Aufklärung sich vollzog, zeigen manche Einzelheiten geradezu drastisch. Die beginnende Lokalforschung weist ihrer eine ganze Menge auf; vgl. auch in der genannten Schrift W. Köhlers (oben S. 6) die Bemerkungen über Eschrich S. 111. Hier nur ein Beispiel aus Bayreuth. Ein Lied im dortigen Gesangbuch begann mit der Strophe:

Ein Weib, das Gott den Herren liebt
Und sich stets in der Tugend übt,
Ist viel mehr Lobs und Liebens wert,
Als alle Perlen auf der Erd.

Und die dreizehnte Strophe lautet:

Ihr Schmuck ist, dass sie reinlich ist;
Ihr Ehr ist, dass sie ausgerüst
Mit Fleisse, der gewiss zuletzt
Den, der ihn liebet, hoch ergötzt.

Wer den Ursprung solcher Verse nicht kennt, wird sie für rationalistisch halten; tatsächlich entstammen sie dem Pietismus: wo der Pietismus nüchtern spricht, da klingen seine Erzeugnisse ohne weiteres rationalistisch. — Umgekehrt lässt sich daran erinnern, dass Männer wie Spalding und Teller einen Spener stets als einen der Ihrigen priesen, und dass gleich der ältere Sack in seinem Erstlingswerk, dem „Vertheidigten Glauben der Christen“ (1748—51) sich mit seiner Frömmigkeit auf Jablonski und Reinbeck berief. Oder die Worte des Niclas in Henrich Stillings Jugend — sind sie nicht beides, pietistisch und aufklärerisch zugleich? Hier wie im ganzen deutschen Geistesleben des achtzehnten Jahrhunderts weben die mannigfachsten Fäden wundersam durcheinander.

Stephan, Pietismus.

dem verschrieenen Semler, der religiös mit ihnen auf demselben Boden steht. Schon dass sie Religion und Theologie zu unterscheiden wussten, war zweifellos eher eine Frucht des Pietismus als der Wolffischen Philosophie. Mit geringen Einschränkungen zeigen die Philosophen, die Dichter, die Gelehrten der Zeit dasselbe Bild. Die begeisterte Empfänglichkeit z. B., die Rousseau in den Aufklärungskreisen Deutschlands allenthalben fand, war wenigstens zu einem guten Teile durch die pietistische Bearbeitung der Herzen vorbereitet. So verdankt die deutsche Aufklärung dem Pietismus vieles von dem, was sie zumal vor der französischen auszeichnet. In Frankreich war die Parallelerscheinung des Jansenismus vernichtet worden: die Aufklärung fand daher nur geringen Widerhalt und verirrte sich bald in skeptische Frivolität.

Auch die Linie, die in vielfacher Verbindung mit der eigentlichen Aufklärung vom siebzehnten Jahrhundert her zu einem ästhetischen, süsslich und sentimental gefärbten Gefühlskultus führte, musste durch den Pietismus Förderung erhalten. Bei dem nüchternen Spener freilich tritt dieser Zug kaum hervor; wohl aber bei vielen seiner Anhänger. Semler berichtet z. B. von 1738, dass Saalfelder pietistische Kreise zuweilen ihre Andachten bei Mondschein im Walde abhielten. Und der Mittelpunkt der süsslichen Tändeleien, mit denen Vater Gleim und sein Kreis spielten, war der Sohn A. H. Franckes, der Pastor von Laublingen Lessingschen Angedenkens.

Allein der Pietismus war zu reich und kräftig, als dass er in der Förderung der Aufklärung und der Ge-

