



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

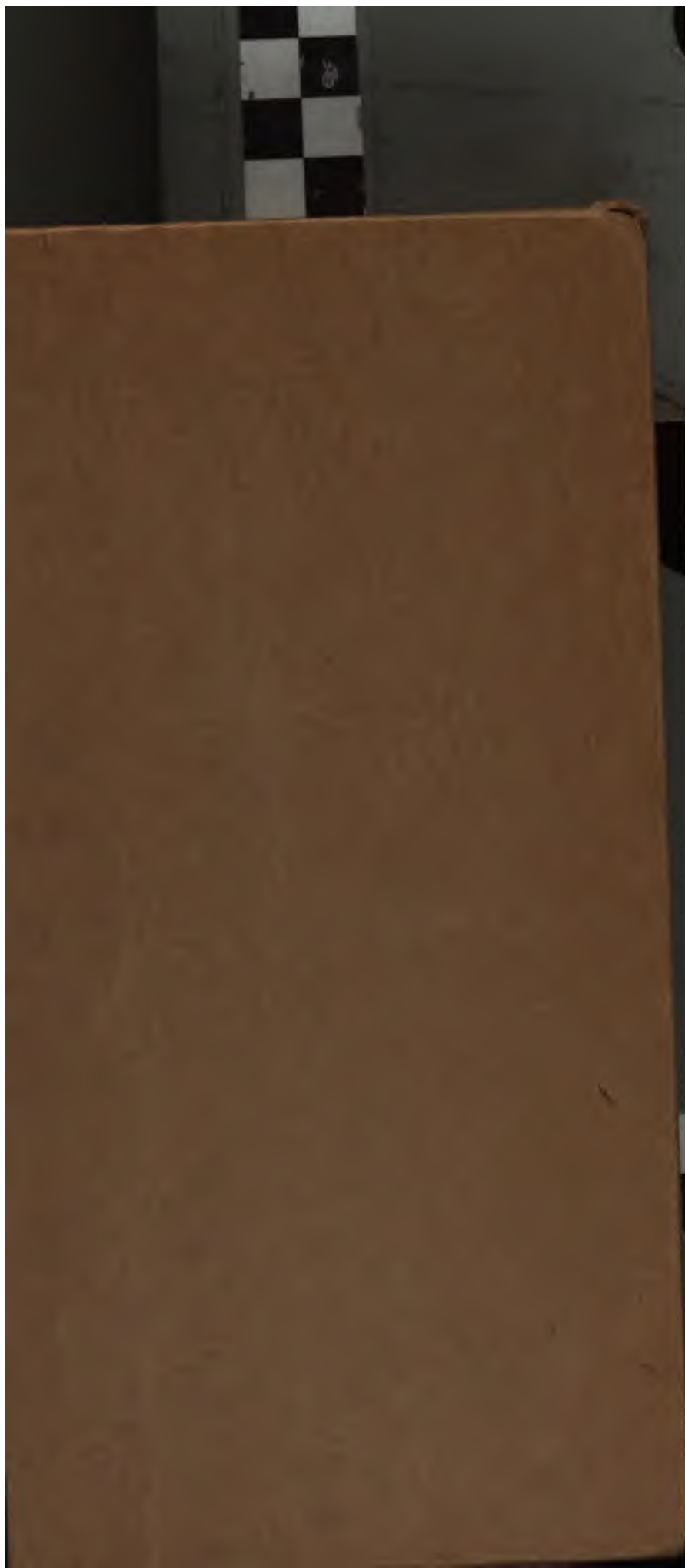
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY





3.5

©

Geschichte

des

Pietismus.

Von

Albrecht Nitschl.

Erster Band.

Der Pietismus in der reformirten Kirche.

Bonn,

Adolph Marcus.

1880.

Geschichte

des

Pietismus

in der

reformirten Kirche.

Von

Albrecht Nitschl.

Donn,
Adolph Marcus.

1880.

111111.3

BR
105.
23.
4

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

V o r r e d e.

Indem ich diese Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche veröffentliche, hege ich die Absicht, auch den gleichartigen Erscheinungen in der lutherischen Kirche nachzugehen, und endlich den pietistischen Synkretismus darzustellen, in welchen beide Reihen im 19. Jahrhundert einmünden, der sich auch auf die Kirche der französischen Schweiz erstreckt. Indessen verspreche ich nicht, diese Arbeit ohne Säumen vorzunehmen. Daß ich den vorliegenden Stoff bearbeitet habe, obgleich mir bei dem Beginn des Unternehmens die Nachricht entgegenkam, der Professor Heppie in Marburg widme sich derselben Aufgabe, habe ich nach dem Erscheinen seines concurrirenden Buches nicht zu bereuen gehabt. Ueber diese letzte Publication des inzwischen verstorbenen Gelehrten habe ich mich in der Theologischen Literaturzeitung 1879 Nr. 14 ausgesprochen, und brauche um so weniger darauf zurückzukommen, als ich außer einigen literarischen Notizen von diesem Vorgänger nichts entlehnt habe. Freilich mußte ich theilweise mit einem weit lückenhafteren Apparate arbeiten, als welcher ihm zu Gebote stand. Und auch die von mir benutzte Literatur hätte ich nicht erreicht, wenn ich nicht von befreundeten Gelehrten

VI

durch Mittheilung oder Nachweisung von Büchern unterstützt worden wäre. Unter diesen Nothhelfern haben sich die Herren D. Sepp in Leiden und D. Krafft in Bonn das meiste Verdienst um mich erworben. Das diesem Bande beigegebene Register hat Herr Lic. Dr. Wendt, Privatdocent an der hiesigen theologischen Facultät, aufzustellen die Güte gehabt. Diesen genannten Freunden, sowie allen Anderen, deren thätige Theilnahme mir die Abfassung dieses Buches möglich gemacht hat, sage ich meinen verbindlichen Dank.

Die von mir dargestellte Geschichte des Pietismus habe ich nicht verständlich machen können, ohne die einzelnen Erscheinungen zu beurtheilen. Ich halte es für zweckmäßig, im Voraus festzustellen, daß ich dazu meinen Standpunkt in dem Bekenntniß der lutherischen Kirche einnehme.

Göttingen, 10. Januar 1880.

Der Verfasser.

I n h a l t.

Erstes Buch. Prolegomena.

	Seite
1. Der Umfang der Aufgabe	3
2. Reformation in der abendländischen Kirche des Mittelalters	7
3. Die Eigenthümlichkeit und die Abstammung der Wiedertäufer	22
4. Katholicismus und Protestantismus	36
5. Lutherthum und Calvinismus	61
6. Das Bedürfniß des kirchlichen Protestantismus nach Reform	80

Zweites Buch. Der Pietismus in der reformirten Kirche der Niederlande.

7. Gisbert Voet und die Zustände der niederländischen reformirten Kirche zu seiner Zeit	101
8. Johann Coccejus	130
9. Jodocus van Lodensteyn. Seine Ansichten vom christlichen Leben und von Reformation der Kirche	152
10. Jodocus van Lodensteyn. Sein religiöser und kirchlicher Standpunkt	173
11. Johann de Labadie, der Urheber des Separatismus in der reformirten Kirche	194
12. Die Gemeinde Labadie's	220
13. Die Grundsätze von Labadie und seinen Genossen	246
14. Die vollständige mystische Theorie von Theodor Brakel und Hermann Witfius	268

VIII

	Seite
15. Die sogenannte evangelische Richtung des niederländischen Pietismus	283
16. Die Fortsetzung der evangelischen Richtung bis zu ihrer Krisis um das Jahr 1750	317
17. Die Fortsetzung des Pietismus bis zu seiner Constatuirung als separirte Kirche 1839	342

Drittes Buch. Der Pietismus in der reformirten Kirche Deutschlands und der Schweiz.

18. Unmittelbare Einwirkungen des niederländischen Pietismus in die norddeutschen Gebiete der reformirten Kirche	367
19. Der Pietismus in den mitteldeutschen Gebieten der reformirten Kirche	397
20. Friedrich Adolph Lampe	427
21. Gerhard Tersteegen	455
22. Johann Kaspar Lavater	494
23. Heinrich Jung-Stilling	523
24. Anna Schlatter	541
25. Samuel Coltenbusch und seine Schule	565
26. Gottfried Daniel Krummacher und Hermann Friedrich Kohlbrügge. Schluß	582
Register	597

Verbesserungen.

- S. 560. Z. 19 v. o. lies Handhabe.
 S. 574. Z. 18 v. o. lies Theodicee.

Erstes Buch.

Prolegomena.

1. Der Umfang der Aufgabe.

Der Pietismus ist eine Erscheinung in der Geschichte der evangelischen Kirchen, deren Wesen und Werth nicht nur gerade entgegengesetzt beurtheilt, sondern deren Umfang auch ganz verschieden bestimmt wird. Dieser doppelte Abstand der Auffassung des Gegenstandes fällt in die Augen, wenn man die beiden monographischen Bearbeitungen desselben mit einander vergleicht, welche in dem letzten Menschenalter von Max Goebel und von Heinrich Schmid unternommen worden sind. Schmid¹⁾ kennt unter dem Titel des Pietismus nur eine Reihe von Erscheinungen auf dem Gebiet der lutherischen Kirche Deutschlands, welche von Spener veranlaßt sind, und welche ihre Grenze an dem Ablauf des Streites zwischen Joachim Lange in Halle und Valentin Ernst Loescher in Dresden finden. Er leugnet mit Recht, daß Spener, indem er sich zur Einrichtung der Conventikel herbeiließ, sich direct und absichtlich nach seinem ältern Zeitgenossen, dem reformirten Separatisten Labadie gerichtet habe. Demgemäß aber trennt er die Erscheinungen des Pietismus in der lutherischen Kirche von den ähnlichen Vorgängen im Calvinismus so, daß er den letzteren gar keine Aufmerksamkeit schenkt, und nicht einmal in Erwägung zieht, ob beide Reihen nicht aus demselben Motive abzuleiten sind. Er sieht ferner die durch Spener angelegte Bewegung so sehr als die Hauptsache an, daß er (S. 468) die falsche Angabe macht, der Pietismus sei von dem lutherischen Kirchengebiet aus auch in die reformirten Länder eingedrungen. Aber weiterhin fällt es auf, daß er von „der Geschichte des Pietismus“ nicht nur die Gründung der Brüdergemeinde durch Zinzendorf und ihren geschichtlichen Verlauf, sondern auch die

1) Die Geschichte des Pietismus. Rördlingen 1863.

Thatsache des württembergischen Pietismus und die Theologie von Johann Albrecht Bengel und seinen Nachfolgern ausschließt. Schon diese Verzweigungen des Pietismus widerlegen die Angabe von Schmid, mit welcher er den Uebergang von seiner Geschichtsdarstellung zur Beurtheilung des Wesens der Richtung macht, daß „der Pietismus fortfuhr anzuregen und einzelne Seelen zu gewinnen, aber auch fortfuhr in kirchlicher Beziehung auflösend und zersetzend zu wirken“ (a. a. O.). Ist ferner für diesen Geschichtsschreiber auch die Reihe von Erscheinungen nicht da, in welchen der Pietismus gerade als der Vertreter der kirchlichen Interessen auftritt und sein Bestreben verräth, die Seelen, die sich von ihm nicht gewinnen lassen, seiner Herrschaft zu unterwerfen und in kirchenrechtlicher Hinsicht zu bevormunden, oder mundtot zu machen? Es könnte sehr gleichgültig sein, die Erklärung dieser fehlerhaften Beschränkung des Stoffes durch den Erlanger Kirchenhistoriker zu versuchen, wenn sie sich nicht bei der Vergleichung mit Joh. Georg Walch's „Historischer und theologischer Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche“ (3 Bände. Jena 1730) unwiderstehlich aufdrängte. Das Buch von Schmid ist nicht mehr und nicht weniger als ein geschmackvollerer Auszug aus dem Fünften Capitel jenes Werkes, welches von den Pietistischen Streitigkeiten handelt, und sich von der Mitte des ersten Bandes bis in die Mitte des dritten erstreckt. Dadurch also wird der Eindruck hervorgebracht, als ob der Pietismus bloß in Streitigkeiten seine Geschichte habe, während seine Documente vor Allem asketische Bücher und religiöse Lieder sind. Eine besondere Bestätigung für jene Vermuthung über dieses Buch bietet jedoch der Umstand dar, daß Schmid anhangsweise über Gottfried Arnold und Christian Thomasius sich verbreitet (S. 472), ebenso wie Walch diese beiden Männer an dem Schluß seiner Darstellung der Streitigkeiten vorführt, nur getrennt durch eine Reihe von mystischen Schwärmern, von denen Schmid mit Recht Umgang nimmt. Habe ich nun richtig vermuthet, daß Schmid's „Geschichte des Pietismus“ in Hinsicht des Stoffes nur ein Auszug aus dem Werke von Joh. Georg Walch ist, so ist es völlig verständlich, daß man in seinem Buche vergeblich nach Zinzendorf und nach Bengel sucht, von denen jener erst in der 1739 erschienenen Fortsetzung des genannten Werkes vorkommt. Man möchte fast das Verfahren des Erlanger Kirchenhistorikers, daß

er im Jahre 1863 seine Darstellung des Pietismus auf den Gesichtskreis von 1730 beschränkt hat, als einen Beweis der Pietät, durch welche sonst allein die Dogmatik bevorzugt wird, der allgemeinen Theilnahme und Bewunderung empfehlen, wenn sich nicht gerade in dem Buche von Schmid (S. 454) die Bemerkung Loescher's angeführt fände, daß es auch ein übel geordnetes, übel gesetztes Suchen, Treiben und Fordern der Pietät giebt. Schmid wird sich der Beurtheilung seines geschichtlichen Gesichtskreises nach dieser sehr verständlichen Beobachtung um so weniger entziehen können, als er eben jenen Ausspruch Loescher's zur Bestimmung des Werthes des Pietismus sich aneignet. Den Fehler dieser Art von Frömmigkeit findet er nun in einem Lehrrirthum Spener's begründet. Derselbe sei zwar mit der lutherischen Lehre im Ganzen einverstanden gewesen; sei aber von der richtigen Würdigung der Verfassung der lutherischen Kirche abgewichen. Die Gründung der Conventikel nämlich nehme bloß den dritten Stand, die Gemeinde in Anspruch, während derselbe nur unter Mitwirkung der beiden anderen Stände berechtigt sei, sich kirchlich zu bethätigen (S. 436. 445). Ferner aber wendet Schmid gegen den Pietismus ein, daß die Art, wie Spener die Nothwendigkeit des thätigen Glaubens betonte, oder die guten Werke als die Probe der Rechtfertigung forderte, den Anlaß zur Vermischung derselben mit der Heiligung gegeben habe (S. 448).

Durch diese Deutung und Ableitung wird die Thatsache des Pietismus weit nicht erschöpft. Diesen Eindruck gewinnt man schon, wenn man an der Hand von Goebel¹⁾ die gleichartigen Erscheinungen in der reformirten und der lutherischen Kirche überblickt. Die Erforschung dieses gesammten Stoffes hat nun diesen Schriftsteller zu der Erklärung geführt, daß der Pietismus in allen seinen Arten die ermäßigte oder abgeschwächte Gestalt derselben Richtung sei, welche im 16. Jahrhundert als die Wiedertäuferi aufgetreten ist. Hiermit eröffnet Goebel eine weite Aussicht für die kirchengeschichtliche Forschung, und der Werth dieser

1) Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche. Drei Bände, Coblenz 1849. 52. 60. Der dritte Band ist nach dem am 13. Dec. 1857 erfolgten Tode des Verf. herausgegeben von Theodor Lief. In die vorliegende Aufgabe schlagen die Bände 2. 3. ein; die Fortsetzung des Werkes bis in das 19. Jahrh. ist durch den frühen Tod Goebels verhindert worden.

Beobachtung ist ganz unabhängig von dem Gebrauch, den Goebel selbst davon gemacht hat. Indem er nämlich mit seiner persönlichen Ueberzeugung für den Pietismus eintritt, den er für ein kräftiges Heilmittel gegen die Versumpfung und Fäulniß in der evangelischen Kirche ansieht, hat er auch der Wiedertäuferi ein sehr günstiges Urtheil gewidmet. In dem Bestreben der Wiedertäufer, auch die sittliche und politische Ordnung zu reformiren, erkennt er neben der Gewaltthätigkeit ihres Verfahrens die gründlichere, entschiednere, vollständigere Durchführung der Reformation Luther's und Zwingli's (I. S. 137—139). Diese Werthschätzung der einen wie der andern Erscheinung erfordert nun um so mehr eine Berichtigung, als Goebel selbst gewisse Einschränkungen seiner Anerkennung nicht hat zurückhalten können. Denn die Reform der Wiedertäufer nennt er zugleich eine Ausartung der Reformation Luther's, und das im Pietismus auftretende Heilmittel für die evangelische Kirche findet er einseitig. Diese Unsicherheit des Urtheils weist darauf hin, daß auch die Beobachtung der beurtheilten Thatsachen keine vollständige und erschöpfende sein wird. Sowohl die pietistischen Erscheinungen als auch die Wiedertäuferi werden einer genaueren Untersuchung bedürfen, wenn ihre Verwandtschaft bestätigt und ihre gemeinsame Art ohne Schwanken beurtheilt werden soll. Denn in jedem Falle hat eine gewissenhafte Erforschung des Pietismus sich auf den Umfang des Gesichtskreises einzurichten, welchen Goebel eröffnet hat. In diesem Sinne habe ich ihm nachgearbeitet. Es ist mir aber ein persönliches Anliegen zu bezeugen, wie förderlich die fleißige und vielseitige Forschung Goebel's zur Leitung meiner Arbeit gewesen ist. Denn auch da, wo ich seinem Urtheil zu widersprechen habe, und wo seine Darstellung meinen Ansprüchen an die Forschung nicht genuggethan hat, hat mich immer die lebhafteste Erinnerung an seinen eifrigen Fleiß und an seine eigenthümliche Wahrhaftigkeit begleitet. Indem er durch das vorliegende Werk sich eine dauernde Geltung in der Kirchengeschichtsschreibung erworben hat, so ist er mir wie Allen, die ihn gekannt und mit ihm verkehrt haben, unvergeßlich durch die Freundlichkeit, Dienstfertigkeit, Unbefangtheit und Schlichtheit seines Wesens.

2. Reformation in der abendländischen Kirche des Mittelalters.

In allen Fällen macht der Pietismus Anspruch auf reformatorische Bedeutung für die evangelischen Kirchen. Nicht minder haben die Wiedertäufer sich dafür angesehen, daß sie das von Luther und Zwingli begonnene Werk der Wiederherstellung der Kirche zu seinem rechten Ziele führten. Beide Erscheinungen haben also eine starke Analogie zu einander, und es wäre demnach nicht unwahrscheinlich, daß der Pietismus noch in dem nähern Verhältniß zur Wiedertäuferi steht, welches Goebel anerkennt. Allein man mag als protestantischer Theolog in dem Pietismus die abgeschwächte Gestalt der Richtung erkennen, in welcher die Wiedertäuferi die Kirche reformiren wollte, so ist es nicht gleich unverfänglich, daß man die Wiedertäuferi als die folgerechte Vollendung der Reformation Luther's beurtheilt. Denn Luther und Zwingli und ihre gleichzeitigen eigentlichen Anhänger sind ganz anderer Meinung gewesen. Sie haben in der Wiedertäuferi etwas von ihren Zielen und Mitteln ganz verschiedenartiges, nämlich eine Erneuerung der Möncherei gesehen. Als protestantischer Theolog wird man sich nicht mit Recht darüber hinwegsetzen, von diesem Urtheil der Reformatoren abzuweichen. Vielmehr muß man sich sehr genau die Frage stellen, ob die Wiedertäuferi nur quantitativ, als die folgerechte Ausdehnung und Durchführung der gemeinsamen Aufgabe sich von der Reformation Luther's und Zwingli's unterscheidet, oder ob ein qualitativer Unterschied, ein Unterschied der Art zwischen den beiden Unternehmungen von Wiederherstellung der Kirche obwaltet. In diesem Dilemma hat man sich die Aufgabe noch nicht vergegenwärtigt. Diese Unterlassung aber hängt damit zusammen, daß die Vertreter der protestantischen Kirchengeschichte den Begriff der Reformation, mit welchem sie eine Reihe von Erscheinungen beleuchten, viel zu eng auffassen.

Bekanntlich werden gewisse Oppositionsrichtungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters von den protestantischen Kirchengeschichtlern als reformatorisch, als die Vorgeschichte der Reforma-

tion des 16. Jahrhunderts, als die Vorläufer unserer, der einzigen und eigentlichen Reformation ausgezeichnet. Als Merkmale dieser Zusammengehörigkeit verwerthet man theils die Ablehnung von Heiligendienst und dergleichen, theils die wirkliche oder scheinbare Anerkennung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift für die christliche Lehre. Aber ferner rechnet man als ein Hauptmerkmal reformatorischen Charakters die Opposition gegen die verfassungsmäßigen Vertreter des katholischen Kirchenthums. Das geht so weit, daß auch die dualistisch denkenden und asketisch lebenden Albigenser lange Zeit für „Vorläufer der Reformation“ angesehen worden sind, bloß weil sie sich in Widerspruch mit der römischen Hierarchie versetzt haben. Mit demselben Rechte kann man allerdings auch die nächste Verwandtschaft zwischen den Wiedertäufern und unseren Reformatoren sich vorspiegeln; denn jene standen in einer noch schärferen Opposition gegen die römische Kirche als diese. Wenn also dieses Merkmal für den Begriff der Reformation der Kirche wesentlich und entscheidend ist, so wird man im Namen Luther's und Zwingli's zu Gunsten der wiedertäuferischen oder auch der manichäischen Reformation abzdanken haben. Schade nur, daß beide in Blut erstickt sind! Diese Geschichtsbetrachtung aber, welche in Ullmann's „Reformatoren vor der Reformation“ culminirt¹⁾, dient dazu, alles zu verwirren. Ursprünglich ist sie getragen von der ausschließlichen Werthschätzung der Reformation Luther's; jedoch mit den Mitteln der Vergleichung der geschichtlichen Erscheinungen, auf welche sie sich beschränkt, bringt sie es nur zur Verwischung aller ihrer Eigenthümlichkeiten. Namentlich macht sich diese Methode der größten Ungerechtigkeit gegen das Mittelalter der abendländischen Kirche schuldig. Dasselbe wird immer nur als der Fußschemel für die lutherische Reformation angesehen, und fast niemals nach seinen eigenen, unter den obwaltenden Umständen, also relativ berechtigten Tendenzen gefragt. Das liegt aber im Grunde an dem zu engen und engherzigen Begriff von Reformation. Man denkt bei Reformation immer zuerst an das Merkmal der Opposition gegen die legitime oder die hergebrachte Form der Kirche, und legt sich kaum jemals die Frage vor, ob nicht in der Kirche Re-

1) Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung I. S. 112—120.

formationen vorkommen können, welche direct von der kirchlichen Obrigkeit, oder im Einverständniß mit ihr vollzogen werden. Deshalb aber versteht man auch die Reformation Luther's selbst nicht in richtiger und vollständiger Weise.

Eine Ahnung von der Nothwendigkeit, daß der Kirchenhistoriker sich eines umfangreicheren Begriffs von Reformation zu versichern habe, hat freilich neuerdings Lechler¹⁾ verrathen. Indem er die „Vorgeschichte der Reformation“ (nämlich des 16. Jahrh.) darzustellen unternimmt, um seinen Helden Wiclif in das richtige Licht zu setzen, findet er auf seinem Wege den Papst Gregor VII. als den Führer einer Reformpartei, welche die sittliche Reinigung und die Befreiung der Kirche aus ihrer Abhängigkeit von der Welt, d. h. von der Staatsgewalt zum Ziele setzte (S. 37). Ebenso erkennt er in den beiden großen Bettelorden des 13. Jahrh. den Antrieb zu einer innern Erneuerung und Reform der Christenheit (S. 80). Das sind nun wirklich die beiden Epoche machenden Data, durch welche die Geschichte der abendländischen Kirche gegliedert wird, und welche zugleich den Stoff liefern, zu dessen Gunsten der Begriff von Reformation der Kirche zu erweitern wäre. Und es wird sich zeigen, daß diese Erweiterung dem Verständniß und der Hochschätzung der Reformation Luther's nicht zum Schaden gereicht. Lechler aber hat sich jene Beobachtungen nicht zu Nutzen gemacht; er hat die ihnen zukommende Bedeutung für die Kirchengeschichte des Mittelalters alsbald verwischt durch Bemerkungen, welche theils aus der Vorliebe für die individuelle Art der lutherischen Reformation geschöpft sind, theils den Erfolg oder die Erfolglosigkeit als den Werthmesser der Absicht geltend machen. Weil man bei dem großen Papste „den warmen Puls des frommen Christenherzens“ kaum spürt, weil der von ihm zur sittlichen Reinigung der Kirche bestimmte Priestercölibat das Gegentheil seiner Absicht erreicht, weil die Ausschließung der Laieninvestitur die Entweltlichung der Kirche nicht herbeigeführt hat, so meint Lechler bei der reformatorischen Bedeutung Gregor's nicht verweilen zu sollen, sondern wendet sich alsbald zu den mannigfachen Erscheinungen der kirchlichen Opposition, deren Reformabsichten in bekannter Weise als

1) Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Erster Band. Leipzig 1873.

Hinweisungen auf Luther's Werk gewürdigt werden. Ist diese Beurtheilung Gregor's gerecht? Wie würde man wohl nach diesem Maßstabe über die Reformation Luther's zu urtheilen haben? Schlägt etwa in dem Kampfe für seine Abendmahl'slehre der Puls des frommen Christenherzens, oder nicht vielmehr das Interesse für die Garantien der objectiven Kirchlichkeit? Deckt sich ferner der Erfolg seiner Reformation, die Particularkirche unter dem Zwange der schulmäßigen Lehre, und seine reformatorische Absicht, die gesammten Christen auf ihre religiöse Freiheit über die Welt und ihre sittlichen Verpflichtungen gegen die menschliche Gesellschaft hinzuleiten? Wer die Reformation Luther's gegen das Interesse des frommen Christenherzens und die Absicht des Reformators gegen seinen Erfolg abwägt, könnte wohl an dem Werthe der Reformation des 16. Jahrh. irre werden; und unzählig Viele haben diese Erfahrung gemacht. Lassen wir uns aber in der Schätzung Luther's durch die Erfahrungen der Mystiker und der katholischen Convertiten seit der Epoche des Synkretismus und der der Romantik nicht irre machen, so wird auch Gregor's Reform der Kirche durch Lechler's Bemerkungen noch nicht ins Unrecht gesetzt! Ganz oberflächlich aber findet sich derselbe mit der Reform des heiligen Franz ab. Er unterläßt es, deren Ziele und Mittel auch nur zu bezeichnen; er spricht nur aus, daß die bekannten Spaltungen im Franciscanerorden die durch denselben erregten Hoffnungen abgekühlt haben. Soll das heißen, daß dadurch jeder Erfolg der erstrebten Reform der Kirche durchkreuzt worden sei, so ist das, wie sich zeigen wird, nicht richtig.

Um jedoch den Umfang von Erscheinungen in der Kirchengeschichte des Mittelalters, welcher für einen Begriff der Reformation zu verwerthen wäre, vollständig zu überschauen, muß man noch Folgendes hinzunehmen. Die beiden von Lechler zugestandenen Reformationen, die von Gregor VII. und die von Franz von Assisi haben ihren gemeinsamen Ort in der Reform des Mönchthums, welche in allen möglichen Arten und Graden sich durch die Geschichte der abendländischen Kirche des Mittelalters hindurchzieht. Zumal die Befreiung der Kirche von der Staatsgewalt, welche der große Papst unternahm, hat ihre Wurzeln in der Reform des Benedictinerordens, welche sich in der Congregation von Clugny vollzog. Und die Reform der Kirche, welche

Franz erstrebte, begründete er auf die Stiftung des Franciscanerordens, welche, wie alle neuen Ordensstiftungen, die Absicht einer Reform des Mönchthums in sich schließt. Nun gilt in der katholischen Auffassung des Christenthums das der Welt abgewendete Mönchthum für das eigentliche, vollkommene christliche Leben, neben welchem das verweltlichte Christenthum der Laien, das nur auf die passive Regelung durch die Sacramente angewiesen war, zunächst ganz zurückgestellt wurde. Unter Reformation verstand man im Mittelalter auch ganz direct nur die immer wieder sich aufnöthigende Verschärfung der Entsagung von der Welt. Dafür ist die Stelle Röm. 12, 2 in der Vulgata maßgebend: *Nolite conformari huic seculo, sed reformamini in novitate sensus vestri*. Reformation des Mönchthums also oder die Abwehr der wieder eingerissenen Verweltlichung von demselben gilt im Mittelalter als Reformation des Christenthums überhaupt; hienach gemessen aber ist die Geschichte der abendländischen Kirche im Mittelalter eine fast ununterbrochene Kette von kirchlichen Reformationsbestrebungen. Indessen auf diesem Hintergrunde heben sich die cluniacensische Reform des Benedictinerordens und die Stiftung des Franciscanerordens als die Epoche machenden Ereignisse ab. In der engsten Beziehung bewährt sich dies darin, daß die Benedictinerregel zu Clugny durch das Gebot des Stillschweigens verschärft, und daß in die allgemeinen Mönchspflichten durch Franciscus der Verzicht auf eigenthümlichen Besitz auch der Gesellschaft eingeschoben wurde. Beides hat den identischen Zweck, die bestimmungsmäßige Freiheit von der Welt, welche man in der Form des Mönchthums erstrebte, gegen die Rückfälle in die Verweltlichung sicher zu stellen. Gehen nun alle Reformen der Mönchsorden und alle Gründungen neuer Orden auf dieses gemeinsame Ziel aus, so ist die Reform des Verhältnisses zwischen Kirche und Staatsgewalt, auf welche Gregor VII. es abfah, nur die Anwendung des für das eigentliche christliche Leben geltenden Grundsatzes auf die rechtliche Ordnung der großen religiösen Gemeinde. Sollte das christliche Leben in der Gestalt des Mönchthums von den weltlichen Anlässen seiner Verkümmernng frei gestellt werden, so ziemte es sich auch nicht, daß die Gewalt des weltlichen Staates in die Rechtsordnung der Kirche Christi eingriff. Es ist nun nicht zufällig, daß ein Cluniacensermonch diese Befreiung der Kirche sich zur Aufgabe setzte. Denn die refor-

mirte Congregation von Clugny war mit den Interessen der ganzen Kirche dadurch in Verbindung gebracht, daß sie direct dem Papste untergeordnet wurde. Und daß sie des Werthes dieser Stellung in ihrer Blüthezeit sich wohl bewußt war, geht daraus hervor, daß die Cluniacenser bestrebt gewesen sind, die Weltgeistlichkeit zur Annahme des kanonischen d. h. dem Mönchtum möglichst analogen Lebens zu bestimmen. In dieser Richtung liegt auch die Aussicht auf die Ausschließung der Priesterehe, durch deren Verbot Gregor VII. seine Befreiung der Kirche vom Staate am wirksamsten zu unterstützen verstand. Die cluniacensische Reform des Mönchtums zieht also die mönchische Reform des Klerus nach sich; eine durch solchen Klerus vertretene Kirche konnte die Abhängigkeit vom weltlichen Staate nicht ertragen; das ist der Zusammenhang, in welchem die Epoche machende Bedeutung Gregor's als eine reformatorische zu verstehen ist.

Ueber den Werth der cluniacensischen und gregorianischen Reform kann man aber ein zureichendes Urtheil schon aus dem Verlaufe bilden, welchen jene Bewegung innerhalb des Mittelalters nahm. Einmal ist die Absicht auf die Reform des Mönchtums allein ein Unrecht gegen die große Masse der Kirchenglieder. Dann ist die immer wieder eintretende Nothwendigkeit von Reformen des Mönchtums ein deutlicher Beweis für die Ziellosigkeit des Unternehmens, die christliche Vollkommenheit in statistarischen Formen der bloßen Verneinung der Welt auszuprägen. Endlich ist die Unabhängigkeit einer mit reichem Eigenthum ausgestatteten und rechtlich geordneten Kirche vom Staate keine Bürgschaft für ihre Befreiung von dem, was im sittlichen Sinne Welt zu nennen ist. Denn Eigenthum und Recht sind in diesem Sinne durchaus weltliche Beziehungen und Ordnungen. Die Kirche, welche wesentlich unter den Merkmalen des sinnenfälligen Eigenthums und der Rechtsfunctionen aufgefaßt sein will, ist geradezu ein Theil der Welt. Nun kommt hinzu, daß die von der kaiserlichen Investitur frei gemachte Kirche, welche in demselben Raume oder vielmehr in denselben Personen nicht gleichgültig gegen den Staat existiren konnte, sich zur Oberherrschaft über denselben aufschwingen mußte. Indem also die Kirche sich auch als die ursprüngliche Inhaberin des weltlichen Schwertes darstellte, verräth sie, daß sie durch Gregor erst recht auf den Weg der Verweltlichung geführt worden war. Dieser Erfolg hat

nun aber auch schon im Mittelalter seine factische Berichtigung gefunden. Freilich nicht durch die Reformconcilien des 15. Jahrhunderts, aber durch das System der Landeskirchen. Es ist eine directe Abschaffung der gregorianischen Reform, daß in England, Spanien und Frankreich, in den beiden letzten Ländern sogar durch förmliche Concession des Papstes, die Ernennung der Bischöfe in die Hand der Könige gelangte. Selbst in Deutschland wurde ein landeskirchliches System in dem Maße erreicht, als das römische Reich deutscher Nation sich in einen Bund weltlicher und geistlicher Fürsten verwandelte, und die Besetzung der Bisthümer in Deutschland den socialen und politischen Ansprüchen des hohen und mittleren Adels dienstbar gemacht wurde.

Indessen gerade in der Zeit, als das gregorianische System seine am weitesten gehenden Folgerungen entfaltet hatte, bezeichnet die Reformation des heiligen Franz von Assisi eine neue Epoche der abendländischen Kirche. Als Stifter eines neuen Ordens scheint er sich freilich nur der Reihe seiner Vorgänger anzuschließen, und daß er die Entfremdung seiner Ordensbrüder von der Welt durch das starke Mittel der völligen Armuth zu sichern suchte, scheint ihn nur dem Grade nach von den früheren Ordensstiftern zu unterscheiden. Jedoch hat er die unverkennbare Absicht gehabt, in der Form seines Ordens das echte Christenthum, so zu sagen die Religion Jesu zu erneuern, und der Erfolg seines Lebens ist von den Zeitgenossen gerade in diesem Sinne verstanden worden. Die ältere ausführlichere Regel des heiligen Franz in 23 Capiteln wird im Eingange dahin bestimmt *vivere in obedientia et in castitate et sine proprio, et domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi, qui dicit Matth. 19, 21; 16, 24; Luc. 14, 26; Matth. 19, 29.* Die jüngere von Honorius III. genehmigte Regel (in 12 Capiteln) bestimmt die *vita fratrum minorum* dahin, *evangelium d. n. J. Chr. observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate.* Es kommt also darauf an, daß die mönchischen Enthaltungen bis dahin gesteigert, aber auch in dem Sinne beabsichtigt werden, daß sie den allgemeinen Anforderungen Jesu an seine Jünger und seinem eigensten Vorbilde entsprechen. Deshalb wird auch in den einzelnen Ordensvorschriften stets Rücksicht genommen auf die Grundsätze der allgemeinen Dienstfertigkeit und Nachgiebigkeit, welche das Evangelium aufstellt. Insbesondere werden die Vor-

schriften Jesu an seine Jünger, daß sie ohne Tasche, Geld, Stab durch die Welt gehen, überall mit dem Friedensgruße eintreten und Gastfreundschaft suchen sollen, wörtlich auf die Ordensgenossen des heiligen Franz übertragen. Dazu aber kommt die Verpflichtung zum Predigen vor dem Volk, in der Absicht, daß die christlichen Grundsätze allseitiger Selbstverleugnung so viel wie möglich auch in dem bis dahin durch die Kirche vernachlässigten Laienstande zur Geltung und Uebung gebracht würden. Das war schon das Bestreben des Petrus Waldus gewesen; ihm aber hatte es die kirchliche Auctorität nicht zugestanden. Indessen wird ein Menschenalter später die Aufgabe von Franciscus und von Dominicus gleichzeitig wieder aufgenommen; und ihrem Antriebe wie ihren Einrichtungen zu diesem Zwecke wird die kirchliche Genehmigung zu Theil. Die Predigt der Buße aber, oder die Empfehlung des asketischen Lebens an die Laien hat den Sinn, daß innerhalb der katholischen Kirche selbst eine Ausgleichung des Abstandes zwischen der christlichen Vollkommenheit des Mönchtums und dem bloß passiven Christenthum der Laien versucht werden soll. Daß nun diese Unternehmungen, insbesondere die des heiligen Franz, auf Reformation der Kirche, d. h. auf die Herstellung des ursprünglichen Christenthums hinauskommen, ist von gleichzeitigen und nachfolgenden Zeugen ganz ausdrücklich anerkannt worden ¹⁾. An dem Reformator aus Assisi ist auch

1) *Jacobus a Vitriaco* († 1244) *Historia occidentalis* cap. 32: *Addit dominus in diebus istis quartam religionis institutionem (nämlich den Franciscanerorden). Si tamen ecclesiae primitivae statum et ordinem diligenter attendamus, non tam novam addidit regulam, quam veterem renovavit; relevavit iacentem et paene mortuam suscitavit religionem in vespere mundi tendentis ad occasum, imminente tempore filii perditionis, ut contra Antichristi periculosa tempora novos athletas praepararet et ecclesiam praemuniendo fulciret.* — *Ubertinus de Casali* (*Minorit* um 1312) *Arbor vitae crucifixae* lib. V. cap. 3: *Jesus ultimam citationem ad ecclesiam quinti temporis destinavit, suscitans viros veritatis excelsae, qui et exemplo suae vitae fortissime arguerunt deformatam ecclesiam, et verbo praedicationis excitarunt plebem ad poenitentiam Inter quos in typo Heliae et Enoch Franciscus et Dominicus singulariter claruerunt Quia vero totum malum quinti temporis fuit in depravatione vanitatis multiplicis, quae ex cupiditate et abundantia temporalium trahit fomentum, idcirco ille, qui temporalia radicalius a se et a suo statu exclusit, ille (Franciscus) princi-*

nicht der warme Puls des frommen Herzens zu vermissen, auch nicht die ernste Werthlegung auf die Instanz des Evangeliums; vielmehr verbürgt die ganze Lebensführung des außerordentlichen Mannes eine Höhe und Innerlichkeit der christlichen Gesinnung, sowie einen Umfang der Menschenliebe, an welche keiner von denjenigen heranreicht, welche sonst durch den Titel eines Reformators der Kirche ausgezeichnet werden. Die reformatorische Absicht des heiligen Franz ist auch nichts weniger als erfolglos gewesen; man muß nur nicht den Anspruch machen, daß seine Wirkungen denen Luther's und Zwingli's gleichartig sein müßten, um überhaupt als Erscheinungen reformirten Christenthums gelten zu können. Denn der Zweck, das asketische Leben aus den Mauern der Klöster in die Gesellschaft der Weltleute zu übertragen, ist den Bestrebungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts gänzlich ungleich, und ebenso ist das spezifische Mittel dazu, welches Franz angewendet hat, jenen Männern fremd.

Es wird erzählt, daß die Bußpredigt des heiligen Franz einen gewaltigen Drang zum Klosterleben unter dem Volke erregt hat; und das ist sehr verständlich, da die Grundsätze, welche Franz als den Inhalt des allgemeinen Christenthums verkündigte, bisher nur in der besondern Form des Mönchtums zur Ausübung gekommen waren. Es kam aber dem Reformator darauf an, die asketische Lebensweise auch in die bürgerliche Gesellschaft einzuführen. Zu diesem Zwecke hat er nun neben dem männlichen Orden der *fratres minores* und dem weiblichen der *Clarissinen* den *ordo tertius de poenitentia*, nämlich Laiencongregationen von Männern, beziehungsweise von Weibern ins Leben gerufen, und mit einer 20 Artikel umfassenden Regel¹⁾ versehen. In dieser halbmonchischen Verbindung von Laien, welche in ihrer weltlichen Lebensstellung bleiben, hat man den directen Erfolg seiner Wiederherstellung des ursprünglichen Christenthums zu erkennen. Der nach bestimmter Prüfung erreichbare Eintritt in diese Tertiarieregesellschaften soll so verpflichtend sein, daß man

palis dicitur huius temporis reformator. Bei Gieseler R. G. II. 2. S. 325. 350.

1) Vergl. Luc. Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum auctus a Mariano Brockie. Aug. Vindelic. 1759 (VI tomi fol.) Tom. III. Dasselbst auch die anderen Regeln des heiligen Franciscus.*

nur austreten kann, wenn man in einen vollständigen Orden übergeht. Ehefrauen bedürfen zur Aufnahme der Einwilligung ihrer Männer. Die Mitglieder sollen alsbald nach dem Eintritt ihr Testament machen, um in dieser Form der Sorge um ihr Eigenthum zu entsagen. Die Theilnahme an Gelagen und Tänzen, namentlich aber an Schauspielen, sogar die indirecte Unterstützung solcher Vergnügungen wird ihnen verboten. Der Eid wird den Tertiariern nur in genau bestimmten Fällen erlaubt, das Schwören im täglichen Leben dagegen verboten; das Tragen von Waffen nur zur Vertheidigung der römischen Kirche und des Vaterlandes gestattet. Denn im Allgemeinen werden sie zur völligen Friedfertigkeit angehalten. Zur Kleidung wird geringes Tuch von weder weißer, noch schwarzer, also von grauer Farbe vorgeschrieben. Außerdem werden die Tertiariere zu fleißigem Besuch des Gottesdienstes, Abhaltung der kanonischen Stunden, häufiger Beichte, regelmäßiger Communion, zu vier wöchentlichen Fasttagen, zum Besuch der Kranken aus ihrer Genossenschaft, zur Theilnahme an der Beerdigung verstorbener Genossen, endlich zur Unterwerfung unter die regelmäßige Visitation durch ihre Vorsteher (ministri) angehalten. Gleichartige Gemeinschaften entstanden auch als Anhänge des Dominicanerordens und der späteren Orden der Augustiner, Minimien, Serviten und Trappisten. Auch die Jesuiten haben solche Congregationen von Laien gebildet. Der Antrieb des heiligen Franz wirkt also in dieser Beziehung durch die ganze Epoche der katholischen Kirche, welche seit ihm verflossen ist. Was aber das Mittelalter betrifft, so bewährt die franciscanische und dominicanische Predigt ihre reformatorische Absicht in der Ausbreitung einer an das eheliche und an das bürgerliche Berufsleben accommodirten Askese, welche den Abstand zwischen Mönchen und Laien wenigstens vermindert. Im Allgemeinen entspricht dieses Unternehmen dem Ansprüche der Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit des Christenthums mehr, als die Beschränkung der Reform auf das Mönchtum in der ersten Hälfte des Mittelalters. Im Besondern aber ergiebt sich der bloß relative Werth der franciscanischen Reformation aus dem Mittel zu jenem Zweck. Es kam nämlich doch nur zur Gründung einer neuen Art von Orden.

Abichtlich steht die franciscanische Reformation ebenso im Dienste des mittelaltigen Systems der abendländischen Kirche,

wie sie sich in der katholischen Anschauung vom christlichen Leben hält. Allein in dem Grundsatz der vollkommenen Armuth und Eigenthumslosigkeit, welchen Franz von Assisi für seinen Orden aufstellte, lag ein Anlaß zur Collision zwischen der asketischen Reform der Kirche und der päpstlichen Weltherrschaft. Die Vertreter des Papstthums waren sich wohl bewußt, daß dem geistlichen Schwerte das Uebergewicht über das weltliche nicht zu gewinnen oder zu erhalten war, wenn nicht die Masse von weltlichem Eigenthum mit der geistlichen Auctorität verbunden war. Die entgegengesetzte Ansicht, daß der Klerus und die Mönche, welche Eigenthum besaßen, nicht selig werden könnten, hatte Arnold von Brescia mit dem Leben büßen müssen. Deshalb ist es verständlich, daß die Päpste den Grundsatz der vollständigen Besitzlosigkeit auch nicht in dem beschränkten Gebiete des Franciscanerordens dulden wollten. Denn sie mußten darin einen stillen Vorwurf gegen ihr System erkennen und befürchten, daß daraus ein allgemeiner Widerstand gegen die Eigenthumsrechte der Kirche an weltlichen Gütern hervorgehen werde. Diese Opposition haben ihnen nun auch die Spiritualen im Franciscanerorden gemacht, und zwar in einem Maße, daß sie nicht schärfer gedacht werden kann. Hier findet sich also die Erscheinung, daß eine so katholisch-geartete Reformation wie die franciscanische wenigstens theilweise in die Opposition gegen das kirchliche System umgeschlagen ist. Denn die Spiritualen urtheilten nur in der Folgerichtigkeit des reformatorischen Princips ihres Meisters, daß das Papstthum und die Kirche, welche nicht auf das Vorbild der apostolischen Form des christlichen Lebens zurückgehen, sondern das Christenthum der Spiritualen, welches dem Evangelium Christi selbst entspricht, unterdrücken wollten, dem Antichrist angehörten. Sie beschränkten sich nun aber darauf, die Reformation, welche dieser Höhe des Verderbens in der Kirche gewachsen sein würde, der Zukunft anheimzustellen, wenn das ewige Evangelium des Geistes wirksam sein werde. Es ist das vielleicht ein stilles Eingeständniß davon, daß auch die Steigerung ihrer asketischen Reformmittel für die unmittelbare Einführung der Vollkommenheit der Kirche nicht zureiche. Direct freilich richtet sich die Hoffnung auf die zukünftige Reformation durch das ewige Evangelium danach, daß auch das verdammende Urtheil über die antichristliche Verderbniß der Kirche an der Apokalypse des Johannes orientirt war. Dieser

Bewegung nun ist die mittelalttrige Kirche mächtig geworden. Nach den Stürmen und Conflicten, welche die Spiritualen im 13. und 14. Jahrhundert erregt haben, und welche ihrer Viele auf dem Scheiterhaufen büßen mußten, ließen sie sich zur Ruhe bringen, indem das Concil von Constanz sie als *Fratres regularis observantiae* anerkannte. Von da an dringt, so weit das Mittelalter reicht, von ihrer Abgeneigtheit gegen die römische Kirche nichts mehr an die Oberfläche. Daß jedoch diese Stimmung im Kreise des genannten Ordens völlig versiegt sein sollte, ist schwer zu glauben. Der schweigende Gehorsam von Mönchen verhüllt dem ferner Stehenden manche Regungen, welche auch durch halbe Andeutungen im engern Kreise zum Gemeingute vieler werden können. Also wenn auch das 15. Jahrhundert kein Document davon darbieten sollte, daß die Franciscaner-Observanten ihren gründlichen Widerspruch gegen die Verweltlichung des römischen Papstthums unter sich und ihren Tertiariern fortgepflanzt haben, so folgt daraus nicht, daß derselbe in jenem Zeitraum vollständig ausgestorben war.

Die Erscheinungen des Mittelalters, welche in kurzem Ueberblicke vorgeführt worden sind, fallen unter einen Begriff von Reformation, der einen viel weitern Umfang hat, als derjenige ist, von welchem die protestantische Geschichtsbetrachtung sich leiten läßt. Reformation ist die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Christenthum und Welt, unter der Voraussetzung, daß dasselbe in eine Vermischung des Christenthums mit der Welt übergegangen ist. Innerhalb dieses allgemeinen Begriffes kommt ebenso die Rücksicht auf das christliche Personleben wie die auf die Weltstellung der Kirche in Betracht. Nun sind aber die beiden bezeichneten reformatorischen Epochen dadurch besonders bedingt, daß sie von der katholischen Schätzung des christlichen Lebens als des Mönchthums und der Kirche als der Rechtsanstalt beherrscht sind. Deshalb bezwecken diese Fälle von Reformation theils die immer wiederkehrende und immer gesteigerte Ablösung der mönchischen Vollkommenheit von dem Leben in der Welt, theils die möglichste Ausbreitung der mönchischen Vollkommenheit auf die Laien, die in der Familie und im bürgerlichen Berufe bleiben sollen. Ebenso betrifft die Reformation der Kirche, welche Gregor VII. unternimmt, die Ablösung dieses göttlichen Rechtsinstituts von den Einflüssen des weltlichen Staates, der als Dr-

ganismus der Sünde ausgegeben wird. Die Reformation der Kirche aber, welche die Spiritualen in Aussicht nahmen, bedeutet die Befreiung derselben von der allgemeinen Verweltlichung; das Maß und der Umfang, in welchem dieses erstrebt wird, bleiben freilich im Dunkeln, da das Geschäft einem übernatürlichen Eingreifen Gottes in der Zukunft anheimgestellt und von keinem Menschen unmittelbar in die Hand genommen wird.

Für die franciscanische Reformation der katholischen Kirche ist nun aber besonders bemerkenswerth, daß dieselbe an den Maßstab der ursprünglichen, von der Vermischung mit der Welt noch freien Kirche angelehnt wird (S. 14). Diese Rücksicht ist jedoch nicht auf den Kreis der franciscanischen Unternehmung beschränkt, und als eine ausschließliche Eigenthümlichkeit derselben zu betrachten; vielmehr ist die Vorbildlichkeit der gesellschaftlichen Zustände der ersten Gemeinde zu Jerusalem das Stichwort fast aller Reformationsbestrebungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters. Dasselbe taucht zuerst in den Schriften des Joachim von Floris († 1212) auf¹⁾. Gleichzeitig (um 1170) ist Petrus Walbus, der Vorgänger des heiligen Franz, um die Erneuerung des apostolischen Lebens in der wirklichen Beobachtung der Gebote Christi, in freiwilliger Armuth, überhaupt in evangelischer (asketischer) Vollkommenheit bemüht. Es ist noch immer nöthig, gegen die vulgäre Tradition von der nähern Verwandtschaft dieser Erscheinung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts auf das Zeugniß von Herzog²⁾ zu verweisen, daß diese „Reform auf katholischem Boden steht und in ihm wurzelt“. Wenn auch der Anspruch, die ursprüngliche Kirche zu erneuen, von Anfang an durch Walbus nicht vertreten worden sein sollte, so haben die Waldenser sich dadurch zu legitimiren gelernt³⁾. Ferner hegt die Absicht einer solchen Reformation der Böhme Matthias von

1) Bei Gieseler, R. G. II. 2. S. 353. Quam vero longe sit omnia moderna religio a forma primitivae ecclesiae, ex multis intelligi potest. Unter dessen Weissagungen, welche die Franciscaner auf sich bezogen, möchte nach G.'s Urtheil (S. 354) folgende ächt sein. Necessae est, ut succedat similitudo verae apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae haereditatis sed potius vendebatur.

2) Die romanischen Waldenser (Halle 1853) S. 131. 141. 189.

3) Ihre katholischen Gegner streiten es ihnen ab. Vgl. Gieseler, R. G. II. 2. S. 565.

Janow († 1394)¹⁾, und in dem durch die Hussitenkämpfe aufgewühlten Lande beginnt (seit 1457) die Gemeinde der böhmischen Brüder nach jenem Muster eine dem Waldenserthum ähnliche Lebensweise, welche durch ihren Stifter, den Barfüßer, Bruder Gregor, vom Franciscanerthum abgeleitet zu sein scheint²⁾. Auch diese Nachbildung der Gemeinde zu Jerusalem behauptet bis ins 16. Jahrh. den specifisch katholischen Typus. Dasselbe Ideal hat jene Doppelgestalt der „modernen Devotion“ in den Niederlanden, die Windesheimische Congregation der regulirten Augustiner und die Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens geleitet, eine Verbindung, an deren specifisch katholischem Charakter nicht gezweifelt werden kann³⁾. Wie sehr nämlich diese reformatorische Instanz der katholischen Art entspricht, erkennt man endlich daraus, daß die Jesuiten die von ihnen in Paraguay gebildeten und regierten Indianergemeinden als das Nachbild der ersten Christengemeinden gerühmt haben⁴⁾.

Es wird weiter unten gezeigt werden, wie sich die Reformation des 16. Jahrh. zu demjenigen Begriff von Reformation verhält, welcher für die beurtheilten Erscheinungen des abendländischen Mittelalters sich als maßgebend erwiesen hat. Bei der hier angedeuteten Gliederung der Geschichte der abendländischen Kirche wird aber die seit Flacius gangbare Kategorie der Vorläufer der Reformation Luther's erheblich zu reducirn, und es werden namentlich die oben besprochenen Erscheinungen zu dem Gebiete der franciscanischen Reformation zu schlagen sein. Es käme ferner noch darauf an, die katholische Contrareformation des 16. Jahrh. nach jener Formel zu bestimmen. Indessen soll zum Abschluß dieser Erörterung nur noch daran erinnert werden, daß die morgenländische Kirche von reformatorischen Bestrebungen der Art, wodurch die abendländische stets in Bewegung gesetzt worden ist, nichts darbietet. Dieselbe ist in ihrer Liturgie und ihrer kirchlichen Sitte seit dem 6. Jahrh. zur Ruhe gelangt. Auf ihrem

1) Krummel, Gesch. der böhm. Reformation im 15. Jahrh. S. 89 ff.

2) Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder (Prag 1857) Bd. 1. S. 21. 26 ff. Vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte II. S. 397.

3) Acquoy, Het klooster te Windesheim en sijn invloed (2 Theile, Utrecht 1875. 76) II. S. 336. 671.

4) Gieseler, R. G. III. 2. S. 675.

Gebiete sind Kirche und Staat eng verflochten, weil die kirchliche Sitte zugleich Volksitte ist, und weil die Kirche, der es bloß auf die Stetigkeit der liturgischen Ordnung und Sitte ankommt, sich mit dem patriarchalischen Despotismus im Staate identificiren kann, oder so neutral gegen ihn ist, daß keine Collisionen erfolgen. Auf diesem Gebiete ist es vielmehr möglich gewesen, daß wie früher die byzantinischen, so jetzt die russischen Kaiser die Kirche ihrer Reiche indirect regieren, und daß umgekehrt der Patriarch von Constantinopel innerhalb des türkischen Reiches als das politische Haupt seiner Kirchengenossen oder seiner Nation mit Gerichtsbarkeit und Steuererhebung ausgestattet gewesen ist. Das Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, welches im Abendlande seit Jahrhunderten immer wieder die Kirche bewegt und den Staat beschäftigt, ist für die morgenländische Kirche gar nicht vorhanden ¹⁾. Ebenso wenig hat man dort je einen Anlaß zur Reform des Mönchtums oder zur Stiftung neuer Orden gefunden, noch ist die Stellung desselben zum Laienchristenthum oder die des Weltklerus zu den Mönchen jemals in Frage gekommen. Dort giebt es keine besonderen asketischen Congregationen von Laien, und die Ehe der Priester ist nie angetastet worden. Dagegen haben auch nie die beweihten Priester dem Privilegium der Klostergeistlichkeit, daß aus ihr die Bischöfe hervorgehen, sich widersetzt. Weil diese Dinge in der morgenländischen Kirche stets in ihrer festen Ordnung geblieben sind, oder weil man die daran haftenden Unordnungen nicht tief empfunden hat, kommen dort keine Reformationen im Sinne des Abendlandes vor.