fähigkeit sich hätte ausleben können. Seine tiefste Tendenz ging über beide hinaus: sie erstrebte eine Gestaltung des Lebens und Denkens aus der Kraft des unmittelbaren Gefühls. Eine solche Tendenz aber bringt allezeit eine starke Wahlverwandtschaft wie einerseits mit der Mystik, so anderseits mit der realistischen wissenschaftlichen Bearbeitung der Welt herauf. So hilft denn der Pietismus überall die Scholastik vernichten; er nährt sich selbst an den realistischen Bestrebungen, die damals in der Wissenschaft und besonders in der Pädagogik emporblühten. Hier waren Möglichkeiten gegeben, die man doch nicht aus eigener Kraft zu verwirklichen vermochte. Immerhin deuten sie sich allenthalben an. Ein Pietist, der vielgenannte Dippel, errang sogar selbst auf naturwissenschaftlichem Gebiete hohen Ruhm. Im Unterrichtswesen bildete man die Anfänge eines Ratke und Comenius weiter und gab vor allem — so in Halle — den Naturwissenschaften breitesten Spielraum. Man wetteiferte mit den Aufklärern in der Anwendung der deutschen Sprache für Katheder und Lehrbücher. Und die Schreibart der Pietisten erhebt sich kraft ihrer unmittelbaren Eindringlichkeit vielfach — selbst bei Männern dritten Grades wie Schade — zu bedeutender Höhe. Als dann seit etwa 1750 die gesamte deutsche Bildung in ihren obersten Gipfeln neuen vertieften Zielen zuzustreben begann, die wir der Kürze halber mit dem Ausdruck „deutscher Idealismus“ bezeichnen, da gewann der Pietismus ein neues Feld, um seine tiefsten Möglichkeiten in der Wirklichkeit zu gestalten. Wissenschaftlich untersucht ist dieser Zusammenhang noch nicht. Empfunken aber wurde er damals sofort,

und die liberalen Literarhistoriker des neunzehnten Jahrhunderts haben ihn mit dem scharfen Auge des Hasses, den sie gegen das „Gift“ der Pietisterei empfanden, wenigstens bei den spezifisch religiösen Gliedern des aufstrebenden Kreises deutlich erkannt. Die Empörung des Gemüts wider alle Scholastik, Regel und Schablone, die Auflehnung gegen allen Intellektualismus, die selbständige Unmittelbarkeit in der Stellung zu Gott, Welt und Leben, der hohe Schwung der Phantasie, die Umwandlung von Wissen und Kultur in Bildungselemente der Persönlichkeit, überhaupt das Aufkommen des Sinnes für „Persönlichkeit“, das alles knüpft, sofern man geistesgeschichtliche Ableitungen suchen will, an pietistische Errungenschaften an. Die Erzeugnisse des älteren Spiritualismus und Pantheismus, etwa der Geschmack an Jakob Boehme, strömten, von der Aufklärung verlästert, durch dieselben Kanäle in den deutschen Idealismus hinein. An den einzelnen Führern der neuen Bewegung lässt der Vorgang sich wenigstens einigermaßen erweisen. Dabei wollen wir von Wieland schweigen, der eher die Entartung in Gefühlsspielerei durch sein Beispiel beleuchtet.

Klopstock eröffnet würdig die Reihe. Seine Heimat Quedlinburg und sein Vaterhaus waren pietistisch durchtränkt. Beim Vater freilich verband sich der Pietismus bereits mit einer frisch-natürlichen Auffassung der Welt, die gelegentlich fast Rousseaus Geist atmet. Seinen ersten Ruhm gewann der Dichter durch die *Messiade*, deren Voraussetzung das durch den Pietismus hergestellte persönliche Verhältnis des Christen zu seinem Heiland ist; und selbst die Einzelzüge seines Christus-

bildes erinnern so lebhaft an den Pietismus, dass schon Herder sich gedrängt fühlte, sie aus der Halleschen Schule herzuleiten. Weder der Orthodoxie noch der Aufklärung, sondern der durch den Pietismus entzündeten Herzensfülle entstammt auch der begeisterte Grundklang seiner religiösen Lyrik, der sich etwa in der Ode „Dem Erlöser“ 1750 ausspricht:

. . . . dass mein geweihter Arm
Vom Altar Gottes Flammen nehme,
Flammen ins Herz der Erlösten ströme.

Die Stärkung des lebendigen Gottesgefühls, die schon den Pietismus kennzeichnet, wächst bei Klopstock weiter an und verbindet sich mit der aufklärerischen positiven Wertung der Welt; die sichtbare Natur, das ganze Weltall wird ihm eine unmittelbare Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, die ihn selbst zu einem höheren Leben entzündet. Er leitet damit typisch vom Pietismus zu der pantheisierenden Frömmigkeit über, die den deutschen Idealismus erfüllt.

Aehnlich ist es bei Hamann und Lavater. Die Form und vielfach auch der Inhalt ihres Christentums sind pietistisch. Bei Hamann beweisen es vor allem die Art seines Bekehrungserlebnisses in London und die erbau-liche Behandlung der Bibel, bei Lavater ebenfalls der biblische, dazu der christozentrische und schwärmerische Zug. Aber beide entnehmen auch der Aufklärung ein edles Gut: die fromme Weltoffenheit. Sie wissen wie Klopstock Gott und seine Offenbarung im Weltall zu würdigen und erkennen wenigstens grundsätzlich, trotz aller Einzelabstriche, die Fortschritte der Wissenschaften und der Dichtung an. Indem sie beides verbinden,

suchen sie, vor allem Hamann, in Anknüpfung an Luther die Entwicklung auf allen Gebieten, in Religion wie Dichtung und Wissenschaft, über die alten Grundsätze und über die Linie der Aufklärung hinauszuführen. Hamann predigt sogar das *ἐν καὶ πᾶν* mit feurigen Zungen. So ist die Bewegung des Sturmes und Drangs, die in den siebziger Jahren am schärfsten hervortritt, gerade durch ihre Verbindung mit dem Pietismus nicht lediglich eine kulturelle, sondern auch eine religiöse Bewegung. Ja sofern die grossen Fortschritte des Geistes sich zumeist erst dann durchsetzen, wenn sie von religiösen Erlebnissen getragen werden, dürfen wir sagen: das innerste Leben der Bewegung verdankt seine Kraft den Anregungen des Pietismus.

Am deutlichsten beweist das der genialste unter den Führern des Sturmes und Drangs, Johann Gottfried Herder. In Bückeburg erlebte er 1771—76 seine religiöse Siedezeit. Er hob sich zu ihr empor, indem unter günstigen Bedingungen die Erinnerung an den heimischen Pietismus und dessen Hamannsche Umformung aufs neue in ihm lebendig wurde und die Einwirkung eines trefflichen pietistischen Frauenideals, der Gräfin Maria, hinzutrat. Alle seine Gedanken, auch die philosophischen, ästhetischen und historischen, werden nunmehr religiös begründet; und die religiöse Begründung ist beseelt durch Motive, die eine Weiterbildung des Pietismus bedeuten: gefühlsmässige, unmittelbare Erfassung Gottes und Christi, praktisch-religiöse, von allen fremden Massstäben befreite Betrachtung der Bibel; in der Bibel Betonung der persönlichen Elemente, ja eine wirkliche Herausschälung einzelner religiöser Individualitäten; in der

übrigen Geschichte eine grosse Fähigkeit, den frommen Kern auch in fremder dogmatischer oder kirchlicher Hülle zu schätzen; eine begeisterte Liebe zu dem heroischen Glauben Luthers, Streben nach Lebendigmachung der Dogmen u. a. Dabei vollzieht sich in seiner Frömmigkeit derselbe Uebergang, den wir bei Klopstock angedeutet fanden: die Stärke der Gottesempfindung löst in Verbindung mit der aufklärerischen Wertung der Welt eine Neigung zum Pantheismus aus. Gerade in den Bückeburger Jahren wendet Herder sich trotz der Versenkung in Bibel und Luther auch Spinoza zu; die Werke der achtziger Jahre, vor allem der Dialog über Gott und die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, enthalten bereits völlig jene eigentümliche Verschmelzung Leibnizscher und Spinozistischer Motive, die sich nur in der Glut energischer Frömmigkeit vollziehen konnte, und die dem idealistischen Pantheismus eigentümlich geblieben ist.

Waren die bisher genannten Träger der neuen Bildung von vornherein in hohem Grade religiös gestimmte Geister und daher an sich der pietistischen Herzensfrömmigkeit geneigt, so sind doch auch die beiden kühleren Mitgründer der Bewegung von unserem Satze nicht ganz auszuschliessen: Lessing und Kant. Lessing hat als Sohn des mild denkenden Kamenzer Pastors in seiner Jugend die Herrnhutische Art einigermaßen beobachten können, ohne ihr — so weit wir wissen — persönlich näher zu treten. Die sittliche Enge des Pietismus gründlich durchschauend und mit seinem neuen Lebensideal überwindend, beginnt er dann doch seine theologische Schriftstellerei 1750 mit einer Apo-

logie der Herrnhuter. Und in dem literarischen Streite mit Goeze weiss er als letztes Bollwerk des Christentums das Gefühl von seiner beruhigenden Kraft zu nennen: „Was gehen den Christen des Theologen Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet. Wenn der Paralytikus die wohltätigen Schläge des elektrischen Funken erfährt, was kümmert es ihn, ob Nollet, oder ob Franklin, oder ob keiner von beiden Recht hat?“ Es scheint nicht, dass er hier nur γυμναστικῶς oder exoterisch redet. Auch die Neigung zu Spinoza, die freilich bei ihm sehr unbestimmt bleibt, scheint für die Fähigkeit Lessings zu sprechen, wenigstens manche Ergebnisse der pietistischen Anregungen zu übernehmen.