Scheinbar hat die abendländische Kirche zu dem Reiche Karl's des Großen in demselben Verhältniß gestanden, wie die morgenländische zu den byzantinischen Kaisern. Die Kirche erscheint als eingegliedert in den fränkischen Staat; die Organe der Kirche stehen dem Oberhaupte des Staates zur Verfügung für Sittenzucht und Schule; selbst die Kirchenversammlungen unterliegen

1) Die Absonderung der Starowergen von der russischen Staatskirche und die fanatische Abneigung gegen dieselbe, welche bei jener Partei vorkommt, ist nur die accidentelle Folge davon, daß jene Altgläubigen die unter dem Schutze der russischen Staatsgewalt durchgeführte Reform der liturgischen Bücher zu Gunsten ihres überlieferten corruptirten Bestandes abgelehnt haben.

dem leitenden Einfluß und der Bestätigung des Kaisers, der als der Regent der heiligen Kirche bezeichnet wird. Erst der Zerfall der karolingischen Monarchie hat es dem Papstthum möglich gemacht, auf den Weg zur Selbständigkeit und zur Herrschaft der Kirche über den Staat einzulenken. Allein diese Bewegung ist nicht zufällig bloß durch den Zerfall des karolingischen Reiches herbeigeführt worden; und nicht richtig wäre die Annahme, daß wenn derselbe hätte unterbleiben können, die abendländische Kirche in einer den byzantinischen Verhältnissen gleichen Abhängigkeit vom Staate verharrt wäre. Denn die abendländische Kirche besaß in Augustin's Lehre von der Ueberordnung des Gottesstaates über den weltlichen ein geistiges Vermächtniß, das zur Durchkreuzung der byzantinischen Combination von Staat und Kirche drängte. Eine solche ethisch-politische Grundanschauung fehlt dem byzantinischen Christenthum. Deshalb ist dasselbe indifferent gegen den Wechsel der Combinationen von Christenthum und Welt, in welchem die abendländische Kirche sich zu den wiederholten Reformationen aufschleicht, deren Wirkungen und Wechselwirkungen die Geschichte jener Kirche ausfüllen und auszeichnen.

3. Die Eigenthümlichkeit und die Abstammung der Wiedertäufer.

Die Wiedertäufererei also soll nach Goebel die gründlichere, entschiedener, vollständiger Reformation sein, welche als „Kind der Reformation“ Luther's und Zwingli's zu erkennen, aber von Luther seit 1522, von Zwingli seit 1524 aufgegeben worden wäre. Nehmen wir es genau mit dieser Behauptung, so kann die Abstammung der Wiedertäufererei von Luther und Zwingli zunächst an die Thatsache geknüpft werden, daß die ersten Erscheinungen jener Richtung mehrere Jahre später auftreten als die reformatorische Wirksamkeit von Luther und Zwingli begonnen hat, ferner daran, daß manche Führer jener Partei zuerst Anhänger der beiden Reformatoren gewesen sind, ehe sie mit ihren Abweichungen von denselben hervortraten. Allein diese Umstände bilden keinen zureichenden Beweis für die wirkliche Abstammung der einen Größe von der andern. Was später ist, als etwas anderes,

ist darum nicht davon verursacht, und die Angehörigkeit späterer Wiedertäufer zu Luther und Zwingli kann zufällig sein. Es kommt also darauf an, ob die eine und die andere Reformation im Besondern die gleiche Abzweckung und Richtung innehalten. Das ist nun aber nicht der Fall. Das christliche Leben ist durch Luther dahin bestimmt, daß man durch die religiösen Tugenden der Demuth, des Gottvertrauens und der Geduld freier Herr über alle Dinge und keinem Menschen unterworfen, und durch die sittliche Ausübung des bürgerlichen Berufes allen Menschen verpflichtet sei; für Zwingli gilt die gleiche Ordnung, wenn er sie auch nicht so genau formulirt hat. Beide Männer ermitteln das Sittengesetz in der Form der freien selbständigen Erkenntniß der Pflichtgebote, stellen das christliche Leben in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, und verleihen der rechtlichen Ordnung des Staates den Werth einer hervorragenden Bürgerschaft für die Führung des christlichen Lebens und für die Ordnung des Gottesdienstes und des religiösen Unterrichtes. Im Vergleich hiemit kann man vielleicht der wiedertäuferischen Lebensordnung einen Vorzug der Vollständigkeit beilegen, wenn man detaillirte statistische Gebote über äußerliche Verhältnisse für eine nothwendige und werthvolle Ergänzung der mit dem Sittengesetz erfüllten Freiheit hält. Man mag ferner den Wiedertäufern eine größere Gründlichkeit in der Reform des Lebens zuerkennen, wenn man es für zweckmäßiger und erfolgreicher hält, das Christenthum in allen möglichen Verneinungen menschlicher Verhältnisse zu üben, als die gegebenen Ordnungen menschlicher Gesellschaft durch das Motiv der allgemeinen Nächstenliebe zu verklären und zu reinigen. Endlich mag man es als größere Entschiedenheit rühmen, daß von den Wiedertäufern der Weg zu einer statistischen Heiligkeit oder gar Sündlosigkeit eingeschlagen wird. Wie wenig aber dadurch die Selbständigkeit und Lauterkeit der Charakterbildung erreicht wird, beweist die Leichtigkeit der antinomistischen Verirrungen bei jenen wunderlichen Heiligen. Die Wiedertäufer also verfolgt die Aufgabe der Reform des christlichen Lebens in einer Richtung, welche den Absichten Luther's und Zwingli's gerade entgegengesetzt ist. Als Reformen sind beide Erscheinungen mit einander vergleichbar und in einigen Umständen ähnlich; aber nach der Besonderheit ihrer Richtungen verglichen erscheinen sie nicht als verwandt mit einander, sondern als entgegengesetzter Art.

Für protestantische Theologen steht es fest, daß die Reformation Luther's und Zwingli's wenigstens im Princip die Stufe des Christenthums überschritten hat, welche vom zweiten Jahrhundert an sich ausgestaltet hat, und im Besondern als die katholische Stufe des Christenthums bezeichnet wird. Hingegen ist es evident, daß die Motive und Ziele, die Mittel und die einzelnen Regeln der Wiedertäufererei sämmtlich die Linie des Mittelalters innehalten, und ihre nächsten Analogieen in jenem Zeitalter finden. Zum Beweise dieser Behauptung greife ich auf die Angaben von Heinrich Bullinger¹⁾ zurück. Indem die Wiedertäufer sich selbst für die eine, rechte, Gott wohlgefällige Gemeinde Christi erklären, legen sie das Gewicht auf das active Handeln, auf die „scheinbare Besserung“ des Lebens in ihrem Kreise, welche ebenso wenig in der evangelischen Kirche erstrebt werde, wie in der päpstlichen. Von hier aus rügen sie die evangelische Lehre von der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben, nämlich daß der Mensch vor Gott fromm werde durch den Glauben und nicht durch die Werke. Sie rügen ferner die Lehre von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, da doch alle Schrift die Haltung des Gesetzes vorschreibe. In diesen beiden Grundsätzen des Lebens stehen die Wiedertäufer auf der Seite des Katholicismus. Sie ziehen ferner aus der christlichen Aufgabe der Liebe die Folgerung, daß der Christ kein Eigenthum und keinen Reichthum haben dürfe, da die Liebe vielmehr alle Dinge mit den Brüdern gemein habe. Dieser Grundsatz ist nur die Verallgemeinerung einer Regel, welche bisher für das Mönchthum als Bedingung der christlichen Vollkommenheit gegolten hat²⁾. Die Wiedertäufer stellen sich ferner theils ganz gleichgültig, theils abgeneigt gegen den Staat und seine Einrichtungen. Sie leugnen, daß die Religion zur Competenz der Obrigkeit gehöre, und daß der Christ überhaupt ein Bedürfnis nach staatlicher Rechtsordnung habe. Ihrer Ansicht gemäß widersetzen sich die Christen keiner Gewalt, machen sich allein auf das

1) Der Wiedertäufer Ursprung, Fürgang, Secten, Wesen. Zürich 1560.

2) Es ist nicht zufällig, daß die erste Empfehlung dieses Grundsatzes im 16. Jahrhundert von Thomas Morus (in der Utopia) herrührt, einem Manne von durchaus asketischer Lebensrichtung und Märtyrer für den Primat des Papstes.

Leiden gefaßt, darum suchen sie beim Staat keinen Rechtsschutz. Deshalb aber können sie auch kein obrigkeitliches Amt bekleiden, und dürfen keine Waffen tragen und gebrauchen, keinen Eid leisten. Diese Grundsätze entspringen aus einer Unterscheidung zwischen christlicher Religionsgemeinschaft und weltlichem Staate, welche ihre nächste Analogie an den Grundsätzen Gregor's VII. hat, und zuletzt auf Augustin's Entgegensetzung zwischen dem göttlichen und dem irdischen Staate zurückweist. Aus allen diesen Grundsätzen folgt nothwendig, daß diese Gemeinde der Gerechten und Unschuldigen sich von der Gemeinschaft mit den Gliedern der evangelischen und der päpstlichen Kirchen absondert. Da sie nun eine zunächst passive Angehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen, wie sie in diesen Kirchen durch die Ausübung der Kindertaufe anerkannt wird, überhaupt nicht zulassen, sondern nur die active asketische Tugend ihrer Genossenschaft, so werden sie zur Taufe der Erwachsenen als der einzig richtigen Form der Aufnahme in die ächte Gemeinde Christi geführt, oder zur Wiedertaufe der in der Kindheit Getauften. Diese einzige Neuerung unter den Grundsätzen der Partei ist also als Folgerung aus dem Gefüge von Lebensordnungen zu begreifen, deren einzelne Züge mehr oder weniger entwickelt im mittelalttrigen Katholicismus nachgewiesen werden können.

Diese Merkmale der Wiedertäufer werden von Bullinger als diejenigen bezeichnet, welche theils allen ihren Secten (mit Vorbehalt einzelner Modificationen) gemeinsam sind, theils (mit Ausschluß von Abweichungen) zur Charakteristik der Masse dienen, für welche er den Titel „General- oder gemeine Täufer“ empfiehlt. Uebrigens zerfallen sie in zwei Gruppen, von denen die eine sich auf die individuelle Inspiration, die andere auf den Buchstaben der Bibel stütze. Der erste Fall tritt zuerst bei den Zwickauer Propheten, der andere bei den Zürichern auf. Man pflegt in beiden Fällen eine Ueverbietung der reformatorischen Principien Luther's und Zwingli's zu finden. Die Steigerung der Auctorität der heiligen Schrift scheint in der Abweichung Conrad Grebel's von Zwingli evident zu sein, und die Offenbarungen des heiligen Geistes in den Täufern wären nur die folgerechte Entwicklung der unmittelbaren Heilsgewißheit der Einzelnen, auf welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hinausführt. Indessen bietet diese Reihe von Erscheinungen noch

eine andere Seite dar. Wenn man den Biblicismus Grebel's und den Zwingli's mit einander vergleicht, so ist derselbe doch nur das Mittel dazu, ganz verschiedenartige Ansprüche an die christliche Religion auf die leichteste und für jene Zeit evidenteste Art zu vertheidigen. Zwingli vertritt mit der Bibel in der Hand das Evangelium der göttlichen Gnade und das Sittengesetz, Grebel die Verbindlichkeit einer geschichtlich weit zurückliegenden socialen und sittlichen Verfassung der christlichen Gemeinde. In dieser Richtung hat der wissenschaftlich gebildete Mann sich auf die Feststellung der allgemeinen Grundzüge beschränkt. Aber zur Ergänzung dieses Bildes muß man auch die Anwendung vergleichen, welche der Grundsatz unter den ungebildeten Anhängern der Partei fand. Die „apostolischen Täufer“ sahen, wie Bullinger erzählt, auf den bloßen Buchstaben der Schrift. Indem sie also sich auf das Vorbild der Apostel stützten, zogen sie als Prediger umher ohne Stab, Schuhe, Tasche und Geld; weil der Herr gesagt hat, daß die Apostel, was ihnen ins Ohr geraunt sei, von den Dächern predigen sollen, stiegen sie auf die Dächer und predigten von dort: da man mit den Kindern zu Kindern werden sollte, so benahmen sie sich kindisch; weil zur Gemeinschaft mit Christus gehören soll, daß man Weib und Kind, Haus und Gewerbe verlasse, so wurden sie Landstreicher und ließen sich von den Brüdern unterhalten. Eine verwandte Gruppe, die „abgeschiedenen geistlichen Täufer“ wollen nichts mehr mit der Welt gemein haben, machen deshalb Regeln über Stoff und Form der Kleider, über Essen, Trinken, Schlafen, Stehen und Gehen; wo sie Jemand lachen sehen, rufen sie aus dem Evangelium Wehe; ebenso scheuen sie alle Hochzeiten, Freudenmahle, Gesang und Saitenspiel; dazu verwerfen sie Bündnisse (Verbrüderungen, Gilden), in denen man mit verschiedenartigen Menschen zusammen trifft, und das Tragen von Waffen. Soll man wirklich diese Absonderlichkeiten, die ihres Gleichen in der Kirchengeschichte nur an den Monomanien unter den russischen Altgläubigen haben, als folgerechte Fortsetzung der von Zwingli eingeschlagenen Richtung ansehen? Man soll zu dieser Annahme gezwungen werden durch die Legende, daß Zwingli gerade das „formale Princip“ in seiner Reformation vorherrschend befolgt habe. Man kann sich aber an den wiedertäuferischen Folgerungen aus demselben vorgebliehen Princip überzeugen, daß das wirkliche Leben sich

niemals in solchem elenden Schema bewegt. Die Ansicht Zwingli's und die seiner wiedertäuferischen Gegner vom Christenthum sind im tiefsten Grunde verschieden, in dem Maße als jener von der katholischen Lebensform sich entfernt, diese aber sich dem ceremonialgesetzlichen Zuge derselben auf das nächste anschließen. Daß nun beide ihre gerade entgegengesetzten Ansprüche auf die Verbindlichkeit des Wortes Gottes und der heiligen Schrift stützen, weist darauf hin, daß diese Instanz nicht erst für die Reformation Luther's und Zwingli's charakteristisch ist, sondern auch in anderen Bestrebungen mitgespielt hat; und deren ceremonialgesetzlicher Inhalt läßt vermuthen, daß sie im Mittelalter wurzeln.

Das ekstatische und inspirirte Auftreten der andern Gruppe von Wiedertäufern hat ebenfalls nichts gemein mit der persönlichen Heilsgewißheit, welche der Glaube aus der Rechtfertigung durch Christus gewinnen soll. Vielmehr stehen jene pathologischen Erscheinungen, welche die willkürlichsten, werthlosesten oder frevelhaftesten Antriebe als göttliche Befehle darstellen, im äußersten Abstände von der Demuth und Geduld, wie von der Treue im berufsmäßigen Handeln, in denen sich die evangelische Heilsgewißheit darlegen wird. Der identische Inhalt aber, welchen die Wiedertäufer in ekstatischer Erregung aussprechen, nämlich die Nähe der Wiederkunft Christi und seines Gerichtes zur Aufrichtung seines Reiches, ist zwar der Voraussetzung vom nahen Weltende ähnlich, welche die Wirksamkeit Luther's und seiner Genossen begleitet; dieser Umstand ist aber niemals von denselben als ein besonders wichtiges Glied ihres Evangeliums, geschweige denn, wie bei diesen Wiedertäufern, als der Hauptinhalt und als das leitende Motiv der Bußpredigt geltend gemacht worden. Ekstase und Inspiration sind nun solche Erscheinungen, die als mögliche Wirkungen asketischen Lebens ihre Heimath vielmehr im Mönchthum und eine besondere Achtung innerhalb des Mittelalters besitzen. Also auch dieses Merkmal der Wiedertäufererei weist auf dasselbe Feld hin, wie die bisher beurtheilten Umstände. Die ekstatische Ankündigung der nahen Wiederkunft Christi findet ebenfalls ihre Analogieen im Mittelalter; ihr besonderer Ort aber wird im weitern Verlauf dieser Untersuchung nachgewiesen werden.

Die Wiedertäufererei entspringt überall im Schooße der Handwert treibenden städtischen Bevölkerung. Sie hat freilich auch

manche Kleriker und Mönche für sich gewonnen, deren Bildungsgrad dieselben zur Führung der Partei und zur Vertheidigung ihrer Grundsätze durch Wort und Schrift befähigte; indessen ist diese reformatorische Bewegung im Grunde untheologisch. Denn an sich sind die z. B. durch Carlstadt und Denck vertretene mystische Theologie und die allgemeine Tendenz auf die Herstellung der vorgeblichen apostolischen Stufe der christlichen Gesellschaft gänzlich gleichgültig gegen einander. Nun steht ja freilich die Mystik in dem Maße einer besonders nahen Verwandtschaft mit der lutherischen Reformation. Indessen ist sie vielmehr nur die prononcirte Stufe der katholischen Frömmigkeit, wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird. Und sofern Luther an jener theologischen Richtung eine Zeitlang Theil genommen hat, hat sie ihn nicht auf diejenigen Gedanken geführt, durch welche er Reformator geworden ist; vielmehr verschwinden die Spuren der Mystik in seinen Schriften in dem Maße, als sein reformatorischer Gesichtskreis sich abgeklärt hat. Die Luther eigenthümliche Anschauung des christlichen Lebens, wie sie in der Schrift *de libertate christiana* vorliegt, ist der Mystik geradezu entgegengesetzt. Diese lehrt die Weltflucht und Weltverneinung und stellt den Werth des sittlich-guten Handelns und der Tugendbildung weit unter die ekstatische Einigung mit Gott. Luther lehrt, daß die christliche Religion zur geistigen Herrschaft über die Welt führt, und stellt den Dienst des sittlichen Handelns gegen die Menschen in gleichem Werthe mit jenen Functionen dar, in denen der Charakter der Versöhnung mit Gott besteht. Eigentlich ist ja die Mystik in der christlichen Kirche ein Absenker des Neuplatonismus. Denn der leitende Gedanke, welcher dieser Philosophie und der Mystik gemeinsam ist, nämlich daß Gott nicht die Welt, oder daß er die Verneinung der Welt sei, ist der Ausdruck des an seiner Grundlage verzweifelnden Heidenthums, und eben deshalb an sich unchristlich. Die Frömmigkeit ferner, welche dieser Gottesidee entspricht, welche die ekstatische Vereinigung mit Gott sucht, um so die Welt überhaupt und die Creatürlichkeit in der eigenen Person zu verneinen, ist nur möglich, wenn die asketische Verneinung der körperlichen und der gesellschaftlichen Bedingungen des menschlichen Lebens vorhergegangen ist. Deshalb kann die Reformation Luther's, welche die mönchische Askese überhaupt für ungültig erklärt, in keiner Verwandtschaft mit der Mystik

stehen. Ja es schließt sich geradezu aus, daß Luther das menschliche Leben nach dem Gegensatz der Sünde, für die wir verantwortlich sind, und der göttlichen Gnade in Christus beurtheilen lehrt, und daß die Mystik die Selbstbeurtheilung des Menschen in den Gegensatz der Creatürlichkeit und des Aufgehens in das allgemeine, göttliche Sein hineinstellt. Die Mystik bietet auch nicht eine höhere religiöse Anschauung dar, als welche Luther eröffnet hat; und Luther's Theologie findet nicht etwa ihre folgerechte Vollendung in der Mystik von Carlstadt und von Dend. Sondern Luther's Heilsordnung ist von unvergleichlich höherem Werthe als jene zwar hochfliegende aber unfruchtbare Methode. Findet also im Kreise der Wiedertäufer die mystische Theologie eine Heimath, so weist auch diese Erscheinung darauf hin, daß die wiedertäuferische Reformation ihr leitendes Motiv aus dem katholisch-asketischen Christenthum des Mittelalters empfangen hat, welchem die Mystik mindestens wahlverwandt ist.

Welches ist nun aber das besondere Gebiet des mittelalttrigen Christenthums, aus welchem die Wiedertäufererei entspringt? Um diese Frage zu beantworten¹⁾, hat man zunächst darauf zu achten, daß diese vorgeblich gründlichere Reformation als solche ohne Zweifel erst durch das Beispiel Luther's und Zwingli's in Bewegung gesetzt worden ist, und daß die Anhänger jener Reformation mit geringen Ausnahmen erst durch die Reformation Luther's und Zwingli's angezogen worden waren, ehe sie sich auf die Verschiedenartigkeit ihrer Tendenzen von denen dieser Männer besannen. Aber wohl hätten die Lutheraner auf sie den Spruch (1 Joh. 2, 19) anwenden können: von uns sind sie ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns. Woher also wäre zu erklären, daß die auf legale und ceremonielle Heiligkeit und auf Herstellung eines vollkommenen socialen Zustandes der Kirche gerichteten Menschen auch nur vorläufig Zutrauen zu Luther und Zwingli

1) Cornelius, Gesch. des Münsterischen Aufruhrs, 2. Band S. 10 ff. sucht die Wurzeln der Wiedertäufererei zu sehr an der Oberfläche, nämlich in der Art, wie die Ungebildeten sich des durch Luther eröffneten Zugangs zur Bibel annahmen. Erbkam, Protestantische Secten im Zeitalter der Reformation S. 485 rath hingegen auf die vor der Reformation vorhandenen Reste des mittelalttrigen Sectenwesens, welche durch den Vorgang Luther's neu erregt worden seien. Jedoch ist dieses keine deutliche Auskunft.

gefaßt haben? Es ist zu vermuthen, daß die Instanz der Predigt des göttlichen Wortes, welche diese Reformatoren erhoben, die späteren Wiedertäufer zunächst gewonnen hat, weil dieselbe unter ihnen schon immer als der höchste Maßstab einer Verbesserung des christlichen Lebens galt. Wenn man dieses voraussetzen darf, so ist erklärlich, daß zunächst die Predigt Luther's und Zwingli's so schnell die Volksmassen in den Städten für sich gewann, und dann wieder von ihnen verlassen wurde, als es sich ergab, daß Luther's und Zwingli's Predigt des Evangeliums nicht den Zielen einer besondern asketischen Heiligkeit sich dienstbar machte, nach denen man gewohnt war die Bestimmung des Christenthums zu beurtheilen. Nun ist die „Predigt des Evangeliums“ auch der Rechtstitel für die Reformation des heiligen Franciscus, und diese hatte eine von Luther's Bestrebungen ganz verschiedenartige Tendenz. Demgemäß führt die Frage nach der Herkunft der Wiedertäufer und nach dem Grunde der wechselnden Stellung, welche sie als Anhänger und als Gegner Luther's und Zwingli's eingenommen haben, zu der Annahme, daß in den Wiedertäufern eine Neubelebung der Reformation des heiligen Franz auftritt, welche durch die Racheiferung gegen Luther und Zwingli ange-regt ist. Als ich diese Untersuchung zuerst in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (Band 2. Heft 1.) vorlegte, habe ich diese Vermuthung zu der Hypothese zugespißt, daß die Wiedertäufer direct aus dem Kreise der franciscanischen Tertiarius, insbesondere der Observanten hervorgegangen sind. Ich konnte diese Hypo-these allerdings durch keinen urkundlichen Beweis unterstützen; indessen wollte ich mit ihr vielmehr einen Fingerzeig dafür geben, worauf eine Erforschung der Urkunden, die hier einschlagen, zu achten habe. Sollte nun in dieser Beziehung dennoch nichts be-stimmtes ermittelt werden können, so will ich auf dieser speciellen Hypothese nicht bestehen, da dasjenige, worauf es bei der Wieder-täufererei ankommt, auch ohne sie anschaulich gemacht werden kann.

Also die Wiedertäufer, deren Frömmigkeit das mönchische und ceremonialgesetzliche Gepräge an sich trägt, geben durch ihre Opposition gegen Luther und Zwingli, nachdem sie erst ihnen angehangen haben, kund, daß sie unter Reform des Christenthums ursprünglich etwas Anderes verstanden, als sie bei jenen Refor-matoren kennen gelernt haben. Die Wiedertäufer sind nun mit wenigen Ausnahmen literarisch gebildeter Männer dem niedern

Handwerkerstand angehörig. Dieser Stand aber war damals seit dreihundert Jahren der Wirkungskreis der in den Städten angesiedelten Bettelorden, unter denen der Franciscanerorden der populärere war. Die Bettelorden zeigen freilich im 15. Jahrh. allerlei Spuren von Verweltlichung, und an manchen Orten in Deutschland geben sie der weltlichen Obrigkeit den Anlaß zu reformatorischem Einschreiten. Allein dadurch ist ihre Einwirkung auf das Volk nicht geschmälert worden. Sie lagen der Predigt und deshalb auch der Beschäftigung mit der heiligen Schrift ob, und behielten dadurch die Oberhand über den Pfarrklerus, welcher ungebildet war und schwelgerisch lebte. Während sie diesen Stand in Verachtung zu setzen verstanden, imponirten sie nach dem Zeugniß des Erasmus dem Volke durch den Schein der Heiligkeit¹⁾. Wenn man also sich vorstellen soll, welche Ansicht vom Christenthum unter dem niedern Bürgerstande in den Städten am Ausgange des Mittelalters verbreitet gewesen ist, so kann man an nichts anderes denken als an die Grundsätze der Franciscaner, auch wenn dabei der Bestand ihrer Tertiärer-Congregationen außer Ansaß bleibt. Und wenn in diesen Kreisen auf Reformation der Kirche gerechnet wurde, so kann dieselbe in keinem andern als im franciscanischen Sinne, nämlich als directe Reform der Sitten verstanden worden sein. Mit dieser Erwartung, *omnia fore purius christiana*, kam auch Georg Wihel²⁾ zu Luther, um nachher an ihm irre zu werden, als derselbe keine directen Maßregeln zu diesem Zwecke unternahm. Auch alle die Vorhersagungen einer allgemeinen Kirchenreformation, welche gegen Ende des 15. Jahrhunderts erwähnt werden, und welche man nachher auf Luther bezog, sind ohne Zweifel im Sinne jener Erwartung gemeint. Nun kommen die Sitten und die Absichten der Wiedertäufer theils mit der Regel der franciscanischen Tertiärer, theils mit der ersten Regel des heiligen Franz so genau überein, daß man hierin einen genetischen Zusammenhang nicht verkennen kann. Es ist sogar geradezu auffallend, daß diese Ähnlichkeit von keinem Kirchenhistoriker bisher bemerkt gemacht worden ist. Die „apostolischen Täufer“ Bullinger's, welche zum Predigen unter den Merkmalen ausziehen, welche Jesus seinen Jüngern (Marc. 6,

1) Gieseler, R. G. II. 4. S. 290—302.

2) Vgl. meine Abh. über denselben in Zeitschrift für Kirchengesch. II. S. 390.

7—9) vorgeschrieben hat, entsprechen wörtlich der Vorschrift in der ersten Regel des heiligen Franz Art. 14. *quomodo fratres debeant ire per mundum*. Zum Ueberfluß giebt Bullinger an, daß unter den apostolischen Täufern, welche das Privateigenthum aufgeben, „Etlche neue Barfüßer, das heißt den Franciscaner-mönchen gleich“ waren, welche es für Sünde hielten, überhaupt mit Geld umzugehen, während Andere dem Gelde als ihrem Antheil an der Gütergemeinschaft nicht abgeneigt waren. Die Ablehnung jeder Competenz des Staates in der Kirche stützt sich bei den Wiedertäufern auf den Grundsatz, daß die Christen zum Leiden bestimmt, also staatlichen Schutzes gegen Unrecht nicht bedürftig seien. Dieses entspricht durchaus der Anweisung des heiligen Franz an demselben Orte, daß seine Brüder in der Welt sich direct nach Matth. 5, 39—42 richten sollen. Demgemäß versteht man auch, daß die den Tertiariern auferlegte Einschränkung des Eides und des Tragens von Waffen von den Wiedertäufern durch das absolute Verbot beider überschritten wurde. Sie waren genau genug mit der Bergpredigt bekannt, um sich unter alle Bestimmungen dieses Evangeliums Christi zu beugen. Den Tertiariern war geringe Kleidung von grauer Farbe und bestimmtem Schnitt in der nächsten Analogie mit der Mönchs-kutte vorgeschrieben, und die Theilnahme an weltlichen Vergnü- gungen verboten. Von den „abgeschiedenen geistlichen Täufern“ berichtet nun Bullinger, daß sie, um der Welt nicht gleichförmig zu sein, „gleich als ein neuer Mönchsorden“ Regeln über die Kleidung geben, und alle Bezeugungen von Freude und Heiterkeit rügen. Also in allen diesen Beziehungen springt die Identität der wiedertäuferischen Reformation mit der des heiligen Franz in die Augen. Dabei ist aber noch ein Punkt sehr lehrreich. Als die Partei durch ihre schroffe Ablehnung des Eides und des Waffengebrauches ihre Existenz im Staate auf das Spiel setzte, hat der so überaus einflußreiche Melchior Hofmann die Verpflichtung gegen den Staat in Hinsicht des Eides und des Waffengebrauches wieder anerkannt; thatsächlich ging er in dieser Beziehung auf die Einschränkungen zurück, welche der Regel der franciscanischen Tertiariere entsprechen.

Man ist wohl berechtigt, aus allen diesen Merkmalen der Uebereinstimmung darauf zu schließen, daß die Wiedertäufer solche Personen sind, welche von dem franciscanischen Ideal des Chri-

stenthums erfüllt waren, als sie in Luther und Zwingli die Organe der entsprechenden Kirchenreform zu erkennen glaubten. Sie haben sich dann genöthigt gesehen, die Reformation des heiligen Franz wieder aufzunehmen, nachdem sie sich in der Erwartung getäuscht fanden, daß jene Männer es auf die Steigerung der Askese für das christliche Volk abgesehen hätten. Mit jener Hypothese steht nun auch in Einklang, daß die Wiedertäufer fast durchgängig die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung seines irdischen tausendjährigen Reiches verkündigten. Die Verzweiflung an der Besserung der Christenheit durch die regelmäßigen Mittel der sittlichen Erziehung, welche hierin ausgedrückt ist, stellt zunächst einen eigenthümlichen Zug der Abneigung gegen die Welt dar. Die leitende Vorstellung davon ist die, daß die Bestimmung des Christenthums nicht sei, die sittlichen Ordnungen des Lebens in der Welt zu idealisiren und übernatürlich zu ordnen, sondern daß die regelmäßige Ordnung des sittlichen Lebens in der Welt und die Regel des Christenthums sich gegenseitig ausschließen. Dieses nun ist auch die Grundanschauung aller mönchischen Askese innerhalb wie außerhalb der Klostermauern. Die dringende Erwartung eines gewaltsamen Bruches aller menschlichen Ordnungen durch die Wiederkunft Christi läßt also wiederum auf den mönchischen Untergrund der wiedertäuferischen Partei schließen. Nun steht aber, wie es scheint, mit dem angegebenen Gesichtspunkte der Umstand im Widerspruch, daß das herrliche Reich Christi auf der Erde, also unter der Fortdauer der Bedingungen der Welt eintreten soll. Indessen diese Forderung entspringt aus dem andern Motive des mittelaltigen Christenthums, aus der augustinisch-gregorianischen Voraussetzung, daß das Reich Gottes durch ethisch-politische Ordnungen auf der Erde heimisch werden müsse. Der Widerspruch, welchen wir zwischen dem mönchischen Grundsatz der Weltflucht und dem hierarchischen Grundsatz der politischen Beherrschung der Welt und des Staates erkennen, hat das beides zusammenfassende System des abendländischen Katholicismus nicht unausführbar gemacht. Es ist aber nur eine Modification dieser Synthese, daß die Wiedertäufer in ihrer mönchischen Tendenz zwar an dem verweltlichen hierarchischen System des Statthalters Christi verzweifeln, aber dafür auf das irdische Reich Christi selbst als auf eine ausführbare Gestaltung des christlichen Lebens rechnen. Ist demgemäß fest-

gestellt, daß in dieser Erwartung gerade mittelaltrige Lebensmotive fortwirken, so weist die besondere Ausprägung derselben wiederum auf den Boden hin, welcher durch die bekannte Oppositionsstellung der Franciscaner-Spiritualen befruchtet sein wird. Dieselbe ist freilich verstummt, seitdem die Observanten durch das Concil zu Constanz legalisirt worden sind; ja es zeigt sich im 15. Jahrh. eine durchgehende einträchtige Wechselbeziehung zwischen dem Papstthum und dem Franciscanerorden. Allein es wird von Erasmus bemerkt, die Bettelorden kümmerten sich um den Papst, soweit es ihnen Vortheil brächte, im umgekehrten Falle gelte er ihnen nur so viel als ein Traum¹). Man wird nun anzunehmen haben, daß diese innere Unabhängigkeit vom Papstthum unter den Franciscanern stärker und weiter verbreitet war, als unter den mit der Inquisition beauftragten, also dem Papstthum enger verbundenen Dominicanern. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß Luther's Auftreten gegen den Papst einen großen Anklang bei den Franciscanern fand. Ob diese Anziehung mehr durch das Evangelium von der freien Gnade Gottes und von der Rechtfertigung im Glauben, als durch die Rüge der Verweltlichung der Kirche und des Papstthums herbeigeführt war, ist zu bezweifeln. Ließen sich nun aber die durch die mannigfache Einwirkung der Franciscaner afficirten Handwerker durch Luther an die Verweltlichung der Kirche unter dem Papstthum erinnern, und machten sie doch an Luther's Reformation die Erfahrung, daß auch diese die Verweltlichung der Kirche nicht zu brechen vermochte, so ist es sehr erklärlich, daß sie in ihrem ästhetischen Reformdrange auch wieder den Zugang zu der Erinnerung an das ewige Evangelium fanden, dessen Ausführung um so näher bevorzustehen schien, je deutlicher der rettungslos antichristliche Charakter der Kirche in die Augen fiel. Allerdings bildet nun nicht das ewige Evangelium aus dem heiligen Geiste, sondern die sichtbare Wiederkunft Christi selbst das Schlagwort der Partei im 16. Jahrhundert. Indessen ist doch in den joachitischen Büchern auch dieser Ausdruck vertreten²) und ohne Zweifel war diese Anschauung der Apokalypse populärer als die des ewigen Evangeliums aus dem heiligen Geiste. Unter dieser Mo-

1) Vgl. Gieseler, R. G. II. 4. S. 302.

2) Vgl. Reuter, Aufklärung im M. II. S. 364. Note 17.

dification also ist die Erwartung der Wiedertäufer nichts anderes als die Erneuerung des Sturmes der franciscanischen Spiritualen.

Endlich findet auch die Betheiligung von Wiedertäufern an der mystischen Theologie ihre volle Erklärung daraus, daß die Predigt von Genossen der Bettelorden die mystische Frömmigkeit aus der Pflege der Klöster in die Gemeinde hinausgetragen hat. Wenn die Wiedertäufer solchen Führern anhängen, welche die Gelassenheit in Gott als die höchste Aufgabe rühmten, und wenn sie Ekstasen und Visionen nicht nur erfuhren, sondern in ihnen die Impulse Gottes zu vernehmen glaubten, so gaben sie dadurch kund, daß sie von jeher unter dem Einflusse auch der mystischen Ueberlieferungen gestanden haben, welche von den Bettelorden an ihre besonderen Gemeinden übergegangen sind. Es ist also nichts unter den leitenden Gesichtspunkten der Wiedertäufer, was sich nicht aus der Einwirkung der Bettelorden, speciell der Franciscaner, auf die niederen Volksklassen in den Städten erklärt. Demgemäß ist die von den Wiedertäufern unternommene Reformation, äußerlich angesehen, entschiedener und vollständiger als die von Luther und Zwingli. Denn Luther hat direct gar nicht eine Reform des christlichen Lebens, sondern eine Reform der Lehre und des Gottesdienstes sowie des Lehrstandes bezweckt und auf die Verbesserung des Lebens nur indirect hingewirkt, indem er richtige Grundlagen der sittlichen Erziehung feststellte. Zwingli freilich hatte es direct auf Besserung der Sitte abgesehen, indem er die einschränkende Rechtsgewalt des Staates mit der anregenden Macht der Predigt vom Glauben und vom Gehorsam in Verbindung setzte. Aber wer kann bei jenem günstigen Urtheil über die Wiedertäufererei stehen bleiben, welche die Besserung des christlichen Lebens auf die Weltflucht und die Verachtung der Staatsordnung stützt, welche Gütergemeinschaft und Schnitt der Kleidung vorschreibt, welche Heiterkeit und Fröhlichkeit verbietet, und welche durch die eingebildete Sündlosigkeit hindurch den Weg zur grundsätzlichen Freiheit des Fleisches weist? Denn jene Grundsätze sind auf gerade entgegengesetzte Ziele gerichtet als die Absichten Luther's und Zwingli's, und die antinomistische Rehrseite ist kein zufälliges Anhängsel der ganzen Richtung. Wenn überhaupt die Norm des christlichen Lebens durch ästhetische Regeln in statutarischer Form erreicht wird, dann mag man sich durch die Vorderseite des wiedertäuferischen Reformdranges imponiren lassen.

Wenn aber das christliche Leben auf die Totalität der Charakterbildung aus dem Gesetze der Freiheit angewiesen ist, dann ist der Fehler der mönchischen und statutarischen Haltung der Wiedertäufer außer Zweifel. Daran aber erprobt es sich, daß diese Reform nicht die gründlichere und vollständigere, sondern daß sie lediglich anderer, ja entgegengesetzter Art ist als die von Luther und Zwingli. Dieses Ergebnis wird nun vollständig aufgeklärt durch die Wahrscheinlichkeit, daß die Wiedertäufer ihren Ursprung aus dem Bereiche der franciscanischen Reform genommen hat. Denn der Gegensatz zwischen dieser Reform und der Luther's ist festgestellt. Allerdings haben nun diejenigen, welche nachher als Wiedertäufer auftreten, inzwischen zu den Anhängern Luther's und Zwingli's gehört. Aber auch diese Erscheinung stört die aufgestellte Hypothese nicht. Der Anschluß jener asketisch gesinnten Handwerker an Luther und Zwingli war nämlich darum möglich, weil die Instanzen des göttlichen Wortes und der heiligen Schrift für die Anhänger der franciscanischen Reformation ebenso maßgebend waren, wie für Luther und Zwingli. Freilich sind jene Auctoritäten auf den beiden Reformationsstufen in ganz verschiedenem Sinne verstanden, und ein entgegengesetzter Lebensinhalt aus ihnen abgeleitet worden. Hatte sich also die asketisch gesinnte Masse der städtischen Handwerker zuerst durch das Schlagwort der Reform aus Gottes Wort auf die Seite Luther's und Zwingli's ziehen lassen, so haben sie alsbald sich von denselben abgewendet und den Weg der Wiedertäufer eingeschlagen, als sie ihr asketisches Ideal bei jenen Reformatoren nicht wiederfanden. Unter diesen Umständen ist es auch erklärlich, daß die bloß formale Auctorität der heiligen Schrift, welche auf beiden Seiten verschieden ausgebeutet wurde, den Streit nicht schlichten konnte. Deshalb ist die Entscheidung zu Ungunsten der Wiedertäufer durch die Gewalt der Obrigkeiten herbeigeführt worden.

4. Katholicismus und Protestantismus.

Wenn die Auctorität der heiligen Schrift gleichzeitig in entgegengesetztem Sinne von unseren Reformatoren und von den Wiedertäufern angerufen worden ist, so ist schon hierdurch ange-

zeigt, daß wir die Eigenthümlichkeit unserer Reformation weder erklären noch zureichend bezeichnen können durch die gebräuchliche Formel von den beiden Principien derselben. Das sogenannte formale Princip, die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift für Glauben, Leben und theologische Erkenntniß ist wirklich auch schon von dem franciscanischen Ordenstheologen Duns Scotus anerkannt worden ¹⁾. Daß die Theologie der Franciscaner sich dennoch sehr stark der kirchlichen Tradition annimmt, verringert die Bedeutung jener Thatsache ebenso wenig, als die Menge von kirchlichen Ueberlieferungen, welche die evangelische Theologie von Anfang an fortgepflanzt hat, den Werth ihrer grundsätzlichen Schätzung der heiligen Schrift beeinträchtigt. Duns aber ist durch diese Ansicht nicht als versperrter Vorläufer Luther's bezeichnet, sondern als der Vertreter der reformatorischen Richtung seines Ordensstifters. Der gleiche Grundsatz ist also bei Luther und seinen Genossen erst dadurch zu spezifischer Bedeutung gekommen, daß sie die Dominicaner und Thomisten sich gegenüber fanden, und daß deren Gleichstellung der Tradition mit der Schrift in Trient zum Grundsatz der katholischen Kirche erhoben wurde. Viel mehr Anspruch auf ursprüngliche Bedeutung für die Reformation des 16. Jahrh. darf das sogenannte materiale Princip, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben erheben. Denn wenn auch dieser Gedanke schon vor Luther, z. B. von dem heiligen Bernhard ²⁾ ausgesprochen worden ist, so ist dies nur zufälliger Weise geschehen, ohne daß damit die Opposition gegen das katholische System verbunden war, durch welche die Lehre Luther's bedeutsam geworden ist. Aber ein Lehrprincip kann in dem Sake nicht nachgewiesen werden, sondern nur eine charakteristische Folgerung aus dem Princip der göttlichen Gnade, welche in Verbindung mit anderen Erkenntnissen über die Regelung und Werthbestimmung des christlichen Lebens an dieses Gebiet zunächst heranreicht. So wie die Formel von den beiden Principien der Reformation gehandhabt zu werden pflegt, drückt sie eine unzureichende Schätzung dieser Epoche machenden Erschei-

1) In libr. sentent. (opus Oxoniense) Prologi Qu. III. 14: *Sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori.*

2) Sermo in Cantica cant. XXII. 7. 8. 11. Vgl. *Studien und Kritiken* 1879, 2. Heft S. 320.

nung aus. Man kann sich nämlich hierbei nur denken, daß die Reformation Luther's und der Andern eine neue Gestalt theologischer Schule ins Leben gerufen, jedoch nicht, daß sie eine neue Stufe christlicher Lebensführung ins Werk gesetzt habe. Dazu kommt, daß die Formel in sehr zufälliger Weise, ohne umfassende Ueberlegung der Thatfachen zusammengestümpert ist ¹⁾. Das, was in ihr mit Recht gemeint und gesucht werden kann, hat Schleiermacher ²⁾ ausgesprochen, nämlich daß innerhalb der Abweichungen unter den evangelischen Theologen die Anerkennung der beiden Sätze das Minimum sei, was Einem zugemuthet werden müsse, um als evangelischer Theolog zu gelten.

Die Eigenthümlichkeit des kirchlichen Protestantismus, d. h. desjenigen, was in den Stiftungen Luther's, Zwingli's und Calvin's gemeinsam ist, gegenüber dem lateinischen Katholicismus kann unter Voraussetzung der gemeinsamen Merkmale des abendländischen Christenthums nur in drei Beziehungen ausgedrückt werden. Das ist der Inhalt des Lebensideals, ferner die Schätzung dessen, was an der christlichen Gemeinschaft die Hauptsache ist, endlich die Beurtheilung des Staates im Verhältniß zu der religiösen und sittlichen Gemeinschaft am Christenthum.

Wenn die Reformation des 16. Jahrh. kein Ideal des christlichen Lebens aufzeigte, dann würde man in großer Verlegenheit sein, ihr eine Epoche machende Bedeutung und ein dauerndes Recht gegen die katholische Art und Stufe des Christenthums zu sichern. Dann würde nach einer dreihundertjährigen Geschichte fortschreitender Zersplitterung ihres Gemeinwesens der Glaube an ihre Gewährleistung durch Gott bis auf den Grund erschüttert werden. Das katholische Christenthum hat sein Lebensideal in dem Mönchthum, in der Verbindung der über Gottes allgemeines Geschick hinausgreifenden Leistungen der Armuth, der Keuschheit, des Gehorsams (gegen die Ordensoberen). In diesen Tugenden erreicht man, wie es heißt, die im Christenthum dargebundene übernatürliche Bestimmung der Menschen, welche in ihrer ursprünglichen Erschaffung nicht vorgesehen war; man tritt

1) Vgl. meine Abh. „Ueber die beiden Principien des Protestantismus“ in Brieger's Zeitschr. für Kirchengeschichte I. Band. S. 397—413.

2) Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher (1819), Werke zur Theol. Band 5. S. 451. U. a. D. S. 404.

so in das Leben der Engel ein; der Mönchsstand, so verstanden, ist die christliche Vollkommenheit. Es ist kein durchschlagender Gegensatz hierzu, daß man im Protestantismus sich von der quantitativen Unvollkommenheit aller seiner Leistungen durchdringen darf. Denn im Grunde wird das drüben nicht geleugnet, sondern nur verschleiert; und die Werk- oder Selbstgerechtigkeit, welche die vulgäre comparative Symbolik uns den Katholiken zuzutrauen lehrt, dürfte unter ihnen nicht häufiger gefunden werden als unter rechtgläubigen und pietistischen Lutheranern. Wenn der Protestantismus gegen das praktische Gewicht aufkommen soll, welches der Katholicismus in jener Schätzung des Mönchthums und in der Verbreitung mönchischer Frömmigkeit auch unter den Laien besitzt, so muß auch er einen Maßstab qualitativer Vollkommenheit aufweisen können. Nun das ist auch der Fall ¹⁾. So wie am Sündenstande ein hauptsächliches Merkmal der Mangel an Ehrfurcht und an Vertrauen zu Gott ist, so besteht die Vollkommenheit nach der Behauptung der Augsburgerischen Confession eben in Ehrfurcht und Vertrauen zu Gott in allen Lagen des Lebens; vollständiger ausgedrückt in Ehrfurcht, Vertrauen zu Gottes hilfsreicher Vorsehung, in Gebet und in der treuen Erfüllung des Berufes ²⁾. Ausdrücklich ist dabei die Entgegensetzung gegen die katholische Ansicht vom Mönchthum beabsichtigt. Allerdings ist in Luther's Privatschriften dieser Gedanke nicht häufig ³⁾,

1) Vgl. meinen Vortrag über die christliche Vollkommenheit, 1874. Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung III. S. 573 ff.

2) C. A. II. Omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia. XVI. Damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis. XXVII, 49. 50. Perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeanus deum placatum, petero a deo et certo expectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei; non est in caelibatu aut mendicitate aut veste sordida.

3) De votis monasticis (1522). Opera lat. ad reform. hist. pertinentia. Tom. VI. p. 254. Perfectionis status est, animosa fide contemptorem esse mortis, vitae, gloriae et totius mundi et fervente caritate

und Melanchthon hat in seinen Schrifschriften demselben keinen Platz eingeräumt. Um so werthvoller ist, daß derselbe in der Apologie der Augsbürgischen Confession nicht nur mehrmals ihn hat anklingen lassen, sondern ihm auch noch einmal classischen Ausdruck verliehen hat ¹⁾. In diesem Zusammenhang bewährt sich die Bedeutung des Satzes von der Rechtfertigung aus dem Glauben, nämlich daran, daß aus ihr der Gewinn des Vertrauens auf Gottes Vorsehung in allen Lagen des Lebens, welches dem Sünder abgeht, erklärt und abgeleitet wird ²⁾. Dieses ist die eigenthümliche Probe der Versöhnung mit Gott, daß man auch mit dem von Gott geleiteten Weltlauf, wie schwer er uns etwa fällt, versöhnt wird. Hingegen hat die Lehre keine directe Abzweckung darauf, die guten Werke des Gläubigen zu erklären, oder sie hervorzurufen. Sollte das beabsichtigt sein, so würde die katholische Lehre von der Justification vorgezogen werden müssen. In jenem Zusammenhange aber erhellt diejenige praktische Bedeutung der lutherischen Lehrformel, welche sie als den *primus et principalis articulus* erkennen läßt. Nämlich die

omnium servum. — p. 344. *Melior et perfectior est obedientia filii, conjugis, servi, captivi quam monachi obedientia . . . Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monastica ad obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est.* — Von Weltlicher Obrigkeit (1523), Walsh X. S. 432. Vollkommenheit oder Unvollkommenheit steht nicht mit den Werken, machet auch keinen äußerlichen Stand unter den Christen; sondern steht im Herzen, daß man mehr glaubt und liebt; der ist vollkommen, er sei äußerlich Mann oder Weib, Fürst oder Bauer, Mönch oder Laie. — Hauspostille über Mt. 22, 34—46. Walsh XIII. S. 2029. Ein Christ spricht: Vollkommen sein heißt, Gott fürchten und lieben und dem Nächsten alles Gute thun; denn Gott hat sonst nichts anderes geboten.

1) Apologia C. A. III, 71. 232. VIII, 25. 61. XIII. 37. *Omnes homines in quacunqve vocatione perfectionem expetere debent, hoc est crescere in timore dei, in fide, in dilectione proximi et similibus virtutibus spiritualibus.* 48—50.

2) C. A. XX, 24. 25. *Iam qui scit se per Christum habere propitium deum, is vere novit deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. Nam diaboli et impii non possunt hunc articulum credere, remissionem peccatorum. Ideo deum tanquam hostem oderunt, non invocant eum, nihil boni ab eo exspectant.* — Apol. C. A. III, 4. 46. 180—182. VIII, 73. 74.

Wichtigkeit derselben giebt sich auch nur dann kund, wenn die Christen ihre Vollkommenheit gerade innerhalb ihres steten Verkehrs mit der Welt und in den Berufen der weltlichen Gemeinschaftsgebiete zu erstreben haben. Welche Sorgen und Versuchungen zum Kleinmuth geben denn den Mönchen den Anlaß zu dem bezeichneten Glauben an Gottes Hülfe, Schutz und Rettung aus Nöthen? ihnen, welchen der heilige Bernhard bezeugt, daß sie davon frei sind ¹⁾. Also in dem Lebensideal unserer Reformation stehen der Glaube an Gottes Vorsehung nebst dem Gebet und die Schätzung der weltlichen Berufe als des Ortes für die Uebung der Liebe gegen die Menschen in gegenseitiger Wechselbeziehung. Diese Deutung der weltlichen Berufe ist nun ebenfalls ein spezifischer Grundsatz des Protestantismus; sie ist der praktische Ausdruck dafür, daß das Christenthum nicht als weltflüchtig, sondern als welterfüllend und weltdurchdringend aufgefaßt wird. Diese Bedeutung und Wirkung wohnt dem Grundsatz bei, obgleich er von den Reformatoren nicht systematisch begründet und abgeleitet ist ²⁾.

Aber, sagt man, der Begriff der Vollkommenheit ist für die Reformatoren etwas Untergeordnetes, da er ihnen nur durch die Polemik gegen den gleichnamigen katholischen Begriff an die Hand gegeben ist ³⁾. Soll ich diese Bemerkung so verstehen, daß der Begriff der christlichen Vollkommenheit für die reformatorische Gesamtschauung des Lebens als solche gleichgültig sei, so kommt dieser Behauptung allerdings die Thatsache zu Gute, daß der Gedanke selten genug ausgesprochen wird. Abgesehen davon aber dünkt mich, daß wenn derselbe den Reformatoren auch nur bei ihrer Opposition gegen die katholische Schätzung des Mönchtums aus der Feder geflossen ist, er dadurch eine Bedeutung ersten Ranges für sie behauptet. Oder ist die Eigenthümlichkeit der Reformation des 16. Jahrh. auch nur auf Einem Punkte außerhalb ihrer Uebereinstimmung und wieder ihres Gegensatzes gegen den Katholicismus zu verstehen, und wird nicht das Mönchtum in diesem als das eigentliche Christenthum geltend gemacht? Wer seine Leb-

1) In Cant. cant. sermo XLVI, 2. In monasteriis quiete a curis vivitur seculi et sollicitudinibus vitae.

2) Für Calvin vergl. man in der Kürze Instit. chr. rel. III. 2, 16; 10, 6.

3) Röhler, in der Theol. Literaturzeitung 1878. S. 296.

tage im 19. Jahrh. unberührt von katholischem Leben zugebracht hat, mag sich das Urtheil bilden, daß ein dem Mönchtum entgegengesetzter Begriff der Reformatoren für ihn selbst eine untergeordnete Bedeutung habe. Aber für die damalige Zeit gilt dies trotz des entgegengesetzten Anscheins nicht. Und mag die Vollkommenheit in der Formel der Augsburgerischen Confession noch so selten ausgesprochen sein, so steht für ihren Inhalt und Werth zunächst die übereinstimmende Deutung der Vollkommenheit Adam's vor seinem Falle ein, welche Luther und Calvin darbieten¹⁾; denn zu der Haltung, welche Adam gegen Gott eingenommen hat, soll ja die christliche Erlösung zurückführen. Was aber in der Schilderung Adam's den Umständen gemäß fehlt, nämlich die Aufgabe, daß man als Christ sich innerhalb der weltlichen Berufse durch gutes oder gemeinnütziges Handeln zu bewähren hat, haben ferner die Reformatoren so stetig betont, daß dieses Merkmal der Vollkommenheit für die Geltung der anderen Bürgschaft leistet. Dieser Grundsatz hat die ganze Gesellschaft gründlich umgestaltet, und er hat den katholischen Gegnern z. B. einem Witzel den Anlaß zu der Behauptung gegeben, daß die Reformation dem Epikuräismus und dem Heidenthum zutriebe. Wenn die Reformatoren ungeachtet der Verweltlichung im schlechten Sinne, welche sich auch zunächst an die Praxis dieses Grundsatzes heftete, niemals an ihm irre geworden sind, sondern ihn immer hoch gehalten haben, sollen wir dann annehmen, daß sie sich als Patrone einer eigenthümlichen Unvollkommenheit des sittlichen Lebens angesehen wissen wollten? oder haben wir nicht sie in dieser Beziehung zu verstehen als die Vertreter und Pfleger einer eigenthümlichen Vollkommenheit christlichen Lebens? Ich setze den umgekehrten Fall; die Reformatoren haben nur zum Zweck der Polemik, ohne positives Interesse an der Aufgabe die Vollkommenheit des christlichen Lebens so gedacht wie es vorliegt; dann haben sie also aus sich keinen Antrieb gehabt, ein Lebensideal als Ganzes aufzustellen, dann haben sie also nur fragmentarische Lebensregeln geben können und wollen. Hiermit aber würde ich zugestehen, daß der Protestantismus in einem unermesslichen Nachtheil gegen den Katholicismus stände, und müßte um

1) Luther im Commentar zur Genesis Cap. 1, 26; 2, 17. 21. Calvini Inst. chr. rel. I. 2.

meine Zustimmung zu jenem besorgt werden. Oder ich soll vielleicht annehmen, daß der bezeichnete Schaden durch die im Pietismus wirksam gewordene Ergänzung des in sich unvollkommenen Lutherthums ausgeglichen sei; dann aber würde sich fragen, ob nicht der letzte Schaden schlimmer ist als der erste. Kurz wenn die selbstständige Bedeutung des reformatorischen Begriffs der christlichen Vollkommenheit verneint wird, so kann ich nicht umhin, darin die *petitio principii* für die seligmachende Bedeutung des Pietismus zu erkennen. Allein das Lebensideal oder die evangelische Vollkommenheit, welche die Reformatoren behauptet haben, bezeichnet die Eigenthümllichkeit ihres Unternehmens besonders in der Rücksicht, daß die Abstufung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Christen, Mönchen und Laien, oder Pietisten und Nichtpietisten durch eine Norm abgestellt wird, welche für Alle gleich gilt. Gewissermaßen hat der heilige Franz dasselbe Ziel verfolgt; aber durch das entgegengesetzte Mittel, die mönchische Frömmigkeit so viel als möglich auf die Laien auszudehnen. Das Lösungswort dafür hatte man im Mittelalter in der Reformation nach dem Vorbilde der Gemeinde zu Jerusalem gefunden. Diese Instanz wurde auch den Reformatoren in Wittenberg zur Verbesserung ihres Unternehmens in der Richtung auf die Aufgabe der Sittlichkeit durch Georg Wigel entgegengetragen¹⁾; Melanchthon aber hat mit sicherem Takte darin die mönchische Art erkannt. Sollte es sich nun bestätigen, daß der Pietismus ebenfalls durch die Instanz des Vorbildes der primitiven Kirche getragen wird, so ist Melanchthon's verwerfendes Urtheil gegen Wigel ebenso beachtenswerth, als es den bekannten Gedanken von der christlichen Vollkommenheit voraussetzt.

Der zweite Hauptpunkt in der Vergleichung zwischen Katholicismus und Protestantismus ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der religiösen und der rechtlichen Gemeinschaft, welche zugleich unter dem Titel der Kirche zusammengefaßt sind. Der katholische Grundsatz hierüber lautet dahin, daß diese beiden Beziehungen sich durchaus decken, daß es keine religiöse Function christlicher Art gebe, welche nicht in den Rahmen der Rechtsordnung der abendländischen Kirche hincinfällt, und daß diese Rechts-

1) Vgl. meine Abh. „Georg Wigel's Aelchr vom Lutherthum“. Zeitschr. für Kirchengeschichte II. Band S. 386—417.

ordnung die directe Gewähr für die richtige Uebung, Erhaltung und Fortpflanzung aller religiösen Functionen in der Gemeinschaft leiste. Demgemäß können abwechselnd jede dieser Beziehungen als der Zweck und die andere als das Mittel geltend gemacht werden. Allein im Protestantismus gilt die gemeinsame Rechtsordnung der Kirche unbedingt nur als das Mittel für die Gemeinsamkeit der religiösen Thätigkeit, oder diese wird stets dahin beurtheilt, daß sie über den Rahmen der Rechtsordnung hinausgeht, und niemals von derselben gebedt wird.

Drittens wird der Staat vom Katholicismus entweder als die Form der sündigen Welt oder als Gottes Ordnung in der Beschränkung verstanden, daß er der kirchlichen Rechtsordnung an Werth nachsteht, und sich den Ansprüchen derselben unbedingt zu fügen hat. Im Sinne des Protestantismus ist der Staat als die Rechtsordnung des menschlichen Handelns ein Gut, welches als solches von Gott gewährleistet ist; allerdings geringeren Werthes als die religiöse Gemeinschaft am Christenthum, aber an sich eine Stütze derselben, weil die Zucht des Rechtes das entsprechende Mittel für die Freiheit des religiösen und sittlichen Handelns ist.

Wenn man bei den angegebenen Merkmalen des Protestantismus die Frage stellt, wie sich derselbe zu dem Begriff der Reformation aus dem 12. Capitel des Römerbriefes verhält, so waltet allerdings ein starker Schein ob, daß er sich von diesem Maßstabe weit entferne. *Nolite conformari huic seculo!* Ist nicht die Werthschätzung des bürgerlichen Berufes zugleich mit der Ablehnung des Mönchthums in directem Widerspruch zu jener Regel? Ist nicht die Schätzung des Staates als einer besondern Stütze des religiösen und sittlichen Zusammenwirkens im Christenthum eine starke Concession an die Welt, zumal wenn man sich erinnert, daß daraus die Ueberweisung der kirchlichen Rechtsordnung an den Staat entsprungen ist? Dagegen bemerke ich, daß es bei dem weltlichen Berufe darauf ankommt, ihn eben nicht weltlich, sondern geistlich zu führen, und bei der rechtlichen Leitung der rechtlichen Functionen der Kirche durch den Staat darauf, daß die religiösen Gemeinthatigkeiten, welche eigentlich die Kirche bilden, um so weniger behelligt werden durch die rechtlichen also weltlichen Geschäfte. Die Tendenz in beidem ist deshalb dem andern Satz: *sed reformamini in novitate sensus*

vestri, durchaus angemessen. Zugleich aber ist eben die grundsätzliche Unterscheidung der rechtlichen und der religiösen Functionen in der Kirche, und die grundsätzliche Schätzung des Abstandes ihrer Werthe in directem Einklang mit der ersten Regel. Die katholische Ansicht von der Kirche aber läuft derselben direct zuwider. Das Recht ist nun einmal die specifisch weltliche Ordnung menschlichen Zusammenlebens; auch alles Kirchenrecht ist darum weltlich. Die katholische Schätzung des Rechtes der katholischen Kirche, nämlich daß dasselbe direct und unbedingt göttlich und überweltlich sei, schließt eine specifische Conformation des Christenthums mit der Welt in sich. Der Protestantismus also fällt aus jener Regel der Reformation nicht heraus, vielmehr ist er von der Absicht getragen, derselben in größerem Umfang zu entsprechen, als es im katholischen Christenthum der Fall ist. Ob eine dieser beiden Formen trotzdem stärkeren Anlaß zur Verweltlichung giebt als die andere, soll hier nicht erörtert werden.

In der bisherigen Vergleichung zwischen den beiden Arten des abendländischen Christenthums war der katholische Begriff der christlichen Vollkommenheit nach der hergebrachten Formel vom Mönchtum bestimmt worden. Officiell ist auch die katholische Vollkommenheit in den drei Mönchstugenden erschöpft; indessen thatsächlich wird der volle Umfang derselben erst erreicht durch die contemplative Art der Frömmigkeit, zu welcher die Mönche angehalten werden. Diese Erscheinung darf an dieser Stelle um so weniger übersehen werden, als erst durch deren Beachtung der Gegensatz zwischen dem evangelischen und dem katholischen Begriff der Vollkommenheit völlig verständlich wird. Denn den drei Mönchstugenden wird die Treue im weltlichen Berufe entgegengesetzt. Welche Rücksicht aber gilt darin, daß der Glaube an Gottes Vorsehung und das davon getragene Gebet zur evangelischen Vollkommenheit gerechnet werden? Diese Functionen finden ihren entsprechenden Gegensatz in der scheinbar viel höher greifenden Contemplation, welche den Mönchen obliegt. Nun kommt aber hinzu, daß in der zweiten Hälfte des Mittelalters diese Devotion theils ausdrücklich zur Bestimmung der Mönche gerechnet, theils auf dem Wege der Tertiärerorden und verwandter Bildungen, wie der Gottesfreunde und der Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens, so weit wie möglich unter

dem Volke verbreitet worden ist. Die vorbildliche und das ganze Mittelalter hindurch maßgebende Darstellung dieser Devotion hat aber der heilige Bernhard in seinen 86 Predigten über das Hohelied dargeboten. Ohne Kenntniß dieses typischen Entwurfes von Devotion hat man kein vollständiges Verständniß vom Katholicismus. Der allegorischen Auslegung und kirchlichen Benutzung des Hoheliedes hat nämlich Bernhard die religiös so höchst einflußreiche Wendung gegeben, daß er die Braut Christi nicht mehr als die Kirche, sondern als die einzelne gläubige Seele deutete. Allerdings spielt bei ihm auch jene den Kirchenvätern geläufige Deutung öfters dazwischen, und einmal (56, 1) bringt er auch die Auslegung des Athanasius zum Ausdruck, daß der Besuch des Bräutigams bei der Braut die Menschwerdung des göttlichen Wortes bezeichne. Man kann also sich im Voraus vorstellen, daß diese Erklärungen gegenüber die Auslegung Bernhards höchst folgenreich für die Richtung der Frömmigkeit werden mußte. Nur bemerke ich zugleich, daß Luther in seinen Vorlesungen über das Hohelied gerade Bernhards Erklärung ablehnt, indem er jene Schrift auf Salomo's politisches Regiment deutet.

Den Hintergrund für den hier zu beachtenden Gedankenkreis Bernhards bildet die umfassendste Anerkennung der göttlichen Gnade. Bekanntlich gilt ihm dieselbe in seinen Predigten überhaupt als der oberste und leitende Gesichtspunkt, bei welchem die Rücksicht, welche er in der theologischen Theorie auf die menschliche Freiheit nimmt, gänzlich wegfällt. Durch jene Betrachtungsweise dient Bernhard zur Feststellung der Ansicht, daß die gleiche Tendenz unserer Reformatoren in dem mittelalttrigen Christenthum ihre Wurzeln hat. Indessen kommt es auch darauf an, die Grenze dieser Uebereinstimmung in den praktischen Folgerungen zu finden. Dazu ist gerade die genaue Analyse des Entwurfs von Frömmigkeit geeignet, welchen die Predigten über das Hohelied einschließen. Es steht also dem heil. Bernhard fest, daß die Gläubigen weder im Vertrauen auf ihre Verdienste, noch in dem Gefühl ihrer eigenen Kräfte das Leben zu führen haben, sondern im Vertrauen auf die Fülle der göttlichen Erbarmungen (14, 4; 21, 11); und er hat es bei Gelegenheit vermocht, der Rechtfertigung durch den Glauben einen so präcisen Ausdruck zu verleihen, wie der Protestant nur wünschen kann (22, 7. 8. 11). In einem andern Zusammenhange freilich wird die Barmherzigkeit Gottes

durch die Vergebung der Sünden als der wirkende Grund der Verdienste anerkannt (61, 5; 68, 2). Man darf das nicht so ansehen, als ob die katholische Frömmigkeit vorherrschend oder überwiegend auf die Werkgerechtigkeit gestimmt sei. Diese Tradition unter den Protestanten ist nach den speciellen und sehr einseitigen Erfahrungen Luther's bemessen, bedarf aber einer erheblichen Berichtigung. Indessen da Bernhard bei seiner energischen Hervorhebung der Gnade Gottes das Verdienst nicht überhaupt aufgibt, sondern gerade aufrecht erhält, so ist im Voraus zu bezweifeln, daß jene ihm und uns gemeinsame Grundvoraussetzung zu weit reichenden gemeinsamen Folgerungen führen wird. In dieser Beziehung ist vor Allem zu beachten, daß die Predigten Bernhard's nur an Mönche gerichtet sind. Deren Lage aber ist die, daß sie in den Klöstern „die Ruhe vor den Sorgen der Welt und den Wechselfällen und Bekümmernissen des Lebens genießen, indem sie darauf angewiesen sind, einen durch Heiligkeit und Tugenden glänzenden Lebenswandel zu führen“ (46, 2). Die Betrachtung über den ersten Satz des Hohenliedes: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes“, führt nun zu dem Schlusse, daß man „in demselben Maße in das Vertrauen (fiducia) sich ausbreite, als man in die Gnade hineinwächst“ (3, 4). Allein dieser Satz findet im Zusammenhang eine ganz andere Verwendung, als er im evangelischen Sinne finden müßte. Denn das Feld, welches dem evangelischen Christen für die Erprobung seines Vertrauens auf Gott angewiesen wird, ist für die vor den mannigfachen Sorgen des Lebens in der Welt sicher gestellten Zuhörer des heiligen Bernhard gar nicht vorhanden (S. 41). Vielmehr weist das von ihm gemeinte Vertrauen zu Gott auf das Gebiet der einsamen Contemplation und auf die in ihr zu erstrebenden Genüsse hin; zugleich wird es anders motivirt, als durch die einfache Anerkennung der Versöhnung mit Gott durch Christus. Bernhard nämlich führt in der dritten Predigt aus, daß man zu dem Kusse des Mundes des Bräutigams nicht gelangt, ehe man nicht den Fuß seiner Füße und seiner Hände vollzogen habe. Sener erste Fuß ist der Act der Buße über die Sünden; er richtet sich auf die Füße des strengen Herrn, welche seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit bedeuten; in deren Wechselbeziehung aber ist es begründet, daß man als Christ weder in Verzweiflung noch in falscher Sicherheit verharret (6, 6—8;

fassung dieser Gestalt treten nun die Merkmale des erniedrigten und leidenden Gottessohns gelegentlich sehr bedeutend hervor, und die Merkmale seiner Gottheit oder Herrschaft werden durch die Beschreibung der auf ihn gerichteten Liebe nach Umständen absichtlich zurückgedrängt. Auf der andern Seite hastet doch die Befriedigung, welche in dem Bräutigam gesucht wird, daran, daß er zugleich das Wort Gottes ist, und daß er für Gott eintritt. Demgemäß wird in der Darstellung der contemplativen Vorgänge ohne Schwierigkeit auch Gott für Christus untergeschoben. Um so auffallender ist es, daß die Beschreibung der Liebe, welche Bernhard meint, die Schranke zwischen Gott (Christus) und der Person des Gläubigen, welche durch die Erhabenheit Gottes festgestellt ist, ausdrücklich beseitigt. „Die Seele liebt glühend, welche so von der eigenen Liebe trunken wird, daß sie auf die Majestät nicht achtet. O welche Gewalt der Liebe, welches Zutrauen in dem Geiste der Freiheit! Die vollkommene Liebe treibt die Furcht (auch die Ehrfurcht?) aus“ (7, 2). „Von der Sehnsucht werde ich getrieben, nicht von der Vernunft; erhebet keine Klage über Unmaßung, wo der Affect drängt. Die Scheu freilich warnt, aber es überwiegt die Liebe. Ich weiß wohl, daß die Ehre des Königs Gericht liebt, aber die jäh voran eilende Liebe setzt sich über Gericht hinweg; sie wird weder durch Rath gemäßigt, noch durch Scham gezügelt, noch durch die Vernunft beherrscht“ (9, 2). „Gegenwärtig ist der Geliebte, entfernt wird der Meister, der König verschwindet, die Würde ist ausgezogen, die Ehrfurcht wird abgelegt. Zwischen dem Wort Gottes und der Seele wird wie zwischen zwei Nachbarn eine sehr vertrauliche Zwiesprache unterhalten. Aus dem Einen Quell der Liebe fließt in jeden die gegenseitige Liebe, die gleiche Zärtlichkeit. Demgemäß fliegen von beiden Seiten die Worte süßer als Honig, schweben die von Wonne ganz erfüllten Blicke. Endlich heißt er sie Freundin, nennt sie die Schöne, wiederholt es, und empfängt das Gleiche wiederum von ihr. Wahrlich eine erhabene Schauung, in welcher die Seele zu dem Grade von Zutrauen und wiederum von Geltung erhoben wird, daß sie Jesus, den Herrn aller Dinge, als Herrn nicht mehr kennt, sondern nur noch als Geliebten“ (45, 1. 6). „Die liebende Seele wird durch Wünsche getrieben, durch Sehnsucht gezogen, sie verhehlt ihre Verdienste; gegen die Majestät schließt sie die Augen, öffnet sie der Lust,

11, 2). Da jedoch die Buße ziellos wäre, wenn nicht ihr Ergebnis durch die Enthaltung von Sünden und durch die Werke der Frömmigkeit sicher gestellt würde, so bedeutet der zweite Kuß den ganzen Umfang der thätigen Heiligung, in welcher man durch die Hand des Herrn aufrecht erhalten wird. So ist das Wachstum in die Gnade gemeint, welcher die Ausbreitung in das Vertrauen zu Gott entspricht. Nur wer in den beiden ersten Küßen, also in der vollendeten Buße und in der sich vollendenden thätigen Heiligung die Erfahrung der göttlichen Gnade gemacht hat, darf mit der glühenderen Liebe und dem vermehrten Vertrauen auf den wunderbar süßen und gnadenreichen Kuß vom Munde des Bräutigams Anspruch machen, in welchem man mit dem Herrn Jesus zu Einem Geiste wird. Also diesen Kuß erfährt man allein auf einer Stufe der Vollkommenheit, welche selten ist (4, 1). „Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein“ (Cant. 2, 16), diese Höhe der wechselseitigen Liebe, zu welcher die Seele durch wunderbare Gnade berechtigt wird, darf Niemand erstreben, der nicht durch besondere Reinheit der Gesinnung und Heiligkeit des Leibes solches zu erfahren verdient (67, 8). Oder wer die Ruhe in der Contemplation begehrt, hat durch die Uebung der Tugenden jener heiligen Ruhe zuzukommen, da nur dem Gehorsam gegen die Gebote der Genuß der Contemplation geschuldet wird (46, 5). Man lese nur, wie Bernhard einmal seine guten Werke aufzählt und danach so fortfährt, daß dieses Alles in Gewohnheit bestehe, nicht in Süßigkeit; wer also geleistet hat, was er schuldig ist, heiße im Evangelium ein unnützer Knecht. „Die Gebote erfülle ich vielleicht in irgend einer Weise; aber meine Seele ist in ihnen wie Land ohne Wasser; damit also mein Opfer fett werde, so möge er mich küssen mit dem Kusse seines Mundes“ (9, 2).

Der evangelische Christ, welcher sich als einen unnützen Knecht beurtheilt, indem er seine Schuldigkeit thut, stellt zugleich seine Seligkeit unter die durch Christus erfahrene Versöhnung mit Gott. Der heilige Bernhard aber, der in seiner Erfüllung der Gebote keine Seligkeit erfährt, läßt durch die Probe, welche er darin zugleich von der Gnade Gottes und von seinen Verdiensten macht, sich zu demjenigen Zutrauen zu Gott oder zu dem Durst nach Gott erregen, welcher seine Befriedigung in der bräutlichen Liebe zu dem Herrn Jesus finden wird. In der Auf-

fassung dieser Gestalt treten nun die Merkmale des erniedrigten und leidenden Gottessohns gelegentlich sehr bedeutend hervor, und die Merkmale seiner Gottheit oder Herrschaft werden durch die Beschreibung der auf ihn gerichteten Liebe nach Umständen absichtlich zurückgedrängt. Auf der andern Seite haftet doch die Befriedigung, welche in dem Bräutigam gesucht wird, daran, daß er zugleich das Wort Gottes ist, und daß er für Gott eintritt. Demgemäß wird in der Darstellung der contemplativen Vorgänge ohne Schwierigkeit auch Gott für Christus untergeschoben. Um so auffallender ist es, daß die Beschreibung der Liebe, welche Bernhard meint, die Schranke zwischen Gott (Christus) und der Person des Gläubigen, welche durch die Erhabenheit Gottes festgestellt ist, ausdrücklich beseitigt. „Die Seele liebt glühend, welche so von der eignen Liebe trunken wird, daß sie auf die Majestät nicht achtet. O welche Gewalt der Liebe, welches Zutrauen in dem Geiste der Freiheit! Die vollkommene Liebe treibt die Furcht (auch die Ehrfurcht?) aus“ (7, 2). „Von der Sehnsucht werde ich getrieben, nicht von der Vernunft; erhebet keine Klage über Anmaßung, wo der Affect drängt. Die Scheu freilich warnt, aber es überwiegt die Liebe. Ich weiß wohl, daß die Ehre des Königs Gericht liebt, aber die jäh voran eilende Liebe setzt sich über Gericht hinweg; sie wird weder durch Rath gemäßigt, noch durch Scham gezügelt, noch durch die Vernunft beherrscht“ (9, 2). „Gegenwärtig ist der Geliebte, entfernt wird der Meister, der König verschwindet, die Würde ist ausgezogen, die Ehrfurcht wird abgelegt. Zwischen dem Wort Gottes und der Seele wird wie zwischen zwei Nachbarn eine sehr vertrauliche Zwiesprache unterhalten. Aus dem Einen Quell der Liebe fließt in jeden die gegenseitige Liebe, die gleiche Zärtlichkeit. Demgemäß fliegen von beiden Seiten die Worte süßer als Honig, schweben die von Sonne ganz erfüllten Blicke. Endlich heißt er sie Freundin, nennt sie die Schöne, wiederholt es, und empfängt das Gleiche wiederum von ihr. Wahrlich eine erhabene Schauung, in welcher die Seele zu dem Grade von Zutrauen und wiederum von Geltung erhoben wird, daß sie Jesus, den Herrn aller Dinge, als Herrn nicht mehr kennt, sondern nur noch als Geliebten“ (45, 1. 6). „Die liebende Seele wird durch Wünsche getrieben, durch Sehnsucht gezogen, sie verhehlt ihre Verdienste; gegen die Majestät schließt sie die Augen, öffnet sie der Lust,

indem sie dieselben auf das Heil richtet, und voll Vertrauen auf dasselbe sich regt. Ohne Bittern endlich und ohne Scheu (*inverecunda*) ruft sie das Wort Gottes zurück, und mit Vertrauen wiederholt sie das Spiel (*deliciae*), indem sie in gewohnter Freiheit dasselbe nicht den Herrn sondern den Geliebten nennt“ (74, 4; vgl. die noch stärkeren Ausdrücke 79, 1). Bernhard gesteht es sogar zu, daß diese Liebe zu dem Gottmenschen in gewisser Beziehung sinnlich gefärbt sein soll. „Bemerke, daß die Herzensliebe gewissermaßen fleischlich (*carnalis*) ist, weil sie mehr auf das Fleisch Christi sich richtet und weil das was Christus im Fleisch thut und anordnete, das menschliche Herz ergreift. Von dieser Liebe erfüllt wird es leicht zu allem derartigen Gespräch angestachelt.“ Aber die Liebe, welche in dieser Beziehung leidenschaftlich sein soll, soll zugleich umsichtig und kräftig sein, umsichtig insofern, als der sinnliche Zug derselben gerade die Lockungen des Fleisches unwirksam macht; kräftig darin, daß die Linie der kirchlichen Glaubensregel eingehalten wird (20, 4—9). Außerdem aber kommt in Betracht, daß die sinnlich gearteten Erregungen, welche der Text des Hohenliedes an die Hand giebt, allegorisch in die geistigen Functionen übergeleitet werden. Die Seele, welche nach Cant. 2, 6 glücklich gepriesen wird, daß sie an der Brust und zwischen den Armen Christi liegt, wird darauf hingewiesen, daß sie sich durch Furcht und Hoffnung zu bewähren hat (51, 5). Ueberhaupt aber hat das Ziel der contemplativen Ekstase den Sinn, daß man die Reinheit der Engel erreicht, also beim Erkennen Gottes nicht in die sinnlichen Bilder verwickelt bleibt, sondern die Trugbilder körperlicher Aehnlichkeiten überfliegt. Ehe man dazu gelangt, darf man sich die erstrebte Ruhe nicht versprechen (52, 4. 5).

Man muß sich die angegebenen Charakterzüge dieser Liebe zu Christus, welche den Vollkommenen zugemuthet wird, sehr genau fixiren; denn sie ist der evangelischen Frömmigkeit von Hause aus fremd. Vor allem aber widerspricht die Schilderung leidenschaftlicher Liebe zu Christus der bei den Protestanten gangbaren Annahme, daß es katholische Art sei, den Gottmenschen nur als den strengen Richter in möglichstem Abstand dem Gläubigen gegenüber zu stellen. So wie man nach den Erfahrungen Luther's meint, daß das katholische Christenthum in dem Streben nach Werkgerechtigkeit und in der scheuen Furcht, welche den

Knechtsdienst begleitet, aufstehe, so hat sich die Annahme bei uns festgesetzt, daß Christus dem Katholiken praktisch nur als der strenge, an sich unnahbare Richter gelte, dessen Gnade man auf dem Wege der Fürsprache der Heiligen zu erschleichen habe. Man hat alle Ursache, diese Ansicht zu berichtigen. Jene Geltung behauptet Christus in der katholischen Frömmigkeit allerdings für den Beginn des Lebens mit der Buße (s. o. S. 47), aber nicht ausschließlich. Darüber erhebt sich eine ganz anders geartete oder vielmehr entgegengesetzte Auffassung, welche der heilige Bernhard vertritt. Daß man in der comparativen Symbolik nicht dazu angeleitet wird, sie kennen zu lernen, rührt, wie gesagt, daher, daß Luther aus zufälligen Gründen keine Erfahrung davon in seinem Mönchsleben gemacht hat. Allein in Wirklichkeit dient gerade diese auf dem Boden der göttlichen Gnade fußende Anleitung zur leidenschaftlichen Liebe gegen Christus dazu, die Blüthe der mönchischen Frömmigkeit erkennen zu lassen. Luther hingegen hat als Mönch nur die vertrockneten, ihrer Frucht entleerten Samentapseln der Devotion kennen gelernt. Also nach der Anleitung des heiligen Bernhard für die in der Heiligung beschäftigten Mönche soll die Liebe gegen Christus von der göttlichen Erhabenheit desselben absehen; das, wodurch der Gottmensch das Sehnen des Gläubigen befriedigt, soll von der begnadigten Seele auf dem Fuße der Gleichheit mit ihm erfahren und genossen werden. Die Seele darf sich aber darin eben so gut einer Erhebung über ihre ursprüngliche Stellung erfreuen, als sie von der Erniedrigung Gottes den Anlaß zur Erregung ihrer sinnlichen Leidenschaft für ihn nehmen darf. Indem der Gegensatz dieser beiden Betrachtungsweisen von vorn herein nicht zur Klarheit gelangt, so überwiegt zunächst die letztere Rücksicht insofern, als die Leidenschaft für Christus dazu dient, den Trieb nach den Gütern der Welt und dem ihr zugehörigen Sinnengenuß unwirksam zu machen. Erst unter dieser Voraussetzung tritt die andere Rücksicht in Geltung, daß die sinnliche Intuition des sich erniedrigenden Gottes in die Ekstase, die bildlose geistige Versenkung in Gott übergeht, das Ziel der Seligkeit, in welcher das Gut des ewigen Lebens vorweg erfahren wird. Die Ausgleichung der beiden entgegengesetzten Methoden, der Herabziehung Christi in das Interesse einer leidenschaftlich-sinnlichen Annäherung an ihn auf Kosten seiner Erhabenheit, und die Verbindung mit ihm zu

Einem Geiste durch die Ausschcheidung der sinnlichen Motive und die Theilnahme an der Erhabenheit Christi, geht nach dem Gesetze des Gefühls vor sich. Denn sofern auch die sinnlich-gefärbte Leidenschaft für den Gottmenschen eine geistige Intention einschließt, so erklärt sich aus der zu erwartenden Abspannung der überspannten sinnlichen Motive die scheinbar rein geistige Steigerung des Gefühls zur Ekstase.

Allein die deutlichen Vorstellungen von Christus, auf welche sich diese Anweisung zu der an ihn zu knüpfenden Gefühlserregung sich stützt, sind eben nicht einheitlich ausgeprägt. Der Eindruck des sich erniedrigenden Gottes ist für Bernhard ein zwiefacher; er ist einmal mit dem Absehen von seiner Erhabenheit ausgestattet, um danach lediglich auf die Erhabenheit gestimmt zu werden, welche die Erhebung der Seele über ihre geschöpfliche Schranke verbürgt. Als evangelischer Christ ist man jedoch darauf angewiesen, sich die Erniedrigung des Gottmenschen in der Identität mit seiner göttlichen Erhabenheit und umgekehrt zu vergegenwärtigen. Deshalb muß man vorsichtig sein, um nicht in den folgenden Erklärungen Bernhard's den Schein der Uebereinstimmung mit der evangelischen Auffassung zu überschätzen. Die Liebe des Bräutigams nämlich erkennt Bernhard in seinem Werke der Erlösung, dessen Erinnerung, wie er sagt, in irgend einem Maße jedem der Erlösten gegenwärtig sein muß. An diesem Gegenstande hebt er nun im Allgemeinen zweierlei hervor, die Art und den Erfolg. Die Art ist die Erniedrigung Gottes, der Erfolg unsere Erfüllung mit Gott (11, 3). Allein es kommt nun für Bernhard im Besondern darauf an, diese Bestimmungen als das Motiv der eigenthümlichen Devotion wirksam zu machen, welche seine Predigten hervorrufen sollen. Das Werk der Erlösung also soll hier nicht so verstanden werden, wie es für Jeden seine Herstellung in das Ebenbild Gottes und in die Herrschaft über die Welt erklärt (21, 6. 7), sondern in der besondern Art, wie es die Liebe, die leidenschaftliche Erregung für Christus „schmeichelnder anlockt, berechtigter erzwingt, enger verbindet und heftiger erregt.“ Dazu aber gehört, daß man sich den ganzen Umfang der Bemühungen, durch welche der sich erniedrigende Gott seine Liebe bewährt hat, im Einzelnen vergegenwärtigt. Denn „derselbe Gott, welcher ohne Mühe durch das einfache Befehlswort die Welt geschaffen hat, hat in seinen Reden die Wider-

sprecher, in seinen Handlungen die feindseligen Beobachter, in seinen Qualen die Spötter, im Tode die Verläumber ertragen. Sieh wie er geliebt hat! Lerne also von Christus, wie Du ihn lieben sollst“ (20, 2. 4). Die einfache Werthbestimmung der Liebe Gottes, welche in dem Gehorsam Christi zur Erlösung wirksam wird, ist das Motiv des evangelischen Glaubens, welcher sich Christo unterordnet; aber die von Bernhard vertretene leidenschaftliche Liebe des Gleichen zum Gleichen erfordert es, daß die Gesamtleistung der Liebe Christi in ihre einzelnen Züge zersplittert werde. Demgemäß erklärt er im Anschluß an Cant. 1, 13 (ein Bündel von Myrrhen ist mein Geliebter, welches zwischen meinen Brüsten ruht): „Seit dem Beginne meiner Bekehrung d. h. des Mönchstandes habe ich mir dieses Bündel zu binden und auf meine Brust zu legen unternommen, welches gesammelt ist aus allen Ängsten und Bitterkeiten meines Herrn, zunächst denen, welche mit den Mängeln des kindlichen Lebens zusammenhängen, dann den Mühen, welche er in der Verkündigung ertrug, den Ermüdungen auf den Reisen, den Nachtwachen beim Gebet, den Versuchungen im Fasten, den Thränen im Mitgefühl, endlich den Gefahren durch falsche Brüder, den Scheltworten, Schlägen, Verhöhnungen, Schmähungen, Nägeln und dergleichen. Unter so vielen Zweigen dieser duftenden Myrrhe habe ich auch diejenige nicht ausgelassen, mit der er am Kreuz getränkt, und beim Begräbniß gesalbt ist. Die Erinnerung an die Fülle der Süßigkeit dieser Dinge will ich aussprechen, so lange ich lebe; in Ewigkeit will ich nicht vergessen diese Erbarmungen, in denen ich das Leben gefunden habe“ (43, 3)¹⁾. In einer andern Wendung erscheint dieses Interesse bei der Auslegung von Cant. 2, 14 (meine Taube in den Felsenklüften, versteckt in der Klippe). Hierüber trägt Bernhard eine Erklärung vor, die er von einem Andern entlehnt, aber mit seiner Ueberzeugung vertritt, daß nämlich „die Felsenklüfte die Wunden Christi bedeuten, denn der Fels ist Christus. In ihnen findet der Sperling sein Haus, die Turteltaube ihr Nest, in ihnen findet die Taube Schutz vor dem Habicht. Und wahrlich wo ist für die Schwachen Sicherheit und Ruhe,

1) Diesem Gedanken ist unter den Liedern Bernhard's gewidmet die *Rhythmica oratio ad unumquodlibet membrorum Christi patientis a cruce pendentis*.

aufser in den Wunden des Heilands? Man durchbohrte seine Hände und Füße und durchstach seine Seite mit der Lanze, und durch diese Spalten ist mir gestattet den Honig aus dem Felsen zu saugen, und Del aus dem harten Stein, das heißt, ich darf schmecken und sehen, daß der Herr süß ist. Offenbar ist das Geheimniß des Herzens durch die Löcher des Leibes, offenbar ist jenes Geheimniß der Frömmigkeit, und die Eingeweide der Barmherzigkeit Gottes. Sind nicht die Eingeweide durch die Wunden offen gelegt? Worin wäre es denn deutlicher als in Deinen Wunden, daß du Herr süß und milde bist und reich an Erbarmen“ (61, 3. 4)? Man sieht, die Hauptsache wird auch in dieser Combination gewahrt, und zwar gemäß dem Grundsatz, daß man nur auf dem Wege der Anschauung des erniedrigten Gottes zu der Schauung seiner Majestät gelangen kann. „Denn voll Schrecken ist die directe Erforschung der Majestät, die Erforschung des Gnadenwillens aber ist ebenso fromm als sicher“ (62, 5). Nichts desto weniger ist die Wechselbeziehung zwischen der in den einzelnen Zügen vorzuführenden Leidensgestalt Christi und der leidenschaftlichen Liebe, welche sich über die Majestät Christi hinwegsetzt und ihn als Gleichen, als Nachbar, als Freund in die Arme schließt, auf eine abschüssige Bahn gestellt.

In der Leidensgestalt Christi will Bernhard allerdings das Erbarmen Gottes ergreifen, oder er will in den einzelnen Erscheinungen des Leidens Christi den leidenden Gott anschauen, dessen Leiden eben sein Erbarmen gegen die Menschen bezeugt. Es kommt ihm in dieser Betrachtung durchaus auf den göttlichen Werth Christi an. Dieses drückt er darin aus, daß er in der Sympathie mit den einzelnen Leidensacten die „Fülle der Süßigkeit“ findet, und in den Wunden Jesu den Eindruck haben will, daß der Herr „süß und milde ist und reich an Erbarmen“. Allein diese Werthbestimmung des Leidens Christi soll doch in dem Rahmen des Verkehres auf gleichem Fuße mit dem Bräutigam gemacht werden. Indem man in dem unverschuldeten und freiwilligen Leiden Jesu die Fülle seiner Liebe gegen den Einzelnen, der die Contemplation übt, erkennt, soll man sich zu einem entsprechend hohen Maße von Gegenliebe und Aufopferung für Jesus bewegen lassen. Diese Bedingtheit der ganzen Anschauung ergibt sich auch aus der Formel, daß die bitteren Erfahrungen Jesu in einem süßen Geschmack seiner Liebe angeeignet und ein-

geprägt werden sollen. Hieraus ergibt sich freilich, daß Bernhard nicht dazu anleiten will, daß man sich in das unerschöpfliche Mitleid und in die Niedergeschlagenheit verliere, welche aus der Vergleichung der eigenen Schuld mit der Unschuld Jesu hervorgehen wird. Er hat es wirklich abgesehen auf einen religiösen Eindruck entgegenesetzter Art. Allein es fragt sich, ob die von ihm vorgeschriebene Methode eine Nöthigung in sich schließt, durch die Bitterkeit des Mitleids hindurch den Geschmack der Süßigkeit im Leiden Christi zu erreichen, und ferner, ob in dieser erstrebten Empfindung wirklich der volle Werth der Erlösung zu seinem Rechte kommt. Als Theolog weiß Bernhard sehr wohl, daß die weltüberwindende Kraft des Glaubens aus der Bergegenwärtigung der Majestät, der Gottheit, der Weltherrschaft Christi entspringt (21, 6. 7). Er hat ferner den Werth der Person Christi als des sich erniedrigenden Gottes einmal in musterhafter Weise auszusprechen vermocht ¹⁾. Allein der Geschmack der Süßigkeit, zu welchem er in der Erwägung der Liebe Jesu durch die Bitterkeit seiner Leiden durchzubringen vermocht hat, kann weder als folgerichtig erkannt werden, noch ist er die klare Probe für die Göttlichkeit der Liebe Christi. Aus den Erscheinungen der Frömmigkeit im Mittelalter, welche sich gerade an der Betrachtung der Leiden Christi nährt, ergibt sich, daß unendlich Viele die Linie des ziellosen Mitleids und der Niedergeschlagenheit nicht überschritten haben. In der Devotion der Mönche und Nonnen tritt viel mehr der Eindruck der trüben Demüthigung durch diese Methode hervor, als daß sie ihnen zur Erhebung und

1) Sermo 6, 3: Dum in carne et per carnem deus facit opera non carnis sed dei, naturae utique imperans superansque fortunam, stultam faciens sapientiam hominum daemonumque debellans tyrannidem, manifeste ipsum se indicat esse, per quem eadem et ante siebant, quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter et patenter operatus mira, locutus salubria, passus indigna evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter et invisibiliter secula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evangelizat ingratis, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo oriri facit solem suum super bonos et malos, pluit super justos et injustos? Vergl. Beschränkte aus dem heiligen Bernhard, in Stud. und Kritiken 1879. S. 321 ff.

Befreiung gedient hätte. Ferner aber ist die von Bernhard bezeugte Umbiegung der Empfindung der Bitterkeit in die der Süßigkeit bei der Erwägung des Liebeswerthes der Leiden Christi, oder dieses Zusammenklingen der Lust mit der Unlust, der Wonne mit dem Schmerz durchaus keine zuverlässige Probe dafür, daß er die göttliche Erhabenheit Christi mit der Erfahrung seiner menschlichen Erniedrigung zugleich sich eingepägt hat. Freilich findet eine gewisse Analogie zwischen diesem Erkenntnißproblem und jener gemischten Empfindung statt. In der Gottheit des Menschen Jesus sollen Gegensätze zusammengedacht werden, welche den Eindruck des Widerspruchs machen. Und daß die Leidenserscheinung Christi zugleich als bitter und als süß geschmeckt wird, bietet ebenfalls eine Paradoxie dar. Allein diese Paradoxie ist ohne Widerspruch in sich; denn die Bitterkeit folgt dem Eindruck des Leidens, der süße Geschmack haftet an dem Motiv der Liebe, die ihn freiwillig leiden läßt. Außerdem aber ist in dieser als süß empfundenen Liebe gar kein wesentliches Merkmal der Göttlichkeit angezeigt, welche das Maß des Menschen überschritte. Es ist eben doch nur der ideale Mensch, der es für mich ist, der mir seine Schönheit zuwendet, dessen Leiden die bittere Empfindung in die Lust an der Süßigkeit ausklingen läßt; und nur indem Bernhard auch in dieser Situation mit dem Herrn Jesus auf dem Fuße der Gleichheit verkehrt, kann er gerade auf das Gefühl der Süßigkeit hinaus kommen. Das Gemisch von Bitterkeit und Süßigkeit, welches wir zu deuten haben, um Bernhard's Behauptung zu verstehen und zu beurtheilen, hat nun ein Gepräge, welches die geistige Genußsucht anzuziehen pfl egt, und zeigt darin viel mehr Verwandtschaft mit gewissen sinnlichen Gefühlserregungen als Analogie mit dem Erkenntnißproblem der Gottmenschheit. Soll man aber diese Erkenntniß durch die Intuition der Leiden Christi sich einprägen und davon den Eindruck der Erlösung haben, so ist es nicht rathsam, sich auf die Einzelheiten einzulassen, welche Bernhard aufzählt, und an ihnen den Schmerz und die Wonne der Sympathie zu erregen; sondern man hat sich ihres Gesamtwertes in der weltüberwindenden Macht des Gehorsams Christi zu versichern. Denn daß in den Leiden die Liebe Christi der Sieg über die Welt ist, ist die Erkenntniß seiner Gottheit; und die Probe dieser Erkenntniß im Gefühl machen wir darin, daß wir aus der Versöhnung mit Gott durch

Christus den erhebenden Impuls zu unserer eigenen Beherrschung von Leiden und Welt erfahren. Das ist die evangelische Auffassung der Sache, welche der Gottheit Christi gerecht wird. Bernhard's Contemplation hingegen kann zwar eine leidenschaftliche Gegenliebe und eine Dienstfertigkeit hervorrufen, welche auch das Bitterste in Süßigkeit verwandelt; das ist aber doch nur der Cultus des idealen Menschen, welchen die moderne Sentimentalität auch noch an Andere als an den Herrn Jesus zu verwenden gelernt hat. Hier also treffen wir auf einen ganz deutlichen Gegensatz zwischen evangelischer und katholischer Frömmigkeit, der nicht übersehen werden darf.

Indem nun Bernhard den Wechselverehr zwischen der Seele und ihrem Bräutigam Jesus als etwas Wirkliches achtet, so fragt sich weiter, woran dieses erprobt werden soll. Wodurch wird die Einwendung beseitigt, daß es sich hier um ein Spiel der Einbildungskraft handelt? Darauf erfolgt nun diese Antwort: „Wenn ich fühle, daß mir der Sinn für das Verständniß der heiligen Schrift geöffnet wird, oder eine Weisheitsrede gleichsam aus dem Innersten ausquillt, oder durch höheres Licht Geheimnisse enthüllt werden, oder mir gleichsam der weite Himmelschooß ausgebreitet und von oben eine reichere Fülle von Erwägungen in den Geist eingegossen werden, dann zweifele ich nicht, daß der Bräutigam gegenwärtig ist“ (69, 6). „Die Seele soll nicht eher sich mit Gott vollkommen geeint achten, bis sie nicht das starke Gefühl davon hat, daß er in ihr und sie in ihm bleibt. Ich bin mit Gott Ein Geist, wenn ich einmal durch sichere Proben überzeugt bin, daß ich Gott anhänge als einer von denen, welche in der Liebe bleiben“ (71, 6). „Wenn das Wort zu mir eingetreten ist, so habe ich manchmal nicht gefühlt, wann dieses stattfand. Seine Gegenwart habe ich gefühlt, und mich nachher dessen erinnert; manchmal konnte ich seinen Eintritt vorausempfinden, nicht aber direct wieder seinen Eintritt noch seinen Weggang. Woran hätte ich seine Gegenwart erkannt? Lebendig und wirksam ist es; sobald es in mich ingeht, hat es meine schläfrige Seele erweckt, in Bewegung gesetzt, besänftigt und mein hartes Herz verwundet. Nur an der Bewegung des Herzens habe ich des Bräutigams Gegenwart erkannt, an der Flucht der Sünden und der Einschränkung der Fleischestriebe habe ich seine Kraft erfahren“ (74, 5. 6). In der Empfindung überhaupt ist

an sich keine Unterscheidung ausgedrückt zwischen dem fühlenden Subject und dem Gegenstande, der die Empfindung erregt, sondern diese Unterscheidung stellt immer der die Empfindungen begleitende Verstand fest. Demgemäß ist es möglich, in der absichtlichen und durch körperliche Diät unterstützten Steigerung des religiösen Lustgefühls die regelmäßige verständige Unterscheidung zwischen sich und Gott aufzuheben, und mit Gott zu Einem Geiste zu werden. Deshalb stellt Bernhard als das Ziel des wechselseitigen Liebesverkehrs die Schauung Gottes in Aussicht. Allerdings nicht ohne Beschränkung. Denn Gott zu schauen wie er ist, behält er dem jenseitigen Leben vor, und gesteht nur zu, daß Gott in der Gegenwart denen, welchen er erscheinen will, so erscheint wie er will (31, 2). Ja gelegentlich schränkt er den Vorgang nach der Erfahrung des Mose so ein, daß man nicht das Angesicht, sondern nur die Kehrseite Gottes schauen könne (61, 6). Indessen ist das Wichtigste dabei, daß „diese Erfahrung der Seele, ihre Vermischung mit dem Wort Gottes, welche über jedes körperliche Gefühl und über die Einbildungskraft hinausliegt, durch die Herablassung Gottes nur herbeigeführt wird, wenn die Gluth des heiligen Begehrens und die unablässigen Gebetsseufzer den Bräutigam herbeiziehen“ (31, 4—6). Man könnte versucht sein, diese Behauptung auf Zauberei zu beurtheilen, wenn nicht gemäß einer ergänzenden Erfahrung die mystische Einigung durchaus in den Willen Gottes oder des Bräutigams gestellt würde. Denn „wenn man durch Nachtwachen und Beschwörungen, durch viele Anstrengung und einen Regen von Thränen den Bräutigam sucht und er dann gegenwärtig ist, so entgleitet er plötzlich, während man ihn festzuhalten glaubt, und wenn er dann wiederum der weinenden und ihm nachgehenden Seele begegnet, läßt er sich zwar ergreifen, aber keinesweges festhalten, indem er plötzlich wiederum gleichsam aus den Händen entwischt“ (32, 2). „Wenn die Seele die Gnade fühlt, erkennt sie die Gegenwart des Wortes, wenn nicht, beklagt sie seine Abwesenheit und erstrebt seine Gegenwart. So wird das Wort zurückgerufen durch die Sehnsucht der Seele, der es einmal die süße Empfindung von ihm geschenkt hat. Aber er geht und kehrt zurück nach seinem Belieben, wie wenn er im Halbdunkel einen Besuch macht und unerwartet sich zeigt“ (74, 2. 3).

Also immer nur auf Momente gelingt es, die Gegenwart

des Bräutigams durch die leidenschaftlichen Aufregungen des Gefühls zu constatiren. Der Preis dieser Genüsse aber ist die Trockenheit und Schlaffheit, in welche die Seele um so tiefer und dauernder zurückfällt, als die vorhergehende Anstrengung wider-natürlich ist (9, 3; 14, 6; 32, 4; 74, 7). Und kaum ist die Warnung am Platze, daß man bei dem Genuß der Gnade nicht auf einen unerblickbaren durch Erbrecht sicher gestellten Besitz zu rechnen habe, damit man nicht, wenn der Bräutigam seine Hand zurückzieht, den Muth verliere und trauriger als nöthig werde (21, 5). Denn eine stetige Gewißheit der Gnade wird nun einmal nicht in der Isolirung erworben, welche Bernhard so bezeichnet, daß „die Seele, welche Gott schaut, ihn so schaut, als wenn sie allein von Gott geschaut werde. In solchem Vertrauen nimmt sie die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und ihr so auf, daß sie außer ihm und sich nichts beachtet“ (69, 8). Ich möchte hierüber nur die Bemerkung hinzufügen, daß dieses Postulat der Mystik nicht seine Erfüllung in der rechten protestantischen Frömmigkeit findet. Zu solchem Egoismus giebt der kirchliche Protestantismus keine Anleitung. Bernhard aber ist im Stande, die geistlichen Menschen auf jenes Privilegium der mystischen Schauung zu verweisen, weil er sie bei anderer Gelegenheit daran erinnert, daß doch eigentlich die Kirche die Braut ist, und daß die Vorrechte der Einen katholischen Menge, welche den Zweck der Welt bildet, nicht von Einer Seele, die zu ihr gehört, in Anspruch genommen werden dürfen, wie groß auch ihre Heiligkeit sein mag (68, 7). „Denn welcher unter uns möchte ein der Gnadengüter vollständig besitzen, nämlich so, daß er nicht zuweilen im Reden unfruchtbarer und im Handeln lauer wäre? Aber die Kirche ist es, welche in ihrer Gesamtheit niemals einen Mangel daran hat, wovon sie trunken ist und wovon sie duftet. Denn was ihr in dem Einen fehlt, hat sie im Andern. Es duftet die Kirche in denen, welche sich Freunde durch den ungerechten Mammon machen, sie ist trunken in den Dienern am Wort, welche mit dem Wein der geistlichen Frucht die Erde besprengen, sie trunken machen und die Frucht in Freude heimbringen. Sie nennt sich kühn und sicher die Braut. Obgleich also Niemand von uns sich herausnimmt, seine Seele die Braut des Herrn zu nennen, so nehmen wir doch, da wir zur Kirche gehören, nicht mit Unrecht an diesem Ruhm unsern Antheil. Was

nämlich wir Alle zusammen besitzen, daran nehmen wir ohne Widerspruch jeder Theil" (12, 11). Das ist ein Bekenntniß, welches eigentlich alle vorher dargestellten Ansprüche der Seele auf die Brautchaft durch den Rückgang auf die ältere Auslegung des Hohenliedes durchkreuzt. Alle jene Aussagen über die besondere Auszeichnung der einzelnen Seele, wodurch sie gegen alle anderen Genossen der Kirche im unmittelbaren Verkehr mit Christus und Gott selbstständig gemacht zu sein schien, sind hienach eigentlich ungültig! Nun diese Folgerung will ich nicht ziehen; für den Redner ist an seinem Ort Beides wahr, — oder Beides eingebildet.

Aber so viel ist wohl klar, daß die mystische Schauung, welche unter so zweideutigen Bedingungen das unmittelbare besondere Verhältniß der einzelnen Seele zu Gott bildet, gar nicht darauf angelegt ist, daß dieses aus den katholischen Bedingungen der Vorstellung in den Protestantismus hinauswache, und sich hier als den evangelischen Christen entpuppe, welcher voll von Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott unter den Nöthen des Lebens und voll Treue des Dienstes gegen Gott in dem weltlichen Berufe ist. Beide Gestaltungen sind verschiedenartig oder vielmehr entgegengesetzt in ihren wesentlichen Merkmalen. Und hiebei ist kein geringes Gewicht dem Umstande beizulegen, daß die sentimentale Frömmigkeit mit ihrer mystischen Spitze eben nur Mönchen zugemuthet wird, welche gar keine Gelegenheit haben, ihren Glauben an den Versuchungen durch die Sorgen des menschlichen Lebens zu erproben. So dient diese Nachweisung dazu, den Gegensatz des katholischen und evangelischen Christenthums vollständig zu bestimmen. Also die Gnade ist der oberste Gesichtspunkt nicht ausschließlich für die evangelische Frömmigkeit, sie ist es auch für die katholische. Nur die Folgerungen und Anwendungen dieses obersten Gedankens sind andere bei den im sorgenfreien Leben stehenden Mönchen, und bei den evangelischen Christen, welche in dem weltlichen Stande ihres Lebens bleiben und in den unumgänglichen Sorgen desselben die Probe ihres Glaubens leisten sollen. Diese also haben sich von ihrer Verjöhnung mit Gott oder ihrer Erlösung von Schuld und Uebel dadurch zu überführen, daß sie die Hemmungen des Lebens durch das Vertrauen auf Gott und das von demselben erfüllte Gebet überwinden. Hingegen die Mönche und die mönchisch Devoten in der

katholischen Kirche dürfen sich ihre Erlösung durch Christus bewähren in der Uebung der Gleichheit mit ihm in sentimentalem Schmerz und sentimentaler Lust bis zur Höhe der Einigung des Geistes mit ihm und Gott, — so lange wie dieser Genuß dauert und nicht der Trockenheit der Empfindung Platz macht. Dazu kommt, daß die Gewißheit der Versöhnung in dem Vertrauen auf Gott für die Evangelischen die nothwendige Voraussetzung der Heiligung, daß aber der Genuß der Erlösung in dem zärtlichen Umgang mit dem Heiland für die Katholischen ein möglicher Anhang ihrer Heiligung ist.

5. Lutherthum und Calvinismus.

Gesetzt nun, daß der Pietismus auf den Gebieten der lutherischen und der reformirten Kirche im Grunde die Tendenz der Wiedertäufer erneuert hat, so wird es ferner darauf ankommen, welche der beiden evangelischen Kirchen für jene Saat empfänglicher war. Von dieser allgemeinen Untersuchung ist zunächst die Vorfrage abzuzweigen, wie weit die Analogie zwischen Zwingli's Reformationsabsicht und der Wiedertäufererei reicht. Denn die theokratische Art, in welcher Zwingli seinen Reformationsplan ausgebildet hat, ist bekanntlich für die reformirte Kirchenbildung in der Schweiz nicht maßgebend geworden oder geblieben; jene Tendenz Zwingli's berührt sich aber mit dem Charakter wenigstens eines Theiles der Wiedertäufer. Zwingli hat bekanntlich nicht bloß dem Staat die directe Aufgabe der Pflege des Christenthums und der Reformation der Kirche beigemessen, sondern auch die Verbreitung der letztern durch politische Gewalt für angezeigt gehalten. In ähnlicher Weise hat die wiedertäuferische Gruppe unter der Leitung von Hans Hut sich vorgenommen, als das wahre Israhel alle gottlosen Kanaaniter mit dem Schwerte auszurotten, und die Wiedertäufer in Münster haben nach diesem Antriebe gehandelt. Diese gewaltthätige Haltung ist freilich unter den Wiedertäufern eine Ausnahme von der grundsätzlichen Friedfertigkeit und Nachgiebigkeit gegen die ihnen angethane

Gewalt. Indessen ist diese Abweichung als Vorwegnahme der erwarteten Gerichts- und Herrschergewalt Christi sehr verständlich. Die theokratische Ansicht erzeugt also auf beiden Seiten die Billigung der Gewalt zum Zwecke der Durchführung der christlichen Reform. Allein dabei waltet der große Abstand ob, daß Zwingli die Mittel des bestehenden Staates zu dem Zwecke einer wirklich sittlichen Lebensordnung verwendet hat, daß hingegen die Wiedertäufer ihre in sittlicher Beziehung verdächtigen oder gar verwerflichen Zwecke auf den Trümmern der Staatsordnung durchzuführen suchten. Demnach kann die Münsterische Theokratie der Wiedertäufer schwerlich als die folgerichte Konsequenz der Züricher Theokratie Zwingli's erscheinen. Es giebt eben keine Folgerichtigkeit, weder eine logische noch eine moralische, zwischen den sittlichen und den widersittlichen Zwecken der einen und der andern Richtung, zwischen dem legalen Anschluß Zwingli's an die bestehende Staatsordnung und dem radicalen Umsturz derselben in Münster. Also ist die Verfassung des Staates und der Kirche von Zürich gerade unter der Leitung Zwingli's am wenigsten dazu disponirt gewesen, die Ansprüche der Wiedertäufer auf die Geltung ihres vollkommenen Christenthums zuzulassen. Vielmehr ist der Widerstand dagegen in Zürich gerade deshalb so kraftvoll gewesen, weil man dort der christlichen Berichtigung der bestehenden Staats- und Sittenordnung sicher war.

Auf die theokratische Ansicht Zwingli's ist schon während seines Lebens keiner der schweizerischen Stände eingegangen, und in Zürich selbst wurde diese hoch angelegte Bahn verlassen, als die Katastrophe hereinbrach, in der Zwingli seinen Tod fand. Von da an kam auf dem ganzen Gebiete der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts der Grundsatz zur Geltung, daß der Dienst, welchen der Staat der christlichen Religion zu leisten hätte, nur in den einzelnen Territorien berechtigt, und daß er nur defensiv sei, daß also die christliche Einheit nur in dem Bekenntniß, nicht in der rechtlichen Verfassung, ja kaum einmal in der Ordnung des Gottesdienstes zu erstreben sei. Wie nun die Gemeinschaft im Bekenntniß sich in den lutherischen und den reformirten Zweig gespalten hat, braucht hier nicht erörtert zu werden. Hingegen kommt noch eine Function der Kirche in Betracht, welche eine andere Gruppierung der Territorialkirchen nach sich zieht, als welche eben bezeichnet ist. Diese Function der

Kirche ist die Disciplin. Daß in der Schätzung derselben zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche Abweichungen von erheblichem Gewicht vorkommen, haben die Streittheologen des 16. Jahrhunderts sich nicht klar gemacht. Man hat aber auch in unserem Jahrhundert keine zureichende Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand gerichtet ¹⁾. Es ist aber sehr leicht festzustellen, daß in dieser Hinsicht der Calvinismus nicht nur dem gesammten Lutherthum gegenüber steht, sondern auch der kirchlichen Ordnung in der deutschen Schweiz, oder dem eigentlichen Gebiete Zwingli's. Dieses hat der Calvinismus mit seiner Lehre und seinem officiellen Bekenntniß (nur mit Ausnahme von Basel) zu occupiren vermocht, nicht aber mit seiner Disciplin; und auch in jener Hinsicht ist eine Zwingli'sche Unterströmung immer wirksam geblieben. Aber ferner hat der Calvinismus auch in den deutschen Territorien, die seiner Lehrauctorität folgen, in der Pfalz, Bremen, Hessen, Anhalt u. s. w., seine Art der Disciplin nicht geltend machen dürfen. In dieser Beziehung hat er seine Geltung nur in den Ländern außerhalb Deutschlands durchzusetzen vermocht, und hat in Deutschland nur von den Niederlanden aus hinübergegriffen nach Ostfriesland, sowie nach Jülich, Cleve und Berg. Also wenn die Disciplin als ein beachtenswerther Scheidungsgrund im Kreise der reformatorischen Kirchen berücksichtigt wird, so sind der außerdeutsche Calvinismus und das deutsche Kirchengebiet, welches das Lutherthum und den Zwinglianismus umfaßt, einander gegenüberzustellen.

Calvin hat allerdings seine Kirchengründung in Genf auf keinem andern Wege durchsetzen können, als auf welchem die reformatorischen Kirchenbildungen in Luther's und in Zwingli's Wirkungskreis erfolgt waren, nämlich durch die Auctorität des Staates. Unter diesen Umständen war überall in den deutschen und schweizerischen Territorien die kirchliche Disciplin in die Hände der Obrigkeit gekommen. Dazu aber hatten verschiedene

1) Ich darf hinzufügen, daß Schmid a. a. O. S. 442 eine Ahnung davon hat, daß zwischen Lutherthum und Calvinismus auf diesem Punkt ein Unterschied obwaltet; er hat nur denselben nicht klar gestellt, weil er den Begriff von der Kirche, welchen er den Reformirten imputirt, von Goebel annimmt; als ob es keine reformirten Bekenntnißschriften gäbe, die an ihrem Ort ebenso hohen Werth haben, als die für Schmid verbindlichen lutherischen.