Ebenso wenig ist über Kants Abhängigkeit vom Pietismus bisher ein sicheres Urteil zu fällen. Er gehörte zu einer Generation, in der der moralistische Zug bereits der Aufklärung selbst entstammen kann. Allein die kategorische Unbedingtheit der sittlichen Forderung, die er in den Mittelpunkt stellt, weist jedenfalls eher in den Pietismus als in die Aufklärung zurück. Die prinzipielle Auslegung der Bibel nach moralischen statt nach historischen Gesichtspunkten, die er wünscht, könnte an die erbauliche Betrachtungsweise der Pietisten erinnern. Und seine, freilich stark umdeutende Festhaltung gerade des soteriologischen und des anthropologischen Dogmas, der Erbsünde, der Erlösung, der Wiedergeburt, des Sohnes Gottes, des Reiches Gottes usw., lenkt ebenfalls den Blick nach dieser Seite.

Wenn wir so die Reihe der Männer vor unserem

Auge vorüberziehen lassen, die in erster Linie als Führer des neuen Geistes zu nennen sind, so kommen wir bei den meisten mit Sicherheit, bei andern mit Wahrscheinlichkeit zu dem Eindruck, dass der Pietismus ihnen eine Fülle von Anregungen und Kräften vermittelt hat. Nur haben diese Anregungen und Kräfte sich schon auf dem religiösen und noch mehr auf dem allgemein-geistigen Gebiete dank dem Zusammentreffen mit andern Elementen in ihren Formen oft bis zur Unkennbarkeit verwandelt.

Aber die geistige Verwandtschaft mit dem Pietismus äussert sich sogar noch im nächsten Geschlechte. Die einzige Form des historischen Christentums z. B., mit der Goethe sich je wahlverwandt gefühlt hat, ist die pietistische gewesen, die ihm durch das Fräulein von Klettenberg und Jung-Stilling nahe trat. Die Kehrseite der pietistischen Anregungen wirkt sogar bis in sein Alter fort: seine bekannte Karikierung der Kirchengeschichte als Mischmasch von Irrtum und Gewalt entstammt der Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie G. Arnolds. Oder denken wir an die nächste, die romantische Welle im Strom der neuen Geistesbildung: die Namen Schleiermacher und Novalis bezeichnen genugsam die Tatsache, dass auch sie durch kräftige pietistische Zuflüsse gespeist ist. Und die beiden genialen Philosophen, die aus dem Gewirr der neuen Motive und Gedanken weltbeherrschende Systeme schufen, ein Schelling und Hegel, entstammten dem schwäbischen Volke, das dank einem Bengel und Oetinger wie kein anderes mit pietistischem Geiste durchtränkt war.

Allein wir dürfen hier abbrechen: die Richtigkeit un-

seres Satzes hängt nicht von dem Erweise ab, dass die zweite Generation, sondern vielmehr von dem, dass die erste Generation des werdenden Idealismus kräftige pietistische Einflüsse in sich aufgenommen und verarbeitet hat. Auch würde die Ausdehnung des Gedankengangs auf den deutschen Idealismus selbst in doppeltem Sinne den Rahmen unsers Themas sprengen. Nicht einmal bei Schleiermacher, geschweige bei anderen Führern lässt sich recht eigentlich von Einwirkungen des „ursprünglichen“ Pietismus reden; und die Feststellung der konstitutiven Elemente des Zusammenhangs ist wissenschaftlich so wenig vorbereitet, dass sie unmöglich in der hier nötigen Kürze geschehen könnte.

* * *

Wir blicken zurück. Der Strom der religiösen Erregung, den wir mit dem Stichwort Pietismus bezeichnen, fließt befruchtend durch die Gebiete der Kirche, der Theologie und des allgemeinen geistigen Lebens hindurch. Er bewährt sich als mächtiger Träger der Entwicklung, nicht nur indem er Veraltetes zerstört, sondern vor allem, indem er dem scheinbar so dürren Boden ungeahnte Keimkraft verleiht. Ist es angesichts dieser Tatsache möglich, ihn schlechthin als Rückfall in katholische Formen des Christentums und damit als Fehlentwicklung zu verstehen? Albrecht Ritschl hat zweifellos mit seiner scharfen Kritik an vielen Punkten recht; er hat uns die Augen für wirkliche Schäden geöffnet. Aber das Bild, das er zeichnet, wird unvollständig und tendenziös, weil es von vornherein als Waffe im dogmatischen Kampfe gedacht ist. Das zeigt sich z. B. in der Art, wie Ritschl

den Vorwurf des unlutherischen Charakters verwertet.