Gründe gewirkt. Nämlich theilweise hatte die kirchliche Disciplin in der mittelalterigen Praxis die Gestalt weltlicher Strafen angenommen, welche nun in Folge der Reformation der Staat einfach übernahm. Theils konnte die eigentliche Kirchenstrafe, die Ausschließung vom Abendmahl, nicht den einzelnen Pastoren überlassen, sondern mußte von den landesherrlichen Consistorien übernommen werden. Oder wo, wie durch Bucer (1531) in Ulm, eine besondere Behörde zur Ausübung des Bannes (vier aus dem Rath, zwei Prediger, zwei Gemeindeglieder) eingesetzt wurde, war vorbehalten, daß sie die Excommunication nur auf Befehl des Rathes erkennen durfte¹⁾. Jedoch ist dieser Verlauf der Sache innerhalb der deutschen, insbesondere der lutherischen Kirchenbildung nicht bloß aus jenen äußeren und zufälligen Rücksichten eingetreten; sondern wird von Anfang an durch eine bestimmte Theorie über die Competenz der Kirche und die des Staates geleitet.

Die beiden Zweige der Reformation, welche hier zu unterscheiden sind, stimmen darin überein, daß die Disciplin nicht bloß aus der allgemeinen Rücksicht der gesellschaftlichen Ordnung, sondern auch aus der Rücksicht auf die Ehre Christi oder auf den besondern Charakter der christlichen Gemeinschaft nothwendig sei²⁾. Hieraus folgert nun bekanntlich Calvin, daß die Kirche bestimmte rechtliche Organe zur Ausscheidung der offenbaren Sünder besitzen müsse. Indem dieselben nicht ohne Unterstützung, beziehungsweise Mitwirkung des Staates gebildet werden, sollen sie doch unabhängig vom Staate thätig werden; jedenfalls sollen die Strafbeschlüsse des Consistoriums an der Staatsgewalt nicht eine höhere Instanz, sondern nur eine bereitwillige Dienerin finden. Denn die Disciplinargewalt sei von Gottes wegen und nach der Vorschrift der heiligen Schrift ein unverlierbares Attribut der Kirche. Hiervon weichen aber die Lutheraner durchaus ab. Uebereinstimmend erklären Aepinus in der *RD.* für Stralsund (1525) und Brenz in der *RD.* für Schwäbisch-Hall (1526), daß die Kirche nur Organe der Gnade an sich trage, daß demnach die Aufrechterhaltung des christlichen Lebens durch Mittel

1) Richter *RDD.* I. S. 158.

2) Calvini *Inst. chr. rel.* IV. 12, 1. Brenz *RD.* für Schwäbisch-Hall (1526) bei Richter I. S. 45.

des Rechtes, oder die Disciplin lediglich ein Attribut der weltlichen Obrigkeit oder des Staates sei¹⁾. Demgemäß behauptet Brenz, daß die Disciplin in der alten Kirche nach der Vorschrift des Paulus nur deshalb geübt worden sei, weil damals noch keine christliche Obrigkeit vorhanden war. Seitdem also die allgemeine Rechtsgewalt in den Händen von Christen ist, falle die

1) A. a. O. I. S. 25: Zwei Stücke sind, darin ein Christenthum besteht, daß man Gottes Wort höre und dem glaube, und seinen Nächsten liebe. Der Prediger Amt ist, daß sie Gottes Wort lauter und rein predigen, der weltlichen Obrigkeit gehört, ordentlich zu ordnen, daß christliche Liebe und Eintracht gehalten werde, und das verhindert, ja gestraft werde, was durch Gottes Wort verboten wird. — S. 40: Es sind zwei wesentliche Stücke göttlichen Dienstes einem jeden Christen nöthig, nämlich glauben und lieben, glauben gegen Gott und lieben gegen den Nächsten. Ein Christ ist schuldig sie zu halten, auch wenn er in der Türkei wohnt. Aber weil Gott den Christen eine solche Gnade bewiesen hat, daß sie eigen Land in weltlicher Gewalt inne haben, so ist die Obrigkeit als christliche Glieder und Mitgenossen der Kindschaft Gottes schuldig anzurichten alles was Christus in einer christlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen hat. Das sind vornehmlich drei Stücke, nämlich Predigen das Evangelium, Taufen und das Nachtmahl Christi halten. Bei diesen Stücken, so sie ordentlich und der Einsetzung Christi gemäß gehalten werden, mag man nennen und erkennen eine christliche Kirche. — S. 45: Die Obrigkeit hat überall den Beruf, die Bösen von der Gemeinschaft, der sie nachtheilig sind, durch die Gewalt des Schwertes abzusondern. Indem nun Christus seine Kirche durch Wort und Sacrament versammelt, will er zugleich, daß sie ehrbaren Wandel führe. Ferner will Christus, daß durch bösen Wandel der christliche Name nicht verunehrt und die Guten nicht verführt werden. Da nun aber in der ältesten Kirche die Christen keinen Befehl weltlichen Schwertes gehabt haben, das damals in der Hand der Heiden und Juden war, so hat Christus die Ordnung des Bannes nach Mt. 18 eingesetzt. Die Ausübung desselben kommt in die Hände der Ältesten der Gemeinde, zu denen der Episcopus als Verfünder des Wortes Gottes gehört. — S. 46. Weil aber jetzt das Schwert nicht mehr in der Hand der Ungläubigen ist, so ist es viel leichter, ein christlich ehrbares Leben unter dem christlichen Volk zu erhalten. Denn eine solche Obrigkeit trägt nicht allein Sorge, daß eine weltliche Ehrbarkeit an den Unterthanen erzogen werde, sondern sie hilft auch, daß die christliche Ehrbarkeit ihren Färgang habe. Jedoch giebt es Vergehen, deren sich die weltliche Obrigkeit nicht annimmt, z. B. Verführung von Jungfrauen oder Wittwen und Ehebruch, obgleich dieselben nicht bloß im mosaischen, sondern auch im kaiserlichen Recht für strafbar erklärt werden. Um nun diesen Sünden, welche die Obrigkeit ungekraft läßt, entgegenzuwirken, ist der Bann durch eine Synode von Prediger und Bürgern zu üben, damit nicht die heiligen Sacramente vor die Hunde geworfen und die frommen Christen nicht gedregert werden.

Nothwendigkeit kirchlicher Disciplin im Ganzen weg. Wenn dieselbe aber für gewisse Fälle auch von Brenz vorbehalten wird, so geschieht es nur im Sinne des Surrogates, weil und so lange die Obrigkeit geschlechtliche Vergehen, obgleich sie gegen göttliche und kaiserliche Gesetze verstoßen, nicht für strafbar achtet.

In dieser Erörterung ist deutlich der Gedanke ausgedrückt, daß die Kirche, sofern sie die Gemeinschaft aus der göttlichen Gnade und die Trägerin der Gnadenverkündigung ist, grundsätzlich keine strafrechtliche Competenz über ihre Angehörigen haben könne. Wenn also dieses Attribut an der Kirche vorkommt, so ist es nur durch ein zufälliges Mißverhältniß zwischen Kirche und Staat in einer gewissen Zeit zu erklären. Wenn jedoch der Staat der sittlichen Bestimmung seiner Strafgewalt im Sinne des Christenthums sich bewußt wird, so hat die Kirche sich ihrer Disciplinargewalt zu entledigen, um ihren Charakter als Religionsgemeinschaft um so ungetrübter auszuprägen. Diese Deduction der bloß bedingten Nothwendigkeit der Disciplin für die Kirche stammt von einem Genossen Luther's her, welcher zwar nur den zweiten Rang einnimmt, und keine der späteren Kirchenordnungen enthält ähnliche Gedanken; nichtsdestoweniger ist diese Erörterung für den Verlauf der Sache im Gebiete der lutherischen Reformation als maßgebend zu achten, weil sie auf das Genauste zu dem leitenden Begriff von der Kirche paßt. Man hat, ohne es zu wissen, das calvinische Ideal im Sinne, wenn man ein Merkmal der Schwäche der deutschen Reformation darin erkennt, daß sie die kirchliche Disciplinargewalt theils direct dem Staate überließ, theils der Cognition der staatskirchlichen Behörden unterwarf. Dieser Verlauf wird vielmehr principiell gerechtfertigt durch den lutherischen Gedanken, den Aepinus und Brenz vertreten, daß die Kirche als Organ der göttlichen Gnade nicht zugleich grundsätzlich Organ des Strafrechtes sein könne. Und dieser Standpunkt wird auch noch durch andere Zeugnisse indirect bestätigt.

In der zweiten Generation der lutherischen Kirchenbildung nämlich hat Erasmus Sarcerius, Superintendent der löblichen Grafschaft Mansfeld, einen Folianten „Von einer Disciplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit mögen gepflanzt und erhalten werden“ (1556) — geschrieben, worin er das dringende Bedürfniß nach dieser Einrichtung und die Mittel zu ihrer Her-

stellung erörtert ¹⁾. Es fällt nun auf, daß er von vornherein nicht die kirchliche Genossenschaft, sondern das deutsche Volk als das Subject der Disciplin ins Auge faßt. Diesem wird zunächst das Gewissen wegen des Verfalles der Sitten geschärft, indem die Gegenwart mit der taciteischen Schilderung der Deutschen verglichen wird. Demgemäß wird die weltliche Obrigkeit als die Statthalterin Gottes zur Herstellung einer Disciplin in Anspruch genommen; und indem dazu übergegangen wird, daß auch die Kirchendiener dazu berufen sind, so lautet der Ausdruck dahin, daß dieselben ihrem Amte schuldig sind, eine Disciplin helfen aufzurichten. Man glaubt ferner in dem Buch gar nicht mit einer Aufgabe des kirchlichen Lebens beschäftigt zu sein, wenn die staatlichen Functionen der Gesetzgebung und Rechtsübung gemäß den Beispielen aus christlicher und heidnischer Zeit, und wenn Reichstage, Landtage, Städteordnungen und alle Arten der Gerichte als die Mittel zur Aufrichtung einer Disciplin empfohlen werden. Dieses Verfahren wird manchen Theologen der Gegenwart um so mehr bestreben, wenn er mit diesen Vorschlägen die dazwischen laufenden Klagen über die Immoralität der Hölse und die Juristen vergleicht, welche gegen das Interesse der Kirche gleichgültig sind. Dieses Gefüge von Forderungen und Rathschlägen, in welchem die weltlich-rechtlichen und die kirchlichen Motive für die Disciplin zusammengefaßt werden, würde völlig unverständlich sein, wenn man bei „einer Disciplin“ an das katholische und an das calvinische Institut der Absonderung der offenbaren Sünder von der Cultusgemeinschaft denken müßte. Allein diese Bedeutung des Wortes kommt bei Sarcerius nur gelegentlich zur Geltung. Regelmäßig versteht er unter einer Disciplin die viel umfassendere Aufgabe der guten Sitte, welche die Frucht der wahren Buße, und zu deren Herstellung neben den Gesetzen des Staates hauptsächlich die Predigt des Evangeliums wirksam ist. Was die Disciplin gewöhnlich bedeutet, nämlich die Strafen der Kirche gegen die öffentlichen Uebertreter des göttlichen Willens „zu ihrer selbst Besserung und anderen Leuten

1) Diese Schrift ist nicht berücksichtigt in der Abh. von Engelhardt (weiland Prof. zu Erlangen) „Erasmus Sarcerius in seinem Verhältniß zur Geschichte der Kirchenzucht und des Kirchenregiments in der lutherischen Kirche“; Zeitschrift für die historische Theologie Jahrg. 1850, Heft 1. Indessen wird der leitende Gedanke des Sarcerius daselbst S. 89 auch angebeutet.

zum Exempel des Abschreckens“, wird von Sarcerius nur angehängt an die Mittel und Wege, in denen das göttliche Gesetz zur Ausführung im Volke gebracht wird. „Ein schöner und löblicher Anfang wäre es zu einer Disciplin, daß ein jeder Unterthan einen Mann besserte; alsdann würden sie mit der Zeit alle gebessert. Item daß ein jeder Hausvater in seinem Hause erstlich für sich und die Seinen einen Grund zur gemeinen Disciplin legte, indem ein jeder sein Weib, Kinder und Gesinde zum Besten anhielte. Alsdann wäre es der Obrigkeit und den Kirchendienern desto leichter, eine gemeine und öffentliche Disciplin (nämlich durch Strafgewalt) anzustellen.“ Auch indem Sarcerius den Kirchendienern vorschreibt, mit welchen Mitteln sie eine Disciplin herzustellen haben, so beziehen sich zehn Capitel auf ihre persönliche Haltung, ihre gute Hauszucht, ihre Treue in der Predigt von der Buße, der Gnade, den Lastern und Tugenden, auf Abhaltung von Synoden und Visitationen; und erst danach werden ihnen die Kirchenstrafen und die Auflegung öffentlicher Buße angerathen. Die beiden Schlußcapitel des ganzen Buches aber sind höchst charakteristisch, indem als die sonderlichen und kräftigen Mittel zu Anstellung und Erhaltung einer Disciplin die Einrichtung guter Schulen und wiederum die gemeine und brüderliche Ermahnung angegeben werden.

Wenn man sich erinnert, in welchem Sinne die Reformatoren des 16. Jahrhunderts die Aufgabe der kirchlichen Disciplin aus der allgemeinen Ueberlieferung übernommen haben, und in welchem Sinne sie die gleichzeitige Lebensaufgabe Calvin's bildete, so erkennt man, daß Sarcerius die Aufgabe erheblich verschoben hat. Er meint unter der Disciplin, die er durchsetzen will, die moralische Erziehung des ganzen Volkes. Zu diesem Zweck konnte er die staatliche Gesetzgebung und Verwaltung mit den Lebensmotiven der christlichen Religion zusammenfassen, und zwar in der Ordnung, daß jene Mittel der weltlichen Obrigkeit den Vortritt haben. Sofern er nun aber auch noch den ursprünglichen Sinn der kirchlichen Straf-Disciplin im Auge behalten hat, konnte er mit Recht behaupten, daß dieses Mittel zur Herstellung der öffentlichen Moralität nur auf jener Unterlage der moralischen Erziehung des Volkes ausführbar und zweckmäßig sei. Jedoch nicht undeutlich taucht die Ueberzeugung auf, daß in dem Maße als diese Aufgabe gelöst wird, jenes kirchliche

Strafverfahren als überflüssig erscheinen muß. „Denn wo eine Disciplin ist, da gehen alle Dinge in seiner Ordnung recht und wohl zu; da thut ein jeder Unterthan in seinem Beruf, was er zu thun schuldig und pflichtig ist; da ist Gehorsam und alles Gutes; da ist Friede und Einigkeit; da wird Gott gegeben was Gottes ist, der Obrigkeit was ihr ist.“

Wenn man wissen will, welches die Haltung des Lutherthums in Hinsicht der kirchlichen Disciplin ist, so darf man sich nicht auf die Wahrnehmung beschränken, daß dieselbe durch ihre Uebertragung auf staatliche Organe verkümmert sei. In der Gegenwart schließt diese Ansicht meistens das Urtheil in sich, daß dadurch der lutherischen Kirche eine wesentliche Function verloren gegangen sei, in deren Beibehaltung der Calvinismus sie übertreffe. In dieser Stimmung pflegt man sich darüber hinwegzusetzen, daß die Disciplin im Calvinismus nicht minder unausführbar geblieben ist, wie in der lutherischen Kirche. Man darf aber, um die Stellung des Lutherthums zu der Sache authentisch und vollständig zu erkennen, von Sarcerius lernen, welche viel umfassendere und gesündere Aufgabe er an die Stelle der kirchlichen Strafgewalt gesetzt hat. Und diese Aufgabe ist in dem evangelischen Deutschland trotz aller Schwierigkeiten nicht ungelöst geblieben. Wenn man aber in Sarcerius' Buche die tief dunklen Schilderungen der sittlichen Zustände seiner Zeit, so wie die Klagen über das Treiben der staatlich hervorragenden Gesellschaft liest, welcher er doch zumuthet, auf seine Rathschläge einzugehen, so muß man die Kraft seines praktischen Idealismus und die Geduld bewundern, in welcher er an die Ausführung der Aufgabe glaubt. Auch an der Hand dieses Zeugen also ergiebt sich, daß die lutherische Anerkennung der kirchlichen Disciplin nur eine bedingte ist. Sie ist in folgender Formel auszudrücken: „Wenn kirchliche Strafgewalt stattfinden soll, so ist sie nur möglich unter Voraussetzung der staatlichen und religiösen Erziehung des Volkes zur Moralität.“ Indessen wird dagegen eingewendet werden, daß Sarcerius nicht genügend legitimirt sei, um auf diesem Felde als Vertreter des Lutherthums zu gelten. Als ob den Anhängern Luther's, zu welchen Sarcerius gehört, zuzutrauen wäre, daß sie über eigene Gedanken verfügt hätten! Der Kern seiner Ansicht nämlich kann gerade bei Luther nachgewiesen werden.

In der Erklärung des Propheten Joel, welche Veit Dietrich nach den Vorträgen Luther's 1547 herausgegeben hat ¹⁾, bezieht sich Luther auf die verbreitete Ansicht, daß der Bann, als die Ausschließung vom Abendmahl theils durch die Nachlässigkeit der Kirchendiener, theils durch die Ungunst der Obrigkeit in Abgang gekommen sei. Hiegegen aber macht er geltend, daß die Schuld daran bei der ganzen christlichen Gesellschaft sei. Jeder lasse es daran fehlen, seinen Nachbar wegen Unrecht und Zuchtlosigkeit zu warnen und zu ermahnen, um ihn zu bessern. Man hüte sich davor aus Menschenfurcht und aus Besorgniß, in gleicher Weise von den Anderen behandelt zu werden. Die eigentliche Ursache des Verfalles des Bannes sei also der Umstand, daß die wahren Christen in so geringer Zahl vorhanden seien. Diese Betrachtung Luther's führt also nothwendig zu der Folgerung, daß wenn der Bann in Uebung kommen soll, vor Allem die Erziehung des Volkes zur wahren christlichen Moralität nothwendig ist. Zugleich aber macht Luther noch von anderer Seite her darauf aufmerksam, daß der Bann nur relativen Werth für die Kirche habe. Denn derselbe richtet sich nur gegen öffentliche Aergernisse. Nichts desto weniger sind die heimlichen Sünder, welche in der christlichen Gemeinde an den Sacramenten theilnehmen, wie Luther erklärt, de facto von Gott gebannt. Wenn dieselben durch ihre scheinbare Haltung Menschen betrügen, so sind sie doch Gottes Gericht verfallen. Hieraus folgt, daß die Uebung der kirchlichen Strafe gegen die öffentlichen Sünder den Zweck gar nicht erreicht, die Gemeinde von den Sündern zu reinigen; vielmehr wird durch jene Function die Besorgniß nahe gelegt, daß die Heuchler sich in der Kirche gerade als die Berechtigten behaupten. Wenn auch Luther sich so nicht ausgesprochen hat, so legt er doch diese Betrachtungen ebenso nahe, als dieselben dazu dienen, die bloß relative Bedeutung des Bannes für die Kirche, die er einräumt, in der von ihm eingeschlagenen Richtung zu erproben. So sehr er in thesi die Zweckmäßigkeit des Bannes und die Pflicht der Kirchendiener, ihn zu üben, auch bei dieser Gelegenheit vorbehält, so wenig ist er der Meinung, daß die Kirche um eine ihr wesentliche Function verfürzt wird, weil der Bann in Abgang gekommen ist.

Die entgegengesetzte Ansicht Calvin's findet ihre am nächsten

1) Opp. latina, ed. Witob. Tom. IV. fol. 514^b; Walch VI. 2404.

stehende Regel an der Art, wie er die Auctorität des N. T. in diesem Falle zur Anwendung brachte. Als Mann der zweiten Generation steht er der Auctorität der heiligen Schrift weniger frei gegenüber als Luther; allein er unterscheidet sich auf diesem Punkte auch von den Lutheranern überhaupt. Dieser Abstand kommt nun darauf hinaus, daß Calvin nicht bloß den religiösen Gedankenkreis des N. T., sondern auch gewisse sociale Einrichtungen der ersten christlichen Gemeinden für dauernd verbindlich achtet, während Luther und die eigentlichen Lutheraner auf die letzteren verzichten. Nach Calvin's Ansicht ist die Einsetzung von Pastoren und Doctoren als Leitern der Kirche nach den Aposteln, ohne daß ein Rangunterschied unter jenen Beamten zulässig wäre, ein heiliges, unverlegliches und ewiges Gesetz, eine Einrichtung Gottes und keine menschliche Erfindung (Inst. IV. 4, 6. 7); ebenso die Disciplin als Strafgewalt ein Attribut der Kirche, welches der Herr als nothwendig vorgesehen hat (IV. 12, 4). Die Strafdrohung, welche Paulus im Namen der Kirche gegen das Mitglied der korinthischen Gemeinde richtet, gilt für Calvin als die göttliche Gewähr des vollen Umfangs der Disciplin, welche der Kirche zusteht. Brenz hingegen vermochte darin nur ein momentanes Bedürfniß der Kirche zu erkennen, weil es noch keine christliche Staatsordnung gab. In dieser Abweichung ist der Unterschied der lutherischen und calvinischen Ansicht nicht bloß von der Disciplin, sondern auch von dem Gebrauch der Bibel in der Kirche offenbar. Der Lutheraner konnte, was die socialen Ordnungen der ersten christlichen Gemeinden betrifft, das N. T. als Urkunde von vergangenen Zuständen ansehen, welche unter veränderten geschichtlichen Bedingungen nicht mehr verbindlich sind. Calvin sah in der Vorschrift eines Apostels über Disciplin, so wie in der durch das N. T. bezeugten Gemeindeverfassung der ersten Epoche unüberschreitbare Normen, auf welche die Kirche zurückgeführt werden müsse.

So wie nun Calvin die Nothwendigkeit des Bannes, und so wie er die Ausdehnung der Auctorität des N. T. verstand, tritt er in demselben Maße auf die Seite der Wiedertäufer, als er sich von dem Lutherthum entfernt. Es kommt nämlich hierbei nicht auf die Frage der Disciplin allein an, deren Unterlassung auch die Wiedertäufer, nach Bullinger's Zeugniß, den lutherischen Prädicanten zum Vorwurf machten. Man könnte vielmehr in

dieser Beziehung geltend machen; daß wenn zwei dasselbe sagen, es nicht dasselbe ist. Denn die Calvinische Auffassung der christlichen Religion und Sittlichkeit ist von dem gesetzlichen und mönchischen Heiligkeitsstreben der Wiedertäufer zu verschieden, als daß bloß die Annäherung in der Schätzung des Bannes eine eigentliche Verwandtschaft zwischen beiden erweise. Allein auch wenn diese Rücksicht vorbehalten wird, so ist doch eine Uebereinstimmung zwischen beiden darin offenbar, daß die Auctorität des N. T. nicht bloß für die religiöse Welt- und Gottesanschauung, sondern auch für die Verbindlichkeit gewisser Lebensordnungen verwendet wird, welche in der ersten Generation der Kirche vorkommen. Diese Uebereinstimmung wird nicht aufgehoben durch den verschiedenen Umfang der Anwendung jenes Grundsatzes. Die Wiedertäufer folgerten aus der Auctorität des N. T., daß die Christen als solche nicht Theilnehmer am weltlichen Staat, daß sie vielmehr nur auf das Dulden allseitigen Unrechtes angewiesen sein könnten, weil dieses die Lage der ersten Christenheit war. Hiervon war Calvin weit genug entfernt; aber die Nothwendigkeit der Strafgewalt der Kirche und die Ausschließung jeder Rangabstufung zwischen den Lehrern und Hirten der Kirche behauptete er doch nur deshalb, weil es in der ersten Generation so gewesen ist, und deren Einrichtungen ihm als unbedingt verbindlich gelten, da sie in der heiligen Schrift bezeugt waren. Also, so weit gegenwärtig geurtheilt werden kann, ist das Lebensideal Calvin's und das der Wiedertäufer total verschieden; deshalb hat auch die Disciplin für beide ein verschiedenes Gewicht. Für die Wiedertäufer ist sie das Mittel, die wirkliche Heiligkeit der wahren Gemeinde herzustellen; für Calvin ist sie unter allen Umständen ein Mittel äußerer Ordnung, welches man der Ehre Christi und der sittlichen Gesundheit der einzelnen Gemeindeglieder schuldig ist (IV. 12, 5). Jedoch die Art, wie er sie aus dem N. T. als dem inspirirten Gesetzbuch ableitet, läßt den Grundsatz der Reformation des heiligen Franz wieder anklingen, daß die sociale Ordnung der Christenheit auf die Bedingungen zurückzuführen sei, welche für die erste Generation galten. Von dieser bloß formellen Uebereinstimmung aus ist es allerdings noch nicht wahrscheinlich, daß der Calvinismus eine besondere Disposition zur Aufnahme oder Wiedererzeugung franciscanischer oder wiedertäuferischer Lebensformen in sich schließt. Denn die christ-

liche Lebensordnung Calvin's ist darin mit der lutherischen identisch, daß sie an die Ausübung des Berufes und an die Einreihung in den Staat geknüpft wird. Allein Calvin hat dennoch seiner Gemeinde um der Aufrechterhaltung der Disciplin willen ein sittliches Gepräge beigebracht, welches das gemeinsame protestantische Lebensideal erheblich modificirt. Um dieses verständlich zu machen, kommt die persönliche sittliche Begabung Calvin's, zugleich aber seine Nationalität in Betracht.

Es ist doch merkwürdig, daß die Franzosen, welche für die Reformation des 16. Jahrhunderts thätig eintreten, ganz entschieden auf die kirchliche Disciplin bedacht sind; vor Calvin schon Wilhelm Farel und Franz Lambert. Ganz besonders lehrreich ist aber das Unternehmen dieses ehemaligen Franciscaners die Kirche Hessens mit einem Institut der Disciplin auszustatten. Luther hatte in der 1526 veröffentlichten „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ den frommen Wunsch nach einer Gemeinde von solchen ausgesprochen, welche mit Ernst Christen sein wollen. Diese, meint er, müßten sich mit Namen einzeichnen, und sich in einem besondern Hause zum Gebet, Lesen und Uebung der Sacramente versammeln. In dieser Gemeinde könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, austossen oder in den Bann thun. Allein Luther fügt hinzu, daß er eine solche Gemeinde nicht einrichten könne, weil er noch nicht die Leute dazu habe, und nicht viele sehe, die dazu geneigt seien. Er fürchtet, daß es eine Kotterei gäbe, wenn er auf seinen Kopf hin jenen Plan verfolgen würde. „Denn wir Deutschen sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufangen, es treibe denn die höchste Noth“¹⁾. Der logische Zusammenhang dieses richtigen, aber wenig schmeichelhaften Zeugnisses Luther's über sein Volk mit der vorausgeschickten Besorgniß, daß die Ausführung seines Planes einer engeren Gemeindebildung Kotterei nach sich ziehen werde, ist ohne Zweifel dahin zu verstehen, daß die Deutschen im Ganzen auf jenes System nicht eingehen würden. Darin ist die zweifellos richtige Einsicht ausgedrückt, daß den Deutschen der Sinn für die Gleichheit und für die unfreie Gefeslichkeit fehlt, welcher zu dem System der kirchlichen Disciplin erforderlich ist. Deshalb ist das Project einer solchen engeren Gemeinde, welche freiwillig sich zur Ausübung

1) Richter RDD. I. S. 36.

der Disciplin herbeilassen würde, eine Phantasie oder ein frommer Wunsch, der nachweislich Luther's Gedanken nicht weiter beschäftigt hat. Der Franzose Lambert aber hat nichts Eiligeres zu thun gehabt, als jenes Project Luther's der Kirchenordnung einzuverleiben, mit welcher er zu Homberg die Reformation der Hessischen Kirche begründen wollte. In dem 15. Cap. dieser Kirchenordnung ¹⁾ schreibt er vor, daß nach dem sonntäglichen Gottesdienst diejenigen Männer und Weiber zusammentreten sollen, welche mit Ernst das Christenthum treiben und zur Zahl der Heiligen gezählt werden. Sie sollen sich anheischig machen, der Excommunication sich zu unterwerfen, wenn es nöthig ist, und in dieser Beziehung aufgeschrieben werden. Diese Gemeinde soll alle Angelegenheiten unter der Leitung des Bischofs besorgen; sie soll nicht bloß die Wahlen der Beamten, sondern auch die Ausschließung aus der Gemeinde und die Wiederaufnahme Ausgeschlossener vornehmen. In diesem engern Kreise soll auch alles mitgetheilt werden, was Ermahnungen nothwendig macht. Wer nun von den übrigen Gemeindegliedern nach dem Beginne der evangelischen Predigt nicht binnen 14 Tagen sich ernstlich bekehrt, wird nicht nur vom Abendmahl, sondern auch von der Predigt und aller brüderlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Die evangelische Gemeinde würde hiedurch auf den Fuß einer Congregation von Tertiariern gesetzt werden! Dieses meinte der Südfranzose und ehemalige Franciscaner den Hessen bieten zu können, ohne sich durch Luther's Urtheil über die Deutschen warnen zu lassen! Freilich blieb seine Kirchenordnung auf dem Papier stehen, auch in Folge des Rathes, welchen Luther auf Ersuchen des Landgrafen Philipp gegeben hat. In dem Brief ²⁾ an diesen Fürsten betont er hauptsächlich, daß Gesetze nur brauchbar seien, wenn ihnen irgend ein Maß von Sitte entgegen komme; hiemit beichtigt aber bestätigt er auch das Urtheil, warum die Deutschen sich das Institut der kirchlichen Disciplin nicht gefallen lassen würden. Nämlich unter der von Luther gerügten Rohheit und Unbändigkeit der Deutschen ist ihr Sinn für individuelle Freiheit, aber auch für die Freiheit in der Sitte der eigentliche Grund, warum sie sich gegen ein allgemeines Gesetz der kirchlichen Disciplin sträuben. Indem

1) Richter I. S. 62.

2) 7. Januar 1527 im VI. Band von De Wette's Briefsammlung S. 80.

hingegen der Franzose es als selbstverständlich ansieht, die Vorschriften über die Disciplin, welche ihm das N. L. zu bieten schien, unmittelbar in Uebung zu setzen, rechnete er auf den Trieb nach Gleichheit und auf die Geneigtheit, sich in allen Beziehungen discipliniren zu lassen, worin seine Volksgenossen gerade sich von den Deutschen unterscheiden.

Die gesetzliche Strenge und der Anspruch auf Disciplinirung der Massen, welche diese Männer mit der Reformation des 16. Jahrhunderts in Verbindung setzen, sind aber überhaupt die Merkmale, durch welche sich die durchgehende Haltung der Franzosen in der Kirchengeschichte auszeichnet. Ich erinnere daran, daß das alte in Aegypten ausgebildete Mönchtum in Gallien zuerst und mit Eifer aufgenommen worden ist, ferner daß in der ersten Hälfte des Mittelalters die Mönchsreformen und Stiftungen zu Clugny, Charteuse, Cîteaux, Prémontré eintreten, welche um so deutlicheres Zeugniß für das französische Christenthum ablegen, als die Stifter von zwei dieser Orden Deutsche waren. Frankreich ist gleichzeitig die Heimath der Kreuzzüge. In der zweiten Hälfte des Mittelalters ist die Universität Paris auch der Mittelpunkt bedeutender kirchlicher Bestrebungen; immerhin ist jene Gemeinde der Wissenschaft ein großartiger Beweis von Disciplinirung zahlreicher Menschen. Seit der Epoche des 16. Jahrhunderts bricht der asketische Zug der Franzosen theils in der Ordensstiftung von La Trappe, theils im Jansenismus, nicht minder in der quietistischen Mystik hervor, die zwar nicht unter den Franzosen entstanden ist, doch unter ihnen die erheblichste Vertretung gefunden hat. Daneben darf an die Gründungen des Vincenz von Paula erinnert werden. Endlich ist seit der Revolution und Restauration der französische Katholicismus in immer gesteigerter Weise im Dienste der päpstlichen Weltherrschaft disciplinirt worden. Die Disposition der Franzosen hiezu erscheint um so deutlicher, je dürftiger und alberner die religiösen Anregungen sind, welche gegenwärtig mit den socialen und politischen Unternehmungen zu den Zwecken des Papstthums verbunden werden. Als Vertreter der strengen Kirchendisziplin und indem sie auf deren Durchführung rechnen, gehören die französischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts trotz der Abweichung in der Glaubenslehre in die Reihe des französischen Christenthums, und sie füllen eine Lücke in derselben aus, da der römisch-katholische

Geist im 16. Jahrhundert keine bemerkenswerthen Wirkungen aufzuweisen hat.

Allein Calvin hat um der Disciplin willen der von ihm begründeten Richtung des evangelischen Christenthums gewisse Züge eingeprägt, welche eine unverkennbare Annäherung an die mönchische Weltflucht ausdrücken. Im Grundsatz war er ja mit Luther einverstanden, daß das christliche Leben in dem Rahmen des bürgerlichen Berufs und innerhalb des Staates zu führen und zu erproben sei. Allein wie Calvin für seine Person keiner Erholung bedürftig war, so erkaunte er in den regelmäßigen Formen geselliger Erholung und in den daran geknüpften Erscheinungen des Luxus nur die dringende Versuchung zur Sünde. Nun kann die kirchliche Disciplin eben als kirchliche sich nur behaupten, wenn sie verhältnißmäßig selten zur Anwendung kommt. Deshalb ergab sich für Calvin die Folgerung, daß die Anlässe zu Kirchenstrafen beseitigt werden müßten, welche von den geselligen Erholungen ausgehen können. Aus diesem Grunde bekämpfte er alles was dem heitern und freien Lebens- und Kunstgenusse angehört; und indem er die ihm gleichgesinnten französischen Einwanderer zu Herren in Genf gemacht hat, ist es ihm gelungen, dem von ihm geleiteten Gemeinwesen eine Haltung einzuprägen, welche ziemlich in demselben Maße von der Welt abgewendet ist, wie es die franciscanischen Tertiärer sein sollten. Denn bei diesen kommt das Verbot von Theilnahme an geselligen Vergnügungen, namentlich an Schauspielen ebenso bestimmt in Betracht, wie im Calvinismus.

Demgemäß läßt sich jetzt auch der Gegensatz zwischen dem Lutherthum und dem Calvinismus in Schätzung der Disciplin vollständig bestimmen. Die lutherische Formel lautete: „Wenn kirchliche Disciplin durchgeführt werden soll, so ist überhaupt eine moralische Erziehung des Volkes nothwendig.“ Die calvinische Formel ist so auszudrücken: „Weil die kirchliche Disciplin sein soll, so ist das Leben des Volkes auch noch weiter einzuschränken, namentlich in Hinsicht der geselligen Erholung und der öffentlichen Spiele.“ So weit also das christliche Lebensideal des Calvinismus antikatholisch ist, ist es aus Luther's Anregung entsprungen; sofern es von Luther's Auffassung abweicht, ist es auf die Linie des franciscanischen Lebensideals zurückgebogen. Es ergab sich nun oben, daß schon Calvin's Verwendung der Auctorität

des N. L. zur Begründung der kirchlichen Disciplin an den franciscanischen und wiedertäuferischen Grundsatz erinnerte, die erste und elementarste Gestalt der christlichen Gemeinde sei für alle Zeiten maßgebend. Diese formelle Uebereinstimmung wird jetzt ergänzt durch die beiden Gruppen gemeinsame Abneigung gegen gesellige Erholung und öffentliches Spiel. Wenn also der Pietismus aus derselben Ansicht vom christlichen Leben des Volkes entspringt, welche in der franciscanischen und wiedertäuferischen Reformation wirksam war, so ist zu erwarten, daß der Calvinismus zur Aufnahme oder zur Erzeugung dieser Tendenz mehr disponirt ist, als der deutsche Protestantismus sowohl lutherischer als zwinglischer Richtung.

Calvin hat bekanntlich seine Einrichtung der Kirche zu Genf nur unter der Auctorität des Staates ausführen können. Demgemäß hat er auch in die kirchliche Disciplinarbehörde, das Consistorium, eine Anzahl obrigkeitlicher Personen als solcher aufgenommen. Allein die Beschlüsse dieser Kirchenbehörde wollte er von der Bestätigung durch den Staat durchweg ausgenommen wissen. In diesem Maße erstrebte er grundsätzlich die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Der Durchführung dieses Grundsatzes kamen nun in verschiedenen Gebieten des Calvinismus verschiedene Umstände hülfreich entgegen. In Frankreich verdankte die reformirte Kirche ihre Unabhängigkeit vom Staate dem Widerstreben desselben gegen die Reformation überhaupt. In Schottland hingegen ist der Keim zu jenem immer wieder erstrebten und theilweise durchgeführten Verhältniß durch eine mittelaltrige Ansicht vom Staat ausgedrückt, welche die Gründer der reformirten Kirche jenes Landes festgehalten haben. Nämlich John Knox und Georg Buchanan theilen mit ihrem Lehrer Johann Major zu St. Andrews die Ueberzeugung, daß der Staat, also auch die Monarchie, unbeschadet der göttlichen Anordnung ihren directen Grund im Volkswillen habe, und daß das Volk berechtigt sei einen ungerechten Fürsten abzusetzen ¹⁾. Dieser Satz, welcher die Auctorität des Thomas von Aquino für sich hat ²⁾, rechnet auf die Ergänzung, daß die Kirche, deren Organe und Leiter direct die göttliche Auctorität vertreten, höheren Werthes als der

1) Rößlin, die schottische Kirche. S. 26 ff.

2) Baumann, die Staatslehre des Thomas von Aquino. S. 23 ff. 141.

Staat und deshalb von ihm auch in rechtlicher Beziehung unabhängig sei. Demgemäß hat John Knox der schottischen Kirche die analoge Ansicht eingepflanzt, daß Christus, als das Haupt der Kirche, die göttliche Auctorität ihrer rechtlichen Verfassung, ihrer gottesdienstlichen Ordnung und ihrer Disciplin direct verbürge ¹⁾. Diese Formel hat Knox von Johann Laske übernommen, welcher als Vorsteher der Fremdenkirche in London durch die Umstände auf die Kirchenbildung hingedrängt wurde, welche nachher Independentismus heißt. Die flüchtigen Niederländer und Franzosen in London, denen er als Pastor diente, bis sie vor der blutigen Maria entwichen, mußten als Ausländer auf die Unterstützung ihres Kirchenwesens durch die territoriale Staatsgewalt verzichten; ihre independente rechtliche Verfassung stellte demgemäß Laske unter den Schutz des Königthums Christi, als die directe Folge der gesetzgebenden Gewalt desselben. Der Grund dafür war die Uebereinstimmung der Kirchenverfassung mit den in der Urgemeinde bestehenden Ordnungen. Dieses Kirchenideal, welches bei diesen Fremdenkirchen zunächst aus Noth in Wirksamkeit gesetzt, und der schottischen Kirche zunächst wenigstens in der Theorie eingepägt worden ist, hat im 17. Jahrhundert eine Zeitlang die Ueberhand über die episcopale und die presbyterianische Gestaltung der Kirche in England gewonnen. Weil man in der Consequenz des Laske'schen Independentismus die Vollmacht des Staates zur rechtlichen Ordnung der Kirche überhaupt verwarf, so hat man auch die landeskirchliche Einheit gegen die Unabhängigkeit jeder Localgemeinde von allen anderen aufgegeben. Auf diese Weise erreichte man eine Conformität mit der Kirche der ältesten Zeit, welche noch über Calvin's Absichten hinausging. Allein hierin ergiebt sich, daß das antikatholische Kirchenideal des Calvinismus in dem Maße, als es folgerecht durchgeführt wird, sich zu einem Independentismus entwickelt, welcher wieder den Congregationen der Wiedertäufer nahe steht. Und es ist nicht zufällig, daß auch das Lebensideal der Independenten sich auf das der Wiedertäufer zurückgebogen hat. Die Congregationen der englischen Independenten gründeten ihre Ansprüche wesentlich auf die in ihren Gliedern offenbare asketische Heiligkeit, nämlich auf ihre strenge Ablehnung aller weltlichen

1) Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung III. S. 368.

Erholung und allen Spieles. Sie sind deshalb auch größtentheils als Baptisten auf die Verwerfung der Kindertaufe hinausgekommen. Zugleich haben im 17. Jahrhundert in ihrem Kreise eben solche theokratisch=revolutionäre Erscheinungen sich gezeigt, wie hundert Jahre früher bei den deutschen Wiedertäufern. Diese Zustände sind zwar nur auf einem besondern Gebiete des Calvinismus ins Leben getreten und unter besonderen Bedingungen. Sie sind jedoch nur in Folge von Grundsätzen möglich geworden, welche den Calvinismus überhaupt von dem Lutherthum und dem staatskirchlichen Zwinglianismus unterscheiden, und im Ganzen mit dem Lebensideal der franciscanischen und der wiedertäuferischen Reformation übereinstimmen. Hat nun diese Uebereinstimmung zu der umfangreicheren Rückbildung des independenten englischen Calvinismus auf die Linie der Wiedertäuferi geführt, so ist dadurch auch die allgemeine Disposition des Calvinismus zur Aufnahme oder Neuerzeugung solcher Lebensformen bewiesen, welche der franciscanischen Reformation entsprechen.

Diese Disposition wohnt dem Calvinismus bei, obgleich der Urheber dieser Form evangelischen Christenthums sich ernstlich dagegen verwahrt, daß die Richtung seiner Gemeinde auf sittliche Vollkommenheit nothwendig in separatistische Folgerungen ausschlage¹⁾. Um dem zuvorzukommen will er den Bestand der Kirche doch nur an die rechte Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sacramente geknüpft wissen; und indem er die Forderung sittlicher Reinheit der Gemeinde als eine Versuchung bezeichnet, muthet er den Guten, welche gerade darauf verfallen, die Nachsicht und die Geduld zu, welche unter den Tugenden der Separatisten zu fehlen pflegen. Aber es ist bezeichnend, daß er gerade diesen Strengen und Ungeduldigen das Prädicat der Guten zugesetzt. Demgemäß haben in der Folge die strengen und ungeduldigen Vertreter der sittlichen Vollkommenheit der Gemeinde sich für die Guten und die Besten in der reformirten Kirche gehalten. Und sie haben darum sich über alle die Gründe hinweggesetzt, mit welchen Calvin ihnen im Voraus entgegengetreten ist. Diese Gründe aber sind höchst beachtenswerth. Calvin beruft sich einmal darauf, daß Paulus die korinthische Gemeinde als Gemeinde Christi ansieht, obgleich sie voll sittlicher Schäden ist, und

1) Inst. ohr. rel. IV. 1, 13—27.

ebenso die galatischen Christen, welche sogar das Evangelium verlassen haben. Er erinnert ferner daran, daß die Kirche auf die Sündenvergebung gegründet ist und hieran ihren Bestand fortwährend erhält. Er bezeichnet es endlich als Selbsttäuschung, daß man bloß die Gemeinschaft mit den Gottlosen aufgeben werde, indem man sich von der bestehenden Kirche trennt. Ein solcher Schritt zieht vielmehr den Verlust der Kirche überhaupt nach sich. Calvin hat diese Betrachtungen und Warnungen vor dem Separatismus nur an die Thatsache der Wiedertäuferi seiner Zeit angeknüpft. Im Umkreise seiner Kirchenbildung sind ihm gleichartige Abweichungen nicht entgegengetreten. Es ist aber fast so, als ob er vorausgesehen hätte, daß seine Absicht auf gesetzliche und disciplinarische Heiligkeit der Gemeinde gerade treue Anhänger, Gute in seinem Sinne, auf den Abweg des Separatismus führen werde. Das ist nun auch eingetreten, indem Calvin's eben angeführte Gründe an denjenigen völlig verloren waren, welche gerade in der Folgerichtigkeit der von Calvin gestellten Aufgabe zu verfahren meinten.

6. Das Bedürfniß des kirchlichen Protestantismus nach Reform.

Das Bedürfniß einer erneuten oder einer ergänzenden Reform des Protestantismus scheint sich zunächst nach dem Grade der inneren und äußeren Schwierigkeiten zu richten, welche die einzelnen Reformatoren bei der Feststellung ihrer kirchlichen Aufgaben erfahren haben. Diese Schwierigkeiten waren bei Luther und bei Melanchthon am bedeutendsten. Nicht bloß aus sich selbst heraus hatten sie Mühe und bedurften langer Zeit, um sich aus der Anhänglichkeit an die gegebenen Formen des Gottesdienstes und der Verfassung der Kirche herauszufinden; sondern darin erfuhren sie noch besondere Hemmungen durch die Rücksicht auf die Bedingungen, welche ihnen das heilige römische Reich deutscher Nation stellte. Zwingli nahm in beiden Beziehungen eine viel günstigere Stellung ein als die Reformatoren in Sachsen. Er war einmal ungehindert durch die Macht des heiligen Reiches, aber auch durch die Abwesenheit der Pietät gegen dasselbe, welche

Luther und Melancthon befehle. Ferner war er mit seiner religiösen Ueberzeugung und ihren Folgerungen für Gottesdienst und Verfassung früh zu einer entschiedenen Klarheit gelangt. Noch günstiger stand es hierin mit Calvin. Er hatte als Epigone den Vortheil, sich einer schon aus dem Schooße der mittelalttrigen Kirche entbundenen Ueberlieferung bemächtigen zu können. Und er hat sich ihrer mit seiner Verstandesklarheit und Willensstärke eben bemächtigt, indem er ihr die vollendetste theologische Ausprägung verlieh und mit ihr Aufgaben verknüpfte, die ihr bisher fremd gewesen waren. Er hat ferner für seine Kirchengründung einen Boden gefunden, der von den directen Einflüssen des heiligen Reichs noch entfernter war, als Zwingli's Wirkungskreis. An diesen Unterschieden unter den Reformatoren kann man es abmessen, warum die protestantische Kirchenbildung im Umfang des deutschen Reiches den Eindruck einer bleibenden Unfertigkeit macht und zugleich dem katholischen Kirchenwesen näher zu stehen scheint als die Kirchen aus der Gründung Zwingli's und Calvin's. In der lutherischen Kirche sind wirklich manche Elemente mittelalttriger Herkunft fortgepflanzt oder mit Modificationen reproducirt worden, welche in den anderen Kirchen weggefallen sind. Es scheint demnach, als müßte ein Bedürfniß nach Reform alsbald in der lutherischen Kirche empfunden worden sein, früher als etwa in der calvinisch-reformirten. Das ist nun freilich doch nicht der Fall. Die etablirte Kirche in England bot noch auffallendere Spuren von Compromissen mit der katholischen Vergangenheit dar, in Ordnung des Gottesdienstes wie in Verfassung. Deshalb beginnt die reformatorische Bewegung der Puritaner in ihr unmittelbar nachdem die Sicherheit der englischen Kirche nach Außen durch die Königin Elisabeth herbeigeführt worden war. Aber auch in der reformirten Kirche der vereinigten Niederlande ergreift man die Aufgabe einer Vollendung der Reformation früher, als sich in der deutsch-lutherischen Kirche die Desiderien zu wirklichen Unternehmungen verdichten. Damit man aber vorbereitet sei, den reformatorischen Anspruch des Pietismus innerhalb der lutherischen Kirche zu verstehen, bedarf es einer geschichtlichen Erklärung der schulmäßigen Einschränkung des Lutherthums, worin nach feststehender Annahme die Reformbedürftigkeit dieser Kirchengestalt erscheint. Ich habe nun vorweg zu bemerken, daß der Calvinismus hieran ebenso stark be-

theiligt ist wie das Lutherthum. Wenn dieser Umstand für gewöhnlich ignorirt wird, so ist es dadurch zu entschuldigen, daß jener Charakterzug des Calvinismus durch den gesetzlichen Zug der Sitte und der Disciplin, den der Calvinismus vor dem Lutherthum voraushat, compensirt und verschleiert wird.

Aber der bezeichnete Fehler ist nicht erst nachträglich in die lutherische oder die reformirte Kirche eingetreten, sondern er ist in den Umständen begründet, unter welchen die Reformation zu besonderen Kirchenbildungen gelangte. Es ist bekannt, daß die politischen Verhältnisse des römischen Reiches deutscher Nation die Reformation Luther's ebenso begünstigt wie eingeschränkt haben. Die Lockerheit jenes politischen Verbandes gestattete einer Reihe von Reichsständen zuerst den Schutz der Reformatoren, weiterhin die Veränderungen des Gottesdienstes und die thatsächliche Ablösung des neuen Lehrstandes von der Gewalt der Bischöfe. Aber die Stabilität des Reiches und dessen Verbindung mit der römischen Kirche verzögerte die Selbständigkeit des protestantischen Kirchenwesens, welche in der Schweiz von den Stadtobrigkeiten durch einen einfachen Entschluß für die Reformation hergestellt wurde. Indem nun die protestantischen Stände für den Bestand des Reiches nicht minder interessirt waren, wie die päpstlich gesinnten, sahen sie sich genöthigt auch den Bestand der Einen allgemeinen Kirche vorzubehalten, an welchen nun einmal die politische Geltung des Reiches gebunden war. Sie waren auf den Versuch angewiesen, ihre evangelische Auffassung der Bestimmung und den Bedingungen der Einen allgemeinen Kirche bei allen Gliedern des Reiches durchzusetzen. So lange ihnen dieses nicht gelungen war, und so lange es durch Religionsgespräche erstrebt wurde, erkannten auch die protestantischen Reichsstände sich und ihre Kirchenbildung als eine Partei in der Kirche an, wie sie die Päpstlichen für die andere Partei ausgaben. Diese Betrachtungsweise beherrscht nicht nur die Augsburgerische Confession 1530, sondern bedingt auch den Augsburger Religionsfrieden 1555, welcher die Möglichkeit der Vergleichung noch vorbehält. Was nun politisch als Parteien in der Kirche sich darstellt, kann theologisch nur auf einen Unterschied von Schulen beurtheilt werden. Die Reihe von Lehrartikeln und von Grundsätzen des Gottesdienstes, welche in dem Augsburgerischen Bekenntniß zusammengestellt wurden als solche, welche theils nicht streitig, theils streitig

sind, ist unmittelbar der Ausdruck einer Schulanfsicht in der Kirche, in welcher die Gegner auch als eine Schule vorausgesetzt werden. Das war den obwaltenden Verhältnissen in der lateinischen Kirche und im heiligen Reiche allein angemessen. Denn ein Gegensatz von Schulen war in der zweiten Hälfte des Mittelalters in der Kirche und auf den von der Kirche legitimirten Universtitäten recipirt. Daß der Streit im 16. Jahrhundert sich auf viel praktischere Interessen bezog, als welche die Thomisten und Nominalisten von einander trennten, kam eben noch nicht zu officieller Geltung, so lange die Annahme aufrecht erhalten wurde, daß man sich durch Religionsgespräche, also auf schulmäßigem Wege verständigen könnte.

In Wirklichkeit lehrte jede Unternehmung dieser Art, daß der Gegensatz der Parteien in der Kirche, welche durch die Reichspolitik zusammengehalten wurden, nicht auf den zweier Schulen hinauskam. Die Theologen der Reformation haben sich auch nie auf diese Betrachtungsweise beschränkt, sondern die römische Kirche für die falsche, die evangelische für die wahre erklärt. Und schon im Jahr 1537 haben die Schmalkaldischen Bundesgenossen, bei der Ablehnung der Einladung zum Concil, sich diese Betrachtung angeeignet ¹⁾. Diese Art der Auseinandersetzung war auch unumgänglich. Denn der Katholicismus und der Protestantismus behaupten als christlich verschiedene Weltanschauungen und Lebensideale. Wäre ihr Unterschied bloß der von Schulen, so würden sie beide sich derselben Zweckbestimmung des Christenthums unterordnen. Also seit 1537 verstummt nicht mehr die protestantische Behauptung, daß die durch die Augsburgische Confession bezeichnete Kirche die allgemeine Kirche sei, die päpstliche hingegen eine Verfehrung der Kirche überhaupt. Allein jener Anspruch wird nun in einer Weise aufrecht erhalten, in welcher die Schätzung der neuen Kirchenbildung als einer Art von Schule nicht ausgeschieden wird. Allerdings wird stets geltend gemacht, daß diese Kirche durch das von ihr vertretene Evangelium dem Zwecke des Heiles diene, welcher katholischer Seits durch allerlei Irrthümer verfehlt werde. Hiemit wird angedeutet, daß die evangelische Kirche die richtige Weltanschauung und Lebensordnung als

1) Vgl. meine Abh. über die Entstehung der lutherischen Kirche, in Zeitschr. für Kirchengeschichte I. S. 72.

Ganzes in sich schließt. Allein diese Andeutung wird zurückgestellt und beschattet durch die Behauptung, daß man an der Augsburgerischen Confession die Formel der richtigen Lehre des Evangeliums besitze, und daß man durch die Hochhaltung der alten Bekenntnisse der allgemeinen Kirche sich als diese Kirche kundgebe. Hierin wird eben das Element der Schule als der Grundzug der Existenz der Kirche behauptet; zur Bestätigung dieses Urtheils dient es, daß Melanchthon, der Wortführer in diesen Dingen, die Kirche, welche nicht Staat sein soll, nur als eine Art von Schule begreift ¹⁾. Man braucht jedoch für diesen verhängnißvollen Satz nicht Melanchthon allein verantwortlich zu machen. Er war das Ergebniß der Streitart, durch welche sich die Reformation aus dem mittelalttrigen Kirchenwesen entbunden hatte; die Fortwirkung dieser ursprünglichen Auseinandersetzung für das Selbstgefühl der evangelischen Kirche war unvermeidlich.

Es ist eine Erfahrung, welche an jeder neuen Ausprägung der christlichen Wahrheit gemacht wird, daß diejenigen, welchen der alte Wein besser mundet als der neue, ihre Weisheit darin üben, daß sie die einzelnen sie bestreudenden Umstände der neuen Gesammtanschauung herauszupfen und eben als einzelne Lehrpunkte lebhaft bestreiten, ohne sich erst in den Zusammenhang der neuen Erscheinung hincinzuversetzen. In den meisten Fällen sind die voreiligen Bestreiter der Einzelheiten ebenso wenig befähigt als willig dazu. Wenn nun der Vertreter einer neuen Gesammtanschauung sich darauf einläßt, allen solchen fragmentarischen Anfechtungen Rede zu stehen, so begiebt er sich in die Gefahr, seinen Erwerb, dessen Werth in der Totalität seiner Ausprägung besteht, in lauter Einzelheiten zu zersplittern, welche als solche ihre Beziehung zum Ganzen nicht deutlich erkennen lassen. Luther aber trat überhaupt in den Kampf um seine von der hergebrachten Meinung abweichende Ueberzeugung, noch ehe er die neue Totalanschauung von Christenthum als solche für sich selbst feststellt und gegliedert hatte. Er ließ sich von seinen Gegnern den Streit um lauter Einzelheiten aufnöthigen, und hat denselben auch niemals durch eine systematische Ausführung seiner Auffassung des Evangeliums compensirt. Melanchthon gar hat überhaupt nur das lockere Schema der *Loci theologici* zu verwenden ver-

1) A. a. O. S. 89.

mocht, welche das Gegentheil eines theologischen Systems bilden. Und endlich in der Augsburgerischen Confession, so sehr sich ihre Haltung zu ihrem Vortheil von den Privatschriften der Reformatoren unterscheidet, ist die Zusammenhanglosigkeit der einzelnen streitigen Lehren und Institutionen mit Händen zu greifen. Als Compendium der streitigen Lehren dient diese Rechtsgrundlage der neuen Kirche eben dazu, daß das Element der Schule in ihr von Anfang an ein Uebergewicht über die anderen notwendigen Functionen bekommen hat. Dieser Umstand ist jedoch durch eine andere Rücksicht noch verstärkt worden. Um die evangelische Kirche als die katholische vor Kaiser und Reich zu legitimiren, hat Melanchthon wie Luther den alten Bekenntnissen ein Hauptgewicht beigelegt und ihnen sogar den Vortritt vor der neuen Deutung der *beneficia Christi* verliehen¹⁾. Nun war die nicänische Ausprägung der Lehre von der Person Christi ursprünglich für die griechische Kirche direct praktisch und Behiel der ihr eigenthümlichen Anschauung vom Heile gewesen. Aber schon für die lateinische Kirche des Mittelalters war jene Formel nicht mehr der directe Maßstab des Heilsbewußtseins, war vielmehr in jener Epoche zum Besitz der Schule geworden, welcher das lebendige Interesse der Frömmigkeit des Mittelalters nicht mehr deckte. Für die Reformation gilt dasselbe. Oder Luther konnte sich für jenes Dogma nur darum persönlich interessiren, weil er es umdeutete und seine Auffassung der Liebe und Gnade Gottes in Christus der Formel von den beiden Naturen unterschob. Für Melanchthon aber, welcher in dieser Hinsicht den Ton für die Nachfolger angab, ist die Lehre von der Person Christi und der Trinität nur ein hartes Problem der Schule, das er direct für das protestantische Heilsbewußtsein nicht zu verwerthen verstand²⁾. Sollte also die evangelische Kirche ihre Existenz und ihr Recht an diese unverständlich gewordene Lehre knüpfen, so ist auch darum das Element der Schule als Grundbedingung des protestantischen Kirchenwesens anerkannt.

Auf diesem Wege, durch die Hemmungen, welche die deutsche Reformation von den theologischen Gegnern und von den politischen Ansprüchen des heiligen Reiches erfuhr, ist die schulmäßige

1) A. a. O. S. 81.

2) A. a. O. S. 68.

Einschränkung des Heilsbewußtseins in der lutherischen Kirche zu erklären. Hiedurch ist dieselbe dahin geführt worden, ihr Selbstbewußtsein nur in einer Reihe von Lehrsätzen kundzugeben, anstatt eine praktische und zweckmäßig gegliederte Totalanschauung aufzustellen. Dazu wirkt aber noch ganz besonders die mangelhafte wissenschaftliche Disposition, welche an den Theologen des 16. Jahrhunderts unter dem Vorgang von Melanchthon beobachtet werden muß. Sie besteht in der Unfähigkeit oder Ungeneigtheit, einmal die christliche Religion auf ihren vollständigen Zweck anzusehen, und dann die Welt mit Gott und dem Menschen als die drei Punkte festzustellen, durch welche der Kreislauf der Religion erst vollständig angeschaut und dem Verständnisse eröffnet wird. Es ist geradezu auffallend, daß in dem vierten Artikel der Augsburgerischen Confession kein praktischer Zweck der Rechtfertigung aus dem Glauben angegeben wird. Aber wenn man sich denselben nach anderer Anleitung als die Seligkeit, und zwar als die gegenwärtig zu erfahrende, deutet, wie kann denn dieselbe eigenthümlich evangelisch verstanden werden, wenn man nicht die Weltstellung des Gläubigen dabei in Anschlag bringt? Allein dieser Umstand wird eben niemals als theologische Norm geltend gemacht. Was der Zweck der Rechtfertigung aus dem Glauben ist, nämlich die Sicherung des menschlichen Selbstgefühls durch die Vorsehung Gottes gegenüber der Welt, kann man an der Hand dieser Norm sehr leicht aus der Augsburgerischen Confession nachweisen. Allein für die Theologen des 16. Jahrhunderts war diese nothwendige Betrachtungsweise eigentlich verborgen. Weil sie also nicht im Stande waren, die praktische Weltanschauung des Protestantismus als solche unter den bezeichneten Gesichtspunkten klar zu stellen, so blieben die einzelnen Lehren in der schulmäßigen Zersplitterung, und dienten deshalb nicht zur wirklichen Regelung des christlichen Lebens, wenn sie nicht derselben gar Schwierigkeiten bereiteten. Die directe Verfehrung der evangelischen Lehre durch die Schultheologie hat aber Joh. Gerhard herbeigeführt, indem er nach der übel gewählten Norm von Thomas von Aquino die sogenannte natürliche Religion oder Theologie adoptirte, und den Glauben an Gottes Vorsehung, diese spezifische Probe unserer Versöhnung mit Gott durch Christus, für eine Ueberzeugung natürlicher Herkunft erklärte. Ich habe anderwärts darauf verwiesen, daß die lutherischen Asketiker die

Wahrheit aufrecht erhalten haben ¹⁾, welche die Nachfolger von Joh. Gerhard in ihrer anerkannten Rechtgläubigkeit unter den Scheffel gestellt haben. Freilich auch bei den Theologen dieser Zeit ist die Wirkung des Heilsglaubens auf die Stellung der Gläubigen zur Welt nicht gänzlich verschollen; allein sie kommt nicht in erster Linie in Betracht. Ein älterer Zeitgenosse Gerhard's, Franz Balduin, Professor in Wittenberg 1605—27, stellt in seiner Casuistik die Frage: *cum inter ea, quibus animus hominis excolitur, prima sit fides, quaeritur, quae circa hunc animi cultum consideranda sint?* und giebt als Kennzeichen, *ex quibus colligere possumus, animum hominis vera fide excultum esse*, zwar zuerst die begleitende Liebe an, aber weiterhin 2. die Zuversicht in Widerwärtigkeiten, 5. das Gebet, welches auf die Erfüllung dessen rechnet, was dem göttlichen Willen gemäß ist, 6. die Festigkeit der Hoffnung in der Zeit der Verzögerung der Hilfe ²⁾. Dazwischen treten aber 3. die Demüthigung gegen Gott und den Nächsten, 4. das Bekenntniß des Glaubens; man sieht also, daß auch dieser Theolog nicht die volle Bedeutung des Glaubens für die Weltstellung des Gläubigen erkannt hat. Und obgleich er aus den Beispielen David's und Hiob's die Einsicht schöpft, daß das Gottvertrauen alle Wogen des Unglücks überwindet, so rechnet er doch nicht regelmäßig auf diese Bewährung seiner Stärke, indem er entschuldigend hinzusetzt, daß der Glaube in ähnlichen Lagen oft schwach, aber dann auch in seiner Schwäche noch richtiger Glaube ist. Es kam aber doch wohl mehr darauf an, in diesem Fall den Glauben zum starken Vertrauen auf Gott zu ermuntern, als ihm in seiner Schwäche die Gewähr formaler Richtigkeit zu leisten! Das ist eben nicht die praktische, sondern die schulmäßige Betrachtungsweise; mit derselben wird nur der Schlaraffenland Vorschub geleistet. Denn wenn der Glaube, welcher die Rechtfertigung durch Christus erfährt, Vertrauen (*fiducia*) auf Gott sein muß, um den Erfolg des Trostes und der Gewissensberuhigung, d. h. die Herstellung des Selbstgefühls aus der vorhergegangenen Unsicherheit zu gewinnen ³⁾, so

1) Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung III. S. 158.

2) *De casibus conscientiae. Opus posthumum. Francof. ad. M. 1654. P. 670.*

3) *Apol. C. A. III. § 178—184.*

ist dieser Zustand überhaupt nicht anschaulich, wenn nicht das Vertrauen auf Gott der Lage in der Welt entgegengesetzt wird, welche die Unsicherheit des Selbstgefühls bedingt.

Diese Anschaulichkeit und Deutlichkeit ist für den Haupt- und Grundsatz der lutherischen Reformation von Anfang an nicht erreicht worden. Hingegen ist die Darstellung des Begriffs vom Glauben durch Calvin möglichst vollkommen, indem er sich wie bei den anderen Gliedern der Heilsordnung, so auch hier als den umsichtigsten Interpreten Luther's bewährt. Wenn man aus den verschiedenen Ansätzen zur Definition des Rechtfertigungsglaubens, die er nach einander vornimmt, das Ganze zusammenfaßt, so ist der Glaube die durch das Gefühl von dem Werthe der erkannten Gnade Gottes in Christus vermittelte affectvolle, also persönliche Ueberzeugung ¹⁾. Man darf namentlich das letzte Glied der angeführten Sätze nicht so verstehen, als ob die fiducia nur als eine Folgerung aus dem Glauben gemeint sei. Die Ableitung des Vertrauens aus dem Glauben durch den Apostel meint Calvin ohne Zweifel als analytisches Urtheil. Denn er erklärt nur den für wirklich gläubig, welcher dieses Vertrauen auf Gott auch den Uebeln in der Welt entgegengesetzt, und es auf alle von Gott zu erwartenden Gaben des Lebens ausbreitet ²⁾. Sollte man

1) Inst. chr. rel. III. 2, § 7. Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. § 8. Assensionem ipsam iterum repetam cordis esse magis quam cerebri, et affectus magis quam intelligentiae. Qua ratione obedientia vocatur fidei. § 14. Cognitionem non intelligimus comprehensionem, qualis esse solet earum rerum, quae sub humanum sensum cadunt . . . Sed dum persuasum habet, quod non capit, plus ipsa persuasionis certitudine intelligit, quam si humanum aliquid sua capacitate perciperet . . . Unde statuimus, fidei notitiam certitudine magis quam apprehensione contineri. § 15. Sensus plerophorias, quae fidei tribuitur est, nempe qui dei bonitatem perspicue nobis propositam extra dubium ponat. Id autem fieri nequit, quin eius suavitatem vere sentiamus et experiamus in nobis ipsis. Quare apostolus ex fide deducit fiduciam . . . Ostendit, non esse rectam fidem, nisi cum tranquillis animis audemus nos in conspectum dei sistere.

2) § 16. In summa, vere fidelis non est, nisi qui solida persuasionem deum sibi propitium benevoluntiamque patrem esse persuasus, de

nun nicht erwarten, daß diese Feststellung den Theologen aus Calvin's Schule unverlierbar sich eingeprägt hätte? Der größte unter denselben, Gisbert Voet, 1634—76 Professor in Utrecht, hat jedoch wie die ganze Calvinische Schule die *fiducia* nicht in den Begriff der *fides* eingerechnet, sondern als Folge davon unterschieden; er hat also den Satz Calvin's in § 15 synthetisch verstanden. Demgemäß kennt er die Regelung, welche die Stellung des Menschen zur Welt durch den Glauben erfährt, auch nur als eine vom Glauben verschiedenartige Anwendung desselben. In der Disputation *de praxi fidei* ¹⁾ kommt der Gegenstand vor unter den *actus consequentes fidem, quos operatur non in se, sed in aliis virtutibus theologicis, — et tales sunt actus elicitivi spei, caritatis, novae obedientiae, patientiae, renovatae resipiscentiae*. Aber auch nur in der angewandten Form der Geduld, nicht in der des Gottvertrauens macht er geltend, daß der Glaube seine Kraft in jeder günstigen und widrigen Lebenslage, in Versuchung und Tod bewährt. Voet also kennt die Sache, auf die es ankommt, aber er würdigt sie nur als einen Anhang zum Glauben an Christus; diesen jedoch bestimmt er stets in der Einschränkung auf den theoretischen Erkenntnißact über Christus.

Nämlich in der calvinisch-reformirten Kirche ist die schulmäßige Trockenheit aller religiösen Erkenntniß nicht geringer, sondern noch stärker aufgetreten, als in der lutherischen. Den Anlaß dazu hat Calvin selbst trotz seiner oben dargelegten Einsicht in das Wesen des Glaubens gegeben, und zwar durch seine Erörterung gegen die katholische Zulassung der *fides implicita*. Daß man ohne die Dogmen zu verstehen bereit ist, alles zu glauben, was die Kirche vorschreibt, verwirft Calvin aus dem Grundsatz, daß der Glaube nicht in Unwissenheit, sondern in

eius benignitate omnia sibi pollicetur . . . Fidelis, inquam, non est, nisi qui suae salutis securitati innixus, diabolo et morti confidenter insultet, quomodo ex praeclearo illo Pauli epiphonemate (Rom. 8, 38) docemur. § 28. In divina benevolentia, quam respicere dicitur fides, intelligimus salutis ac vitae aeternae possessionem obtineri. Nam deo propitio nihil boni deesse potest . . . Deo nobis reconciliato nihil manet periculi, quin omnia nobis bene succedant. Quare fides promissiones habet vitae praesentis et futurae, solidamque bonorum omnium securitatem.

1) *Selectae disputationes Tom. II. p. 501.*

Erkenntniß, und zwar der Versöhnung durch Christus besteht ¹⁾. Diese Erkenntniß also, wie er sie unter den Kirchengenossen herbeizuführen strebt, soll ausgemickelt, deutlich, detaillirt sein, sie soll aus einer regelmäßigen Lesung der heiligen Schrift hervorgehen, sie soll über einen Wissensstoff von nicht geringem Umfang verfügen, also schulmäßig genau sein. Calvin gesteht freilich zu, daß in vielen Beziehungen der Glaube der Christen eingewickelt bleiben werde; vieles bleibe verborgen von den Jünglingen Gottes, und viele Stellen der heiligen Schrift würden nicht verstanden; hiebei komme es nur darauf an, in Christus den besten Lehrer anzuerkennen. Allein dieses Zugeständniß ist im Sinne Calvin's gleichgültig, wenn man daran denkt, welches hohe Maß religiösen Wissens er vor Allen bei seiner Kirchengründung vorausgesetzt und erstrebt hat. So wie er in Genf eintrat, hat er den Bürgern zugemuthet, ein in 21 Artikeln bestehendes Bekenntniß zu beschwören. Das ist zwar nicht durchführbar gewesen. Aber um so eifriger war sein Streben, durch seinen Katechismus und die öffentliche Katechisation, mit der Allen auferlegten Verpflichtung der Theilnahme daran, dasjenige in die Kirchenglieder zu pflanzen, was er von vorn herein zu vermessen fand, ein schulmäßig geordnetes Wissen von der christlichen Lehre. Darum bekam auch in seiner Kirche die intellectuelle Bedeutung des Glaubens so sehr das Uebergewicht, daß die praktische Ueberzeugung von dem gewußten Glaubensinhalt alsbald in die Stellung eines Anhangs trat, so nothwendig und werthvoll derselbe auch war. Wenn also auch in diesem Gebiete der Glaube trocken und schulmäßig wurde, so liegt der letzte Grund dafür doch wieder in dem Bedürfniß der Abgrenzung gegen den Katholicismus. Um sich persönlich von dem katholischen Glauben zu unterscheiden, mußte der Wissensstoff des reformirten Systems von jedem Gemeindeglied

1) L. c. § 2. Hoc sine credere est, nihil intelligere, modo sensum tuum obedienter ecclesiae submittas? Non in ignoratione sed in cognitione sita est fides Nec enim ex eo salutem consequimur, quod parati sumus pro vero amplecti quicquid ecclesia praescripserit, sed quando deum agnoscimus nobis esse propitium patrem reconciliatione per Christum facta, Christum vero in iustitiam, sanctificationem et vitam nobis datum. § 3. Fides in dei et Christi cognitione, non in ecclesiae reverentia iacet.

angeeignet werden. Dabei ward darauf gerechnet, daß die Ueberzeugung mit allen ihren praktischen Wirkungen nachfolgen werde. Leider ist nur die praktische Ueberzeugung nicht nothwendig an einen noch so reichen Besiß überlieferten Wissens geknüpft. Deshalb werden auch im Gebiet des Calvinismus nach einigen Generationen dieselben Klagen über Dürreheit und Geistlosigkeit des Buchstabenglaubens laut, wie in der lutherischen Kirche.

Es ist jedoch interessant, wie 120 Jahre nach Calvin ein niederländischer Theolog, Hermann Witfius zu Franeker in Friesland sich über die Frage der *fides implicita* äußert ¹⁾. Dieser Mann theilt nämlich einerseits die Klage über die Verkommtheit und Geistlosigkeit des buchstäblichen Christenthums, andererseits ist er weit davon entfernt, die schulmäßige Ausprägung desselben zu unterschätzen. Indem er aber zugleich Praktiker im besondern Sinne ist, konnte ihm nicht entgehen, daß die Ungebildeten im intellectuellen und im christlichen Sinne einen reichlichen Gebrauch von der *fides implicita* machen. Er rechtfertigt diese Thatsache durch zwei Gründe, von denen der eine katholisch geartet, der andere eine theoretische Selbsttäuschung ist. Nämlich er nimmt erstens an, daß diese Art von Gläubigen im Allgemeinen die heilige Schrift als die unfehlbare Quelle aller nothwendigen Glaubensartikel zulassen, auch wenn dieselben nicht verstanden werden; zweitens daß sie die Fundamentalwahrheiten mit Bewußtsein festhalten, aus welchen die übrigen als nothwendig abgeleitet werden. Was diesen Trost betrifft, so ist nämlich nicht einzusehen, wie Einem Fundamentalwahrheiten zu wissen frommen könne, aus welchen Andere die übrigen nothwendigen Erkenntnisse abzuleiten vermögen. Und doch kennt Witfius den Fall, *ut aliquis, cui parcam cognitionis portionem admensus est deus, in fide tamen firmissimus sit ad martyrium usque*. Was leitet er daraus ab? Man dürfe darum doch nicht die Unwissenheit für die Quelle des Glaubens und der Frömmigkeit halten! Und die Entscheidung? Was der Gläubige nothwendig wissen muß, ist im Allgemeinen die göttliche Auctorität der Schrift, im Besondern, daß er selbst durch die Sünde dem wahren Leben in Gott entfremdet, daß der Herr

1) *Exercitationes in symbolum apostolorum*, Franeker 1681, Exerc. III, 9. 10.

Christus voll Gnade und Wahrheit, daß es nöthig sei, mit Christus durch den heiligen Geist und den Glauben vereinigt zu werden, nicht bloß zur Rechtfertigung, sondern auch zur Heiligung und Ergebung in seine Herrschaft. Dieses Quantum theoretischer Erkenntniß ist also das Minimum des Wissens für den Gläubigen! Allein wie ist denn in diesem Wissen auch nur ein geringer Grad von Glaubensfestigkeit begründet, welcher entfernt vergleichbar wäre mit dem Entschluß zum Martyrium? Ist denn die Reihe der nothwendigen Wissensartikel aus congruenten Bestandtheilen zusammengesetzt? Ich soll speciell wissen, daß ich in der Sünde von Gott entfremdet bin, und dann im Allgemeinen die Gnade in Christus und ihre möglichen Wirkungen kennen! Jener speciellen Erkenntniß des Unwerthes der eigenen Sünde muß doch das specielle Selbst- und Werthgefühl, daß ich trotz der Sünde ein Kind Gottes bin, hinzugefügt werden; ohne dieses hat alles religiöse Wissen keine Bedeutung für den festen Glauben. Wenn also auf diesem Punkte eine *fides implicita* zugestanden werden soll und muß, kann man sie dann in einem andern Sinne zweckmäßig ausdrücken, als daß denen, welche in der christlichen Gemeinde Gott lieben, alles zum Besten dienen muß? Diese Erkenntniß ist auch nur nachweisbar als persönliche Ueberzeugung, und in diesem Fall als die praktische Welt- und Lebensanschauung, welche gerade durch Christus vermittelt ist. Daß diese Spitze nicht entdeckt wird, auch indem man längst den Wissensglauben als unzureichend erkannt hat, ist die schlagendste Bestätigung davon, daß auch die reformirte Kirche an der Nachgiebigkeit gegen den Intellectualismus schwer litt und in dieser Hinsicht der Reform bedürftig war.

Dieser durch die Umstände herbeigeführte Fehler würde sich aber nicht so festgesetzt haben, wie es geschehen ist, wenn nicht die Menschen des Reformationsjahrhunderts mit einer eigenthümlich beschränkten geistigen Disposition behaftet gewesen wären. Ich meine die Unbekanntschaft mit dem Gefühl im Allgemeinen und mit seinen Bedingungen und Beziehungen im geistigen Leben. Die Menschen jener Zeit freilich haben gefühlt, haben sich auch im religiösen Leben durch Lust und Unlust in Bewegung setzen lassen; aber daß die Seele neben Erkennen und Begehren eine dritte eigenthümliche Function ausübe, bleibt verborgen. Sogar ein pietistischer Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, Rodensteyn,

welcher das Gefühl stark in Anspruch nimmt, weiß doch nur von Verstand und Willen als dem Schema der geistigen Wirkungen. Im 16. Jahrhundert aber scheint der Protestantismus für das religiöse Gefühl überhaupt nicht sehr disponirt gewesen zu sein. Auch die Asketik führt damals, wie Stephan Practorius' Geistliche Schatzkammer beweist, eine steife doctrinäre Rede. Es sieht fast so aus, als ob der Protestantismus, indem er das Klosterleben aufgab, sich den Zugang zu der Uebung des dort heimisch gewesenen religiösen Gefühls versperrt hätte. Oder war dasselbe in Deutschland auch schon im 15. Jahrhundert vertrieben? Kurz da man im Kreise der Reformation der allgemeinen Aufmerksamkeit und der richtigen Schätzung des Gefühllebens entbehrte, so ist die doctrinäre Darstellung der Religion und ihre ausschließliche Geltung im 16. Jahrhundert um so verständlicher.

Also in der bloß verstandesmäßigen Ausprägung der Lehren des Evangeliums wird die der Reformation entsprechende Totalanschauung des Christenthums noch nicht zum entsprechenden Ausdruck gebracht, sondern einerseits zersplittert, andererseits verhüllt und beschattet. In dieser doctrinären Auffassung des Glaubens, welche man der katholischen *fides implicita* entgegengesetzte, übte man doch auch nur eine andere Art von *fides implicita*. Das persönliche Selbstgefühl des Gottvertrauens, welches die Probe der Versöhnung durch Christus ist, besaß man nicht in der deutlichen Erkenntniß seiner Art und seines Werthes, sondern nur eingewickelt in dem Hochgefühl des Besitzes der reinen Lehre, oder im bessern Falle als einen Anhang zu der letztern. Der Protestantismus ist jetzt so weit in seiner Eigenthümlichkeit erkennbar, daß fast Alle, die sich zu ihm rechnen, in seiner ursprünglichen Erscheinung eine Verkümmernng oder eine Mißbildung erkennen. Alles, was pietistisch und rationalistisch ist, stimmt in diesem Urtheil überein; und bekanntlich sind auch diejenigen, deren Ideal vorgeblich in der Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts besteht, zu tief durchdrungen von Pietismus und Rationalismus, als daß sie nicht die schulmäßige Einengung der Reformation in jener Epoche rügten. Allein ich meine diese Betrachtung durch die entgegengesetzte ergänzen zu dürfen, daß die verstandesmäßige Einschränkung des Protestantismus, welche den Umständen gemäß unvermeidlich war, denselben Umständen gemäß wohlthätig und für die Erhaltung der Reformation zweck-

mäßig war. Die doctrinäre Einengung der Reformation möchte ich den Keimblättchen einer Pflanze vergleichen, welche so lange da sein müssen, bis die für das Leben der Pflanze nothwendigen eigenthümlichen Blätter gebildet und hervorgetreten sind. Die Keimblättchen haben nicht den Typus der der Pflanze wesentlichen Blätter, sondern entsprechen den Umständen, unter denen ein Same keimfähig ist. Im Vergleich mit den eigentlichen Blättern der Pflanze erscheinen sie verkümmert oder mißgebildet, aber sie sind zugleich unentbehrlich und, wohlthätig für die erste Epoche des Lebens der Pflanze. Ich will Andern das Urtheil überlassen, ob der Pietismus und der Rationalismus solche Organe des Protestantismus sind, welche seiner Bestimmung ebenso entsprechen, wie die Blätter der bestimmten Art von Pflanze; das Bestreben der Concessionellen aber hat den Sinn, daß die Pflanze des Protestantismus immer nur mit modificirten Keimblättern existiren soll. Nun das sind Vergleichen, die nur in bestimmten Grenzen treffend sind. Der Protestantismus als gemeinsame geistige Richtung ist bis jetzt noch zu Grunde gegangen, wenn er auch noch nicht seine entsprechende Organisation hervorgebracht hat, sondern auf seine ursprüngliche Einengung wieder andere Verkümmernungen gefolgt sind.

In dieser Beziehung können Gestalten des geistigen Gemeinlebens mehr ertragen als die Gebilde der organischen Natur. Es ist vielmehr eine Regel, welche immer beobachtet wird, daß neue eigenthümliche Antriebe von den Menschen nicht direct und in ihrer ganzen und reinen Fülle angeeignet werden, sondern immer nur so, daß gewohnte Antriebe und hergebrachte Normen in irgend einer Verbindung mit dem neuen Antriebe fortwirken. Solche Compromisse des Neuen mit dem Alten mögen in der Folge noch so unlogisch und unerträglich erscheinen; für die Menschen, die es zunächst angeht, sind sie nicht bloß möglich, sondern gerade praktisch, weil sie diejenige Continuität des geistigen Lebens verbürgen, deren die Vielheit der Menschen nicht scheint entbehren zu können. Der Einzelne hat keine Continuität, auch wenn sein Leben durch Entdeckung einer neuen Lebensrichtung oder durch Bekehrung einen Lebensinhalt gewinnt, der der frühern Richtung gerade entgegengesetzt ist. Die Massen, welche nicht geistig productiv, sondern höchstens in abgestuftem Grade empfänglich sind, können für etwas Neues nicht gewonnen werden, wenn nicht zu-

nächst Accommodationen an das Alte oder Rückbildungen des Alten in das Neue eintreten. Die Masse der bloß Empfänglichen würde corumpirt werden, wenn sie den Bruch im geistigen Leben in voller Reinheit und Nacktheit erfahren müßte. Es kommt nur nachher darauf an, daß diese Compromisse nicht wieder als ehrwürdige Ordnungen fixirt werden sollen, wenn sie ihre ursprüngliche Geltung verloren haben und im Begriff sind abgestoßen zu werden.

Solche Rückbildungen sind nun auch in den verschiedenen Zweigen des Protestantismus eingetreten. In der lutherischen Kirche gehört unter diesen Gesichtspunkt das Beichtinstitut, welches nur eine Modification des katholischen Bußsacramentes ist, und wie dieses die Bestimmung hat, die Massen die sittlich-religiöse Auctorität der Kirche empfinden zu lassen, die sie auch im Protestantismus bedürfen. Ob dieser Zweck durch jenes Mittel wirklich in wünschenswerthem Umfange erreicht worden ist, hat bekanntlich der Pietismus in Zweifel gezogen. Allerdings paßt dieses Institut nicht zur protestantischen Geltung der Rechtfertigungslehre. Denn die Beichtvorhaltung drückt immer den Gedanken aus, daß die Annahme der Menschen durch Gott eigentlich und der Regel nach von deren guten Werken abhänge, und von der Sündenvergebung nur als Surrogat, weil die guten Werke mangelhaft sind. So kommt in diesem Zusammenhange die Sündenvergebung wie im Katholicismus nur als die Ausnahme zur Anwendung; protestantisch aber hat sie doch den Werth als die regelmäßige Grundlage des gemeinschaftlichen und des persönlichen religiösen Lebens. Allein wie dem auch sei, diese Rückbildung eines katholischen Institutes in der lutherischen Kirche ist im 16. und 17. Jahrhundert populär gewesen, und wahrscheinlich kein Hinderniß für die Einlebung der Massen in die Aufgaben des Protestantismus. In der reformirten Kirche besteht diese Einrichtung nicht. Dieser Umstand wird nun neben anderen Dingen gewöhnlich zu dem Urtheil verwerthet, daß die calvinisch-reformirte Kirche an Reinheit des protestantischen Gepräges die halbkatholisch gebliebene lutherische weit überflügelt. Das ist der Sinn des Titels „unserer nach Gottes Wort reformirten Kirche“ gegen die nach Gottes Wort, aber auch nach den Rücksichten auf das heilige römische Reich und die Gewohnheiten des „groben gemeinen Mannes“ reformirten lutherischen. Nun dieser Ruhm ist nicht ganz fein. Denn jener Titel hat die Be-

deutung, daß der Calvinismus in Verfassung und in weltflüchtiger Sitte die primitive Kirche so weit copiren will, als es seine Existenz im Staate zuläßt (S. 76). Allerdings gegen alle Institute und Cultusformen der mittelaltrigen Kirche verhält sich der Calvinismus ausschließend; aber mit Luther's Grundsätzen hat eben Calvin die Aufgabe der weltflüchtig heiligen Gemeinde, so weit es im Staate möglich war, verbunden. Diese Aufgabe nun entspricht, wie es die Wiedertäuferi kundgibt, dem Reformtrieb, welcher beim Ausgange des Mittelalters in den Volksmassen lebte. Durch die persönliche Auffassung dieses Elementes und dessen Einverleibung in seine Kirchenbildung hat Calvin dieser eine Widerstandskraft verliehen, welche dem Lutherthum nicht eigen war. Allein hierin liegt doch nur eine Rückbildung des mittelaltrigen Reformationsideals in das Gebiet der Reformation Luther's vor. In dem Calvinismus also sind fremdartige Elemente in größerem Umfange mit einander verbunden, als in dem vorgeblich halbkatholisch gebliebenen Lutherthum. Die Reformbedürftigkeit der beiden Zweige des Protestantismus ist nun gemeinsam in Hinsicht der doctrinären Einengung des Glaubensbewußtseins, verschieden in Hinsicht der Wiederaufnahme katholischer Lebensordnungen. Die Reform, welche der Pietismus in den protestantischen Kirchen unternimmt, ist deshalb in beiden gleichartig als Gegenwirkung gegen das bloß buchstäbliche Verstandeschristenthum; hingegen ist nicht zu erwarten, daß derselbe in der reformirten Kirche ebenso gegen die weltflüchtigen Elemente der geltenden Lebensordnung reagiren wird, wie er in der lutherischen gegen das Beichtinstitut auftritt. Vielmehr ergeben sich in dieser Beziehung auf beiden Gebieten gerade entgegengesetzte Erscheinungen. Die Complication dieser Bewegungen kennen zu lernen ist die Aufgabe der folgenden Geschichte.

Wenn es aber zunächst darauf ankommen wird, den Anfang derselben zu suchen, so habe ich hier noch zu bemerken, daß derselbe nicht mit Valentin Weigel (Pfarrer in Bschopau bei Chemnitz, geb. 1533 gest. 1588), und Jakob Böhme (in Görlitz geb. 1575 gest. 1624) zu machen ist. Dieselben haben zwar das mit dem Pietismus gemein, daß sie dem in der lutherischen Kirche vorherrschenden Verstandeswesen sich entgegensetzen und Bedingungen innerlicher und praktischer Art für das christliche Leben aufstellen. Aber in allen anderen Beziehungen sind sie dem Pie-

tismus ungleich. Beide Männer verzichteten direct auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und treten deshalb auf einen der lutherischen Kirche fremden Boden; dasselbe gilt von ihrem im Allgemeinen philosophischen Interesse. Als Nachfolger von Theophrastus Paracelsus (Professor der Medicin in Basel geb. 1493 gest. 1541) verflechten sie die erlösende Bedeutung der christlichen Religion in eine theoretische Welterkenntniß, welche sich durch die Correspondenz zwischen der Natur und dem geistigen Leben leiten läßt, und bald in Pantheismus, bald in dualistischem Materialismus verläuft. Dieses theosophische Wesen steht nun auch von vornherein gar nicht auf dem Boden der Reformation. Paracelsus war und blieb als Zeitgenosse der Reformation Katholik. Seine Weltanschauung ist darum, daß sie von der officiellen Regel des Thomismus abwich, noch nicht der Reformation verwandt und analog. Indem sie vielmehr als Naturphilosophie den Antrieb giebt, die geistigen Erscheinungen auf Naturpotenzen zurückzuführen, so ist sie im Widerspruch mit der Tendenz der Reformation, welche die Ueberordnung des religiös-sittlichen Lebens über alle Natur praktisch sicher stellt. Abgesehen von dem theosophischen Zusatz, welcher eine ganz pantheistische Verwendung findet, steht Weigel's praktische Weltanschauung in der nächsten Verwandtschaft mit der Richtung der Spiritualen. Er rechnet darauf, daß seine Lebensansicht in dem bevorstehenden Seculum des heiligen Geistes zur Ausführung kommen werde, wenn das himmlische Königreich Christi auf Erden durch die selige Herrschaft des Christus in uns besteht. Er glaubt an vollkommene Gesezerfüllung durch die Gläubigen einerseits, und schreibt die Gelassenheit des Willens vor, um den Christus in uns zur Wirkung kommen zu lassen. Er rechnet auf völlige Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft; nicht mehr Justinian's, sondern Christi Gesez soll in ihr gelten; die Obrigkeit darf keine Steuern nehmen, keine Todesstrafe verhängen, keinen Krieg führen. Gemeinschaft der Güter soll herrschen; der Handel wird als unchristlich bezeichnet; die Erzeugung der Kinder, also auch die Ehe wird als eine Ordnung der Sünde gestempelt. Was ist denn hierin der lutherischen Reformation und was ist nicht der Wiedertäufererei analog? Der einzige Unterschied des Auftretens Weigel's von dieser öffentlichen Erscheinung liegt darin, daß Weigel seine Meinungen im Stillen dem Papier anvertraut hat. Und dies

ist auch der Fall bei den Anhängern gewesen, welche er gefunden und welche Gottfried Arnold in der Kirchen- und Ketzergeschichte vor der Vergessenheit gerettet hat. Der Weigelianismus hat nur eine literarische Existenz gehabt. Oder, wie der Fall von Ezechiel Meth und Esaias Stiesel in Langensalza beweist, ist einmal ein Familien- und Freundeskreis für die Ideen Weigel's interessiert worden.

Jakob Böhme unterscheidet sich von Weigel dadurch, daß er nur die kosmologische Speculation, nicht aber Projecte einer Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft mit der christlichen Idee der Erlösung in Verbindung gebracht hat. Deshalb ist seine directe Einwirkung auch nur in der Verbindung seiner Gesinnungsgenossen zu persönlicher Freundschaft nachweisbar. Diese Form ist auch innegehalten worden, als einzelne seiner Anhänger sich zugleich mit praktischen Impulsen von Weigel durchdrangen. Das ist der Fall mit Johann Georg Bichtel (1638—1710) und der von ihm ausgegangenen Gesellschaft der Engelsbrüder, ferner mit der englischen Gruppe der Philadelphier Jane Leade (1623—1704), John Fordage (1608—1688) und Thomas Bromley (1629—1691). Deutsche Pietisten haben nun freilich sich viel damit beschäftigt, Böhme's Schriften zu lesen; einzelne Gruppen unter ihnen haben auch gewisse praktische Grundsätze von Bichtel übernommen; allein zur Entstehung des Pietismus haben diese praktischen Böhmisten direct ebenso wenig die Anregung gegeben, als ihre älteren Verwandten aus Weigel's Schule.

Zweites Buch.

**Der Pietismus in der reformirten Kirche der
Niederlande.**



7. Gisbert Voet und die Zustände der niederländischen reformirten Kirche zu seiner Zeit.

Mit dem Namen des Pietismus ist ursprünglich eine Reihe von Erscheinungen auf dem Boden der lutherischen Kirche in Deutschland bezeichnet worden, welche von da aus auch in die reformirte Kirche der deutschen Schweiz sich verbreitet haben. Diese Erscheinungen sind vorläufig deutlich genug abgegrenzt als die Bildung von ständigen Gemeindeguppen, welche sich durch einen besondern Ernst der Heiligung und durch Abwendung des Lebens von der Welt vor den übrigen Gemeindegliedern auszeichnen wollen. Auf die anderen Merkmale, welche sich neben diesen beobachten lassen, braucht hier noch nicht eingegangen zu werden. Nun zeigt sich aber, daß vor dem Auftreten der pietistischen Conventikel in der lutherischen Kirche Deutschlands ähnliche Verbindungen innerhalb der calvinisch-reformirten Kirche in den Niederlanden sich vorfinden. Hierdurch kommt die Möglichkeit in Betracht, daß die spätere Erscheinung von der frühern abhängig ist. Demnach muß die Forschung sich zuerst auf die Umstände richten, unter denen sich in der calvinisch-reformirten Kirche die Verbindungen bilden konnten, deren Mitglieder man mit dem Namen der Feinen oder Ernstigen belegt hat.

Die mächtigste und einflußreichste so wie die am meisten charakteristische Persönlichkeit in der niederländisch-reformirten Kirche des 17. Jahrhunderts ist Gisbert Voet, geboren zu Heusden in Holland 1588, im Kirchendienst seit 1611 zu Blymen, seit 1617 in seiner Vaterstadt, als Prediger daselbst Abgeordneter zur Nationalsynode in Dortrecht 1618, von 1634 bis 1676 Professor der Theologie in Utrecht. Eine öffentliche Wirksamkeit von 65 Jahren, innerhalb dieser Zeit eine akademische Lehrthätigkeit von 42 Jahren, beides hebt die hohe Bedeutung dieses Mannes

für die Kirche seines Volkes schon äußerlich hervor; er hat aber auch diese Lebensfrist durch seinen Fleiß und Eifer in einem Maße ausgefüllt, daß seine Eigenthümlichkeit für die Richtung und die Kraft des von ihm vertretenen und vertheidigten Kirchenwesens direct eintritt. Er hat die Reformation gegen den römischen Katholicismus, ferner das orthodoge System des Calvinismus gegen den Arminianismus und nachher gegen die Föderaltheologie von Coccejus, sowie gegen den Cartesianischen Rationalismus vertheidigt, endlich das Recht der bestehenden Kirche gegen den Separatismus von Labadie aufrecht erhalten; er hat aber namentlich auch der praktischen Theologie, der Pflege der individuellen Frömmigkeit wie der strengen Sitte des Calvinismus mit Lehre und mit That und Beispiel sich gewidmet. Indem er über eine Kenntniß der classischen, der patristischen, der mittelaltigtheologischen Literatur verfügte, welche die gegenwärtigen Maßstäbe theologischer Gelehrsamkeit weit überbietet, so hat er durch die strenge schulmäßige Form der Darstellung, welche er handhabt, meistens das Verständniß seiner Lehren nicht erschwert, sondern erleichtert, und hat in Streit und Vertheidigung unter Umständen eine Willigkeit und Humanität bewährt, welche durch die pedantische Art der Beweisführung nicht verdeckt wird. Ein ganzer Mann ist er, der bis in sein hohes Alter seine vielseitige Thätigkeit nicht hat stille stehen lassen. Er bezeichnet nach allen Seiten hin die höchste Leistung des Calvinismus in der niederländischen Kirche ¹⁾).

Wenn es nun darauf ankommt, eine Anschauung von der Richtung des christlichen Lebens zu gewinnen, welches um die Mitte des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden am directesten den Normen des Calvinismus entsprach, so bieten die Schriften Boet's einen reichen Stoff dafür dar. Abgesehen von seinen polemischen Unternehmungen hat er ganz vorwiegend der Darstellung des praktischen Lebens seine Arbeit gewidmet. Er hat keinen vollständigen Entwurf der loci communes oder der Dogmatik ausgeführt, und in den vier Quartbänden seiner *Selectae disputationes theologicae* füllen die theoretischen Themata noch nicht

1) Vergl. Tholuck, *Akadem. Leben des 17. Jahrh.* 2. Abth. S. 214 bis 223. Chr. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw.* (Leiden 1873. 75) 2. deel p. 151.

die zwei ersten Bände aus, sondern erst mit Berechnung einer Reihe von Themata aus der Religions- und der Kirchen-Geschichte. Der dritte Band aber wird eröffnet durch sechs Disputationen de theologia practica, deren Stoff nicht nur die beiden letzten Bände ausfüllt, sondern auch noch in besonderen Werken behandelt worden ist. Er gliedert nämlich die praktische Theologie in die drei Theile der Moral und Casuistik, der Asketik als Anleitung zur Buße, Frömmigkeit und Gebet, endlich der Kirchenverwaltung (politica ecclesiastica), welche Liturgie, Verfassung, Kirchenzucht und Homiletik umfaßt. Die beiden letzteren Hauptdisciplinen der praktischen Theologie hat Voet in besonderen Schriften bearbeitet, hingegen ist die Moral und Casuistik, ohne Zweifel in dem Umfange, welcher als erschöpfend anzusehen ist, in den zwei letzten Bänden der Disputationen zur Darstellung gebracht.

In der casuistischen Ausführung der Moral ist ein Gefüge von Regeln beabsichtigt, welche das erscheinende Handeln direct bestimmen sollen. Es ist also zu erwarten, daß die dahin gehörenden Erörterungen von Voet zugleich die Anschauung von der Sittenordnung darbieten, welche von den strengen Calvinisten in seinem Wirkungskreise wirklich geübt wurde. Seine Darstellung läßt aber auch erkennen, daß die von Voet's Gesinnungsgeoffen befolgte Form des christlichen Lebens nicht den ganzen Umfang der niederländisch-reformirten Kirche beherrschte. Gerade indem er es rühmt, daß die strengen Maßstäbe des Lebens in Utrecht, Amsterdam, Harlem und anderen Städten gelten, läßt er schließen, daß dieselben in dem übrigen Gebiete der vereinigten Niederlande nicht durchgängig beobachtet werden. Allerdings war durch die Ausscheidung der Remonstranten auch ein bedeutender Theil derjenigen von der reformirten Kirche getrennt worden, welche die Sittenstrenge und die selbständige Kirchenzucht grundsätzlich mißbilligten. Allein trotzdem muß die kirchliche Geltung dieser Grundsätze noch zahlreiche Gegner in der reformirten Kirche selbst gefunden haben, hauptsächlich unter den Politikern von Gesinnung und von Beruf. Diese Opposition muß auch Grund gehabt haben, die calvinischen Regeln des christlichen Lebens als Neuerungen zu bezeichnen, wahrscheinlich aus der Rücksicht, daß dieselben seit hundert Jahren in vielen Fällen überhaupt noch nicht zur Ausführung gekommen waren. Man erfährt diese

Thatsache und zugleich alle die noch immer streitigen Punkte, in welchen der Calvinismus dem Leben Schranken setzt, aus einer Stelle in den Disputationen Voet's über die praktische Theologie ¹). Er klagt hier nämlich, daß die Prediger nicht bloß von den Papisten und den Remonstranten, sondern auch von Mitgliedern der Kirche den Vorwurf der Neuerung und der Uebertreibung erfahren, so oft sie officiell das Schwert des göttlichen Wortes ziehen gegen den Mißbrauch des Namens Gottes, gegen Entheiligung des Sabbaths, Tänze und Ballette, Schauspiele, Wucher und Wechselgeschäfte, unmäßigen Schmuck des Haars, des Gesichts und der Kleidung, Duelle und gewaltsame Selbsthülfe, Gelage und Trunkenheit, Trinken von Gesundheiten, Würfelspiel, gegen Anmaßung von Patronatrechten und Nichtachtung der Kirchenzucht durch Obrigkeiten, gegen Mißbrauch der Kirchengüter und gegen die Fortdauer von Institutionen und Sitten katholischer Herkunft. Aus diesem Verzeichniß von Unsitten, welche Voet bekämpft und ausgerottet wissen will, erkennt man also zugleich diejenigen Beziehungen des Lebens, denen die strengen Christen fern zu bleiben entschlossen sind, und in deren Vermeidung sie ihren Charakter, ihre „Präcisität“ der Pflichtübung oder ihren „Puritanismus“ zu bewähren haben. Allein es ist begreiflich, daß diese Richtung in einem Volke, welches durch Gewerbe und Handel nach allen Seiten hin in Verkehr mit anderen Völkern stand, und einen steten Zuwachs materieller Güter erfuhr, nicht durchaus und nicht überall den Ausschlag gab. Indessen um so entschiedener hielt ein Mann wie Voet das Recht und die Pflicht der Kirche zu ununterbrochener Reformation circa praxin pietatis et honorum operum aufrecht ²). Es kommt ihm hiebei

1) Disputationes Tom. III. p. 12.

2) *Politica ecclesiastica* Tom. II. p. 456. Als einen Vorgänger in dieser Richtung rühmt Voet wiederholt den Prediger zu Middelburg in Seeland, Wilhelm Teellind, namentlich in Hinsicht seiner Schrift: *Noodwendig verhoog aangaande den bedroefden staat van gods volk*. 1628. — Teellind, geboren 1580 zu Zierikzee in Seeland, ursprünglich Jurist, in England für den Kirchendienst gewonnen, Prediger in Middelburg 1613, gestorben 1629, ist ein überaus fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Er habe 127 Tractate verfaßt, gemäß der Angabe von P. de la Rue, Geletterd Zeeland (Middelburg 1741) S. 334 f. Eine von zwei seiner Söhne unternommene Gesamtausgabe seiner Werke, wovon mir 3 Theile in 2 starken Quartbänden vorliegen

hauptsächlich auf die Ausrottung der Gewinnspiele, des Tanzes und der theatralischen Vorstellungen an, welche er mit den anderen Erscheinungen des Luxus unter dem Titel *de excelsis mundi* im vierten Bande der Disputationen mit großer Ausführlichkeit beurtheilt hat. Dieselben ziehen eine besondere Aufmerksamkeit auf sich, da in ihnen ein spezifisches Interesse des echten Calvinismus geltend gemacht wird.

Bei der Frage nach der Gestattung des Tanzes handelt es sich um „die kunstmäßige Körperbewegung, welche gemeinschaftlich und vor Zuschauern von Personen beider Geschlechter ausgeführt wird“. Gegen die Tänze, welche Männer allein und welche Frauen allein darstellen (mit Ausnahme der luxuriösen Ballette), erklärt Voet keinen Streit zu erheben, ebenso wenig gegen einen ehrbaren Tanz, welchen der Ehemann mit seiner Frau privatim ohne Zuschauer vornehmen sollte! Jedoch gegen die den Geschlechtern gemeinsamen Tänze, wie sie in Frankreich und den Niederlanden üblich seien, erläßt er, in Uebereinstimmung mit allen Lehrern seiner Kirche, ein vollständiges Verbot. Er findet diese saltationes *γυμναστικάι* zunächst überflüssig und nichtig, er sieht ferner in

(Utrecht und Amsterdam 1655. 56. 59. 62), scheint nicht vollendet zu sein, und umfaßt nur einen ganz geringen Theil der jedesmal höchst ausführlichen Schriften. Die oben angeführte Schrift ist nicht darunter, indessen kann man ihre Tendenz an anderen erkennen, welche mir vorliegen. Der erste Theil der Werke enthält auch eine Vorrede, welche Voet 1631 einem posthumen Tractat Teellind's über Röm. 7 vorausgeschickt hat. Darin nennt er denselben einen zweiten Thomas von Kempen. Das ist jedoch eine starke Uebertreibung. Es ist kein größerer Gegensatz denkbar als zwischen der knappen, bündigen und halbpoetischen Rede des Thomas und der breiten, zerfloßenen, lehrhaften Prosa des Günstlings von Voet. Auf eine asketische Schrift desselben, welche die von ihm zuletzt veröffentlichte ist, Soliloquium, komme ich unten zurück. — Es giebt übrigens auch eine systematische Darstellung des Inhaltes der Schriften von Teellind in Franc. Ridderus, *predicant tot Rotterdam, De mensche Godts, uyt de geschriften en tractaten van Mr. Willeem Teelingh*. Hoorn 1658. 1106 Seiten 4. Die wörtlichen Auszüge aus den Schriften sind hier unter die dogmatischen und ethischen Titel gebracht. An dem Uebergewicht des moralischen Stoffes erprobt sich auch die von Voet ausgesprochene Zusammenstellung der Schriften Teellind's mit Guil. Amesius *de oonscientia*. — In derselben Richtung wie Teellind sind als populäre Schriftsteller thätig gewesen Gottfried Cornelius Udemans, Prediger zu Bieriksee (1582—1634) und Petrus Wittewrongel, Prediger zu Amsterdam. Ueber deren Schriften vgl. Hepppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche* S. 98. 115. 167.

ihnen nur Versuchung zur Lüfterheit, welche in den Zuschauern ebenso wie in den Tänzern erregt werde, er erklärt sie wegen ihrer Herkunft aus dem Heidenthum für ein Werk des Teufels, er rügt endlich an ihnen die Verletzung der Ehrfurcht gegen die Kirche, welche sie stets unterfagt hat. Das war der Ueberlieferung von Calvin gemäß. Es wird aber dienlich sein, sich des Urtheils zu erinnern, welches Luther über die Sache gefällt hat ¹⁾. Demgemäß erklärten die lutherischen Theologen den Tanz, da er in der heiligen Schrift nicht als Sünde bezeichnet werde, im Allgemeinen für eine sittlich indifferente Handlung, und beschränkten ihre Rüge und Warnung auf solchen Tanz, der von Lüfterheit oder Ueppigkeit begleitet wäre ²⁾. Dabei hat die Feindseligkeit gegen den Calvinismus Meisner vermocht, die entgegenstehende Ansicht nach Matth. 23, 23. 24 als Mückenstichen zu beurtheilen, neben welchem die schwereren Aufgaben des Gesetzes übertreten würden, nämlich durch die dogmatischen Abweichungen der Calvinisten von der orthodoxen (lutherischen) Lehre! Voet begnügt sich, ihm die Ungefährlichkeit der deutschen Tänze zuzugeben, da der Widerspruch der reformirten Theologen nur der französischen und der niederländischen Tanzweise gelte. Indessen kann sich Voet doch nicht enthalten, die Theilnahme

1) Kirchenpostille zum Ev. 2. Epiphan. (Joh. 2, 1—11) bei Walch XI. S. 642: Ob es denn auch Sünde sei, pfeifen und tanzen zur Hochzeit, sintemal man spricht, daß viel Sünde vom Tanzen komme? Ob bei den Juden Tänze gewesen sind, weiß ich nicht. Aber weil es Landes Sitte ist, gleichwie Gäste laden, schmücken, essen, trinken und fröhlich sein, weiß ich es nicht zu verdammen, ohn die Uebermaß, so es unzüchtig oder zu viel ist. Daß aber Sünde da geschehen, ist des Tanzens Schuld nicht allein, sintemal auch wohl über Tisch und in der Kirche dergleichen geschehen; gleichwie es nicht des Essens und Trinkens Schuld ist, daß etliche zu Säuen darüber werden. Wo es aber züchtig zugehet, lasse ich der Hochzeit ihr Recht und Gebrauch, und tanze immerhin. Der Glaube und die Liebe läßt sich nicht austanzen noch aussitzen, so du züchtig und mäßig darin bist. Die jungen Kinder tanzen ja ohne Sünde, das thue auch und werde ein Kind, so schadet dir der Tanz nicht. Sonst, wo Tanzen an ihm selbst Sünde wäre, müßte man es den Kindern nicht zulassen.

2) Vgl. z. B. Balthasar Meisner, *Philosophia sobria*, Giessae 1613. p. 575. Joh. Conr. Dannhauer, *Collegium decalogicum*. Argentorati 1669. p. 814.

auch an jenen zu widerrathen, weil sie ja nicht nothwendig seien, und weil in diesem Falle die Enthaltung leicht ist. Denn während Meisner den sittlich indifferenten Charakter des Tanzes durch Koheleth 3, 4; 11, 9 direct und indirect bezeugt findet, beweist Voet aus 1 Petr. 4, 3; Röm. 13, 13, daß gemäß dem ständigen Gebrauch des Wortes *κῶμοι* der Tanz verboten werde. Ueber Luther's Ansicht von der Sache hat Voet sich nicht erklärt. Er würde wahrscheinlich seinen Widerspruch auch gegen dessen Auctorität nicht zurückgehalten haben, da er zu einer so naiven und reinen Behandlung der Frage nach seinen Erfahrungen und seiner Stellung nicht befähigt war, und er würde es wahrscheinlich nicht geglaubt haben, daß Lüsternheit erst recht durch die peinliche Entfernung der Geschlechter von einander hervorgerufen, hingegen durch deren Gemeinschaft im Tanze gerade gebannt werden kann.

Vielmehr vollendet sich Voet's Ansicht dahin, daß die Obrigkeit keine Tanzlehrer dulden und daß sie diejenigen mit Geldstrafen belegen soll, welche ihre Häuser dem Tanze öffnen; ja er wünscht sogar, daß alle einzelnen Theilnehmer an demselben zur Strafe gezogen würden. Ueberdies will er nicht nur, daß in der öffentlichen Predigt und der Seelsorge vor dem Tanzen gewarnt werde, sondern er will auch die kirchliche Zucht bis zur Ausschließung vom Abendmahle gegen die hartnäckigen Anhänger jenes Vergnügens aufgebieten sehen. Er konnte sich in dieser Beziehung auf Beschlüsse der Nationalsynode zu Dortrecht 1578 und verschiedener niederländischen Provinzialsynoden 1622—43 stützen. Er läßt sich hieran auch nicht irre machen durch die Einwendungen, daß es schlimmere Sünden als das Tanzen gebe, welche die Disciplin nicht erfahren, daß diese wenig oder nichts erreiche, um jenes Unkraut, den Tanz, aus der Christenheit auszurotten, endlich daß die Strenge dagegen mehr zum Schaden als zum Vortheil der Kirche gereiche, da sie viele der Kirche entfremde, welche sich sonst zu ihr halten würden. Er giebt die Thatsache zu, daß die Strenge gegen das Tanzen nichts hilft, besteht aber auf dem Cato'nischen Ausspruch, daß wenn auch der Arzt oft genug nicht heilen könne, er doch die Arznei darum nicht weniger anzuwenden habe, und ist ferner der Meinung, daß die christliche Religion sich nicht jeder Art von Menschen anzubequemen habe, sondern daß das Umgekehrte gelte. Er hat hiebei nicht beachtet, daß die specifische

Erfolglosigkeit der Disciplin in diesem Falle den Werth der Kirche, welche daran festhält, überhaupt zweifelhaft zu machen droht, und daß die Aufgabe der Erziehung, welche der Kirche gestellt ist, nothwendig mancherlei Nachgiebigkeit anempfehlen wird, während das Streben nach „Präcisität“, welches keinen Werthunterschied zwischen großen und kleinen Verpflichtungen zuläßt, die pädagogische Aufgabe der Kirche beschädigt.

Gleiche Strenge wie gegen den Tanz übt Voet im Einklang mit den calvinistischen Theologen gegen alle Gattungen öffentlicher Schauspiele, und die Ausnahmen davon, welche er macht, nimmt er doch wieder zurück. Zunächst die geistlichen Schauspiele, welche im Mittelalter eine regelmäßige Institution waren, verwirft er als Profanirung des Heiligen, und bezieht sich dabei darauf, daß die in den niederländischen Städten bestandenen Gesellschaften der Rhetoriker, welche jene Darstellungen pflegten, durch die kirchlichen und staatlichen Auctoritäten bekämpft worden seien. Ebenso wenig läßt er die satirischen Komödien, die Darstellung von Liebesgeschichten, ferner die aus beiden Arten gemischten, und die historischen Schauspiele mit sittlich verwerflichen Hauptpersonen gelten. Aber auch historische Schauspiele mit tugendhaften Helden und moralische Komödien, welche als Mittel zur Uebung der Beredsamkeit vor ihm einige Gnade finden, widerräth er anzusehen, weil sie zwar nicht an sich böse, aber nahe am Bösen seien. Schauspieler und Zuschauer will er der kirchlichen Disciplin unterwerfen. Es fällt dabei auf, daß das Zuschauen, welches er sämmtlichen Gläubigen verbietet, noch besonders den Mädchen und Frauen, weiterhin den Predigern, und diesen noch dann, wenn die Darstellung in einem Privathause stattfindet, untersagt wird. Dieses läßt darauf schließen, daß der Erfolg des allgemeinen Verbotes nicht gerade sehr sicher gestellt war. Dasselbe dürfte auch aus der Angabe hervorgehen, daß die Schauspiele aus fast allen niederländischen Städten verbannt seien, namentlich aus Utrecht. Denn er fügt selbst die Einschränkung hinzu, daß sowohl hier als in verschiedenen holländischen Städten in den Jahren 1662 und 1663 durch die Schuld eines Theils der Senatoren ein Rückfall eingetreten und Schauspiele aufgeführt seien. Ironisch meint er, dieses seien wohl die Vorspiele zu der in den folgenden Jahren abgepielten Tragödie der Pest und des Krieges gewesen. Dennoch hat auch dieser strenge Sitten-

richter dem Bedenken sich nicht verschließen können, daß das Bedürfniß nach Erholung durch unschuldige Schauspiele befriedigt zu werden verdient. Aber wo sucht er solche Mittel? In militärischen Paraden und Manövern, und nach dem Vorbilde der Alten in Wettrennen und Wettrudern! Diese ganze Betrachtungsweise ist ja völlig unberührt von der Werthschätzung des Drama als der höchsten Stufe der Dichtkunst, und unaufgeschlossen für die Einsicht, daß die Ausbildung der ästhetischen Anlage und die Erfahrung des Schönen in der Kunst ein nothwendiges Glied in der geistigen Bestimmung der Menschen ist. Aber diese Erkenntniß zeichnet auch die lutherischen Casuisten jener Zeit nicht aus; und nicht um ihretwillen erklären sie die Theilnahme an anständigen Schauspielen und Komödien für erlaubt. Sie wissen dafür nur den allgemeinen Zweck der Erholung und zugleich den speciellen Nutzen anzuführen, daß die Kenntnisse erweitert und das Tugendstreben angeregt wird ¹⁾. Da nun diese Gründe an den eigentlichen Werth der dramatischen Poesie nicht hinanreichen, so sind sie auch nicht geeignet, gegen das moralische Gewicht der Erwägungen aufzukommen, durch welche ein Mann wie Boet die Schauspiele theils für direct verwerflich, theils für bedenklich achtet, und die völlige Enthaltung von ihnen vorschreibt.