So viel Unlutherisches tatsächlich im Pietismus hervortritt, und so wenig wirkliche Trübungen der lutherischen Frömmigkeit dabei zu leugnen sind — es handelt sich andererseits gerade um eine Erneuerung des Luthertums. In der Theologie lässt sich nicht nur ein neues besseres Verständnis für Luthers Persönlichkeit und Heldenglauben, sondern auch eine Anknüpfung an seine Auffassung der religiösen Erkenntnis, an seinen Kampf wider den Aristotelismus, an seine Wertung der Bibel und der Person Christi, an die Lebendigkeit seines Gottesglaubens erkennen. Und eine genauere Betrachtung des „deutschen Idealismus“ würde auch in ihm einen ausserordentlich starken, vor allem durch pietistische Vermittlung getragenen lutherischen Einschlag erweisen. Jene unlutherischen Züge aber erklären sich zu einem Teil, besonders auf dem Gebiete der Ethik, aus der entsetzlichen Lage der Zeit, die eher eine asketische Scheidung von Welt und Gottesreich als eine religiöse Weltbeherrschung zu befördern schien. Zu einem andern Teil hängen sie damit zusammen, dass der Pietismus in seinem religiösen Kraftgefühl noch nicht frei, noch nicht selbständig genug war, um zur Erzeugung eigener Gedankengerüste überzugehen, und dass er in diesem Bewusstsein der Ohnmacht an älteren katholisch-mystischen Gedanken eine Stütze suchte. Endlich kommt ein Drittes in Betracht: die Entwicklung Luthers und noch mehr des Luthertums hatte im Kampfe wider die Täufer, Zwinglianer und Calvinisten Elemente ausgeschieden, die vielmehr der inneren Aufsaugung würdig gewesen wären; der Pietismus bahnte nachträglich diesen Prozess der

Aufsaugung an, nur dass er ihn leider zugleich durch die Verwirrung mit wirklich antilutherischen Motiven erschwerte.

Was Ritschl in seine Einseitigkeit trieb, das war der berechtigte Zorn des Lutheraners und klar denkenden Theologen über die herrschende Theologie. Das allgemeine Zeitbewusstsein hatte in dem Streben, die Revolution und ihren aufklärerischen Mutterboden zu überwinden, die Jünger der pietistisch-romantischen Erweckungstheologie auf gefährliche konfessionalistische Bahnen gelenkt, auf Bahnen, die vom Pietismus gerade den ungesunden Einschlag zu konservieren, ja zu steigern drohten, und auf denen Luther selbst vollständig missverstanden werden musste. Obwohl der Konfessionalismus seit 1840 in Hengstenbergs und noch weit mehr in Kliefoths Gruppe den Pietismus, seine eigene Mutter, in die Hölle des Ketzertums warf, durchschaute Ritschl den Zusammenhang; ja in scharfer Ueberspannung der richtigen Erkenntnis machte er den Pietismus verantwortlich für alles Unheil der neueren kirchlichen Entwicklung. Die Vermittlungstheologie und Baur's genialer historischer Tiefblick ahnten zwar seine eigentliche Bedeutung und wahrten deshalb eine warme Sympathie für ihn; aber sie drangen weder in ihrer Theologie noch in ihrer Auffassung der Kirchengeschichte zur vollen Klarheit darüber durch; so fand denn Ritschl bei ihnen höchstens ein Spiel mit gefährlichem Feuer. Man wird dem wirklichen Sachverhalt nur dann auf die Spur kommen, wenn man beachtet, dass jener neulutherische Konfessionalismus lediglich eine besondere, sogar eine arg getrübe Ausprägung der pietistischen Gesamtentwicklung

bildet, und dass diese in Wirklichkeit durch und neben Schleiermacher auf allen Seiten der theologischen Arbeit eine stille Einwirkung entfaltete. Für die Erlanger Theologie wurde das oben gezeigt (S. 44 f.). Aber auch Ritschl selbst kann hie und da, zumal bei Spener und Zinzendorf, seinen Beifall nicht verhehlen, und vollends in seinen Schülern vermählen sich merkwürdig oft seine eigenen Einwirkungen mit denen des gehassten Feindes. Heute bestrebt sich die wissenschaftliche Arbeit in allen Lagern der Theologie mehr denn je seit Schleiermacher, die Motive, die im Pietismus unklar vorwärts drängten, in ihrem innersten Kern zu erfassen und systematisch zu verwerten. Sie tut es so kräftig, dass darob andre, vom Pietismus wenig berührte oder vollends verwirrte Elemente des Christentums in die Gefahr der Vernachlässigung kommen, z. B. der schon von Ritschl betonte Gemeindegedanke.