Mit derselben Genauigkeit und Sorgfalt wie dem Tanz und den Schauspielen setzt Boet auch dem Luxus in Speisgebrauch, Gastmählern, Kleidung und Ausstattung der Wohnung möglichst enge Grenzen. Er entscheidet sich dabei auch gegen das Tabakrauchen, welches zwar an sich nicht unerlaubt, aber ehrbaren Männern in Gegenwart anderer und in Gesellschaft, namentlich aber den Predigern und Candidaten des Predigtamtes nicht zieme. Er will die Gastmähler gewürzt sehen durch Unterhaltungen nur über Religion, Philosophie und Geschichte. Er läßt zu denselben zwar auch Personen anderer Religion zu, weil die Christen nicht aus der Welt ausscheiden können und sollen; indessen eigentlich würde er wünschen, daß die Gastmähler zu Agapen werden wie in der ältesten Gemeinde zu Jerusalem. Den Besuch von Wirthshäusern gestattet er nur für die äußersten Nothfälle. Ueber die Kleidung und den Schmuck der Frauen giebt er die genauesten Bestimmungen, und hält namentlich auf die Vermeidung aller

1) Reiskner, l. c. p. 566.

Entblößung, welche die Lüsternheit erregen und der göttlichen Ordnung zuwiderlaufen würde, daß die Menschen seit dem Sündenfall bekleidet und verhüllt sein sollen. Gegen alle dahin einschlagenden Eitelkeiten, wie Schminken des Gesichtes und übermäßigen Schmuck der Haare soll die Kirche mit Zuchtmitteln einschreiten. In Hinsicht der Perücken beruft er sich auf Verbote von niederländischen Provincialsynoden zwischen 1622 und 1643. Und da der Lutheraner Dannhauer in Straßburg die hiemit zusammenhängenden literarischen Erörterungen niederländischer Theologen über 1 Kor. 11, 14, 15 als alberne und hohle Spitzfindigkeiten gerügt hatte, so weist ihm Voet auf 27 Quartseiten nach, daß von Clemens Alexandrinus an alle christlichen Lehrer den falschen Haarschmuck verboten haben. Der Lutheraner hatte eben gar keinen Sinn dafür, daß die absichtlichen oder zufälligen Anweisungen zur Ordnung des socialen Lebens, welche das N. T. darbietet, auch auf einer ganz anders bedingten Culturstufe verpflichtend seien, oder vielmehr daß deswegen die moderne Lebensordnung auf die der Gemeinden der Apostelzeit zurückgeschraubt werden sollte. Auf diese Regel aber weisen alle die Einschränkungen der Lebensweise, welche Voet vorschreibt, deutlich zurück. Vergleicht man nun diese calvinische Art von Weltflucht mit der franciscanischen und wiedertäuferischen; so hat man zunächst den Eindruck eines bloß quantitativen Abstandes. Es erscheint als ziemlich willkürlich, daß Voet einmal wie Franciscus auch die indirecte pecuniäre Unterstützung von Schauspielen für Sünde achtet, dann aber seine Kleiderordnung nicht bis auf die Vorderschicht der grauen Kutte vereinfacht. Ferner darf man fragen, warum, wenn alle Gastmähler zu Agapen werden sollen, nicht auch die communistische Tendenz der Gemeinde zu Jerusalem für die Calvinisten maßgebend sein soll, wie für die Wiedertäufer? Jedoch die Auslegung von Act. 5, 32—37 durch Calvin, daß die Verzichtleistung auf das Privateigenthum in der Gemeinde zu Jerusalem die Ausnahme gewesen sei, ist zwar dem Wortlaut zuwider aber den Umständen entsprechend. Also die Anwendung der Regel, daß das Vorbild der im N. T. bezeugten socialen Einrichtungen für alle Zeit verbindlich sei, schließt bei den Wiedertäufern und den Calvinisten dennoch einen qualitativen Unterschied in sich. Der Calvinismus verfährt weder in der Weltflucht noch in der Weltverbesserung radical. Vielmehr ist er ge-

mäß seiner Abhängigkeit von der Reformation Luther's von vorn herein conservativ, sowohl in der Schätzung des geordneten Zustandes im öffentlichen wie im Privat-Recht, als auch in der Schätzung der wirthschaftlichen Ordnung, der productiven Arbeit und des Verkehrs im Handel. Der Calvinismus nahm deshalb zunächst auch die Thatsache des fortschreitenden Wohlstandes im niederländischen Volk als etwas Gegebenes an, und blieb der Versuchung fern, die Gemeinschaft aller Güter in der Gemeinde zu Jerusalem im wörtlichen und eigentlichen Sinne zu verstehen ¹⁾. Demgemäß ist Voet der Meinung, daß die Kleidung der Christen ihrem bürgerlichen und wirthschaftlichen Stande entsprechend, und daß sie nach Gelegenheit auch künstlich und geschmückt sein dürfe, mit Berufung auf 1 Tim. 2, 9.

Auch in kirchenpolitischer Hinsicht ist Voet frei von dem Radicalismus, welcher zu seinen Lebzeiten bei den Independenten in England zur Geltung kam. Er bestritt das Patronatrecht von Laien, um so mehr von katholischen Corporationen, welches die niederländischen Synoden seit dem Abfall von Spanien abzuschaffen bemüht waren, welches jedoch von den Herren Ständen, nicht anders wie von Cromwell, aus begreiflichen Gründen aufrecht erhalten wurde. Der entscheidende Grund dagegen war, daß ein solches Institut durch das N. T. nicht bezeugt werde, und daß kein göttliches Recht für dasselbe nachgewiesen werden könne. Dabei ist aber Voet keinesweges ein Vertreter der grundsätzlichen Trennung zwischen Kirche und Staat. Er gesteht der Obrigkeit als einem Gliede der Kirche ausdrücklich zu, daß sie nicht nur die kirchliche Ordnung der Berufung der Prediger zu schützen und aufrecht zu erhalten, sondern auch die von den Gemeinden selbständig Gewählten zu bestätigen habe ²⁾. Nicht minder hält er an der Kirchenverfassung fest, welche sich aus dem Anschluß der Kirchenreformation an die politische Befreiung der Provinzen von der spanischen Herrschaft ergeben hatte, nämlich an der regelmäßigen und ordentlichen Auctorität der Classen und der Provincialsynoden über die Localgemeinden oder Parochieen. Die Independenten in England hatten das Beispiel der ältesten Kirchengeschichte gerade dafür aufgeboten, daß jede Congregation,

1) Vgl. Calvin's Commentar zur Apostelgeschichte.

2) *Politica ecclesiastica* II. p. 597 seq.

d. h. jede Menge von Christen, welche regelmäßig in Einem Raume zum Gottesdienste zusammenkommt, rechtlich selbständig gegen die anderen sei, und nur einen zufälligen Verkehr mit denselben durch Rathserholung zu unterhalten habe. Das von beiden Seiten angerufene Vorbild des sog. Apostelconcils zu Jerusalem war nicht deutlich entscheidend, oder erschien dem Independentismus günstig; kurz Boet konnte für das Synodalsystem nicht die unbedingte Nothwendigkeit nach göttlichem Recht, sondern nur die Möglichkeit oder die relative Nothwendigkeit in Anspruch nehmen¹⁾. Nichts desto weniger genügte ihm diese Erwägung um der überkommenen Verfassung der Kirche seines Landes treu zu bleiben.

Wenn man also von den Grundsätzen Boet's aus Schlüsse auf die Haltung der strengen Calvinisten in den Niederlanden, insbesondere auf die Gesinnung derjenigen ziehen kann, welche in Utrecht seiner Auctorität ergeben waren, so wird man zunächst bei denselben auf keine independentische Neigung zu rechnen haben. Eine solche konnte sich bei gewissen Anhängern von Boet erst unter besonderen noch nicht vorgesehenen Bedingungen entwickeln. Indessen nach dem, was aus seinen Disputationen de excoelsis mundi mitgetheilt ist, und was ich mich gescheut habe durch zu genaue Anführung seiner Gründe und reicheres casuistisches Detail auszuspinnen, kann man sich eine deutliche Vorstellung von der Lebensweise seiner Gesinnungsgenossen machen, welche in Utrecht die Oberhand gehabt haben müssen. Indessen zu diesem Bilde kommt noch ein Zug hinzu, welcher ihre specielle religiös-sittliche Stimmung bezeichnet. Boet nämlich führt in einer Disputation de praecisitate²⁾ aus, daß alle seine casuistischen Regeln auf die vollste Genauigkeit der Ausführung rechnen. Jener Kunstausdruck, mit welchem „Puritanismus“ gleichbedeutend ist, bezeichnet die „exacte und vollkommene Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Gesetze, welches von Gott vorgeschrieben und von den wirklich Gläubigen angenommen und mit Eifer befolgt wird“. Dazu gehört, daß „man sowohl auf das ganze Gesetz als auch auf seine Theile, Theilchen und Kleinigkeiten (minutiae) achtet, in Hinsicht der allerinnersten Regungen,

1) L. c. III. p. 119 seq.

2) Disputt. III. p. 59.

der kleinsten Gedanken, Worte und Geberden, der kleinsten und äußersten Gewissensfälle, um nicht ein Jota des Guten zu unterlassen und auch nicht den Schein des Bösen zu begehen.“ Boet fügt hinzu, daß durch solche Uebung gesetzlicher Vollkommenheit die Leichtigkeit und Fruchtbarkeit im Guthandeln, die geistige Freiheit in der Liebe zu Christus, der Friede des Gemüthes und die Unabhängigkeit von dem Spotte der Weltmenschen erworben werde. Hiedurch unterscheide sich die von ihm gemeinte Präcisität von der pharisäischen, so wie von der falschen Strupulosität. Er kennt ohne Zweifel in seiner Umgebung Personen von solcher Reife und Sicherheit des Charakters; und man hat keine Ursache, das behauptete Zusammentreffen der peinlichen Genauigkeit in der Beurtheilung jeder einzelnen nothwendigen Handlung oder Enthaltung, Redensart oder Geberde mit der Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes überhaupt in Zweifel zu ziehen, weil es gewiss hergebrachten Annahmen entgegentritt. Allein man vermißt doch bei Boet die sichere Anleitung dazu, wie man in jedem einzelnen Falle, in der Geschwindigkeit die „Kleinigkeiten“ des göttlichen Gesetzes von den gleichgültigen Kleinigkeiten, die er als solche nicht deutlich beschreibt, zu unterscheiden vermag. Die Lehre von Boet ist übrigens im Einklang mit dem kirchlichen Grundsatz des Calvinismus, daß, trotz der in der irdischen Laufbahn bleibenden Unvollkommenheit des sittlichen Wirkens und der Charakterbildung, ein regelmäßiger abgestufter Fortschritt in der Erfüllung des Gesetzes möglich und nothwendig sei ¹⁾. Er hat allerdings bei dieser Disputation den Vorbehalt, daß die Vollkommenheit erst im jenseitigen Leben erreichbar ist, nicht hinzugefügt; er hat aber denselben ohne Zweifel nicht ausschließen wollen. Denn bei dem Anlaß des Streites gegen Labadie hat er ihn ausdrücklich in Erinnerung gebracht. Indessen so wie er die Präcisität als nothwendig und als möglich behauptet, wird die Stimmung der ernstesten Christen, welche der Auctorität von Boet gefolgt sind, auch bei aller Demuth gegen Gott, die sie geleistet haben, mit einer großen Sicherheit ausgestattet gewesen

1) Catech. Palat. qu. 115. Hoc perpetuo agamus, ut in dies magis ac magis ad imaginem dei renovemur, donec aliquando tandem, postquam ex hac vita decesserimus, propositam nobis perfectionem laeti assequamur. Vgl. Robstein, die Ethik Calvin's S. 133 ff.

fein und sich in einer starken Abgeschlossenheit gegen die Anderen, namentlich gegen die der Weltliebe Verdächtigen bewährt haben.

Zu dem Bilde dieses Kreises bieten aber noch gewisse Erörterungen von Voet über die kirchliche Disciplin einen charakteristischen Beitrag, wodurch der eben ausgesprochene Eindruck bestätigt wird. Die allgemeine Bedeutung der Disciplin in den calvinisch-reformirten Kirchen würde unverständlich sein, wenn man sich nicht erinnerte, daß in der Zeit, welche hier in Betracht kommt, die gesellschaftliche Existenz überwiegend sich in dem Rahmen der kirchlichen Functionen bewegte. Demgemäß geben Pflicht und Recht der Theilnahme an der regelmäßigen Feier des Abendmahls den Maßstab für die Achtung und Ehre ab, die Einer auch in seinen bürgerlichen Beziehungen bedurfte. Nun hat die Disciplin den Sinn, daß durch die abgestuften Zuchtmittel der Ermahnung, der Rüge, endlich der Excommunication oder Ausschließung vom Abendmahl die öffentlichen Fälle von Sünden geahndet werden sollen, um sowohl die Ehre der Kirche zu wahren, als die Sünder zur Sinnesänderung zu bewegen, als auch die Anderen vor der Sünde zu warnen und von ihr abzuschrecken. Im Einklang mit der Uebung der alten Kirche wurde die Zucht grundsätzlich geltend gemacht gegen die öffentlichen Uebertretungen, *quandoquidem de occultis non indicat ecclesia*. Indessen hat schon Calvin selbst diesen Grundsatz nur mit einer gewissen Einschränkung anerkannt ¹⁾. Er unterscheidet nämlich die absolute Verborgenheit eines Vergehens, welche im Falle der habituellen Heuchelei stattfindet, und die relative Verborgenheit, bei welcher die Kenntniß weniger nicht ausgeschlossen ist. Er unterwirft nun auch diese letztere Klasse der Competenz des kirchlichen Disciplinargerichtes, unter der Bedingung, daß die bei Matth. 18. aufgegebenen Versuche, einen Sünder durch Privatermahnung und Rüge zu bessern, keinen Erfolg hätten. In diesem Falle der Hartnäckigkeit eines Sünders würden die Zeugen seines relativ verborgenen Vergehens verpflichtet sein, dasselbe zur Cognition des Presbyteriums zu bringen. Diese mißliche Anordnung ist nun, wie die Erörterungen von Voet beweisen ²⁾, zu einem System von Inquisition ausgewachsen, indem

1) Instit. chr. relig. IV. 12, 6.

2) Politica eccl. III. p. 852 seq.

ein Verfahren aufgenommen ist, welches das kanonische Recht für die Disciplin der Geistlichen vorschreibt. Boet nämlich bezeichnet den von Calvin gesetzten Fall als den eines nicht notorischen Vergehens eines Kirchengliedes, welches zu erforschen die Kirche das Recht habe. In der Beschreibung dieses Falles fehlt nun die von Calvin gestellte Bedingung, daß der Zeuge eines verborgenen Vergehens erst die abgestuften Privatversuche zur Besserung des Sünders gemacht haben müsse, ehe er gehalten ist, sein bestimmtes Zeugniß vor dem Presbyterium abzulegen. Vielmehr wird der Fall so beschrieben, daß das Presbyterium über ein anstößiges Vergehen eines Gläubigen durch das Gerücht erfährt, oder durch die Anzeige eines oder mehrerer Gemeindeglieder, sei es weil dieselben Augen- und Ohrenzeugen waren, sei es weil sie eine genügend begründete Vermuthung hegen (*ex valida praesumptione*), sei es weil sie ein Gerücht unter einigen Gläubigen, oder fremden Confessionsgenossen vernommen haben. In diesem Falle schreibt nun Boet eine sehr vorsichtige Untersuchung vor, welche sich der strengen Zeugenverhöre des weltlichen Processes zu enthalten habe. Wenn dann die Abhörung von verschiedenen Leuten, denen das ungünstige Gerücht zugekommen ist, und die Befragung des Verdächtigen selbst zu keinem Ziele führt, so soll wegen der Ehre der Gemeinde und des Presbyteriums die Sache lieber unentschieden und dem Gewissen des Verdächtigen selbst überlassen bleiben, zugleich dem Gericht Gottes, bis derselbe die Mittel zur Entdeckung des Falles an die Hand geben mag. Ob nun aber in diesem *casus non liquet* ein Verdächtiger zum Abendmahl weiterhin zuzulassen ist oder nicht, ist wieder Gegenstand specieller Untersuchung für Boet. Nämlich die Ausschließung vom Abendmahle kam in der calvinisch-reformirten Kirche nicht bloß vor als die äußerste Strafe für hartnäckige Verweigerung der Reue und der der Kirche zu leistenden Genugthuung, sondern sie erfolgte auch unter dem Titel der *simplex abstentio* in anderen Fällen¹⁾. Dieselben sind von verschiedener ja entgegengesetzter Art. Einmal nämlich ist Enthaltung vom Abendmahl nach eigenem Entschluß möglich. Sie ist unter dem Vorwissen des Presbyteriums für die Einzelnen zulässig wegen Gewissensdruck oder Zerstreutheit, oder

1) L. c. III. p. 859.

um Zeit zu gewinnen, sich von einem erhobenen Verdacht zu reinigen, oder um im letztern Fall anderen keinen Anstoß durch die Theilnahme am Abendmahl zu geben und deren Zurückziehung von demselben zu verschulden. Unter diesen Umständen ist die Enthaltung zur Ehre der Religion und der Kirche als eine besondere Probe von Frömmigkeit und kirchlicher Gesinnung zu verstehen. Dem steht aber eine Zurückhaltung vom Abendmahle gegenüber, welche Gemeindegliedern durch das Presbyterium auferlegt wird. Diese Maßregel erfolgt unter Umständen im Zusammenhang mit dem eigentlichen Disciplinarverfahren, z. B. wenn das notorische Vergehen, für welches Reue und Genugthuung dem Presbyterium geleistet ist, besonders schwer gewesen oder erst vor kurzer Zeitung begangen ist. Außerdem aber ist die Zurückhaltung vom Abendmahl durch das Presbyterium berechtigt, wenn Einer in der Untersuchung wegen eines nicht notorischen Vergehens steht, wenn er wegen eines versuchten Verbrechens in Verdacht steht, oder wenigstens noch unter der Anklage vor dem staatlichen Gericht, auch wenn er das Presbyterium von seiner Unschuld überzeugt. Dazu kommt endlich der Fall, wenn ein mit übelem Gerüchte und Verdachte behafteter die Gefahr des Schisma oder öffentlicher Unordnung in der Gemeinde durch seine Zulassung zum Abendmahle herbeiführen würde. Dieser Grund zur officiellen Zurückhaltung vom Abendmahle entspricht nun der Rücksichtnahme auf gewisse Gemeindeglieder, welche oben als ein bedeutsamer Grund des freiwilligen Verzichtes auf das Abendmahl angeführt war. Beide Angaben bezeugen also, daß in der Kirche Gruppen solcher Christen vorhanden sind, welche ihre Theilnahme am Abendmahl davon abhängig machen, daß nicht bloß die rechtlich excommunicirten Personen von der heiligen Handlung fern bleiben, sondern auch solche, deren Ruf nicht ganz rein und makellos ist. Wenn es dem Presbyterium nicht gelingen sollte, solche Verdächtige abzuhalten, so würden die strengen Christen entweder versuchen ihrer Ansicht Geltung zu verschaffen, auch auf die Gefahr des Streites und der Unordnung, oder sie würden sich selbst von der Abendmahlsfeier, die nach ihrem Urtheil nicht correct wäre, zurückziehen¹⁾.

1) Siehe gegen Calvin, Inst. IV. 1, 15: Qui indigne manducat, iudicium sibi manducat et bibit. Non dicit aliis sed sibi. Et merito:

Diese strengen Christen werden wir nicht weit von Voet selbst zu suchen haben; denn er billigt die freiwillige oder die zu erzwingende Rücksicht auf ihre Ansprüche.

Neben den strengen Christen, welche in der bezeichneten Weise auf die Unverdächtigkeit aller Abendmahlsgäste halten, und lieber auf die Communion verzichten, als in jener Beziehung nachgiebig sein wollen, kommt noch die Klasse derjenigen in Betracht, welche sich selbst niemals für würdig genug zur Theilnahme am Sacrament ansehen ¹⁾. Beide Gruppen gehören insofern zusammen, als sie offenbar in dem Grundsatz der Präcisität übereinstimmen, dem aber die Einen zu genügen, die Anderen immer noch nicht vollständig zu genügen überzeugt sind. Allein beide werden nicht nur in dem fleißigen Besuche der öffentlichen Predigten und Katechisationen ihre kirchliche Gesinnung bethätigt haben, sondern sie sind auch durch ihr besonderes Streben zu stehenden Privatvereinigungen zusammengeführt worden. Voet nämlich legt bei Gelegenheit das Zeugniß ab, daß in manchen reformirten Gemeinden der Niederlande private Katechisationen, Wiederholungen der Predigt und andere gemeinsame Uebungen der Frömmigkeit bestehen, theils unter der Leitung des Predigers, theils ohne dieselbe, daß aber dabei die Rücksicht genommen werde, daß solche Versammlungen nicht für beide Geschlechter gemeinsam sind ²⁾. Diese Notiz beweist, daß der Bestand der halb öffentlichen Privatvereinigungen zur Uebung der Frömmigkeit im Jahre 1671 die Schranken ziemlich weit überschritten hatte, in welchen diese Institution durch die Nationalsynode zu Dortrecht 1618—19 anerkannt worden war ³⁾. In der 17. Session derselben ist vorgeschrieben worden, daß die Väter, beziehungsweise die Mütter

neque enim in singulorum arbitrio situm esse debet, qui recipiendi et qui repellendi sint. . . . Iniquum ergo erit privatum aliquem alterius iniquitate pollui, quem arcere ab accessu nec potest nec debet.

1) Pol. eccl. III. p. 505: Qui in nostris ecclesiis nunquam adduci possunt ad eucharistiae receptionem.

2) L. c. III. p. 525: In ecclesiis reformatis Belgii, ubi privatae catechisationes, aut concionum repetitiones aut alia quaecunque pietatis socia exercitia vigent, hoc sedulo curatur, ut congregationes exercentium, sive absque sive cum praesidio et directione concionatoris, viro-
rum et mulierum seorsim habeantur.

3) Zum folgenden vgl. Polit. eccl. P. I. lib. 1. p. 835 sq.

mit den Kindern Hausgottesdienst zu halten haben, bestehend in Gebet, Vorlesung der Schrift, Einübung von Schriftsprüchen, Wiederholung der öffentlichen Predigten, namentlich der katechetischen (über den Heidelberger Katechismus). Diese Vorbereitung der Kinder zum Religionsunterricht in der öffentlichen Schule wird den Aeltern zu einer Pflicht gemacht, welche durch die officiellen Besuche des Pastors controllirt und den Umständen gemäß durch Rügen des Presbyteriums erzwungen werden soll. Außerdem aber wird den Pastoren neben den öffentlichen Katechismuspredigten aufgegeben, wöchentliche Versammlungen in einem Privat- oder sonst geeigneten Hause mit solchen Erwachsenen zu halten, welche entweder im Religionsunterricht vernachlässigt, oder sonst dazu bereit sind, in eine freundschaftliche und familiäre Unterhaltung über die christliche Lehre sich einzulassen, um in derselben befestigt zu werden. Diese katechetischen Privatübungen sollen mit Gebet und Ermahnung eröffnet und geschlossen, und es soll von den Pastoren darauf geachtet werden, daß solche an ihnen theilnehmen, welche um ihr Seelenheil bemüht sind und eine Hoffnung des Erfolges erwecken; ferner sollen solche Genossen mit einander zu Einer Versammlung berufen werden, deren äußere Lage erwarten läßt, daß sie sich offen aussprechen werden. So weit hat die Dortrechter Synode die Sache geordnet.

Die Erörterungen aber, welche Voet an diese kirchliche Gesetzgebung anknüpft, beweisen, daß die religiösen Privatversammlungen in der niederländischen Kirche bis zum Jahr 1663 (von welchem der erste Band seiner Kirchenpolitik datirt ist) eine theils reichere, theils freiere Entwicklung genommen haben¹⁾. Und für diese tritt er mit seiner Billigung gegen verschiedene von ihm bemerklich gemachte Einwendungen ein. Die Katechismusübungen, um die es sich nach der Vorschrift der Synode handelt, kennt er in dreierlei Art, erstens die öffentlichen oder halb öffentlichen,

1) Nach der Angabe von H. van Berkum, Labadie 2. Bd. S. 190 hat schon 1629 eine Synode zu Leiden Bestimmungen getroffen über Conventikel, die zu Rotterdam vorgekommen waren. Ferner hat Wilhelm Teellink, also vor 1629 in Middelburg Conventikel gehalten. Uebrigens dienen die oben gegebenen Nachweisungen zur Berichtigung der Annahme von van Berkum, daß erst Labadie die Conventikel wieder in Gebrauch gesetzt und ihnen zu neuem Leben verholfen habe.

welche am Sonntag mit den weniger geübten Gemeindegliedern theils in selbständiger Rede, theils in der Form der Wiederholung angestellt werden, an Wochentagen hingegen zweitens den Jugendunterricht zur Vorbereitung auf die erste Communion, drittens die Uebungen, zu welchen sich durchgebildete und vollberechtigte Gemeindeglieder zusammenfinden. Den Zweck dieser Klasse der Versammlungen bezeichnet er dahin, daß ihre Mitglieder zu einer größeren Glaubensgewißheit gegen die Versuchungen durch falsche Lehre und durch Weltlust gebracht werden. Nun besteht Voet darauf, daß die öffentlichen und die halb öffentlichen Katechisationen nicht ausschließlich den Pastoren zu überlassen seien, sondern daß außer ihnen auch alle ordinirten Prediger, wenn sie auch nur im Amt der Krankenbesucher stehen, ferner die Doctoren der Theologie zu jenem Geschäfte berechtigt seien, ohne einer besondern Erlaubniß von den Pastoren oder dem Presbyterium zu bedürfen. Man sieht wohl, daß diese Ansicht Widerspruch fand, und zugleich, daß sie doch nur bei den halb öffentlichen, d. h. den Privatversammlungen praktisch werden konnte. Voet macht aber geltend, daß keiner, der zu jenen Leistungen befähigt sei, sein Pfund vergraben dürfe, und leitet den Widerspruch dagegen aus dem Zeitgeist ab, welcher der Weltlust ergeben und in der Frömmigkeit unfruchtbar sei. Weiterhin findet er es durchaus nicht anstößig, daß zu den Hausgottesdiensten, welche von Krankenbesuchern, von Candidaten oder von Hauslehrern gehalten werden, auch noch andere Personen, Verwandte, Befreundete, Nachbarn zugelassen werden. „Welche Gefahr oder welche Schuld soll darin liegen? Zieht man doch auch zu anderem häuslichen Unterricht fremde Kinder, und wird doch das häusliche Mahl kein öffentliches, wenn auch ein Fremder an einem bestimmten Wochentage regelmäßig daran theilnimmt.“ Gegen das Dordrechter Decret meint er verstoße jenes Verfahren nicht; in zahlreichen Gemeinden aber empfehle es sich als nothwendig. Es sieht so aus, als ob Voet an diesem Orte nicht den ganzen von ihm gebilligten Thatbestand der Conventikel beschreibt, um nicht genöthigt zu sein, die gewiß nicht leichte Bertheidigung derselben gegen gangbare und aus Rücksicht auf die kirchliche Ordnung nicht unberechtigte Einwendungen zu führen. Von den Versammlungen der durchgebildeten und gereiften Gemeindeglieder zur größeren Versicherung ihres Glaubensstandes ist also in dem

Capitel nicht mehr die Rede. Wie weit es aber auf diesem Felde unter seiner Zustimmung gekommen sein muß, verräth er an einem ganz andern Ort, wo er über die Rechte der Frauen in der Kirche handelt. Mit Paulus verbietet er ihnen natürlich in dem öffentlichen Gottesdienst zu reden; aber er berechtigt nicht bloß die Mütter dazu, den Umständen gemäß den Hausgottesdienst zu halten, sondern er erklärt auch, daß in den Conventikeln von Frauen gelegentlich auch eine Frau, wenn sie die Kenntniß und die hermeneutische Fertigkeit hat, die Schrift auslegen und der Andacht vorstehen darf ¹⁾. Der Ausdruck *collatio scripturarum* nämlich bezeichnet eine Privatversammlung, welche sich mit Schriftauslegung beschäftigt, also Bibelstunde. Vielleicht aber hat er diese besondere Ausnahme nur im Gedanken an eine Einzige ihres Geschlechts gemacht; das ist seine Schülerin Anna Maria von Schurman, von welcher später noch die Rede sein wird. Uebrigens spricht er sich über die Befähigung zu Bibelstunden viel vorsichtiger aus, als über die Berechtigung zu den Katechisationen, welche nach officieller Annahme die Privatversammlungen ausfüllen sollen.

Indem der Calvinismus dem Antriebe folgte, die Zustände des Cultus in den Urgemeinden zu erneuern, welche aus den Urkunden des N. T. nachweisbar sind, so sollte auch die 1 Kor. 14 bezeugte Freiheit und Ordnung der prophetischen Reden nachgeahmt werden ²⁾. Man verstand freilich zu Gunsten dieser Nachahmung unter Prophetie (Prophezei) die Auslegung und praktische Anwendung der heiligen Schrift, und zwar diejenige, welche von den Pastoren und den Gemeindegliedern gemeinsam zu üben wäre. In einer solchen Unterhaltung kam es ursprünglich auf die Vergleichung der verschiedenen Schrifttexte hinaus, welche im Laufe der Woche in den öffentlichen Predigten behandelt waren; daher der Titel *collatio scripturarum*. Dieses war die Ordnung in der niederländischen Fremdenkirche zu London, welche 1550 unter der oberen Leitung von Johannes Laspi stand. Hingegen

1) L. c. II. p. 209: *Nec tantum domi suae, sed et alibi in sociis et occasionatis religionis et pietatis exercitiis aut privatis colloquiis et collationibus, ubi aliqua, quae scientia et $\delta\upsilon\lambda\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\epsilon\lambda\mu\eta\eta\upsilon\epsilon\iota\tau\iota\kappa\eta$ praevaleat, si res et occasio ita tulerit, in femineo coetu praesire possent.*

2) Zum folgenden vgl. Pol. eccl. P. I. lib. 1. p. 873 sq.

in der gleichzeitigen französischen (wallonischen) Gemeinde daselbst war die Ordnung die, daß ein Abschnitt der Schrift, welcher durch den Pastor erklärt wurde, den Gemeindegliedern den Anlaß zu Fragen und Einwendungen darbot, deren Beantwortung oder Lösung jenem oblag. Dieses Institut hatten die in den Niederlanden bestehenden calvinischen Gemeinden mit geringen Modificationen auf den von ihnen im Auslande, zu Wesel 1568, zu Emden 1571 gehaltenen grundlegenden Nationalsynoden aufgenommen. In der zahlreichen Volkskirche, unter Menschen der verschiedensten Bildungsgrade konnte diese Einrichtung natürlich nicht gedeihen, und ihre öffentliche regelmäßige Uebung behaupten. Boet erklärt demnach, daß die „Prophetie“ keine unumgängliche Function der Kirche, und daß sie nicht als öffentliche Uebung der ganzen Gemeinde zu veranstalten sei, daß sie vielmehr sich nur für Privatversammlungen eigene, entweder so daß keine Zuhörer außer den Colloquanten dabei wären, oder so, daß die Zuhörer (welche nicht mitreden) einer besondern Auswahl unterzogen würden. Er beschränkt aber auch diese Anordnung dadurch, daß der Vorsitz oder die leitende Auslegung der Schrift in diesen „ecclesiolae“ einem theologisch gebildeten Manne, also nebst den Pastoren auch den Doctoren der Theologie und den übrigen ministri vorbehalten bleibe. Soll man nun annehmen, daß Boet ein Auge zugedrückt hätte, auch wenn gelegentlich Laien die Leitung solcher Bibelstunden übernommen hätten? Die Ausnahme, welche er in dieser Beziehung zu Gunsten der theologisch gebildeten Frau zugelassen hat, scheint zu dieser Vermuthung aufzufordern. Indessen wenn ich Recht habe, hiebei an die einzige Schurman zu denken, so war deren theologische Befähigung freilich der Art, daß ihr darin kaum ein Laie männlichen Geschlechts unter den Zeitgenossen gleichgekommen sein wird. Boet hatte also wahrscheinlich keinen Anlaß, deren Berechtigung zur Abhaltung von Bibelstunden besonders zu rechtfertigen. Allein sein Zeugniß, daß in den nach Geschlechtern geschiedenen Conventikeln auch Nichtgeistliche als Vorsitzende vorkommen, hat doch sein Gewicht, auch wenn solche sich nur für Gebet, Schriftvorlesung und Wiederholung der Katechismuspredigten geeignet achteten.

Also vor dem Jahre 1663 gab es in der niederländischen reformirten Kirche theils öffentliche Katechisationen, theils halb öffentliche oder ganz geschlossene Erbauungsvereine, in denen ent-

weder unter der Leitung eines Geistlichen, oder auch unter dem Vorsitz von Laien gemeinschaftlich gebetet, gesungen, der Katechismus wiederholt oder die Schrift ausgelegt und im Anschluß daran auch Gewissensfälle erörtert wurden. Diese nach den Geschlechtern getrennten Verbindungen sind die Herde der streng calvinischen, also der kirchlich gerade berechtigten Gesinnung geworden, in dem Maße, als die großen Gemeinden von Weltfönn erfüllt sich der Präcisiät verschlossen, in welcher der weltflüchtige Zug des Calvinismus sich vollendete. Diese in den ecclesiolae gepflegte Richtung stand für die strenge Ausübung der Kirchenzucht ein, und ihre Anhänger übten eine genaue Controlle über die regelmäßigen Abendmahlsfeiern, um zu hindern, daß auch nur Verdächtige daran theilnahmen. In dem Falle, daß die Con-
fistorien (Presbyterien) in deren Abwehr schwach oder nachlässig waren, zeigten sich jene Frommen bereit, sich selbst von einer Feier zurückzuhalten, durch welche sie verunreinigt zu werden fürchteten.

Die Stellung, welche Boet in der niederländisch-reformirten Kirche einnahm, würde undeutlich werden, wenn er, wie Goebel behauptet, der mystischen Theologie ergeben gewesen wäre ¹⁾. In-
dessen diese Ansicht wird durch bestimmte Erklärungen in verschiedenen Schriften von Boet widerlegt. In seinem Werke: *Τὰ ἀσκητικά* sive exercitia pietatis, Cap. 3 de meditatione spirituali, unterscheidet er absichtlich zwischen der meditatio oder contemplatio, welche er billigt, und der superessentialis contemplatio oder theologia mystica, welche er für unstatthaft erklärt. Er wendet sich namentlich gegen den Sprachgebrauch katholischer Asketiker, welche alle diese Begriffe gleich setzen. Später in der *Politica ecclesiastica* P. II. (1669) geht er genauer auf die Mystik ein. Er nimmt als Definitionen derselben einmal den Satz von Gerson an: *Vita contemplativa est status hominum extra mundum*, dann den Satz des Jesuiten Azorius († 1607) aus dessen *Theologia moralis*: *Intelligitur id vitae institutum, non quod nudam et simplicem dei speculationem profitetur*,

1) A. a. O. II. S. 144. „Er war selber ein tiefer und erfahrener Mystiker, und darum auch ein eifriger Pfleger und Beförderer der praktischen (mystischen) Theologie.“ Bei Herzog RE. VIII. S. 450 bezeichnet G. ihn sogar als „orthodoxen Mystiker“.

sed quod se exercet in contemplando deo eoque diligendo, ita ut sit positum in rerum divinarum contemplatione cum dei amore coniuncta; wozu noch das Merkmahl gehört, vitam activam esse praeparationem ad vitam contemplativam (l. c. p. 927). Boet erkennt nun in dieser Lebensrichtung die Grundlage des Mönchtums und hegt die richtige Vermuthung, daß sie ihre Wurzel in der philosophia ethnica habe. Weiterhin giebt Azo-rius ihm den Satz an die Hand, vitam contemplativam esse perfectiorem activa, quod illa in deo contemplando, amando ac fruendo consistat nec in hac vita cesset, illam vero, scilicet activam tantum respicere proximos¹⁾, wogegen Boet einwendet: Unde ipsos videre est separare invicem primae tabulae praecepta a praeceptis secundae tabulae. Diese Urtheile über die Mystik sind ebenso deutlich, als sie ohne unmittelbare einzelne Veranlassung in rein akademischer Form gehalten sind. Allein Boet wurde noch genöthigt, sich der Mystik direct zu erwehren, als Labadie dieselbe in dem Kreise der Frommen, welche bisher Boet's Anhänger gewesen waren, zur Geltung brachte. Als auf Boet's Diatribe de separationibus et secessionibus (Polit. eccl. P. III.) Labadie eine Schmähschrift herausgegeben hatte, antwortete Boet mit einer Appendix (1671) welche a. a. D. hinzugefügt ist. Hier führt er die hochmüthige Aeußerung seines Gegners an, daß Boet's Urtheil viel zu wenig erleuchtet sei, um über Fragen zu entscheiden, welche nicht auf dem Acker wachsen, wo er seine Aehrenlesen halte, und sagt darauf: Si talem mysticam theologiam intelligit, qualem ego in Exercitiis pietatis cap. 3. notavi, fateor me eam historice intelligere, sed assensum ei non posse praebere (l. c. p. 565). Weiterhin rechnet er Labadie's praxis mysticae theologiae zu den reliqua nova ac insolita in orbe reformato theologemata (p. 569). Wenn

1) In den drei Folioebänden des angeführten Werkes habe ich freilich diese von Boet angeführten Sätze nicht gefunden. Wenn also hier ein Fehler im Citiren vorliegt, so ist er doch gleichgültig. Denn die Angaben Boet's sind auch aus Thomas Summa theol. II. 2. qu. 182 zu belegen. Indessen ergibt sich hier zugleich, daß die Sache mit der angeführten Formel nicht abgemacht ist, indem auch eine Wechselwirkung zwischen beiden Lebensformen statuiert, und dem activen Leben unter Umständen der Vorrang vor dem contemplativen eingeräumt wird, so daß Boet's Gegenbemerkung nicht zutrifft, sondern gegenstandslos ist.

nun trotz dieser Erklärungen Voet auf Tauler etwas gehalten hat, so ergiebt sich aus den *Ascetica* (p. 78), daß er demselben den Widerspruch gegen die schwärmerische d. h. freigeistliche Gelassenheit in Gott hoch angerechnet hat. Endlich seine Schätzung der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen macht Voet nicht des Mysticismus verdächtig. Denn in den *Ascetica* (p. 8) billigt er an diesem Document mönchischer Moral die Grundsätze der Selbstverleugnung und Demuth und die zahlreichen Zeugnisse für die Geltung der Gnade Gottes gegen die menschlichen Verdienste. Das aber ist eben noch keine Mystik ¹⁾.

Voet hat also auch das Soliloquium, die vorletzte Schrift des von ihm so hoch geschätzten Wilhelm Teellinck ²⁾ nicht für ein Document der Mystik gehalten, obgleich dasselbe in einer Richtung sich bewegt, welche an Labadie am nächsten heranzführt. Diese Schrift nämlich stellt in Gebetsform die Befehrerung eines Sünders dar. Nun hat Teellinck in einer ältern Schrift Toetsteen des geloofs ³⁾ seine Zustimmung zu Calvin's Behauptung erklärt, daß die Befehrerung Glauben voraussetze; allerdings nicht den

1) Voet's *Ascetica sive exercitia pietatis in usum iuventutis academicae nunc edita* (Gorinchem 1664. 828 S. 8) sind nichts weniger als ein Erbauungsbuch, sondern eine theoretische Schrift, welche die übertriebenste Manier der Distinction und die größte Pedanterie des Schematisirens auf einen Stoff verwendet, der hiedurch den Schülern nur verleidet werden konnte. Bemerkenswerth ist dabei, daß der orthodox reformirte Theolog keinen Anstand nimmt, den ganzen Apparat katholischer Asketik mit den gleichartigen Schriften reformirter Männer zusammen zu fassen, wenn nicht in besonderen Fällen, wie in dem oben zur Sprache gekommenen Falle der eigentlichen ekstatischen Mystik, eine Grenze für die Anerkennung katholischer Methode gezogen wird. Aber namentlich in den Capiteln über die Meditation, das Gebet, die Buße beruft sich Voet ebenso stark auf katholische wie auf reformirte Zeugen. Hingegen da, wo die reformirte Eigenthümlichkeit hätte hervortreten müssen, nämlich in dem Capitel *de praxi fidei* findet sich nur die Verweisung auf den zweiten Band der *Selectae disputationes* (S. 89). Verglichen mit der Reihe von Erscheinungen, welche demnächst zu verfolgen ist, bezeugt dieses Buch die wichtige Thatfache, daß man in der orthodoxen reformirten Kirche der Niederlande für katholische Asketik sehr zugänglich war.

2) *Soliloquium ofte betrachtigen eens sondaers, die hij gehadt haest in den angst sijner weedergeboorte*. Neue Ausg. Middelburg 1653. 164 S. 12.

3) *Prüffstein des Glaubens, in der Gesamtausgabe 2. Theil S. 469—71.*

seligmachenden Glauben, aber doch den Glauben, daß wir sündig sind und daß Gott uns will gnädig sein, wenn wir uns bekehren. Calvin nämlich, indem er die ursprüngliche Ansicht Luther's in Geltung hält, leitet die Bekehrung aus dem Glauben an die Versöhnung mit Gott ab, setzt dabei die ungewußte Gemeinschaft mit Christus oder die Angehörigkeit des Poenitenten zur Kirche voraus, und läßt die Abwendung von der Sünde aus der in irgend einem Maße vorhandenen Liebe zum Guten und Ehrfurcht vor Gott hervorgehen¹⁾. Dieses Schema so wie sein früheres Zugeständniß hat jedoch Teellinck im Soliloquium völlig ignorirt, indem er den Sünder ganz isolirt und absolut als denjenigen darstellt, welcher in den weltlichen Dingen seinen Genuß sucht, aber wahrnimmt, daß die Welt nichtig ist, und keine dauernde Befriedigung darbietet, ferner daß er selbst in der Nichtigkeit steckt, und für sein eigenes Glück zu sorgen ohnmächtig ist. Der so beschaffene Sünder schließt nun, daß die wahre Glückseligkeit in Gott durch Christus zu finden ist, und nimmt sich vor, Gott vor Allem zu suchen. Dieser Ansaß zur Nachweisung der Bekehrung ist eine ganz zufällige Combination, welche keine Folgerichtigkeit in sich schließt. Jener hypothetische Sünder könnte ja aus der Eitelkeit aller Dinge den Schluß ziehen, daß man dieselbe entweder überhaupt nicht los werden kann, oder auch durch stoische oder buddhistische Resignation. Daß er zur christlichen Erlösung greift, ist in dem Ansaß, den Teellinck macht, nur daraus verständlich, daß der Sünder nicht absolut und isolirt, sondern daß er in der christlichen Kirche erzogen ist. Aber dieses wird nicht erkannt. Sonst hätte der Sünder darauf hingewiesen werden müssen, daß er schon in einem gewissen Sinne gläubig sei, in der Welt nicht bloß das Richtige begehre, sondern schon gewissen Zwecken Gottes diene. Die Bekehrung, welche unter dieser Voraussetzung erforderlich ist, würde als Ablegung des getheilten Wesens in der Folgerichtigkeit des zu voller Klarheit zu entwickelnden Glaubens zu begreifen sein. Das Subject also würde als der in dem Fortschritt zur Entschiedenheit begriffene Gläubige dargestellt werden müssen. Teellinck aber gebraucht von den 30 Capiteln seiner Betrachtungen 22, um den Sünder bis zur Bekehrung zu verfolgen, indem der-

1) Inst. chr. rel. III. 3, 2. Vgl. Lobstein, *Ethil Calvin's* S. 65 f.

selbe mehr und mehr auf die Gesichtspunkte des christlichen Glaubens eingeht, aber zugleich noch immer in einer entgegengesetzten Richtung des Interesses festgehalten wird. Hierbei tritt als Regel die abstracte Entgegensetzung zwischen der Wichtigkeit der Welt wie der menschlichen Bestrebungen und der Allgenugsamkeit Gottes, zwischen der Schätzung der menschlichen Willenskraft und den Wirkungen des heiligen Geistes hervor. In dem wirklichen Leben kann dieser Gegensatz nur momentan sich vergegenwärtigen, wenn nicht Alles zum Stillstand gebracht werden soll. In dem Maße also, als Teellincks Darstellung aus den von Calvin für die poenitentia abgesteckten Grenzen heraustritt, hat er den ersten Theil der Bekehrung als den förmlichen Bußkampf ausgeprägt; und wie der Nebentitel des Buches anzeigt, kommt es ihm gerade darauf an, das Angstgefühl des ungelösten Widerspruchs zwischen dem Sünden- und dem erstrebten Gnadenstande auf jeder neuen Stufe der Betrachtung möglichst zu schärfen. Dabei wird die Schwierigkeit, welche die Lehre von der doppelten Prädestination insofern macht, als der Sünder in seiner Ohnmacht fürchten muß, zu den Verworfenen zu gehören, dadurch gelöst, daß ja Gott den Willen habe, daß allen Menschen geholfen werde! So wird das Dogma von der particularen Gnade für die Bekehrung wirklich außer Geltung gesetzt, und nachher nur als Motiv der Heilsgewißheit des Bekehrten zweckmäßig befunden.

Endlich im 22. Capitel läßt Teellinck den bekümmerten Sünder zu dem Entschluß kommen, sich an den Herrn Jesus, den Mittler und Seligmacher zu wenden. Der Sünder bittet den Herrn Jesus, ihm seine Verdienste zu Gute kommen zu lassen und die Liebe zu Christus in seinen Willen einzugießen, um die Liebe zur Welt daraus zu vertreiben, und ihn den Bekehrten in das geistliche Leben einzuführen. Man kann diesen Anklang an die katholische Ausdrucksweise unmöglich überhören, da Teellinck demnächst den Stand der Bekehrung mit den Mitteln des Hohenliedes nach der Auslegung Bernhard's beschreibt. Jener Stand wird nicht bloß im Allgemeinen als die zur Heiligung des Lebens wirksame Liebe gegen Gott dargestellt, sondern als die bräutliche Liebe zu dem allerschönsten und liebenswürdigsten Bräutigam, dem Herrn Jesus, welche in dem Gefühls- genuß der Gegenseitigkeit ausruht. Allerdings findet dann das

praktische Leben seine Regel darin, daß man Gott mehr liebt als die Welt, und daß man bei dem Leben in der Welt dieselbe nicht so ansieht, wie sie in sich ist, sondern wie sie von Gott kommt oder seine Zwecke in sich schließt. Das Ziel also, welches Teellinck erreicht, ist ebenso wenig im Einklang mit dem echten Calvinismus, wie der Ansaß seiner Betrachtungen und die Anleitung des Sünders bis zu seiner Befeuerung. Die Zusammenstellung von Bußkampf und bräutlicher Zärtlichkeit für den Herrn Jesus ist ein überraschendes Zeugniß der Art von individueller Frömmigkeit, welche Teellinck neben seinen Bemühungen um calvinistische Sittenstrenge schließlich erreicht hat. Und es kommt ihm auch in dieser Schrift darauf an, diejenigen zu sammeln, welche den Herrn Jesus lieb haben und sich am meisten auf die Gemeinschaft mit ihm verstehen; d. h. er will sie in besonderen Gruppen vereinigen. Die Stellung, welche Teellinck in der Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche einnimmt, läßt sich folgendermaßen erklären. Er sucht gegen die Verweltlichung der Sitte und gegen die Vernüchterung oder Erstarrung der individuellen Frömmigkeit gleichzeitig zu reagiren. Die Erweckung der letztern bedarf er auch zur Herstellung der verfallenen Sittenstrenge. Aber der Calvinismus war auf eine nüchterne Stimmung des individuellen Lebens angelegt. Erschien nun diese Haltung als unzureichend in sich und zu jenem Zweck, so war hiemit ein Anlaß geboten, eine aufregendere Methode aufzustellen, als welche dem Calvinismus eigen war. Demgemäß hat Teellinck zu dem Typus der Bernhardinischen Frömmigkeit gegriffen, welche dem protestantischen Vertrauen auf die Gnade Gottes verwandt zu sein oder ihm nicht zu widersprechen scheint. Und doch lehrt die Vergleichung mit dem, was Calvin unter dem Glauben an Christus versteht (S. 88), daß bei Bernhard nicht eine nur lebhaftere Färbung derselben Sache obwaltet, sondern eine ganz andere Haltung des Gemüths mit einem andern Stoff der Anschauung verbunden ist. Der Titel der Liebe zum Herrn Jesus, welchen Teellinck anstatt des Glaubens an die durch Christus verbürgte Gnadenverheißung setzt, ist auch nicht etwa voller und reifer als die gemein-evangelische Formel, sondern ist unbestimmter, weichlicher und kraftloser als diese. Und sowie die Theorie vom Bußkampf durch Calvin ausgeschlossen ist, so vergegenwärtigt sie auch nur die Buße, welche den Mönch

von der Welt scheiden soll und welche Bernhard bei der Erweckung der Liebe zum Herrn Jesus voraussetzt (S. 47). In den früheren Schriften Teellinck's klingt gelegentlich einmal das Hohelied an; allein er scheint erst gegen das Ende seines Lebens dazu gekommen zu sein, sich ganz auf den Ton desselben zu stimmen, und zugleich die Methode des Bußkampfes aufzugreifen, welcher auch seine letzte Schrift über Rom. 7 unter dem Titel: *Worstelinghe (Kämpfe) eenes bekeerden sondaers*, gewidmet zu sein scheint.

Hat denn nun Voet ignoriren können, daß Teellinck im Soliloquium der Bernhardinischen Frömmigkeit Ausdruck verlieh, und einen bis dahin fremden Typus in die Praxis der Reformirten einführte? Mußte er nicht vielmehr anerkennen, daß schon Teellinck die Mystik auf die Bahn gebracht hat? Jedoch hat er ohne Zweifel darauf geachtet, daß Teellinck, wie es im Soliloquium der Fall ist, mit Bernhard nicht so weit geht, um die gläubige Seele in der zärtlichen Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus zu Einem Geiste mit ihm werden zu lassen. Denn das ist die spezifische Formel der Mystik und das Merkmal der Ueberschreitung der weltlichen Bedingungen der menschlichen Existenz. Hiernach gemessen ist Teellinck noch nicht Mystiker. Nichts desto weniger bedarf die Erklärung von Voet, daß die Mystik, wie sie von Labadie vertreten wurde, in orbe reformato etwas Neues und Ungewohntes sei, einer Einschränkung. Als er 1671 diese Erklärung niederschrieb, lag schon seit Jahren ein Document jener Art von der Hand eines Reformirten vor, welches für Voet schwerlich verborgen geblieben war. Im Jahre 1655 nämlich ist zu London unter dem Gesamttitel *Interiora regni dei* eine Dreizahl von Tractaten *Academia coelestis*, *Grande oraculum*, *Mysticum matrimonium Christi cum ecclesia*, welche vorher in englischer Sprache schon einzeln herausgegeben waren, erschienen ¹⁾. Deren Verfasser ist Francis Rous, ein independentischer Puritaner, Anhänger Cromwell's, Praepositus Etonensis Collegii. Er war Mitglied des langen Parlaments, Sprecher des kurzen Parlaments, Mitglied von Cromwell's Staatsrath, endlich auch noch des von dem Protector hergestellten Oberhauses, ist gestorben 1659 im Alter von 80 Jahren. Er hat die Psalmen metrisch über-

1) Hat mir vorgelegen in einem Nachdruck Budingae 1726. 274 S. 12.

setzt; in dieser Uebersetzung werden sie noch jetzt in der schottischen Kirche gesungen. Außerdem hat er Auszüge aus Kirchenvätern unter dem Titel *Mella patrum*, London 1650, veröffentlicht. Im Allgemeinen führt er die Aufgabe der religiösen Erkenntniß auf die Erfahrung hinaus, welche vom Geiste Gottes begründet, und durch die Sündenerkenntniß und die Demuth bedingt sein wird. Aber er ist der Meinung, die Wirkung des göttlichen Geistes durch das Wort oder die heilige Schrift zu erfahren; hierauf bezieht sich der zweite Tractat. Indessen kommt er praktisch auf die Mystik heraus, welche er aus Bernhard's Predigten über das Hohelied geschöpft hat; diese citirt er gelegentlich neben dem Areopagiten, Ruprecht von Deuz und Hugo von St. Victor. Das Schema von Christus als dem Bräutigam und der einzelnen Seele als der Braut, welche nach Röm. 7, 2—4 in einer zweiten Ehe mit Christus verbunden und nach 1. Cor. 6, 17 zu Einem Geiste mit ihm geworden ist, bildet die religiöse Grundvorstellung dieses Schriftstellers; dieselbe wird nicht nur in dem dritten Tractat durchgeführt, sondern klingt auch in den beiden vorhergehenden an. Wie in der englischen Kirche der independentische Calvinismus sich der Wiedertäuferi annähert (S. 78), so beweist diese Schrift, daß man in jener Richtung auch auf das mittelalttrige Vorbild der Mystik wieder zurückgegriffen hat. Und zwar folgt Rous darin dem heiligen Bernhard ganz direct, daß der bräutliche Verkehr der Seele mit Christus und ihre mystische Einigung mit ihm erst als die Krönung der Heiligung eintreten kann. Denn, wie er sagt, *concupiscencia interfici debet, antequam novus et verus maritus per regenerationem posset superinduci*. Auf diesen Stand der geistlichen Ehe führt er dann alles zurück, was sonst aus dem Antriebe des Glaubens und Vertrauens gegen Christus erklärt wird, die Erkenntniß der Rathschlüsse Gottes, die Freudigkeit, die Bereitwilligkeit zu leiden, den freien Gehorsam im Handeln. In dem Tractat *Mysticum matrimonium* ergeht sich die Phantasie und die Rede des Verfassers in der wärmsten und gehobensten Stimmung. Und so sehr der Geschmack derselben den Leser in das Mittelalter zurückversetzt, so sind doch drei Punkte zu bemerken, in welchen die Schrift den Gesichtskreis der Reformation des 16. Jahrhunderts deutlich inne hält. Zuerst bezeugt Rous sehr bestimmt, daß die Wirkungen des heiligen Geistes an die heilige Schrift gebun-

den sind, und daß die Echtheit jener Wirkungen an ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift zu erproben ist. Ferner erinnert er daran, daß die Ehe nicht bloß zum Küssen da ist, sondern auch dazu, daß die Frau diene; dadurch wird das thätige Leben anders geschätzt als es den Mystikern gelingt. Endlich werden die Verfassungen der gläubigen Seele im Ganzen daraus erklärt, daß dieselbe durch ihre Sünde unsicher wird über ihr Verhältniß zu dem Geliebten. Denn während Bernhard den Wechsel zwischen Befeligung und Trockenheit aus der launenhaften Willkür des Bräutigams ableitet, so wird dem gegenüber hier erklärt: Deus amor est, ideoque pro natura amoris semper dilecto benefacit. Diese gesunde Linie hat die in die reformirte Kirche eindringende Mystik nicht innegehalten. Wenn nun also Voet 1671 das Buch von Rous gefannt haben wird, so hat er doch nicht mit Unrecht behaupten können, daß die mystische Theologie zu den ungewohnten Dingen innerhalb der reformirten Gesamtkirche gehöre. Nur hat er dadurch die niederländische Kirche gerade vor der Einwirkung dieser Schrift nicht zu schützen vermocht. Sein Anhänger Koelman hat freilich nur den ersten Tractat übersetzt, dessen Titel später wiederholt berührt wird. Allein die lateinisch geschriebene Schrift war doch allen Gelehrten zugänglich; und es wird sich zeigen, daß sie auf den einflußreichsten Theologen der folgenden Generation sehr stark eingewirkt hat.