Auf dem kirchlichen Gebiete liesse sich Aehnliches konstatieren. Die presbyteriale und synodale Unterbauung des Landeskirchentums, seine triebkräftige Ergänzung durch die ausgebreitete Vereinsorganisation auf dem Boden der freiwilligen Begeisterung, die wachsende Lösung von Staat und Kirche, die Betonung des Religionsunterrichts und der Konfirmation, überhaupt der praktisch-religiösen und sittlichen Gesichtspunkte im kirchlichen Betrieb, die dauernde Niederhaltung der orthodox-katholischen Auffassung der Kirche durch den Satz vom allgemeinen Priestertum der Glaubenden, der Wegfall der Privatbeichte, die Bevorzugung der Bibel statt des Bekenntnisses im kirchlichen Durchschnittsbewusstsein, die Gemeinschaftsbewegung und ihre wohlwollende Beachtung

durch die Kirche, die wachsende Empfänglichkeit auch gegenüber fremden Arten der Frömmigkeit usw.: bis in Kleinigkeiten herab finden wir heute verwirklicht, was der Pietismus forderte; teilweise ist es uns schon selbstverständlich, teilweise arbeitet die Kirche noch vorwärts in diesen Bahnen.

Weit schwerer ist unser Satz für das allgemeine Geistesleben zu erhärten. Denn dieses hat im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts eine so energische Selbständigkeit gegenüber Religion und Kirche gewonnen, dass höchstens in ganz besonderen Fällen die Fäden offensichtlich herüber und hinüber laufen. Darum sei hier nur an einzelnes erinnert: an die allgemeine Reaktion gegenüber dem Intellektualismus und Materialismus, an die neuerwachte Vorliebe für den deutschen Idealismus einschliesslich der Frühromantik, an das allgemeine Streben nach Persönlichkeitskultur, nach persönlichem Beseelen und Erleben der an sich toten Wissens- und Kulturobjekte, an die Auferstehung religiöser Instinkte vielfach mit Anlehnung an Mystik und Theosophie oder an allerlei Phantasmen, an die starke Verwendung der persönlichen Werte, d. h. des ethischen, religiösen und ästhetischen Erlebens in neuen metaphysischen Weltgebäuden. Freilich können wir kaum im Vorübergehen entscheiden, ob es sich dabei um eine Fernwirkung des früher konstatierten altpietistischen Einschlags, oder um eine selbständige Parallelerscheinung zur Auswirkung der pietistischen Motive in Theologie und Kirche oder gelegentlich doch auch um einen neuen direkten Einfluss der letzteren handelt.

So würdigen wir den Pietismus dankbar als eine umfassende, die Entwicklung des Protestantismus mäch-

tig vorwärts tragende, im Innersten mit der Reformation zusammenhängende Bewegung der Kirchengeschichte. Aber auch ein anderes dürfte sich gerade aus der Beachtung der Tatsachen klar ergeben: eine Anleitung zur Kritik. Nirgend hat die pietistische Bewegung sich rein und stark und volkstümlich genug erwiesen, um aus sich heraus neue Formen des kirchlichen Lebens, eine neue Theologie oder veredelte Geistesbildung zu erzeugen. Mit eigenen Mitteln erreichte sie nur gährende Wirrnisse, bedeutsame aber doch unklare Ansätze, mehr Fingerzeige in die Zukunft als die Heraufführung der Zukunft selbst; überall bedurfte sie der Verbindung mit andern Kräften, um wirklich das Veraltete nezugestalten. Nicht der Pietismus allein ist es z. B. gewesen, der in Deutschland der radikalen Aufklärung standhielt, sondern die eigentümliche Verbindung des Pietismus mit der allgemeinen Aufklärung, die in der besonderen deutschen Aufklärung zu Tage tritt. Die Gewissensfreiheit wurde erstmals dank pietistischer Frömmigkeit in Deutschland verwirklicht, aber zum Gemeingut breitete sie sich nur durch die Aufklärung aus. Wenn unsere Presbyterial- und Synodalordnung der Gemeinde, den „Laien“, Raum zu kirchlicher Betätigung geschaffen hat, so ist das eine Verwirklichung pietistischer Forderungen; aber durchgesetzt haben sich diese erst kraft der demokratischen Tendenzen, die der Aufklärung entstammten. Nicht der Pietismus hat eine neue Theologie geboren, sondern seine Verbindung mit der Aufklärung, der kritischen Philosophie und der Romantik in der Person Schleiermachers. So liesse die Reihe sich fortsetzen bis in unsere Tage.