8. Johann Coccejus.

Patron der Conventikel wie Gisbert Voet ist sein Zeitgenosse Johann Coccejus ¹⁾ nicht gewesen; dennoch kann derselbe in der hier beabsichtigten Geschichtsdarstellung nicht übergangen werden. Sein Abstand von der kirchlichen Stellung und der praktischen Richtung des Utrechter Theologen ist leicht zu messen. Obgleich sich Coccejus durchaus auf der Linie des Calvinismus und im Einklang mit dessen Lehrnormen zu halten ge-

1) Geboren zu Bremen 1603, Professor daselbst 1629, zu Franeker in Friesland 1636, zu Leiden 1650, gestorben 1669.

wußt hat, so sagte er sich doch von der Methode los, welche seit der Befestigung des reformirten Christenthums in den Niederlanden die theologische Ueberlieferung daselbst ausschließlich geleitet hatte. Deshalb hatte der Oppositionstheolog, welcher noch dazu Ausländer war, sein ganzes Leben lang um die Anerkennung zu ringen und oft genug zu besorgen, daß die Synoden seiner akademischen Freiheit und Sicherheit zu nahe treten möchten. Er war als Calvinist und als Bibelausleger so stark wie möglich dafür interessirt, daß das Christenthum nicht bloß Lehre sondern auch Leben sei; aber von dem Grundsätze der Präcisißität bleibt er durchaus fern. Indem er vorherrschend Exeget war, und auch seine systematischen Versuche nur den Anspruch machen, die Ergebnisse der Auslegung der Bibel nach deren eigenen Gesichtspunkten zu ordnen, so ist er durchaus gleichgültig dagegen, daß seine Theologie eine unmittelbare Einwirkung auf die Sitte, Zucht und Verfassung der Kirche ausübe. Er hätte sich dadurch und durch seine ausgesprochene Abneigung gegen alle Parteilichkeit durchaus dazu geeignet, von den kirchlichen Machern seiner Zeit als „Partei der vornehmen Wissenschaft“ ausgerufen zu werden. Schon diese Züge seiner theologischen und praktischen Haltung bürgen dafür, daß er in keiner Gemeinschaft mit den Conventikeln stand, welche die Burgen der hochkirchlichen Tradition, und die Sitze eines pedantischen Strebens nach Vollkommenheit waren, zugleich die Gefolgschaft derer bildeten, welche bereit waren etwaigen Neuerungen in der theologischen Lehre mit dem ganzen Gewicht ihrer wissenschaftlichen Rüstung und ihrer kirchlichen Auctorität entgegenzutreten. Dennoch hat die Theologie des Coccejus nicht nur schon in der nächsten Generation gerade dem Christenthum des Utrechter Kreises deutlich erkennbare Spuren eingedrückt; sondern es läßt sich nachweisen, daß in dem Kreise von Christen, welcher hier in Betracht kommt, die Einflüsse von Voet theils überhaupt nur fortwirken in ihrer Verbindung mit denen von Coccejus, theils längst zurückgetreten sind hinter der fortdauernden Einwirkung dieses Mannes, den man in Utrecht und Groningen und an anderen Orten als Neuerer, als Biblicisten, als Chiliaften, als Pelagianer, als Rationalisten (damals sagte man Socinianer), als Gegner der Philosophie und Speculation, endlich als Juden oder Ebjoniten verworfen und zu unterdrücken versucht hatte. Nur geschieht ihm auch wieder Unrecht, indem

der Separatist Reiz (gestorben 1724) durch unvollständige Ausführung und directe Mißdeutung von Sätzen des Coccejus ihn zu einem grundsätzlichen Vertreter des Separatismus stempeln will ¹⁾). Die Art aber und das Maß, in welchem er zur Entwicklung des calvinistischen Pietismus beigetragen hat, läßt sich nur feststellen, wenn der allgemeine Unterschied zwischen der durch Voet vertretenen niederländischen Theologie und dem theologischen Standpunkte des Coccejus erörtert wird. Diese Aufgabe führt zurück auf die Bedeutung, welche die durch Luther gebildete und durch Calvin übernommene Lehre von der doppelten Prädestination im Verlauf der von Calvin abstammenden Theologie gewonnen hat, und zwar gerade bei den niederländischen Theologen, welche sich des Arminianismus zu erwehren hatten. Es handelt sich hierbei um Resultate für den Begriff von Gott, die als solche nicht bloß theoretischen Werth haben, sondern sehr praktische Folgen erwarten lassen ²⁾).

Luther konnte die Unfreiheit des menschlichen Willens gegen Erasmus nicht beweisen, wenn er sich innerhalb der Grenzen des christlichen Gottesbegriffs hielt, den er bei seiner Auffassung der christlichen Erlösung zum erstenmal eingesetzt hat. Der Gott, welcher in der Erscheinung und religiösen Wirkung Christi offenbar ist, welcher sich eben hierin als die Güte, Gnade, Liebe zur Herbeiführung der Seligkeit der Menschen kundgiebt, rechnet im Allgemeinen auf Freiheit oder Selbstbestimmung bei den vernünftigen Geschöpfen, die ihren Selbstzweck in der Rechtfertigung und Befeligung erreichen sollen. Von hier aus waren die Aufstellungen des Erasmus erheblich zu modificiren, ihre allgemeine Absicht aber anzuerkennen. Indessen in Luther's Gedankenbildung war diese Idee von Gott nicht mächtig genug, um eine scholastische Unterströmung auszuschneiden, in welcher gewisse ihm überlieferte Begriffe von Gott einen fortbauenden Reiz auf seine persönliche religiöse Empfindung ausübten. Dieses Element des aus der nominalistischen Theologie entlehnten Gottesbegriffs hat

1) Historie der Wiedergeborenen, 4. Theil S. 13—18. Goebel a. a. O. S. 157 folgt ihm unvorsichtig.

2) Vgl. zum Folgenden meine „Geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott; zweiter Artikel“ in den Jahrbüchern für deutsche Theol. XIII. Band. (1868) S. 67—133.

nun Luther eingesetzt, um die völlige Unstatthaftigkeit von Freiheit des Menschen gegen Gott zu erweisen. Die polemische Bravour, welche er dabei geübt hat, hat er freilich durch die Darstellung selbst nicht zu rechtfertigen vermocht, in welcher die beiden unvereinbaren Begriffe von Gott unter den Titeln des *deus relevatus* und des *deus absconditus* abwechselnd ganz disparate Betrachtungen des sittlichen Weltlaufs nach sich ziehen. Vielmehr kann man bei der Lesung der Schrift *de servo arbitrio* kaum die Vermuthung unterdrücken, daß Luther durch den Troß seiner Paradoxieen die eigene Unsicherheit der Ueberzeugung niederzuhalten bemüht gewesen ist. Er bewährt also die vollkommene Unfreiheit des Menschen zum Bösen wie zum Guten dadurch, daß Gott, dessen Wille keinem Gesetz unterliegt, die einzelnen Menschen ohne einen in ihnen selbst zu suchenden Grund zur Seligkeit oder zur Unseligkeit vorherbestimmt und demgemäß auch die Sünde erst herbeigeführt hat. Man sollte denken, daß diese Darlegung des verborgenen Willens Gottes unberechtigt ist erstens, weil diese Bestimmungen Gottes seinem offenbaren Willen widersprechen, der auf die Rettung aller Menschen gerichtet ist, zweitens weil der hiervon vielleicht abweichende Wille Gottes als solcher überhaupt unerkennbar ist. Daß aber Luther diese Resignation nicht geübt hat, entspringt aus der Fortwirkung der scholastischen Methode in ihm; denn diese kannte solche Einschränkung der Erkenntniß nicht. Er selbst hat freilich der Dreistigkeit, in welcher er sogar die öffentliche kirchliche Verkündigung dieser Lehre von der doppelten Prädestination geltend machen wollte, sehr bald ein Ziel gesetzt. Nicht nur hat er selbst diese Lehre seit 1525 nicht mehr vorgetragen, sondern er hat, ohne sie zurückzunehmen, vor dem Gesichtspunkt gewarnt, aus welchem sie entworfen ist. Man soll, sagt er, die Frage nach dem eigenen Heile nicht an die Instanz der höchsten Majestät Gottes bringen, sondern nur nach seinem offenbaren Willen der allgemeinen Gnade zu beantworten suchen. Das heißt, die Lehre von der doppelten Prädestination ist als unpraktisch bei Seite gesetzt. Deshalb ist dieselbe auch in der lutherischen Kirchenbildung nicht wieder zur Geltung gekommen; vielmehr entscheidet die Concordienformel nur über das Problem der ewigen Erwählung zum Heile.

Calvin hingegen hat das vollständige Gefüge der Lehre Luther's sich angeeignet, weil er als Theolog im Ganzen Luther's

Aufstellungen treuer gefolgt ist, als irgend ein Anderer, namentlich auch als Melancthon. An der Lehre Luther's von der doppelten Prädestination war er aber wesentlich dadurch interessirt, daß er sie im Einklang mit dem paulinischen Römerbrief fand und dem Lehrgesetz der heiligen Schrift auch da sich zu unterwerfen entschlossen war, wo eine Lehre keinen praktischen Zweck zu erfüllen versprach. Denn wenn auch diese Lehre als formelle Probe der Unfreiheit des Willens zweckmäßig war, so erschien sie ihrem eigentlichen Inhalte nach für Calvin selbst als so schrecklich, daß er die größte Vorsicht in ihrem Vortrage für die Gemeinde vorgeschrieben hat. Sie ist auch so wenig die Stammelehre oder der principielle Gedanke der Theologie Calvin's, wofür man sie anzusehen pflegt, daß sie in seinem Unterricht in der christlichen Religion erst im dritten Buche Cap. 21—24 als Anhang zur Lehre von der Erlösung vorkommt. Der Gottesbegriff, der die Prädestinationslehre leitet, nämlich der Gedanke von dem allmächtigen, willkürlichen, geschlossenen Willen, welcher seinen Selbstzweck oder seine Ehre durch die gerade entgegengesetzten Mittel der Erwählung und der Verwerfung zugleich erstrebt, ist auch total unähnlich dem Gedanken von Gott, welcher im ersten Buche entwickelt wird, und das ganze System beherrscht. Der gute, liebevolle und zugleich gerechte Wille, unter welchem hier Gott erkannt wird, erreicht seinen Selbstzweck auf dem Wege der geordneten Zwecksetzungen in der Erschaffung und Leitung der Welt, also als providentia, in der nach Gottes Gerechtigkeit geregelten Erlösung der Menschen und demgemäß in der Hervorbringung und Erhaltung der Gemeinde der Gläubigen, welche als der Beziehungspunkt der ewigen Liebe in der christlichen Erkenntniß von Gott ebenso untrennbar ist, wie von seinem Sohne, der ihr Haupt ist. Nun verhalten sich diese beiden Gottesbegriffe in Calvins Unterricht gerade ebenso zu einander wie der deus absconditus und der deus revelatus in Luther's Schrift gegen Erasmus. Das heißt, in Calvin's Prädestinationslehre ist derselbe Gottesbegriff der nominalistischen Schule eingeschlossen, welchen Luther in dem deus absconditus ausdrückt, und welcher mit der Güte wie mit der Gerechtigkeit, das heißt mit den Attributen des christlichen Gottesbegriffs unvereinbar ist. Welche Wirkung wird es nun haben, wenn die Lehre von der doppelten Prädestination eine Geltung gewinnt, welche über ihre Stellung

als Anhang zur Erlösungslehre in Calvin's Lehrbuch hinausgreift? Diese verhängnißvolle Entwicklung hat Calvin dadurch vorbereitet, daß er auf Anlaß des von Volser erhobenen Widerspruches die Lehre durch den Consensus Genevensis (1552) für die Pastoren in Genf obligatorisch machte. Die Lehre ist zwar nachher nicht in das zweite helvetische Bekenntniß (1566) aufgenommen worden, weil die Kirchen der deutschen Schweiz gemäß der ersten Baseler Confession nur die Erwählung zum Heile kannten. Allein in der Gallischen und in der von einem Franzosen verfaßten Belgischen Confession hat die Lehre ihre Stelle gefunden.

Diese kirchliche Geltung der Lehre von der doppelten Prädestination ist nun ohne Zweifel der Anlaß zu derjenigen theoretischen Bearbeitung geworden, welche ihr Beza und nach ihm der niederländische Theolog Gomarus zugewendet haben, und welche wesentlich auch von Maccovius und Voetius befolgt wird. Sene unternehmen es, eben diese Lehre mit der calvinischen Stammlehre von der Vorsehung Gottes in einander zu arbeiten. Es kam ihnen darauf an, die Lehre von der doppelten Prädestination, welche das entgegengesetzte Schicksal der einzelnen Menschen nur nach dem formalen Selbstzweck Gottes beurtheilt, in den Gedanken der Providenz Gottes einzugliedern, welche seine Güte in der Anerkennung durch die Gemeinde der Gläubigen bewährt. Aber dieses Bestreben führte nicht zum Zweck, da der bezeichnete Gedanke die Gleichstellung der Verworfenen mit den Erwählten im Verhältniß zu Gott nicht zuläßt. Deshalb schlug diese Unternehmung in das Gegentheil aus. Der nominalistische Gedanke von dem *dominium dei absolutum*, unter welchem die Gleichstellung der Verwerfung mit der Erwählung bloß zur Ehre Gottes begriffen wird, wird von Gomarus als der Leitpunkt für das theologische System eingesetzt. Dahin ging eben die allgemeine Tendenz des Calvinismus, so daß auch die Arminianer in diesem Gottesbegriff mit ihrem Gegner Gomarus sich zusammenfanden. Der Streit zwischen ihnen drehte sich bei dieser gemeinsamen Grundannahme nur darum, ob Gott als absoluter Herr jede Freiheit in den vernünftigen Creaturen ausschließe, oder ob er nach Billigkeit ihnen gewisse Rechte und demgemäß einen Gebrauch der Freiheit gegen ihn selbst zugestehet. Nun hat aber für die orthodoxen niederländischen Calvinisten dieser Begriff des

absolutum dei dominium nicht die Bedeutung gewonnen, daß nach ihm das ganze theologische System umgearbeitet; also zum Beispiel die Erlösung durch Christus auf die Willkür Gottes zurückgeführt und ihre Gliederung durch die wechselnden Beziehungen der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes aufgehoben worden wäre. Diesen Weg schlug vielmehr der Arminianismus ein und gelangte deshalb zu Aufstellungen, welche mit der Ansicht des Thomas Aquinas am nächsten verwandt sind. Auch unter den orthodoxen reformirten Theologen hat der Engländer Twiss die Gerechtigkeit Gottes, den Maßstab für den Verlauf der Erlösung, nicht als das innere Gesetz Gottes selbst, sondern als einen freien Entschluß desselben darzustellen unternommen; aber die herrschende Meinung war auf die erste Annahme gerichtet. Wenn also das theologische Unternehmen von Beza aus dem Antriebe entsprang, den Abstand der Prädestinationslehre von dem übrigen Bestande des Systems auszugleichen, so zeigen die Werke der niederländischen Orthodoxen, daß anstatt dessen ein Abstand zwischen der allgemeinen Lehre von Gott und dem Begriff von Gott erreicht ist, welcher die concreten Heilslehren beherrscht. Daß dadurch keine Verbesserung gegen Calvin erreicht ist, sondern eine Verschlechterung, kann keinem Zweifel unterliegen. Und wenn nun doch in der systematischen Theologie die allgemeine Lehre von Gott und von seinen Decreten die Vorhand behaupten soll gegen die Darstellung des Inhaltes der christlichen Offenbarung, so ergiebt sich hier eine verhängnißvolle Abweichung von der allgemeinen Tendenz der Reformation des 16. Jahrh. überhaupt und von Calvin's Unterricht im Besondern. Bei einem Manne wie Boet wird man dieses weniger gewahr, theils weil er dem praktischen Theile der Theologie ein so großes Interesse gewidmet hat, theils und hauptsächlich, weil er sich bei einer fragmentarischen Darstellung der Sachen begnügt und der systematischen enthalten hat.

Es ist das Verdienst des Coccejus, daß er die Theologie wieder an dem Factor der positiven Offenbarung orientirt hat. Er ergänzt aber die Theologie der Reformatoren selbst, um so mehr die in der Orthodoxie ausgeprägte Ueberlieferung derselben, darin, daß er den ganzen Inhalt der Offenbarungsurkunde in einer ihr eigenthümlichen Gliederung flüssig und fruchtbar zu machen bemüht war. Als Schriftausleger und als biblischer Theolog ist er vielleicht mehr als irgend ein Anderer berechtigt,

in der ersten Reihe nach unseren Reformatoren genannt zu werden; aber auch noch wegen einer eigenthümlichen Erweiterung des praktischen Gesichtskreises wird ihm jener Vorzug vindicirt werden müssen. Der Gedanke des Gnadenbundes Gottes mit den Menschen, welchem Coccejus den des Reiches Gottes gleich setzt, ist dadurch wirklich geeignet, den in den biblischen Urkunden erscheinenden geschichtlichen Verlauf der Offenbarung sowohl zusammenzufassen als auch deren Abstufungen zu ordnen. Diese Auffassung verliert wenig an ihrer Bedeutung in der Geschichte der Theologie, wenn auch festgestellt werden darf, daß die Bedingungen, unter denen der Gnadenbund verwirklicht ist, von Coccejus nicht in musterhafter Weise gedeutet worden sind. Dahin gehört die der sogenannten natürlichen Urreligion gleich geltende Voraussetzung des *foedus operum*, ferner das wunderliche Verfahren, die Gnadenoffenbarung nur als *abrogatio foederis operum* einzuführen¹⁾, und zwar so, daß unter diesem Titel die Sünde, der Gnadenbund in seinen zwei Stufen, der körperliche Tod des in der Heiligung fortschreitenden Gläubigen, endlich die Auferstehung zur Seligkeit an einander gereiht werden. Wenn schon dieser Entwurf der gesammten Theologie gegen den guten Geschmack in der Auffassung der historischen Erkenntnißobjecte verstößt, so macht sich dieser Fehler auch in der typologischen Verknüpfung der beiden Testamente durchgängig geltend²⁾. Indessen ist das Verdienst des Coccejus um die Theologie namentlich darin zu erkennen, daß die immer wieder gestellte Aufgabe, das kirchliche Lehrsystem aus der biblischen Theologie zu berichtigen und zu erneuern, dem Antriebe desselben zu verdanken ist. Er hat nun, wie schon bemerkt worden ist, die Linie des symbolischen Lehrbegriffs seiner Kirche innezuhalten sich bemüht; er hat aber auch die Rücksicht auf die herrschende Lehrtradition nicht durchaus vernachlässigt, obgleich sein biblisch-theologischer Standpunkt ihn zu dem Thema der göttlichen Dekrete nicht hinwies. Die ewige Uebereinkunft (*pactum*) Gottes mit dem Sohne, daß derselbe zur Einführung des Gnadenbundes um der Ehre Gottes

1) *Summa doctrinae de foedere et testamento dei*. 1648.

2) Vgl. Diebel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche S. 426. 527; Studien zur Jüderalttheologie, in Jahrb. f. deutsche Theol. X. S. 219—276.

willen Mensch werden, die Gesetzesstrafe auf sich nehmen und den Vater versöhnen werde, zieht natürlich keine solche Verfügung willkürlichen Entschlusses nach sich, welche in dem ewigen Dekret der doppelten Prädestination ausgedrückt ist. Deshalb ist auch in der oben angeführten Schrift des Coccejus keine Rede von diesem Gegenstande. Indessen kommt in dem systematischen Werke: *Summa theologiae ex scripturis repetitae* (1662), auch der Stoff jener Lehre zum Vortrag. Nur ist hier der Rathschluß der Schöpfung der Welt, insbesondere der vernünftigen Creatur zur Ehre Gottes, und der Rathschluß der Erwählung und Verwerfung schon der räumlichen Stellung nach aus einander gehalten, und der letztere ist infralapsarisch dargestellt. Coccejus also hat an diesem Gegenstande ein viel geringeres Interesse, als die supralapsarischen Theologen aus der Schule des Gomarus.

Nun bedient sich zwar Coccejus wiederum der Ausdrücke für das Verhältniß zwischen Gott und Menschen, welche die Gesamtanschauung dieser Schule beherrschten; er betont das *dominium dei* und die *servitus hominum*, welche auf die gloria dei gerichtet sein soll. Allein die vollständige Werthlosigkeit auch der vernünftigen Creaturen, welche die Orthodoxen mit diesen Begriffen bezeichneten, nimmt Coccejus nicht an. Er erkennt vielmehr in der Bestimmung der Menschen zum Ebenbilde Gottes oder in der *rectitudo*, welche dem ersten Menschen anerschaffen war, und durch die christliche Erneuerung wieder zu gewinnen ist, eine Annäherung der vernünftigen Creatur an Gott, der gemäß Gott das Muster der Menschen ist, und diese mit Gott die Erkenntniß der Wahrheit und die Liebe gemein haben, so daß sie Licht sind, wie Gott Licht ist. Coccejus also nimmt gerade eine directe Proportion zwischen dem Menschen und Gott in die Bestimmung ihrer Begriffe auf, während eine solche in der orthodoxen Ueberspannung des *dominium dei* eben ausgeschlossen war. Diese verschiedenen Begriffe von Gott sind auch die letzten Motive in dem Streit über die Bedeutung des Sabbath's, welcher zwischen den Boetianern und den Coccejanern seit 1658 so heftig entbrannte, daß er durch einen Beschluß der holländischen Stände alsbald von den Synoden verbannt werden mußte, welcher aber noch von 1660 bis 1670 sich in einem wiederholten Schriftwechsel zwischen den Utrechter Theologen Andreas Essenius (Boetianer) und Franz Burmann (Coccejaner) fortsetzte, und die Kirche mit

einem Schisma bedrohte. Coccejus hatte zunächst aus der Abstufung der beiden Testamente als Formen des Gnadenbundes, und indem er den Dekalog gerade als Document des letztern auffaßte, gefolgert, daß das Gebot der Ruhe am siebenten Tage für die Christen seine Erfüllung in der Verheißung der ewigen Ruhe finde. Er hatte deshalb geleugnet, daß der ceremonielle Sinn des Sabbathsgebotes, welcher die Juden verpflichtete, für die Christen gelte. Er behauptete deshalb ferner, daß die Feier des Auferstehungstages Christi im Beginn der Woche kein ceremonielles Gebot Gottes sei, sondern ein moralisches, welches durch den Gebrauch der Kirche Geltung erhalten habe. Aus diesen Sätzen ergab sich für Coccejus nichts weniger, als eine Veränderung der ernstesten und gemessenen Art, in welcher die Feier des Sonntags in der reformirten Kirche hergebracht war. Aber nicht erst die Gestattung von stiller bürgerlicher Arbeit nach dem Besuch des Gottesdienstes am Sonntage, sondern schon die Veränderung der Stimmung, welche durch diese Aufstellungen angezeigt war, erregte die Besorgniß um das Heiligthum bei den Anhängern der fast pharisäischen Sabbathfeier, welche sich um Voet scharten. Der Unterschied der Stimmung aber weist auf den Unterschied des Gottesbegriffs zurück. Die Coccejaner unterschieden nämlich moralische Gebote und positive (rechtliche oder ceremonielle) danach, daß jene aus der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Ebenbilde, dem Menschen abzuleiten seien, diese aus der Befehlsmacht und dem bestimmenden Willen Gottes. Hingegen die Voetianer machten keinen Unterschied zwischen dem moralischen und positiven Charakter göttlicher Gebote, indem sie die unter allen Umständen positiven (moralischen, ceremoniellen, rechtlichen) Gebote nur von der Befehlsmacht Gottes ableiteten ¹⁾. Damit ist eben die Instanz der „natürlichen“

1) Zur Erläuterung dienen folgende Sätze aus Franc. Burmann, *Vindiciae disquisitionis de moralitate sabbati hebdomadalis* (Ultrajecti 1665) p. 4: *Morale proprie est, quod fluit ex imagine dei seu ante lapsum homini concreata, seu post eum ex gratia restaurata, adeoque quod resultat ex natura et attributis dei et hominis naturali statu sub deo. Cum quibus dei hominisque attributis quicquid convenit et ex illis fluit, illud proprie moraliter bonum est. Quicquid autem ad istam imaginem dei reduci non potest, nec ex ea fluit, illud positivum*

Gemeinschaft und Verwandtschaft der Menschen mit Gott abgeschlossen; und der Eindruck von Freiheit und Zutraulicheit in der Gottesverehrung muß der Sorge um die pünktliche Erfüllung eines Gesetzes weichen, welches das absolute Uebergewicht der Macht Gottes ausdrückt. Welche von beiden Stimmungen dem Antriebe der Reformation des 16. Jahrh. näher steht, braucht wohl nicht besonders bemerkt zu werden; hingegen zeigt sich in diesem Falle, daß die unscheinbarsten Abweichungen in gottesdienstlichen Kleinigkeiten ihr letztes Maß an verschiedenen Begriffen von Gott finden.

Um die praktische und gewissermaßen reformatorische Disposition von Coccejus erkennen zu lassen, dient nun aber die Auffassung des Zieles, welches den Ebenbildern Gottes gesetzt und durch Christus möglich gemacht wird, nämlich seine Lehre vom Reiche Gottes. Wer das eine oder das andere systematische Werk des Coccejus durchliest, wird vielleicht sich wundern, daß in denselben ein besonderer locus de ecclesia nicht zu finden ist. Die Darstellung geht vom Werke Christi zu dem Evangelium und den Sacramenten als den Mitteln der Aneignung und Bestätigung desselben an die Einzelnen über. Auf die Lehre von der Justification folgt dann die Erörterung über den Unterschied der Gemeinde des neuen Bundes von der des alten, oder über die der Knechtschaft entgegengesetzte Freiheit der Christen. Hieran wird in der spätern Summa theologiae eine Reihe von kirchenrechtlichen Themata geknüpft, nämlich vom Primat des Papstes, von den Gesetzen und Gerichten der Kirche, von der Berufung der Kirchendiener, vom Verhältniß zwischen Kirche und Staat. Ethisch ist dann noch die Erörterung über die Stellung der Kirche in der gegenwärtigen Welt. Aber der allgemein reformatorische Gedanke, welcher alle diese Erörterungen zu beherrschen hat, daß die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen sei unter den Merkmalen des reinen Evangeliums und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sacramente, wird in den beiden Darstellungen des Coccejus vergeblich gesucht. Er hat ja diese Merk-

est. Quamvis enim illud quoque conveniens sit deo hominique, ex quo a deo illi praescriptum est, non tamen ita ex attributis dei hominisque fluit, ut ex sese notum sit et inde deduci possit, cum duntaxat a positiva dei voluntate et imperio pendeat.

male als die Organe der Hervorrufung und Bestätigung des Glaubens durch Gott und der Justification anerkannt. Allein wenn man sieht, worauf es ihm bei dem Begriff der Gemeinde des neuen Bundes ankommt, so wird man auf die Vermuthung geführt, daß ihm jener gangbare Begriff von der Kirche zu sehr institutionell vorgekommen ist, weil die Erfahrung es darbot, daß unter jenen Merkmalen Ungläubige mit Gläubigen zusammen sind, und weil alle kirchlichen Rechtsinstitute sich an jene Functionen anlehnen oder aus ihnen entspringen. Denn das erschien ihm als die Schranke des Gnadenbundes auf der Vorstufe in Israel, daß dort die Herrschaft Gottes Ungehorsame mit Gehorsamen umfaßte, und daß dieselben der rechtlichen Auctorität menschlicher Mittelspersonen unterworfen waren. Zu den Gütern des neuen Bundes soll aber neben der vollständigen Erkenntniß Gottes, der Aufnahme des Gesetzes in das Herz, der Befreiung des Gewissens, dem Frieden zwischen den Völkern, hauptsächlich die Freiheit gehören ¹⁾. Diese Freiheit wird festgestellt als die Beseitigung der Todesfurcht und der Vormundschaft von Lehrern, Gesetzgebern und Propheten, ferner als das Priesterthum, in dem man Gott in kindlichem Vertrauen naht, und das Königthum, die Herrschaft über alle Dinge durch Christus, weiter als die ausschließliche Unterstellung unter die Lehre Christi, da die Fortdauer des Predigtamtes nur das richtige Organ für dieses Verhältniß ist, und zugleich dafür bürgt, daß die Offenbarung niemals über Christus hinausgeht, noch an eine bestimmte Person, Collegium, Sitz und Ort geknüpft ist. So wird an der Gemeinde des neuen Bundes erfüllt, daß Gott ihr Gott und sie sein Volk ist. *Hinc tempus novi testamenti vocatur regnum dei et regnum coelorum, quia cessat principatus hominum et servitus in ecclesia; et praedicatio eius vocatur evangelium regni.* Der Begriff der ecclesia erscheint hier nur als Subject des regnum dei, also nicht als Subject und Object der bekannten Merkmale, der Gnadenmittel, welche einen wenn auch relativen Unterschied zwischen ecclesia und regnum dei begründen würden. Dieses wird bestätigt durch die Behandlung der Sache in der Summa theologiae Cap. 78. Hier redet Coccejus allerdings von der Kirche direct, aber auch nur auf Anlaß der Frage über ihr Ver-

1) Summa doctrinae de foedere et test. dei cap. XII. 354.

hältniß zum Staate. Er versteht aber unter der Kirche die Gemeinschaft der Berufenen unter Christus als König, welche nicht aus der Welt und nicht weltlichen Reichen gleichgeartet, sondern innerlich und unsichtbar ist, welche deshalb vielmehr geglaubt als gesehen, aber doch durch Bekenntniß und Lebenswandel offenbar wird. Daß diese Darstellung etwas verschleiert ist, ergibt sich leicht; jedoch die Veränderung im Begriff der Kirche, welche hiedurch angedeutet ist, erfährt man vollständig aus einem andern Document von Coccejus.

Er hat am 8. Februar 1660, als er das Rectorat der Universität Leiden niederlegte, einen Panegyricus de regno dei gehalten ¹⁾, welcher für die religiös-sittliche Gesamtansicht innerhalb des Gebietes unserer Reformation eine Epoche bezeichnet. Den Reformatoren war es nicht gelungen, die praktischen Beziehungen des Glaubens und die Aufgabe der guten Werke, das Interesse der Einzelnen an ihrer Seligkeit und die geordnete Förderung der christlichen Gesellschaft unter Einem Titel deutlich zu machen. In der unfreien Anlehnung an die Reformatoren ließen deshalb ihre rechthgläubigen Nachfolger die Ethik verkümmern. Denn die aristotelische Tugendlehre und die stoische Gewissenslehre, welche nach Melanchthon's Vorgang bei Lutheranern und Reformirten in einen mäßigen Betrieb gesetzt wurden, können doch nur als Surrogate von zweifelhaftem Werthe angesehen werden. Coccejus aber hat mit der Hülfe seines umfassenden Bibelstudiums und mit seinem Maße von Unabhängigkeit gegen die theologische Ueberlieferung es erreicht, in dem Reiche Gottes das Ganze des gemeinsamen wie des individuellen christlichen Lebens zu begreifen. Das Thema jener Rede lautet in bezeichnender Weise auf das Reich desjenigen Herrn, dessen Knechte wahrhaft Freie und Könige sind. Mag dieser Anklang an Luther's Schrift de libertate christiana beabsichtigt sein oder nicht, so ist diese Anknüpfung an das Programm der Reformation unverkennbar, nicht minder der Fortschritt in der Erkenntniß, daß die entgegenstehenden Prädicate der Freiheit und der Knechtschaft des Christen durch den Begriff des Reiches Gottes wirklich zusammengebracht werden. Ich kann es übergehen, daß Coccejus sich seinen Weg bahnt durch die Beziehung der Herrschaft Gottes auf die

1) Opera theologica Tom. VI. Orationes.

Erkenntniß der Naturwelt und die sittliche Orientirung aus dem Gewissen. Denn die neue Herrschaft Gottes, welche er meint, hat ihre Voraussetzung an der Sünde und daran, daß die natürliche Erkenntniß von Gott und seinem Willen zerstört ist. „Das neue Reich, welches aus der Barmherzigkeit Gottes entspringt, ist seiner Voraussetzung mehr entgegengesetzt, als das erste. Denn die ursprüngliche Herrschaft Gottes setzte das Nichtsein voraus, die neue das Nichtseinkönnen.“ Damit also dieses neue Reich entstehe, mußte Unmögliches sich ereignen, nämlich die Erlösung, und damit es in dem Sünder sei, bedarf es des Glaubens, durch welchen Gott sich uns angelobt, und in uns wohnt und lebt. Unser Glaube ist die Wirkung der Gerechtigkeit Christi und das Erzeugniß seines Geistes. Durch ihn werden wir Ein Leib mit dem Haupte und allen Gliedern. Denn nicht so ist das Reich Gottes in den Einzelnen, daß nicht dasselbe, wie es in den Andern ist, Jedem anginge. Durch die Gemeinschaft der Bedürfnisse, der Gaben, der Liebe ist in diesem Reiche keiner so sein eigen, daß er nicht jedem Andern angehörte. So verbindet der Gott des Friedens alle unter einander, daß jeder die Lasten des Andern trägt und seine Vergehen verzeiht. In dieser Fälle gegenseitiger Mittheilung von Gaben, von Liebe, von Freude über das gemeinsame Heil genießen sie die Seligkeit“. Diese innere Verbindung, welche in keinen Formen des Rechts darstellbar ist, entzieht sich nach Luc. 17, 20 der directen Beobachtung. Indessen ist sie indirect wahrnehmbar durch das Evangelium, das Wort des Königs und durch das Lob, welches die Zunge der Gläubigen ihm widmet (Bekentniß als Gebet), ferner durch die Veränderung des sittlichen Wandels derselben. Den Ungläubigen freilich bleibt Wesen und Werth des Reiches Gottes verborgen, obgleich sie es in ihrer Mitte sehen, und darum sechten sie dasselbe an.

„Allein nicht bloß solche zeigen sich als Gegner des Reiches Gottes, sondern auch viele von denen, welche es im Munde führen. Denn nicht alle gehören zu Christus, welche ihn Herrn nennen.“ Es folgt eine Theorie der Kirchengeschichte. Aus der Machtstellung, welche die christliche Kirche gewonnen hat, daß Kaiser ihren Schutz übernahmen, daß ihre Vorsteher Einfluß gewannen, daß ihr Bekenntniß nicht mehr als Thorheit galt, nahmen die Feinde Gottes den Anlaß, als Christen erscheinen

zu wollen. Und der Teufel wirkte demgemäß dahin, daß das Wort, dessen Annahme er nicht hindern konnte, unfruchtbar wurde. Denn das Bekenntniß zu Christus schließt nicht nothwendig die Erkenntniß desselben und den Glauben in sich. Der Glaube, welcher zur Einigung mit Christus führt, muß fruchtbar an guten Werken und die Wurzel der Liebe sein; derselbe übt sich in der Demuth, für alle Leistungen Gott die Ehre zu geben, dankt für alles seinem Vater und legt den sichtbaren Dingen keinen Werth bei, indem er auf die unsichtbaren seine Hoffnung richtet. Das durch den Teufel eingeführte Verderben der Kirche hat aber weiterhin zu dem offenen Abfall von der Wahrheit geführt, welcher in der Schrift das Thier genannt wird, welcher in der sich katholisch nennenden Kirche herrscht, und den Krieg gegen das Reich Gottes in der Welt aufrecht erhält, durch welchen viele Verwirrung erregt, und speciell den Juden der Vorwand geboten wird, sich nicht zu bekehren. Ungeachtet dieser Nothlage erfreut sich das Volk Gottes eines dreifachen Friedens. Erstens hat dasselbe nichts zu fürchten. „Denn was allen Sündern Widerstand leistete, ist aufgehoben und vernichtet. Wer soll denen zuwider sein, für welche Gott einsteht?“ Zweitens besteht der Friede unter den verschiedensten Völkern, Ständen, Geschlechtern, die dem Volke Gottes angehören. Drittens besteht der Friede darin, daß alle Völker wenn auch in mannigfacher Abstufung der Kirche dienen, insbesondere darin, daß das reformirte Christenthum unter staatlichem Schutze gesichert ist. Wenn nun dennoch bei den mannigfachen Verwirrungen und Verfolgungen von Christen auf eine Entscheidung zu rechnen ist, so ist es unserer Einsicht verborgen, „wann der Friede kommen wird, wann die Bekehrung der Juden zu erwarten ist, wie Babel (die römische Kirche) seinem Untergang entgegen geht, wie das Reich Christi, in welchem alle Völker ihm dienen und das Evangelium auf der ganzen Erde verkündigt werden wird, herannahet“. Aus der Schrift wissen wir nur, daß dieses alles schnell eintreten wird, und gerade zu der Zeit, wo das Selbstgefühl der antichristlichen Macht seinen höchsten Grad erreicht.

Das sind die wesentlichen Grundzüge jener Rede von 1660. Zum genaueren Verständniß ihres Inhaltes wird zunächst darauf hinzuweisen sein, daß der eben mitgetheilte Schluß nicht als directes Bekenntniß des Chiliasmus gedeutet werden darf. Coccejus

hat nämlich bei anderen Gelegenheiten, z. B. bei der Auslegung der Apokalypse ausdrücklich bezeugt, daß er die tausend Jahre des Reiches Christi auf der Erde nicht auf die Zukunft rechne. Das hat ihn natürlich nicht davor geschützt, daß er auch der Kezerei des Chiliasmus geziehen worden ist. Der namenlose Schriftsteller, gegen welchen der Sohn Joh. Heinrich Coccejus in der Vorrede zu der Sammlung der Werke seinen Vater hat vertheidigen müssen, mochte vielleicht gerade jene Aeußerung in dem *Panegyricus de regno dei* so verstehen, daß sie für die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde und den christlichen Gottesdienst aller Völker eine längere Zeitfrist voraussetze. Coccejus aber denkt an eine wunderbare Geschwindigkeit aller der Ereignisse, welche mit der Wiederkunft Christi zusammen treffend, das ewige himmlische Reich Christi einleiten sollen. Für die Folge will ich aber daran erinnert haben, daß die Belebung des praktischen Gedankens vom Reich Gottes für die irdische Gegenwart durch Coccejus nicht erreicht worden ist ohne den nicht minder lebendigen Ausblick auf die wer weiß wie nahe Zukunft, in welcher die Bekehrung der Juden und aller Heiden ein bedeutsames Merkmal sein soll. Allein eben diese Belebung der Idee des Reiches Gottes, die Einsetzung derselben als Maßstab des religiösen Erkennens, wie des sittlichen, gemeinnützigen Handelns, als Motiv der Demuth, Geduld, Liebe, Hoffnung, Seligkeit ist nicht bloß sehr folgenreich auf dem Gebiet der reformirten und der lutherischen Kirche geworden, sondern bezeichnet eine eigenthümliche Wendung in deren Gesichtskreise. Als die Wiedertäufer das Reich Gottes als eine zugleich politische und sociale, wie sittliche und religiöse Ordnung verkündeten, trat ihnen aus dem lutherischen und zwinglischen Reformationskreise die Antwort entgegen: „das Reich Christi auf Erden ist die Kirche“¹⁾. Das heißt, daß die genau bestimmbare Gemeinschaft des Glaubens unter der Leitung Christi nur gesucht werden dürfe in dem Zusammenhange des Gottesdienstes und des religiösen und sittlichen Unterrichtes. Diese Auskunft war damals vielleicht praktisch; allein dem wirklichen Gedanken des Reiches Gottes thut sie nicht genug, und sie ist vielleicht daran mit schuld, daß die

1) Vgl. Bullinger, der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. Bl. 60 verso; außerdem Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung III. S. 244—250.

sittliche Aufgabe im Protestantismus durch kirchlichen Formalismus beeinträchtigt wurde. Den Gedanken des Coccejus hat man nun so zu verstehen: „Innerhalb der Kirche das Reich Gottes.“ Hiemit will er natürlich die gottesdienstliche und Unterrichtsgemeinschaft nicht wegwerfen; sie ist ihm aber nur so viel werth, als sie wirklich das Behiel der activen sittlichen Gemeinschaft der Christen ist. Insofern überschreitet Coccejus die Linie der Ansicht der Reformatoren nicht, sondern giebt derselben nur eine neue Wendung. Aber eben durch diese Wendung gewinnt Coccejus einen andern Gesichtskreis, als welcher durch die bekannte Definition der Kirche bezeichnet wird. Diese nämlich hat rein religiösen Sinn und dient zur Normirung des gemeinschaftlichen christlichen Lebens von Gottes wegen. Wenn aber das Reich Gottes an dem göttlichen Worte und den Sacramenten nur seine Voraussetzungen findet, übrigens aber für den Gedanken der Kirche eintritt, so wird eine Norm geltend gemacht, in welcher die göttlichen Antriebe und die menschlichen Actionen auf das gemeinschaftliche Ziel zusammengefaßt werden. Dieses gemeinschaftliche religiöse und sittliche Ideal bezeichnet also ein anderes Interesse, als welches durch die bloß religiöse Norm des hergebrachten Begriffs von der Kirche befriedigt wird. Als sittliches Ideal ist der Gedanke des Coccejus werthvoll genug. Indessen bei seiner Ausprägung ist ein Hauptgedanke der Reformatoren unbeachtet geblieben, nämlich daß der bürgerliche Beruf der regelmäßige Ort der christlichen Vollkommenheit und des sittlichen Dienstes gegen Gott ist. Indem Coccejus das Reich Gottes als das Ganze des religiösen und sittlichen Lebens der Christen definirt, so zieht die Gleichgültigkeit gegen jenen specifisch reformatorischen Gedanken es nach sich, daß seine Idee vom Reiche Gottes doch nicht als der vollständige Ausdruck des evangelischen Lebensprincipes anerkannt werden kann. Wenn das Ganze, das er denkt, wirklich das Ganze sein soll, so muß es gegliedert sein, d. h. die Glieder müssen nicht bloß nach ihrer Gleichheit in dem identischen christlichen Lebensstoff, sondern auch nach ihrem Unterschied, also nach ihrer Eigenthümlichkeit in dem Ganzen gedacht werden können. Die normale sittliche Eigenthümlichkeit der Einzelnen in der christlichen Gesellschaft wird nun gerade von unseren Reformatoren in richtiger Erkenntniß der Sache nach den besonderen sittlichen Berufen bestimmt. Darauf aber hat Coccejus nicht

geachtet; und deshalb ist in den christlichen Kreisen, welche seinem Gedanken folgen, die Schätzung des bürgerlichen Berufs als einer Bestimmung von specifischem Werth für die christlich-sittliche Lebensgemeinschaft mehr oder weniger unsicher geworden.

Das Reich Gottes in den idealen Attributen, welche die Rede des Coccejus entwickelt, gilt ihm als der wirkliche Bestand des neuen Bundes unter den Menschen. Diese Ansicht erfährt nun zwar eine Einschränkung dadurch, daß die heilige Schrift auch das Bestehen eines antichristlichen Reiches bezeugt, welches unter christlichem Namen sich eingebrängt hat; indessen diese Größe begnügte sich Coccejus ganz vorherrschend in der römischen Kirche aufzuzeigen. Dieses ist namentlich der Fall im systematischen Zusammenhang, also in der Rede de regno dei und der Summa theologiae; aber auch an unzähligen Orten der exegetischen Werke. Jedoch ist Coccejus auch nicht blind gewesen gegen die Schäden der christlichen Gesellschaft, welche in der reformirten Kirche bestand. Allein er berührt diese Sache mit sehr leisen Anspielungen darauf, daß Manche Babylon verlassen zu haben glauben, wenn sie gegen den Papst kämpfen ¹⁾, oder daß die Sünden schuld seien an der Hemmung der Reformation und des Fortschritts des Evangeliums ²⁾. Deutlicher ergeht er sich einmal über die Fehler seiner Standesgenossen und deren übele Folgen zur Verwirrung der Kirche, in den Cogitationes de apocalypsi Johannis ³⁾. Den Maßstab für diese Fehler nimmt er daher,

1) Cantica cap. VIII. § 466. Jesaia cap. XIII. § 3.

2) Jesaia cap. LIX. § 4. 5.

3) L. c. ad cap. 14, 12. Non omnes, qui ad ecclesiam reformatam accedunt, ad eam pertinent. Quemadmodum antea ad ecclesiam accedebant, qui vanitatem idolorum agnoverant, et agnoverant Christum venisse, Christum tamen non cognoscebant, ita posteriori hoc tempore fieri potuit, ut ad ecclesiam accederent, qui quasdam abominationes bestiae agnovissent, et tamen nescirent, quae esset natura fidei in Christum. Et quis praestabit tales non reperiri inter docentes? Provocat ecclesia reformata ad scripturas. Sed annon potest fieri, ut aliquis non intelligat scripturas, et eas non scrutetur, et cum adversariis disputans coniecturas suas opponat coniecturis illorum, ingenium ingenio? Annon fieri potest, ut omittatur solida demonstratio veritatis, quae est secundum pietatem, ad conscientiam? Ut in plebe sit ἀγνοῦσα θεοῦ? ut doctores inter se litigent et ingenio inter se configant per κερδοσταν, dum quisque vult esse

daß die richtige Theologie, welche aus dem Geiste entspringt, sich an der Wirkung auf die Gewissen zu bewähren habe. Aber auch diese Aeußerung ist sehr maßvoll gehalten und nicht in einem scheltenden und wegwerfenden Tone. Vielleicht hat sich Coccejus klar gemacht, daß diese Art von Strenge am wenigsten geeignet ist, die erkannten Schäden zu beseitigen. Denn in Privatbriefen legt er gelegentlich Zeugniß dafür ab, daß er die Lage der Dinge in der reformirten Kirche für verhängnißvoll genug achtet. Er wünscht, daß die scandala aus ihr beseitigt werden mögen, welche die Bekehrung der Juden hemmen, und erkennt in den Heimsuchungen der Kirche die Nähe der Vollendung des Reiches Christi. Später meint er die Höhe des Abfalls erreicht zu sehen, welchem die Hülfe des wiederkehrenden Christus auf dem Fuße folgen wird ¹⁾. Aber vielleicht sind auch diese nicht gerade häufigen Aeußerungen nicht so streng zu nehmen, um Coccejus durchgehende und allgemeine Weltansicht festzustellen. Denn welcher ernste Mann beurtheilt nicht gelegentlich die Schäden seines Zeitalters in vertraulichen Rundgebungen mit schwerer Sorge? Für einen Theologen jener Epoche aber bot sich dann das eschatologische Schema der Weltansicht als officielle Ausdrucksweise dar. Der Briefwechsel im Ganzen beweist aber, daß Coccejus nicht ein Mann von grübelnder Verstimmtheit gewesen ist, sondern, daß er den wechselnden Beschäftigungen seines Lebens mit Frische und mit Nüchternheit zugewendet war. Deshalb ist es auch nicht zu verwundern, daß er dem Gedanken einer Reformation nach dem Vorbilde der ältesten Lebensordnungen in der Kirche, der ja innerhalb des Calvinismus seiner Zeit die ihm ursprünglich gesetzten Schranken zu erweitern drängte, nicht nachhing. Er erinnert mit Recht daran, daß nicht alles Alte für das Ursprüngliche und Normale zu halten sei, da die ganze Kirche unter der

potior altero? Ut vigeant ψιθυρισμοὶ καὶ καταλαλαίαι? Nemo idoneus est ad aedificandam domum dei, qui non accedit ad lapidem vivum J. Chr. et ei se ut lapidem vivum inaedificat. — Comment. ad ep. ad Colossenses cap. 4, 3 (§ 26): *Mysterium Christi loqui non possumus absque fide et fiducia in deo, proinde absque gratia illuminante et roborante. Potest quidem verba dei recitare homo carnalis, sed non spiritualia cum spiritualibus comparare et mysterium illud φανεροῦν ad conscientiam et σύνεσιν, ut audiens habeat radicem in se.*

1) Epp. 29. 95. 126 in Tom. VI. Opp.

Adresse der Gemeinde zu Ephesus den Vorwurf erfahren habe, daß sie ihre ersten Werke verlassen habe ¹⁾. Insbesondere spricht er sich über die in der korinthischen Gemeinde vorgekommenen prophetischen Reden, welche in der calvinischen Kirche den Anlaß zur Einrichtung der sogenannten Prophezei gegeben hatten (S. 120), dahin aus, daß gemeinschaftliche und conversatorische Schriftauslegung nicht zu mißbilligen, daß sie auch in den theologischen Schulen üblich sei, daß jedoch die öffentliche Ausübung derselben, wenn sie überhaupt stattfinden solle, vor anmaßenden und vorwitzigen Theilnehmern geschützt werden müsse ²⁾. Dasselbe Urtheil hat auch Voet gefällt (S. 121); es hat den praktischen Sinn, daß die öffentlichen Schriftcollationen in den reformirten Gemeinden trotz des Vorbildes der alten Kirche nicht aufrecht erhalten werden konnten.

Also Coccejus war direct auf nichts weniger gerichtet, als auf eine Reformation der reformirten Kirche, welche nach Wilhelm Teellind's Vorgang Voet als ein nothwendiges Glied der Kirchenpolitik anerkannt hatte, auf welche ferner die von ihm gebilligten Conventikel das Recht ihres Einflusses in der Kirche begründeten, welche endlich noch in den letzten Lebensjahren des Coccejus an Labadie ihren erfolgreichen Träger gefunden zu haben schien. Wenn trotzdem Coccejus auf diese Gesamtbewegung eine unzweifelhafte Einwirkung weitesten Umfanges geübt hat, so kommt dies daher, daß seine idealistische Ansicht von der Kirche als dem Reiche Gottes Andere angeregt und befruchtet hat. Die Umdeutung überlieferter Erkenntnisse und praktischer Anschauungen ist in der Geschichte der Kirche eine unendlich häufige Form von Veränderungen, und sie pflegt verhängnißvoll zu sein, wenn sie ohne bewusste Absicht, ohne den vollständigen Ueberblick über die Verhältnisse und unter der Leitung rein individueller Antriebe vorgenommen wird. Das sind Bedingungen, in denen es nachträglich nicht schwer fällt, die menschliche Schwäche zu erkennen; im Moment aber haftet an ihnen regelmäßig der verblendende Eindruck göttlicher Kraft, und dadurch werden die Massen fortgerissen und verführt.

Auf eine andere Umdeutung, welche durch Coccejus veran-

1) Apoc. cap. II. § 3; III. § 9.

2) In ep. I. ad Corinth. cap. XIV. §. 105—107.

laßt zu sein scheint, muß noch aufmerksam gemacht werden. Es ist ein Vorzug der reformirten Theologie gegenüber der lutherischen, daß Christus in seinen Functionen der Erlösung als das Haupt der Gemeinde gedacht wird, welche er durch die Erlösung begründen will. Deshalb wird es möglich, die Rechtfertigung als Prädicat dieser Gemeinde direct abhängig zu machen von dem Abschluß des Werkes Christi, nämlich seiner Auferweckung. Demgemäß wird die Rechtfertigung der in der Gemeinde erwählten Einzelnen als das freie Urtheil Gottes über die Gläubigen begriffen, und zugleich als vorausgehend dem Glaubensact, in welchem man sich als gerechtfertigt erkennt¹⁾. Coccejus nun hat in der *Summa theologiae* (cap. XLVIII. 25—30) sich durchaus vorsichtig dahin erklärt, die Rechtfertigung sei das gerechte Urtheil Gottes, in welchem er die, welche an Christus glauben und in Verbindung mit ihm stehen, wegen der Gerechtigkeit ihres Hauptes nicht mehr als Sünder, sondern als Söhne und Erben annimmt. Ebenso schließt er in der ältern *doctrina de foedere* (cap. XII. 353) sich der Distinction zwischen *iustificatio passiva* und *activa* an, zwischen dem vorausgehenden Urtheil Gottes über die zu Christus gerechneten Sünder und der bewußten Aneignung desselben durch den einzelnen Gläubigen. Allein diese Zustimmung zu der correcten Form der reformirten Lehre von der Rechtfertigung ist in dem genannten Werke nur beiläufig ausgesprochen; an dem eigentlichen Orte dieser Lehre begegnet uns eine schlaffere Darstellung derselben. Nämlich im sechsten Capitel *de applicatione testamenti*, oder *de declaratione foederis gratiae ad singulos* wird ein Zusammenhang entwickelt, welcher der lutherischen Lehrform am allernächsten kommt. Das was Christus von Gott für die Menschen erworben hat, wird unter Voraussetzung der bekannten Gnadenmittel auf den Glauben der Einzelnen bezogen. Wenn nun die *iustificatio* erst in diesem Schema geedeutet wird, so ergiebt sich bei einer nicht ganz vorsichtigen Behandlung leicht der Eindruck, als ob die Rechtfertigung nicht die vorausgehende Bestimmung Gottes über Sünder, sondern erst das Resultat des bewußten activen Glaubens des Einzelnen sei, oder gar der Ausdruck davon, daß der Glaube durch die Aufnahme Christi seinen Werth habe. Indem also Coccejus die Bundstiftung

1) Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung I. S. 283—288.

Christi auf den Glauben der Einzelnen bezieht, so macht er zunächst geltend, daß mit dem Glauben die Befehung, d. h. die Liebe und das Vertrauen zu Gott und Christus und das Streben nach Rechtfertigung und ihren Wirkungen verbunden sein muß. Das ist ja vollständig in der Ordnung. Allein den Gesamtausdruck für die Sache bringt er in folgenden Sätzen zu Stande: § 186. *Haec fides est radix salutis, cui attribuitur effectus unionis et communionis cum Christo, iustificationis, operationis per caritatem aut sanctificationis, denique vitae aeternae.* § 187. *Atque ea quidem ita attribuuntur fidei, ut propter complantationem et adcorporationem, quam habemus cum Christo per eam, omnia alia consequantur ex Christo.* § 190. *At fides in Christum, qua anima laborans et aestuans eum apprehendit, et se ei committit, nos inserit Christo et iustificat.* Diese Formeln können in Uebereinstimmung mit der Orthodogie verstanden werden, wenn der Begriff der *iustificatio passiva*, als Ausdruck der Erlösung durch Christus, und wenn die *insertio in Christum* als Auslegung des in dem Werke Christi maßgebenden Verhältnisses zwischen ihm als Haupt und den zu Rechtfertigenden als Gliedern vorausgesetzt werden dürfen. Allein Coccejus hat im Zusammenhange der angeführten Schrift diese Bestimmungen nicht vorausgeschickt, da er in seiner Art der biblischen Orientirung überhaupt weniger für den Begriff der Rechtfertigung interessirt war. Deshalb verleitet er durch seine Darstellung einen weniger vorsichtigen Leser zu der Annahme, daß die Rechtfertigung den Werth der *insertio in Christum per fidem* bezeichne, oder daß der Mensch im Glauben gerechtfertigt werde, sofern er mit eigener Anstrengung sich mit Christus verbunden, oder denselben zum Motive seines ganzen praktischen Lebens gemacht hat. Wie gesagt, ist dies nicht die absichtliche Lehre des Coccejus von der Rechtfertigung. Daß er aber so verstanden worden ist, wird alsbald sehr wahrscheinlich werden. Und man überlege sich wohl, daß diese irreleitende Lehrweise in dem Hauptwerke des Mannes enthalten ist, welches von Vielen, und zwar ohne Vergleichung mit der vorsichtigeren spätern Darstellung der Sache gelesen worden sein mag, und zumal von Solchen, die auf praktisches Christenthum bedacht, der sorgfältigen theologischen Methode immer abgeneigter zu werden beginnen. Ich kann nicht umhin anzunehmen, daß die pietistische Verschiebung des Begriffs

der Rechtfertigung, deren mannigfache Formen ich anderswo bezeichnet und beurtheilt habe¹⁾, ihren Ursprung aus diesem Buche von Coccejus genommen hat. Wenn sich dieses bestätigt, so gehört freilich Coccejus durch seine biblische Theologie ebenso wenig wie Voet durch seine praktische Theologie zu den directen Urhebern einer Veränderung des Calvinismus in pietistischem und separatistischem Sinne. Aber es wird sich zeigen, daß jeder in seiner Weise eine Verschiebung des Calvinismus in jener Richtung veranlaßt hat.