Hat der Pietismus nun bei all seiner Fülle und

Kraft die Entwicklung doch auf keinem Gebiete selbständig vorwärts zu tragen vermocht, dann wird er auch den Anspruch nicht erheben dürfen, die Kirche allein zu beherrschen. Er wird einzelnen oder ganzen Strömungen genügen und wird noch manche Segensfrucht erzeugen; aber er ist nicht die ideale, endgültige Form des Christentums, sondern er schreitet nach Ergänzung. Sie ist ihm einst rasch genug im Gesamtrahmen des Protestantismus durch die Aufklärung zu Teil geworden. Allein die Form des Gegensatzes, die sie hier trotz der Verbindungsfäden gewann, war nur vorübergehend notwendig. Sie ging bereits in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit stürmischer Gährung, in Schleiermacher mit siegesgewisser Klarheit zur innigsten Verschmelzung und so zugleich zur Zeugung eines Neuen über. Seitdem ist der Pietismus prinzipiell überwunden. Prinzipielle Ueberwindung und historische Entbehrlichkeit aber treffen nicht immer zusammen. Wo die Aufklärung lebendig bleibt, da bedarf es irgendwie auch weiter des pietistischen Gegengewichts. Während der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts galt das noch für die Höhen der Bildung; seitdem sanken beide Mächte in tiefere Schichten herab, sie wirken hier durch stets erneuten Kampf und stets erneute Verbindung ganz ähnlich weiter wie im achtzehnten Jahrhundert. Die geistige Führung aber übernahm endgültig ein Christentum, wie es einst Schleiermacher vertrat, und wie es sich seitdem vorzüglich durch innigere Fühlung mit der Geschichte kräftiger, lutherischer entwickelt hat. Weder der Aufklärung noch dem Pietismus, sondern ihm gehört die Zukunft.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

Zeitschrift für Theologie und Kirche. **Organ für systematische und prinzipielle Theologie.**

Herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade,

Professoren in Marburg.

Abonnementspreis M. 6.— jährlich (6 Hefte).

Unter der Regide der beiden Herausgeber ist der Stab der ständigen und für das Gedeihen der Zeitschrift mitverantwortlichen Mitarbeiter wesentlich vermehrt worden. Die Hefte des letzten Jahrgangs legen von der für die Sache der Theologie und Kirche geleisteten Arbeit das beste Zeugnis ab. Die „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ wendet sich an alle wissenschaftlich arbeitenden Theologen.

Chronik der christlichen Welt.

Verantwortlicher Herausgeber

D. Friedrich Michael Schiele.

Die Chronik der christlichen Welt ist durchaus unabhängig. Sie legt sich in aller Strenge das Gesetz der vollkommensten Objektivität gegenüber dem Parteikampfe auf und strebt redlich an, diesem Gesetze niemals zu widerzuhandeln. Die „Chronik“ will besonders dienen:

1. denen, die am kirchlichen Leben in Deutschland selbsttätig mitwirken, als Pastoren, Mitgliedern von Kirchenregimentern, Synoden, Gemeindegemeinschaften, Vereinsvorständen;
2. denen, die nach einer ständigen, sachlichen und übersichtlichen Orientierung über alle Zweige des kirchlichen Lebens verlangen, als Politikern, Parlamentariern, Redakteuren, Historikern usw.;
3. den Pfarrern und Kirchenvorstehern der deutschen evangelischen Auslandsgemeinden, um sie in bleibendem Zusammenhange und innerer Fühlung mit dem kirchlichen Leben der Heimat zu erhalten.

Wöchentl. 1 Nummer in Oktav. Haltegebühr M. 1.50 vierteljährlich.

Evangelische Freiheit.

Monatschrift für die kirchliche Praxis in der gegenw. Kultur. In Gemeinschaft mit Lic. F. Niebergall, Privatdozenten in Heidelberg, Lic. Traub, Pfarrer in Dortmund, Lic. Jüngst, Pfarrer in Stettin, D. F. M. Schiele in Tübingen und vielen anderen namhaften Vertretern der modernen Theologie, herausgeg. von

Professor **D. O. Baumgarten, Kiel.**

Abonnementspreis M. 6.— jährlich (12 Hefte).

Auch unter dem neuen Titel und im neuen vornehmeren Gewande „fährt die Monatschrift in ihrer mannhaften Art fort, zur Reform oder doch zur Vertiefung der kirchlichen Arbeit an unserem Volke zu drängen und neue Bahnen zu suchen oder gangbar zu machen.“ ... — So wird sie mehr denn je den Pfarrern und Lehrern, sowie allen am kirchlichen Leben der Gegenwart interessierten Laien eine Quelle reicher Anregung und Beratung. „Für alle denkunlustigen und bequemen Leute ist sie allerdings nicht angenehm zu lesen, weil sie so gar unverzagt und offen die Wahrheit sagt.“

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

- 4) Bernoulli, C. A., Das Konzil von Nicäa. 1896. M. —80.
- 5) Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Hesekeil in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. 1896. M. —80.
- 16) Bertholet, A., Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 1899. M. —80.
- 28) Bertholet, A., Buddhismus und Christentum. 1902. M. 1.20.
- 33) Bertholet, A., Die Gefilde der Seligen. 1903. M. —70.
- 26) Bruckner, A., Die Irrlehrer im Neuen Testament. 1902. M. —75.
- 1) Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion. 1896. M. —60.
- 6) Duhm, B., Die Entstehung des Alten Testaments. 1896. M. —60.
- 36) Fiebig, P., Talmud und Theologie. 1903. M. —75.
- 9) Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. 1898. M. —60.
- 34) Grill, J., Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. 1903. M. 1.20.
- 24) Hauri, J., Das Christentum der Urgemeinde und d. d. Neuzeit. 1901. M. —75.
- 39) Jellinghaus, H., Ossians Lebensanschauung. 1904. M. 1.20.
- 25) Kantzsch, E., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Zweite, um ein weiteres Vorwort vermehrte Auflage. 1903. M. —65.
- 22) Köhler, W., Reformation und Ketzerprozess. 1901. M. 1.—.
- 35) Köhler, W., Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. 1903. M. —80.
- 23) Kraetzschmar, R., Prophet und Scher im alten Israel. 1901. M. —75.
- 2) Krüger, G., Die Entstehung des Neuen Testaments. 1896. M. —60.
- 5) Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896. M. —80.
- 52) Lucius, E., Bonaparte und die protestant. Kirchen Frankreichs. 1903. M. —90.
- 12) Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte. 1898. M. —60.
- 8) Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898. M. 1.20.
- 31) Meyer, A., Theologische Wissenschaft und kirchl. Bedürfnisse. 1903. M. 1.80.
- 13) Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. 1897. M. —60.
- 11) Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur. 1898. M. —80.
- 7) Saussaye, P. D., Ch. de la, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. M. —60.
- 29) Scheel, O., Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. M. 1.60.
- 27) Schmiedel, O., Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung. 2. Aufl. 1906.
- 19) Sell, K., Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. M. —75.
- 10) Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwicklung. 1898. M. 1.60.
- 30) Stave, E., Der Einfluss d. Bibelkritik a. d. christliche Glaubensleben. 1902. M. 1.—.
- 20) Troeltsch, E., Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. M. 1.25.
- 18) Vischer, E., Albrecht Ritschis Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. M. —75.
- 21) Völter, D., Der Ursprung des Mönchtums. 1900. M. 1.—.
- 17) Weinell, H., Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. M. —75.
- 14) Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar. 1899. M. —75.
- 40) Wernle, P., Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904. M. 1.—.
- 15) Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. M. —80.
- 37) Wrede, W., Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. M. 1.25.
- 38) Ziller, F., Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. M. —80.

Heft 1–40 auf einmal bezogen kosten M. 20.— (statt M. 36.40).

- 41) Holl, K., Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. 1905. M. —60.
- 42) Fiebig, P., Babel und das Neue Testament. 1905. M. —50.
- 43) Staerk, W., Religion und Politik im alten Israel. 1905. M. —50.
- 44) Meyer, A., Das „Leben nach dem Evangelium Jesu“. 1905. M. —75.
- 45) Holl, K., Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. 1906. M. —80.
- 46) Eck, S., Religion und Geschichte. 1907. M. 1.50.
- 47) Stöcker, Lydia, Die Frau in der alten Kirche. 1907. M. —75.
- 48) Lülmann, C., Schleiermacher, der Kirchenvater d. 19. Jahrh. 1907. M. 1.80.
- 49) Kapp, W., Bildung und Religion. 1907. M. —60.
- 50) Schiele, Fr. M., Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrhundert. 1908.
- 51) Stephan, H., Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung. 1908.