9. Jodocus van Lodensteyn. Seine Ansichten vom christlichen Leben und von Reformation der Kirche.

Die Einflüsse von Voet und von Coccejus treffen in ihrem Schüler Jodocus van Lodensteyn zusammen, und finden in ihm eine höchst charakteristische Ausprägung von weit reichendem Einfluß. Geboren zu Delft 1620, hat er nach Vollendung seiner Studien unter Voet noch zwei Jahre in Franeker als Haus- und Tischgenosse von Coccejus sich hauptsächlich den orientalischen Sprachen gewidmet. Er wurde Prediger 1644 zu Soetemeer in Holland, 1650 zu Sluis in Flandern, 1652 zu Utrecht, wo er 24 Jahre in unmittelbarer Nähe von Voet das Amt geführt hat, und 1677 bald nach demselben gestorben ist²⁾. Voet hat ihn durch die Zueignung des vierten Bandes seiner Disputationen geehrt. In dem Streit wegen des Sabbath's hat er auf der Seite von Voet gestanden. Die Biographen rühmen ihn aus eigener genauer Kenntniß als einen Mann voll Würde und Demuth in seiner

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 559. 565. 583. 586.

2) Biographisches und Charakteristisches über ihn bietet die Leichenrede seines Collegen van Ryp in der weiterhin anzuführenden Schrift L.'s Beschouwinge van Zion, ferner Everard van der Hooght, Prediger zu Nieuwendam in Holland (bekannt als Herausgeber der hebräischen Bibel 1705) in der Vorrede zu Negen Predicatie Lodensteyn's (zuerst 1697; in neuem Abdruck o. J. Amsterdam). Die Biographie Lodensteyn's bei Reig, Historie der Wiedergeborenen 4. Theil (1717) S. 23—43, welche Goebel a. a. O. 2. Th. S. 160—180 reproducirt hat, benützt bloß die letztere Quelle.

Erscheinung, als einen für sich bescheidenen, gegen Andere dienstfertigen und überaus wohlthätigen Mann, endlich als einen Prediger voll Salbung und gediegener Kraft, welcher einen Eindruck machte, wie man ihn den Aposteln zutraute. Er ist der Held und das eigentliche Haupt der Conventikelschriften gewesen, und zwar nicht bloß derer, welche der Utrechter Gemeinde angehörten. Van der Hooght berichtet, daß man eben die „Ernstigen oder Feinen“ die Lodensteynischen genannt habe, und schildert selbst sie als „die, welche zwar nicht vollkommen sind, aber es zu sein wünschen, welche Feinde der Vergnügungen sind, und ihre Zeit zu gottseligen Uebungen austausen, welche vorsichtig und genau zu wandeln streben, welche mit großem Eifer und besonderer Stetigkeit sich von der Gottlosigkeit und den bösen Sitten der Welt absondern, und deshalb den geistlosen Kirchgängern sehr zum Anstoß gereichen, so daß diese sie mehr hassen, als die Menschen von ärgerlichem Wandel.“

Hiermit stimmt es nun überein, daß die Vollkommenheit in der Heiligkeit und in den Tugenden, welche als die wesentliche Herrlichkeit der Gläubigen sich in das jenseitige Leben erstreckt, der Maßstab ist, welchen Lodensteyn für das christliche Leben im Einzelnen wie im Ganzen anerkennt. Die beiden größeren prosaischen Schriften, welche er hinterlassen hat, die „Wägschale der Unvollkommenheiten der Heiligen“ und „die Beschauungen Zions“, ruhen gemeinsam auf jenem Gedanken, theilen sich aber in die Anwendung desselben auf die Beurtheilung der wirklich Wiedergeborenen und der im Ganzen entarteten Masse der Kirchenglieder. Wie oben (S. 113) angeführt ist, ist der stufenweise Fortschritt in der Heiligung oder der Gesetzerfüllung in der calvinistischen Lehre ebenso bestimmt eingeschärft worden, als dieselbe zugleich vorbehält, daß die Ueberwindung jeder noch bleibenden Unvollkommenheit erst mit dem Uebergang in das jenseitige Leben erreicht werden kann. Diese Linie der Lehre hält Lodensteyn mit besonderer Genauigkeit inne. Und es ist eine beachtenswerthe Probe von Gerechtigkeit, daß er als Schriftsteller die Schärfe dieses Maßstabes zuerst gegen seine Gefinnungsgenossen gewendet hat. Die zuerst genannte Schrift¹⁾ ist eine ernste Warnung für die-

1) Weegschale der onvolmaaktheden, ofte bedenkingen nopende 't gewigte of de regtmatige agtinge te maken van de gebreken en struykelingen der geheyligden op der aarden. Utrecht 1664. 16 (350 S.).

jenigen, welche auf vollkommene Heiligung bedacht, den Eindruck ihrer Erfolge für sich dadurch übertreiben und verfälschen, daß sie ihre unterlaufenden unrechten Begehungen und ihre äußeren Fehltritte unterschätzen. Lodensteyn lehrt also, daß die Stufe der Wiedergeburt durch den Besitz von Tugenden als eine Stufe der Vollkommenheit bezeichnet ist, aber noch nicht als die höchste. Denn die Tugenden, welche in der Wiedergeburt eingeschlossen sind, wirken nicht wie Dispositionen oder in der Art von Naturkräften, sondern als habituelle Qualitäten, welche erworben sind, und in allen ihren Bethätigungen immer erworben werden müssen. Denn diesen Kräften stehen auch im Wiedergeborenen mannigfache Unvollkommenheiten und Gebrechen gegenüber, welche durch die Tugenden vernichtet werden müssen. Um der Vollkommenheit der Tugenden willen müssen diese Gebrechen richtig geachtet und gewogen werden; und je mehr einer geheiligt ist, um so mehr fallen für ihn diese Erscheinungen als verdammliche Sünden in's Gewicht. Dieser Beurtheilung soll man sich nun nicht entziehen. Denn wenn die stufenweise Vollkommenheit Pflicht ist, so ist die Verkürzung derselben durch die unterlaufenden Unvollkommenheiten eine thatsächliche Schuld. Diese Ueberzeugung wird nun unterstützt durch die gemeinsame evangelische Lehre von der Unvollkommenheit, welche im irdischen Leben der Wiedergeborenen nicht überschritten wird. Allein Lodensteyn weist nun darauf hin, daß dieser Lehrsatz mannigfachem Mißbrauche ausgesetzt ist; und die Beleuchtung derselben übt er mit aller Sorgfalt. Einmal bemerkt er, Manche gäben die Thatsache der allgemeinen Unvollkommenheit zu, nähmen aber sich selbst davon aus, oder seien auch wenn sie es nicht thun, doch dabei so von dem Grade ihrer Vollkommenheit überzeugt, daß jener Gedanke in ihnen nur eine oberflächliche Gemüthsbewegung hervorrufe. Oder wenn auch einer, der nach der Vollkommenheit strebt, seinen Mangel daran und seine Abweichungen als solche anerkennt, so wird er oft genug sie als etwas Leichtes achten, nur nicht als verdammliche Sünden, oder er redet sich die Schuld an ihrer Begehung aus. In einem noch schlimmern Falle achtet ein Wiedergeborener seine Gebrechen als Reize für die Werthschätzung der Sündenvergebung und ihres Trostes. Als den schlimmsten Fall, welcher mit dem Charakter der Wiedergeburt schon nicht mehr verträglich ist, bezeichnet Lodensteyn die Annahme, daß die Vollkommenheit

überhaupt unmöglich sei, und man es bei der Unvollkommenheit bewenden lassen könne; das hieße die gemeinsame evangelische Lehre zum Ruhelassen zu machen. Lodensteyn erwähnt bei diesem Punkte seiner Darstellung, daß die Vertreter dieses Grundsatzes den Anspruch machen, gerade die Rechtgläubigen zu sein, und daß sie die „Vollkommenheitstreiber“, die „Präcisisten oder Puritaner“ des Abfalls von der Rechtgläubigkeit bezichtigen. Wie dieses zu verstehen ist, wird später zu erörtern sein; den Wortlaut des Heidelberger Katechismus hatte aber Lodensteyn für sich. Und ihn dünken die Menschen mit ihren fünf Sinnen toll zu sein, welche aus der Lehre von der bleibenden Unvollkommenheit der Heiligen den Schluß ziehen, daß auch nur einige Schlassheit in der Uebung der Gottseligkeit berechtigt sei. Der Gipfel der Gottseligkeit kann freilich erst im jenseitigen Leben erreicht werden; allein die Unvollkommenheit, welche unvermeidlich ist, darf sich zu dem Wachsthum in der Heiligkeit nicht privativ, sondern nur negativ verhalten, als Ausdruck dafür, daß eine bestimmte Stufe des Wachsthums noch nicht erreicht ist.

Wenn die Strenge gegen sich selbst Jemand das Recht verleiht, nachsichtslose Strenge gegen Andere zu üben, so hat Lodensteyn durch das eben besprochene Buch sich zur Uebung des Gerichts über die reformirte Kirche seines Landes und seiner Zeit legitimirt, welches er „Beschauungen Zions“ genannt hat ¹⁾. Er will jedoch dasselbe ohne Zweifel nicht bloß als sein individuelles Urtheil angesehen wissen, sondern auch als das Urtheil der Frommen, welche er von dem „gemeinen Schlag“ in der Kirche unterscheidet. Diese Frommen, welche nach seiner Angabe von den Anderen gehaßt und mit den Scheltnamen der Feinen, der Klappen (Beguinen), der Quersels (Betschwestern), auch wohl der Quäker belegt werden, sind immer ausdrücklich oder selbstverständlich von allem dem ausgenommen, was an der Masse der

1) Beschouwinge van Zion, ofte aandagten en opmerkingen over den tegenwoordigen toestand van 't gereformeerde Christen volk. 1678; 5. Aufl. Amsterdam 1729. 4. (Zehn Gespräche in 250 S. Das Werk ist durch den Tod Lodensteyn's unvollendet geblieben.) Neue Ausgabe 1839, besorgt durch Heinr. Peter Scholte, einen der Führer der 1834 vollzogenen Separation der Strenge oder vielmehr pietistischen Calvinisten von der reformirten Kirche in den Niederlanden. Zu diesem Buche gehört noch die Leichenrede über Lodensteyn von seinem Collegen S. van Ryp (38 S.).

Kirchenglieder gerügt wird. Sie sind aber eben auch durch die Gesprächsform des Buches in die Verantwortlichkeit ihres Führers mit eingeschlossen. Dieser tritt als der Prediger Urbanus auf, die Colloquenten sind zwei Presbyter Whitam und Stephanus, von denen jener die ganze Schärfe der Stimmung des Urbanus theilt, dieser einen mildern Standpunkt durch allerlei Einwendungen kundgibt, aber jedesmal Unrecht bekommt und nachgeben muß. Vielleicht ist diese Abstufung der Meinungen nicht bloß als ein Erforderniß der Kunstform, sondern auch als eine Thatsache in dem vorausgesetzten kirchlichen Gesellschaftskreise zu betrachten, und deshalb einiger Beachtung werth. Ich unternehme es, den Gedankengang dieser ebenso wichtigen wie wenig gekannten Schrift wiederzugeben. Dieselbe ist zwar nicht von Wiederholungen frei, indessen ist sie im Ganzen, wie man von einem Schüler Boet's erwarten darf, wohl geordnet.

1. Die Beschauung richtet sich auf die durch den Tempel auf Zion vorgebildete Kirche. Wie jener durch alle möglichen Kostbarkeiten geschmückt war, so ist es ein nothwendiges Erforderniß der christlichen Kirche, daß sie durch die ausgezeichnete Heiligkeit der Gläubigen sichtbar werde. Die sinnenfällige Schönheit des Tempels muß hierin, und kann nicht bloß in der Reinheit der Herzen als dem Bestande der vorgeblich unsichtbaren Kirche ihr Gegenbild finden. Die innere Heiligkeit muß ja, wenn sie da ist, auch in die Erscheinung treten; und der Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche bezeichnet nur den relativen Abstand zwischen dem fehlbaren Urtheil der Menschen und dem unfehlbaren Gottes über den Umfang des Bestandes von Gläubigen, welche die Kirche ausmachen¹⁾. Ein ausgezeichnetes Licht der Heiligkeit also ist unumgängliches Merkmal der Glieder der sichtbaren Kirche, so wie die Heiligkeit der Christen überhaupt nicht bloß als eine Folge der Erscheinung Jesu, sondern deutlich als der vornehmste Zweck derselben erkennbar ist. Es ist deshalb durchaus nicht richtig, den Werth Christi allein nach der Vergebung der Sünden und der daraus entspringenden Gewissensberuhigung und Freudigkeit zu bemessen, zu der man aus Dankbarkeit ein Maaß von guten Werken hinzufügen würde. Diese Formel (welche etwa die lutherische Ansicht ausdrückt)

1) Dies ist der Lehre Calvin's entsprechend. Vgl. Inst. IV, 1. § 2. 7. 8.

meint man freilich durch den Heidelberger Katechismus belegen zu können. Und es ist wahr, daß derselbe im Gegensatz zum Papstthum die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade fast als die Hauptsache erscheinen läßt und die Dankbarkeit in guten Werken als einen nothwendigen Anhang dazu. Indessen ist doch schon in dem Eingang desselben die Abzweckung der Veröhnung auf das Leben im Dienste Christi anerkannt, und dieser Hauptgedanke findet in dem Katechismus noch sonst Ausdruck. Deshalb ist der Sinn der Veröhnung durch Christus freilich der, daß, wie sich Lodensteyn mit Coccejus ausdrückt, Gott unser Gott geworden ist, aber es ist ein Mißgriff, dieses Verhältniß für das Ganze zu halten. Denn Gott ist der unsere durch Christus zu dem Zweck, daß wir würdig seien ihm zu dienen. Und wenn es wohl auch darauf ankommt, daß Gott unser Schild und Beschirmer wird, so doch hauptsächlich darauf, daß seine Majestät und Souveränität mehr kenntlich und anbetungswürdig werde, und als so allgenugsam erscheine, wie man das Verhältniß der Gottheit zur vernünftigen Creatur begreifen kann und muß.

2. In diesem letzten Satz ist dem Gedanken der Veröhnung eine ungewöhnliche Zweckbeziehung gegeben, welche hier noch nicht erörtert werden kann. Sie ist aber eine Anzeige dafür, daß Lodensteyn mit dem ursprünglichen Sinne der evangelischen Rechtfertigungslehre nicht mehr durchaus einverstanden ist. Dieses ergibt sich auch daraus, daß er das Correlat des hervorragenden Werthes der Rechtfertigung im Glauben, nämlich den Satz von der bleibenden Unvollkommenheit der guten Werke mit dem größten Mißtrauen ansieht. Er findet nämlich, daß der Satz meistentheils von der Unvollkommenheit der Theile (des guten Werkes) verstanden wird, da doch nur die Unvollkommenheit der Stufen (der Heiligung) zugestanden werden dürfe. In jenem Sinne der Sache liege aber der Antrieb zur Erschlaffung des sittlichen Strebens und die Versuchung zu falscher Beruhigung des Gewissens; während man auch auf einer unvollkommenen Stufe der Heiligung fähig und verpflichtet sei, alle einzelnen ihr entsprechenden Theilhandlungen mit Genauigkeit (Präcisität) auszuüben. Es ist nur schwer einzusehen, wie die Selbstbeobachtung diesen Unterschied wird bewähren können. Er ist jedenfalls auch für das Verständniß der Rechtfertigungslehre wirkungslos. Denn diese

drückt nach Lodensteyn die Thatsache aus, daß Gott um Christi willen die Unvollkommenheiten in den Werken der Gläubigen vergiebt; also nicht deren unvollkommene Werke für vollkommen ansieht, sondern die Person in Christus als vollkommen, als hätte sie keine Sünde gethan, erkennt. Hierbei ist offenbar die relative Vollkommenheit der Stufe der Heiligung ebenso gleichgültig wie die größere oder geringere Unvollständigkeit der Theile der gesammten Lebensleistung, zumal da die quantitativen Unterschiede in dem Gebiete dieser Betrachtung sich mit den graduellen Unterschieden in jenem Gebiete decken werden. Da nun aber das praktische Interesse von Lodensteyn ganz entschieden darauf gerichtet ist, daß man in dem durch die Versöhnung oder Rechtfertigung eröffneten Leben sich eines immer höheren Grades von Heiligung versichere, so bedeutet ihm die Versöhnung nur eine systematische Voraussetzung des christlichen Lebens. Für Luther bildete sie den leitenden Mittelpunkt der Gesamtansicht vom christlichen Leben. Daß Gott für die mit ihm Versöhnten der Schutz und Schirm gegen die Welt ist, kommt für Lodensteyn, wie es oben hieß, auch wohl in Betracht, aber nur nebensächlich. Für Luther galt diese Erfahrung als die eigentliche directe Probe der Rechtfertigung im Glauben. Kurz für Lodensteyn ist die Rechtfertigung durch Christus im Glauben nicht mehr der Regulator des Selbst- und Werthgefühls der Christen im Verhältniß zu Gott und zur Welt, sondern der Inhalt einer überlieferten Lehre, welche im Begriff ist ihm undeutlich zu werden, da sein praktisches Interesse ganz anderen Bedürfnissen zugewendet ist, als welchen jene Lehre entspricht. Einen Beweis für diesen Sachverhalt bietet Lodensteyn, indem er den Gedanken der Rechtfertigung in einer Weise verändert, welche der Deutung durch Coccejus (S. 151) entspricht. „Die Gnade, welche durch den Glauben uns zugeeignet ist, ist nichts anderes als Christus in uns wohnend und zugleich uns rechtfertigend, also in uns lebend und fruchtbar machend, der als unser Haupt uns seinen Gliedern den heiligen Geist mittheilt und uns in allem unserem Thun regiert. Da nun der Empfang der Seligkeit sich nach der Zueignung der Gnade richtet, so richtet sich das Werk Christi auf die Heiligmachung der Gläubigen.“ Natürlich! wenn die Rechtfertigung als das Mittel für die Heiligung verstanden werden soll, so muß ihre evangelische Ausprägung aufgegeben werden.

3. Die hauptsächlichste Bedeutung Christi ist also nicht, daß er der Versöhner, sondern daß er der König des himmlischen Reiches ist, welcher die Christen beherrschen will und von ihnen den freiwilligen Gehorsam in der Heiligung und in der vollständigen Erfüllung des göttlichen Gesetzes erwartet, beziehungsweise durch seine Einwohnung in den Gläubigen bewirkt. Dieser Gedanke und das Gewicht, welches ihm hier beigelegt wird, erinnert durchaus an Coccejus. Nur in der Beziehung scheint dessen Anschauung des Reiches Gottes nicht erreicht zu sein, als Lodensteyn den freien Wechselverkehr der Glieder des Reiches Gottes unter einander dahinter zurückstellt, daß jeder den Geboten oder den Einwirkungen des Hauptes Folge leistet. Um so weniger zeigt er sich fähig, die Anschauung des Coccejus durch die richtige Schätzung der sittlichen Verufe zu ergänzen. Allerdings bekennt auch er sich zu dem Gedanken, daß man in seinem Beruf das gemeine Beste mehr als sich selbst in Betracht zu ziehen habe. Er beklagt es, daß dieser Grundsatz von den Zeitgenossen nicht ausgeübt, daß er vielmehr hintangesezt werde, indem jeder meint, in seinen Berufsgeschäften von dem Umfange des Sittengesetzes ausgenommen zu sein. Allein Lodensteyn hat seine entgegengesetzte Ansicht vom sittlichen Werthe der weltlichen Berufsarten nicht in die Verbindung mit seiner Ansicht von dem Reiche Gottes gesetzt, wodurch diese verständlich und dem „gemeinen Schlag“ der reformirten Christen vielleicht zugänglicher geworden wäre.

4. Ist die Heiligung und Selbstverleugnung der Gläubigen als der letzte Zweck der Erscheinung Christi anzusehen, so ist die Herstellung der christlichen Lehre aus der Verunreinigung durch Menschenzungen nicht die vornehmste oder die einzige Absicht einer Reformation der Kirche. Eine Reformation, welche diesen Namen verdient, muß sich auf die wahre Heiligmachung und Selbstverleugnung richten. So gewiß nun die Reformation der Lehre dazu gehört als nothwendiges Mittel zum Zweck, so ist doch die bloße Kenntniß und das Bekenntniß der Lehrwahrheit noch gar nicht als ein Theil der Heiligung zu achten, da die Kenntniß, welche der Herr erfordert, ganz anderer Art ist. Denn eine Reformation, welche durch Gottes Geist geleitet wäre, ist die Herstellung von Wahrheit, Licht und Leben; eine Reformation ohne Gottes Geist aber führt zu einer noch schouderer Entstellung

des Christenthums, oder zur baaren Gottlosigkeit. Die Herstellung des apostolischen Zeitalters der Kirche, recht gefaßt, nämlich so weit sie unseren Zeiten angepaßt werden kann, wäre eine himmlische Sache; aber aus geistloser Reformation entspringt natürlich nur Unbändigkeit, Fleischlichkeit, Irreligiosität und Verfall der Gottesfurcht, wie wir gegenwärtig das Angesicht des reformirten Kirchenwesens (die Rechtschaffenen ausgenommen) entstellt sehen. Denn ein in seinem Bekenntniß Reformirter, welcher jedoch nicht wiedergeboren und nicht durch Gottes Geist geleitet ist, kann nur als gottlos geachtet werden. Lodensteyn spricht in diesem Zusammenhange kein directes Urtheil der Art aus, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, auf deren Schultern er steht, ihre Aufgabe falsch und „geistlos“ aufgefaßt haben. Man möchte also um seiner selbst willen versuchen, seine Ansicht dahin zu deuten, daß alle Uebelstände, welche er mit schonungsloser Schärfe an dem reformirten Volke rügt, nur aus Mißverständnis der Absicht der Reformatoren entsprungen seien. Indessen diese Auffassung kann nicht mit der Thatfache bestehen, daß er die Abstellung einer Menge von Instituten der katholischen Kirche bedauert, und zwar solcher, gegen welche gerade Calvin am entschiedensten vorgegangen war. Hier stoßen wir nämlich auf sehr merkwürdige Bekenntnisse von Lodensteyn. Um von dem Aeußerlichsten zu beginnen, so beklagt es Lodensteyn, daß man bei der Reformation des 16. Jahrhunderts die Kirche um die Geldmittel habe kommen lassen, welche ihr unter dem Papstthum zur Verfügung standen. Man habe damals gemeint, die Kirche bedürfe keine Mittel der Art, da man die unmenschliche Gier und den Mißbrauch der Güter bei den katholischen Geistlichen wahrgenommen habe. Der Mißbrauch, meint Lodensteyn, könne den rechten Gebrauch des Reichthums nicht verdächtig machen; der Mangel der Geldmittel aber hindere die Kirche, ihre Aufgabe der Bekehrung von Heiden, Juden und Papisten zu lösen. Nicht minder beschwert er sich darüber, daß die Reformation die Zahl der Geistlichen und Kirchendiener vermindert habe, weil so viele derselben ihrem Berufe nicht entsprachen. Er ist davon durchdrungen, daß die Aufgaben des kirchlichen Unterrichtes und der Seelsorge ein viel größeres Personal in Anspruch nehmen, als verfügbar ist. Also hätte man nicht die Collegien und Stifter der mittelalttrigen Kirche aufheben

sollen, sondern „man mußte an die Stelle der trägen Bäuße ebenso viele wirkende und für Christus lebende Seelen bringen; und das wäre wahrlich Reformiren gewesen“! Nach jenem Grundsatz: *abusus non tollit usum* hält Lodensteyn weiterhin der Reformation vor, daß sie mit dem Schlechten, was an gewissen Institutionen vorlam, auch das Gute ausgerottet habe, zum großen Nachtheil der Wahrheit. Die Orden der Mönche und Nonnen haben ihren Ursprung von den alten Asketen, welche sich zur Gottseligkeit übten; konnte man nun nicht die Klöster gebrauchen zur Vorbildung der Kirchendiener, und zur Organisation von Werken der Barmherzigkeit? Die Metten und Vespere sind ihrem Ursprung nach die Morgen- und Abendgebete; darauf hätten sie zur Erbauung der Gemeinde zurückgeführt werden sollen. Die Ohrenbeichte soll ihre notorische Herkunft aus der Berathung der Menschen mit ihrem Seelsorger haben; anstatt sie von ihrem Mißbrauch zu reinigen, habe man sie verworfen, und damit zugleich den so nothwendigen Gebrauch der Gewissenseröffnung an die Hirten der Gemeinde verloren. „So ist es gegangen und geht es in unzähligen anderen Sachen; indem man die Herrschaft des Papstthums über des Herrn Erbe verwarf, ist man zur Verachtung der kirchlichen Macht und Zucht gekommen, und kaum sieht jemand den König Jesus regieren in seinen Dienern.“ Die Aufhebung der abergläubischen Fasten und der Leibesucht hat auch die richtigen Fasten und die Ueberwältigung des Leibes durch den Geist in Abgang gebracht; und die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Geistlich und Weltlich hat nicht etwa Alles geistlich gemacht, sondern Alles weltlich und fleischlich. Ja so weit geht Lodensteyn, daß er wiederholt die Abschaffung der Transsubstantiationslehre beklagt, indem die vorherrschende (zwinglische) Auffassung des calvinischen Begriffs vom Zeichen und Siegel des Abendmahles den Gedanken von dem Genießen des ganzen Gottmenschen bei Seite setze. Eine sehr auffallende Erscheinung! Dieselbe wird verständlicher durch den hinzugefügten allgemeinen Satz, daß ein abergläubischer Papist doch im Zaum gehalten werde durch seinen Aberglauben; mit Verwerfung desselben sei man bei der vollen Unbändigkeit angelangt. Dieses wird nicht so zu verstehen sein, als ob Lodensteyn an irgend einem Punkte der reformirten Lehre irre geworden wäre; er weist vielmehr ausdrücklich nach, daß die Belgische Confession und der

Heidelberger Katechismus die Schätzung des Abendmahls ausdrücken, welche er gegen die zwinglianische Deutung desselben aufrecht erhält. Allein da er nicht diejenigen praktischen Folgen der Reformation der Lehre wahrnimmt, die er fordert, und indem er die mittelaltrigen Zustände der Kirche denen vorzieht, in welchen er die reformirte Kirche seiner Zeit erblickt, so urtheilt er, daß es für die Menschen weniger schlimm sein würde, wenn sie unter dem Papstthum geblieben wären und die heilige Wahrheit niemals kennen gelernt hätten.

5. Diese tiefgreifenden Bedenken gegen die Reformation des 16. Jahrhunderts bilden den Hintergrund für das dunkle Bild, welches Lodensteyn von dem Zustande der reformirten Kirche in den Niederlanden entwirft. Freilich wird angenommen werden müssen, daß diese Beobachtungen ihn erst zu jenen Urtheilen über die Reformation geführt haben. In den Verfall der Kirche seiner Zeit schließt er aber nicht die öffentliche Lehre ein. Vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß dieselbe durch Gottes Gnade zu seiner Zeit unversehrten Bestand habe, und daher Niemand aus Rücksicht auf etwaigen Verfall der Lehre sich von der Kirche abzusondern brauche¹⁾. Aber seitdem die herrschende Macht aus

1) Eine gewisse Einschränkung darf man zufolge der eigenen Angaben von Lodensteyn diesem Zeugnisse hinzufügen. In dem calvinistischen Kirchentum der Niederlande hat es noch damals eine lutherische und zwinglische Unterströmung gegeben (s. o. S. 103). „Die unvorsichtigen Namenchristen“ halten das Abendmahl für eine äußerliche Ceremonie, durch welche Gott gedient und Christi Gebot erfüllt wird. Sie wollen zugleich den Worten des Bekenntnisses, daß es ein Zeichen und Siegel von Christus sei, entsprechen, indem sie dabei das Gedächtniß des Todes Christi üben. Die Auffassung des Wertes Christi als Grund der Gewissensberuhigung und der guten Werke als Beweise der Dankbarkeit für die Gnade der Rechtfertigung, welche „unter unserem Volk“ verbreitet ist, ist lutherisch. Gegen dieselbe Auffassung richtet sich auch die Schurman in der Eukleria P. II. Cap. III, 7. Zur Erklärung dieser Erscheinungen dient m. E. die Nachweisung von De Hoop Scheffer (Geschiedenis der hervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531, in den Studien en hijdragen op 't gebied der historische theologie. 1870. 71. Besonders erschienen, 2 Bde. 1873), daß die erste Epoche der reformatorischen Bewegung in den Niederlanden durch Luther, und in der Abendmahlslehre durch Zwingli bestimmt gewesen ist, das letztere um so mehr, als dessen Abendmahlslehre durch den Niederländer Johann Wessel Gansfort vorgebildet war und wahrscheinlich beeinflusst ist. Durch die Verfolgungen wird diese Bewegung bis 1531 unterdrückt oder zurückgedrängt.

der Kirche weggenommen ist, ist jeder Mensch sein eigener König, der Kopf eines Jeden seine eigene Bibel, die Begierde eines Jeden sein Gesetz geworden; jeder thut, was gut ist in seinen Augen, als ob Jesus nicht König in Israel wäre. „Einige Fromme nehme ich allezeit aus“. Die Reformirten im Ganzen haben die römische Kirche, das geistliche Babel verlassen, um zum fleischlichen Babel zu werden. Demgemäß werden die groben Sünden gerügt, welche man gewöhnlich nicht kennt, da sie meist verborgen sind und nur manchmal durchbrechen: gottlose Reden, gräuliche Unzuchtsfälle, betrügerische Unterdrückung der Geringen. In die Deffentlichkeit aber drängt sich der Lurus in Häusern, Kleidern, Gastfreiheit, so wie die Wichtigkeit der Reden in der Gesellschaft. In jener Hinsicht wird sogar über die bekannte holländische Keulichkeit geurtheilt, daß durch deren Uebung Geld und Zeit Gott abgestohlen werden; und der Klausner im Papstthum, der sich mit einer Hütte begnügt, wird zur Beschämung derer angeführt, welche als reformirte Christen für sich köstliche Häuser und Gärten einrichten. Denn es ist ein absolutes Gebot für Alle, der Welt nicht gleichförmig zu sein (Röm. 12, 2); und in Allem, auch in den Kleidern soll man Christi Bild an sich tragen. Die Mehrzahl der Kirchenglieder bewegt sich allerdings in einem ehrlichen bürgerlichen Leben und ist in den kirchlichen, gottesdienstlichen Pflichten im Ganzen correct. Aber dieses ganze Treiben ist geistlos und bloß Buchstabendienst, nicht verschieden von der Art der Heiden und der Papisten. Die Menschen jagen vielmehr nach Brot, nach Geld, nach Herrschaft, während sie Gott suchen sollten, welcher verheißen hat, was uns zur Erhaltung des Lebens nöthig ist, auch auf unsere niedrigste Arbeit zu verleihen. Der Gottesdienst der „ehrlichen, bürgerlichen Leute“ ist nichts werth; er ist nur der Anhang zu ihrer weltlichen Beschäftigung, oder gar die Gelegenheit zu schlafen. Unter den Großen des Landes aber gilt es überhaupt als Unchre, Gott zu kennen, zu

Nach dem Zwischenpiel der Wiederkäuferei gewinnt seit 1560 der Calvinismus den größten Theil des niederländischen Volks. In die calvinistische Kirchenbildung werden nun auch die stillen Anhänger der lutherischen und zwinglischen Uebersieferungen eingemündet sein. Daß sie noch nach 100 Jahren sich dabei erhalten haben, erklärt sich vielleicht daraus, daß die deutsche Volksart für die französische Strenge des Calvinismus (S. 73) nicht sehr empfänglich ist.

fürchten und zu verherrlichen. Wenn das ehrliche Leben der bürgerlichen Klassen wirklich in Erkenntniß der göttlichen Befehlsmacht und in Selbstverleugnung geführt würde, so dürften die Obrigkeiten, Soldaten, Kaufleute, Studenten, Handwerker nicht, wie es regelmäßig geschieht, die Methoden ihres besondern Berufs von dem göttlichen Gesetze ausnehmen, und sie müßten auch durch ihre Reden bezeugen, daß sie in ihrem Berufe auf ein Leben nach dem göttlichen Gesetze bedacht sind. Wenn wirklich der Geist bei den Leuten wäre, so würden sie ferner durch geistliche Unterhaltungen und Gespräche dieses kund thun; aber die „Sprache Kanaans“ ist nicht nur in der öffentlichen Geselligkeit verpönt, sondern auch im häuslichen Verkehr verschwunden. Weiterhin ist unter dem „ehrliehen Schlag“ der Reformirten kaum Einer, der eine Rüge des Predigers geduldig erträgt; wird eine solche ausgesprochen, so beklagen sich die Leute über Inquisition, Verrath oder Spionerie. Deshalb lassen sie sich durch die Uebung der Disciplin vielmehr verhärten als bessern, indem sie überhaupt der Meinung sind, daß die Geistlichen zur Erbauung wirksam sein sollen, und deshalb mildere Mittel anzuwenden haben, um die bürgerliche Unbescholtenheit zu wahren. Die Großen aber, welche der Disciplin verfallen, legen sogleich Appellation an die weltliche Obrigkeit ein. Alle diese Fehler werden dadurch verschlimmert, daß die religiöse Erkenntniß durchaus mangelhaft ist. Das Verständniß des Gnadenbundes entgeht den gewöhnlichen bürgerlichen Christen durchaus. Die religiösen Begriffe sind ihnen ungewohnt, werden mißdeutet und verkehrt gebraucht. In vielen Beziehungen ist ein Rückfall in papistische Irrthümer eingetreten; man ist gänzlich dem Streben nach Selbstgerechtigkeit verfallen; man erklärt die heilige Schrift für dunkel; man meint, daß die Prediger, indem sie an der Spitze der Kirche stehen, die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nehmen. Während jeder Christ Gottes Wort gründlich zu untersuchen hat, um sich eine selbstständige Erkenntniß der Bürgschaften des Heiles zu verschaffen, und um seines eigenen Glaubens zu leben, so ist das Gegentheil der Fall. Die Lesung der heiligen Schrift ist in Abgang gekommen, und der kirchliche Religionsunterricht ist erfolglos. In der hergebrachten Schlennderei berufen sich die verweltlichten Reformirten, nicht anders als die Katholiken, auf die Ueberlieferung, um jeden ernstern Versuch von Besserung als unberechtigte Neu-

erung abzulehnen. Daß also Gott, wie es scheint, mit seiner Beiwohnung im heiligen Geiste das ganze Land verlassen hat, ist schließlich auch die Schuld der Geistlosigkeit der Prediger. Dieselben prüfen sich selbst nicht darauf, ob sie mit dem Geiste gesalbt und wirklich von Gott berufen seien. Sie messen den Werth ihrer Wirksamkeit an ihrer buchstäblichen Rechtgläubigkeit und an dem oberflächlich gemessenen Erfolg, ohne zu bedenken, daß man in dem wahren Gehorsam gegen Gott auf diese Probe zu verzichten hat. Jener Erfolg wird hauptsächlich durch die fehlerhafte Methode erreicht, daß die Prediger das ganze Volk für heilig ansehen und als solches behandeln, auch alle Weltmenschen, Laiken, Formalisten und Buchstabendiener, welche der sichtbaren Zeichen der Heiligkeit entbehren; ferner daß sie nicht alle Sünden, sondern nur die groben der Zucht unterwerfen, und dadurch die Meinung begünstigen, als ob gewisse Sünden überhaupt nicht Sünden seien. Unter diesen Verhältnissen ist es schon so weit gekommen, daß man das Verderben der Kirche in Abrede stellt und das „geistlose Wesen“ als die recht- und regelmäßige Erscheinung des christlichen Lebens achtet. Der Hauptgrund dieser Uebelstände aber ist in der Vorbildung der Prediger auf den Akademien zu suchen, wo sie blos in den buchstäblichen Verstand der christlichen Lehre eingeführt werden.

6. Wie soll man also den Maßstab des heiligen Geistes verstehen, nach welchem Lodensteyn die reformirte Kirche in seiner Umgebung mit unbeschränkter Härte der Geistlosigkeit bezichtigt? Wird es ihm zugestanden werden müssen, daß die Gegner ihn und seine Genossen der „Geisttreiberei“ mit Unrecht beschuldigen? Wird er im Besiz von wirklich verständlichen und praktischen Motiven sich befinden, um das von ihm gedachte Ziel der Reformation an der Kirche seines Volkes zu erreichen? Er unterscheidet nämlich die Mittheilung der Worte oder Begriffe von der Wahrheit, welche in der heiligen Schrift und im Katechismus enthalten sind, und die Wahrheit selbst, welche als der Sinn Gottes mit jener Erkenntniß nicht nothwendig verbunden ist, sondern durch das innere Wort von Gott selbst gelehrt sein muß. Diese Bezeugung des heiligen Geistes in den Herzen ist von Calvin als die Form gedacht, in welcher die Wohlthaten Gottes durch Christus, also auch die entsprechende Erkenntniß

derselben den Gliedern der Kirche eigen werden¹⁾. Lodensteyn erläutert diese Beziehung beiläufig ganz richtig durch die allgemein reformatorische Unterscheidung der *fides quae creditur* und der *fides qua creditur*. Der selig machende Glaube kann nicht bloß die intellectuelle, historische, buchstäbliche Anerkennung der Glaubensregel sein. Wenn also der Unwiedergeborene die religiöse Wahrheit nur in den Begriffen und Worten kennt und sie deshalb falsch ausspricht, so ist der Grund davon der, daß dieselbe nicht mit seinem Herzen übereinstimmt. Wenn diese zugleich ästhetische und moralische Betrachtungsweise inne gehalten und weiter verfolgt würde, so ergäbe sich vielleicht, daß der Gegensatz zwischen den Gruppen der Kirchenglieder nicht absolut, sondern relativ ist; und die Bewährung dieser Thatfache würde vielleicht noch zur Auffindung intellectuellder Merkmale führen, in denen die kirchliche Lehre entweder als vollständig und praktisch wirksam oder als unvollständig und unwirksam erkannt würde. Das ist jedoch nicht die Absicht von Lodensteyn. Bei der völligen materiellen Gleichheit der religiösen Erkenntniß unter Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen behauptet er den äußersten Gegensatz zwischen ihnen darin, daß die Einen die Wahrheit wahr, die Andern sie falsch vortragen. Die Bedingung zu jenem Fall ist deshalb lediglich in Gottes Wirkung gestellt. Man wird von Gott gelehrt durch eine wahrhaftige, nicht wesentliche, sondern gnädige Mittheilung der Gottheit oder des wesentlichen Wortes, des unerschaffenen Lichtes oder der Wahrheit selbst, welche in dem Menschen als in ihrem Tempel wohnt. Niemand hat oder weiß die Wahrheit als der, welchem Gott selbst die Sache zu fühlen und zu genießen giebt und also offenbart. Darum können die Verborgenen des Himmels manchmal von geringen und übrigens sehr unwissenden Menschen klar verstanden und gefaßt werden, obgleich sie die Begriffe nicht verstehen, mit welchen die Gelehrten die Sache vertheidigen. Diese hingegen verfehlen sich meistens dadurch, daß sie die Worte der Wahrheit für die Wahrheit selbst halten; aber indem sie in ihren Begriffen hangen bleiben, sterben und verdorren sie im Buchstaben. Die Grundlage dieser Betrachtung ist ohne Zweifel calvinisch; dennoch führt die praktische Verwerthung derselben von Calvin ab. Dieser er-

1) Instit. chr. rel. III. 1, 1.

kennt in der geheimen Einwirkung des Geistes auf die Gläubigen die Regel, welche bei den Mitgliedern der Kirche als solchen eintreffen wird, oder durch ein Urtheil der Liebe bei der Mehrzahl derer vorausgesetzt werden darf, die zur Kirche, dem mystischen Leibe Christi gehören und ihm als ihrem Haupte angereicht sind. Lodensteyn hingegen traut den von ihm geforderten Besitz des Geistes nur einer geringen Zahl von Kirchengliedern zu, und erkennt darin eine Ausnahme von der Regel. Deshalb gewinnt er auch der unio mystica einen andern Sinn ab, als Calvin. Für Calvin bedeutet dieselbe die allgemeine Form der Theilnahme an der Kirche, für Lodensteyn ein besonderes Attribut derer, welche sich über die allgemeinen Bedingungen des Daseins in der Kirche erheben. Deshalb versteht er dieser unio mystica in Analogie zu dem Sinne, welcher bei den Lutheranern üblich geworden war, namentlich auch in der Ausprägung als Einwohnung der ganzen Dreieinigkeit¹⁾. Gegen dieses Resultat läßt nun Lodensteyn die Einwendung erheben, ob dasselbe nicht der Geisttreiberei (Enthusiasmus) günstig sei, und ob es nicht nach der mystischen oder verborgenen Theologie hinneige, welche als eine Pest der wahren Theologie anzusehen sei. Das erste Bedenken wird durch drei Gründe abgelehnt. Die Enthusiasten nämlich halten für Gottes Geist, was er nicht ist, das heißt ein der Seele eingeborenes Licht, dem man in freiem Willen folgsam ist oder nicht. Oder sie behaupten, der Geist wirke in dem Menschen so, daß es ohne ihn geschieht, um denselben von der Verantwortlichkeit zu befreien, wenn er nicht das Gute thut, während doch im Gnadenstande Gott und der Mensch als zwei Ursachen zusammen wirken. Drittens achten die Enthusiasten das Wort gering, nämlich höchstens als ein Bedürfniß für die Anfänger, nicht aber als das Organ des göttlichen Geistes in allen Fällen. Unter Beachtung dieser Bedingungen also müssen die Reformirten ausgezeichnete Geisttreiber sein, in allem des Herrn Geist treiben und von ihm getrieben sein, als solche welche durchaus geistlich sind. Gegen das zweite Bedenken wegen der mystischen Theologie stellt Lodensteyn fest, daß dieselbe, „im gesunden Sinne verstanden, eine Beschreibung von der Praxis und Uebung der heiligen Wahrheit ist, welche

1) Vgl. Schnedenburger, Vergleichende Darstellung des luther. u. reform. Lehrbegr. I. S. 200 ff.

vorstellt den verborgenen Menschen des Herzens, die Gefühle, Bewegungen und Wirkungen eines Menschen, in dem Christus wohnt, und der geleitet wird durch den heiligen Geist. Ein Ocean von tausenderlei Gedanken, welcher über die ganze Gottesgelahrtheit und alle ihre Theile sich erstreckt, in dem Bestreben, die Lehren und Leitungen des heiligen Geistes darüber auszudrücken, und die Selbstverleugnung zu befördern. In diesem Sinne ist die mystische Theologie nicht zu mißbilligen, sondern zu erstreben; sie ist nichts anderes als die reformirte Theologie selbst, sofern dieselbe durch Gottes Geist in den Gläubigen, den Gliedern an Christi mystischem Leibe mitgetheilt ist“. Es ist also nicht erst der neuern Zeit vorbehalten geblieben, daß man der Mystik, welche einen ganz bestimmten Gedankengehalt hat, und eine geschichtlich durchaus abgegrenzte Gestalt zeigt, einen ganz andern Inhalt unterlegt, um durch die Liebhaberei für den Titel zu glänzen. Voet beurtheilt diese Erscheinung geschichtlich ganz richtig nach dem Merkmal, daß die Anschauung Gottes als etwas erstrebt wird, was über die Ziele des praktischen Lebens hinausführt (S. 123); Lodensteyn, welcher bei dieser Gelegenheit sich bemüht, das Einverständnis mit Voet zu bewahren, erklärt es für eine mißbräuchliche Verschiebung der Mystik durch unerfahrene, buchstäbliche und unrechtgläubige Schriftsteller in der Epoche des Papstthums, daß die *via illuminativa* oder die höchste Erleuchtung im Gegensatz zu der *via purgativa sive perfectiva*, und auf Kosten derselben gelten solle. Die maßvolle Haltung, welche Voet in dieser Beziehung an Tauler als Ausnahme anerkannt hatte, macht Lodensteyn als die Regel der mystischen Meditation geltend. Und indem er sich zugleich auf Thomas von Kempen als einen normalen Vertreter der Mystik beruft, beweist er nur, daß er historisch nicht orientirt ist.

7. Allein diese Umdeutung der richtigen Ansicht seines Lehrers war für Lodensteyn ein den Umständen nach nothwendiges Mittel, um seinen Uebergang zu einer mystischen Theorie des christlichen Lebens zu maskiren. Wie in der oben angeführten Definition der Mystik schon hervorgehoben ist, handelt es sich für ihn um die Aufgabe der Selbstverleugnung. Dieselbe gilt bei Calvin als der kurze Ausdruck des christlichen Lebens, und ist daran orientirt, daß die Christen ihren Zweck in Gott, ihre Regel an seinem Willen finden, daß sie alles zu seiner Ehre

thun, und deshalb auf alles zu verzichten haben, was als ihr Vortheil nach dem Fleisch erscheinen könnte¹⁾. Dadurch also wird die formelle Zweckbestimmung des Ich, welche in dem Seligkeitsstreben ausgedrückt ist, vorbehalten. Indem man sich wegen des Zweckes und der Ehre Gottes verleugnet, so ist davon untrennbar der Gedanke, daß man um seiner eigenen Selbsterhaltung willen die Seligkeit durch Gott erstrebt. Und wie sich jene Aufgabe für Calvin aus der Offenbarung durch Christus ergibt, so beruht sie darauf, daß Gott den Werth der Erlösten anerkennt, indem er dieselben durch die Liebe in seinen eigenen Zweck aufgenommen, also in directe Proportion zu sich selbst versezt hat. Das ist der unbezweifelbare Zusammenhang, in welchen Calvin die Selbstverleugnung des Christen hineinstellt. Hingegen Lodensteyn führt die Aufgabe auf einem ganz veränderten Hintergrund ein. Er beruft sich auf die unsehlbare wesentliche Wahrheit, daß Gott Alles und das Geschöpf nichts ist. „Die reformirte Lehre lehrt, daß alle Geschöpfe so dem Herrn Gott eigen sind, wie der Lehm in der Hand des Töpfers“. „Es giebt absolut keine Gleichheit (Proportion) zwischen seiner und unserer Würdigkeit“. Die Allgenugsamkeit oder Souveränität Gottes läßt nur daran denken, daß die vernünftigen Geschöpfe wie Unterthanen und Sklaven seiner Beherrlichung dienen. Dieses wäre das erhobene Leben, welches einem Christen ziemt. Und zwar stellt Lodensteyn als Gegensatz zwischen einem Gläubigen und einem Unwiedergeborenen fest, daß dieser (der Unwiedergeborene) Gott sucht, fürchtet, verherrlicht und die Sünden unterläßt, / damit er selig werde, also um seiner selbst willen, daß hingegen der wirklich Gläubige seine Seligkeit sucht, um Gott vollkommen zu verherrlichen, aus einer Anschauung von Gottes Würde, also nur um Gottes willen. Indem also Lodensteyn die Beziehungen trennt und in Gegensatz zu einander bringt, welche in Calvin's Deutung der Selbstverleugnung sachgemäß sich decken, so verlangt er die formelle Selbstvernichtung des Ich als Geschöpfes als das, was der Allgenugsamkeit Gottes correlat wäre. Die Entstellung des Christenthums

1) Inst. chr. rel. III. 7, 1: Nostri non sumus: ergo ne statuamus nobis hunc finem, ut quaeramus, quod nobis secundum carnem expediat. Nostri non sumus; ergo quoad licet obliviscamur nosmetipsos et nostra omnia.

in dem Volke findet er darin, daß man die Seligkeit sucht außerhalb der völligen Selbstverleugnung, daß man also hierin mehr sich selbst als den Herrn sucht. Denn die Bekehrung besteht nicht schon darin, daß man von der Begehrung der Welt übergehe zur Begehrung des Himmels, um für sich Ruhe zu finden. Hierin nämlich setzt man sich selbst zum letzten Zweck. Man hat vielmehr in der Bekehrung nicht bloß auf die sündigen Vorsätze, sondern auch auf die guten zu verzichten, weil solcher Wille, der zwar nicht böse ist, böse werden würde, wenn er nicht gänzlich geschmolzen und verloren würde in Gottes Willen. Das Heil also besteht nicht in der Veränderung der Gegenstände unseres Begehrens für uns selbst, sondern in der Verleugnung unserer selbst in Beziehung darauf, daß wir Geschöpfe sind. Der Herr allein um seiner selbst willen muß der Gegenstand unseres Begehrens sein. Die Wahrheit ist, daß der Herr allwürdig ist, weil alles von ihm geschaffen ist, und daß die Geschöpfe noch weniger als nichtig sind; also besteht die Seligkeit darin, daß man in der Anschauung der Hoheit Gottes sich selbst bei dem Herrn zu Nichts macht, sich selbst vergißt, alle Kräfte und Vermögen ablegt, sich und alle Geschöpfe verliert, um Gott zu verherrlichen. Auch das Königthum, welches den Christen mit der Erlösung verliehen ist, besteht darin, daß sie Nichts und der Herr allein erhaben ist, und daß sie sich selbst beherrschen, um allen ihren Willen Gott zu unterwerfen. Seit dem Areopagiten bezeichnet man mit Mystik die Frömmigkeit, welche sich zu Allem, was unter die Welt oder den Begriff der Creatur fällt, negativ verhält. Die von Lodensteyn beschriebene Selbstverleugnung ist also mystisch. Diese Entfagung vom eigenen Willen in der Anschauung der Souveränität Gottes ist allerdings eigenthümlich bedingt durch den leitenden Begriff von Gott, dessen Herkunft zu bestimmen vorbehalten bleibt. Aber der Einfluß dieses Gedankens von Gottes Allgenugsamkeit auf die gesammte Anschauung Lodensteyn's vom christlichen Leben ist dadurch bezeichnet, daß dieser von Lodensteyn als allgemein vernünftig gedachte Begriff an die Stelle der Versöhnung durch Christus gesetzt wird. Im ursprünglichen evangelischen Sinne begründet diese die Gewißheit des Werthes, welchen der Gläubige im Verhältniß zu Gott wie zur Welt zu bewahren hat. Dieser Werth wird erfahren in der Stimmung des Friedens und der

Freude, welche sich unter den wechselnden Stellungen der Welt zum Menschen erhält und im Gebet zu Gott sich herstellt aus den etwa eintretenden Schwankungen. Es ist schon darauf hingewiesen, daß Lodensteyn das Friedensgefühl und die Gewissensberuhigung aus der Versöhnung im Allgemeinen verdächtig findet, und die Gewißheit der göttlichen Hülfe geringfügig achtet gegen die Verzichtleistung auf das ganze eigene Selbst zum Zweck der Verherrlichung Gottes (S. 157). Deshalb will er auch den Glauben an Gottes Vorsehung und die Geduld im Leiden, ebenso das Gebet an dieser ganz allgemeinen Wahrheit orientiren, daß der Mensch nichts und daß Gott alles sei. Deshalb sollen namentlich die Gebetsbegehren unter Gottes verborgenen Willen oder den Willen des Beschlusses gestellt werden, während die gewöhnlichen Christen den Fehler begehen, durch ihr Gebet den Herrn zu ihrem Knechte machen zu wollen, damit er ihren Willen und ihre Begriffe zur Ausführung bringe. Aber eben nach seiner verborgenen Weisheit entzieht Gott gerade den Frommen vielfach den Geist der Ueberzeugung und des Trostes. Nach dem, was bisher erörtert ist, sieht es so aus, als ob Lodensteyn das contemplative Leben als die einzige Form der Selbstverleugnung darstellte. Allein seiner schon erwähnten (S. 169) Absicht gemäß sucht er diese Contemplation der Allgenugsamkeit Gottes und die praktische Wirksamkeit aus Gottes Kraft zusammenzufassen und als die einheitliche Aufgabe zu deuten. Allerdings da alles Wirken aus dem Geist Gottes kommen soll, so ist man zunächst angewiesen, stille auf den Herrn zu warten. Und dieses fehlt dem Volke. Denn wer ist im dauernden Suchen nach dem himmlischen Feuer begriffen, welches allein unsere Herzen entzünden und zum Opfer für Gott tauglich machen kann? Wer liegt so an des Himmels Thür wie ein Bettler, der auf des Herrn guten Willen wartet? Wer achtet genau auf das, was der Herr in ihm spricht? Damit diese Gelassenheit nicht mißverstanden werde und nicht den Anlaß zur Nachlässigkeit und Unthätigkeit gebe, muß man freilich den Geist haben. Aber richtig verstanden ist die Lehre von Gottes Souveränität der einzige Quell aller wahren Wirksamkeit eines Christen zum Ziele der Vollkommenheit, demgemäß daß man Gottes Stärke an die Stelle der Unmacht des Menschen und den Geist des Lebens an die Stelle der todtten Natur bringt. Die Form dieses Vorganges ist freilich die, daß

ein Christ so wirkt, als ob er es allein thäte, und daß er so auf Gottes Geist und Hülfe wartet, als ob er überhaupt nichts thäte. Denn wenn ein Gläubiger sich zu seiner Pflicht aufrichtet, so ist darin enthalten, daß er vom heiligen Geist dazu aufgeweckt wird, da dieser nicht außer und ohne ihn, sondern in und durch ihn thätig ist. Fühlt er nun, indem er ans Werk geht, großen Mangel an Geist, so erweckt er in sich viele Demuth, Zucht, Beschämung, Verlangen, Erwartung, durch welche er aus dem Geiste Gottes mehr bewegt wird, als er sich selbst bewegt. Endlich behauptet Lodensteyn, daß diese Wirksamkeit des Gläubigen ihren Werth nicht erst dadurch habe, daß sie stets von dem formellen oder activen Gedanken an den Beistand des göttlichen Geistes begleitet sei; es soll nur auf den habituellen Gedanken daran, also auf die Stimmung ankommen. Die Contemplation der göttlichen Vollkommenheiten und die daraus entspringende Heiligkeit als Conformität des Handelns mit Gottes Gesetz machen zusammen den Stand der Verherrlichung aus, in welchem das irdische Leben schon dem jenseitigen gleichartig ist. Dieses also ist auch der Stand der Seligkeit, trotzdem das Gefühl des Trostes und der Ueberzeugung nicht in allen Fällen und in allen Zeiten damit verbunden ist. „Denn die Organe der Seligkeit sind Verstand und Wille; diejenigen also sind selig, welche den Herrn kennen und lieb haben.“

In den „Beschauungen Zions“ ist der letztere Gedanke niemals mit den Farben des Hohenliedes bekleidet. Nichts desto weniger muß die Betrachtungsweise von Lodensteyn außerdem sehr stark nach diesem Kanon sich gerichtet haben. Die gefühlige Liebe zu Christus und die allerinnigste Gemeinschaft der Seele mit ihm schätzt er in einer Predigt als die sichere Bewahrung von Gottes Kindern. In der Predigtammlung von van der Hooght stützen sich nämlich drei Predigten Lodensteyn's auf Texte aus dem Hohenliede. Hier befolgt er zwar direct die patristische Auslegung, daß die Braut die Kirche als Ganzes bedeute; in dessen die praktische Anwendung führt ihn auf das entsprechende Verhalten der einzelnen Seelen zu dem Herrn Jesus. „Jesus hat eine Hand, um das Herz zu ziehen, und eine devote Seele hat ein Herz, das nach ihm ausgeht. Und das ist die wahre Religion, die mit dem Glauben anfängt und durch die Liebe wirksam bleibt.“ Dieses ist nun auch das Thema mancher der viel ge-

lesenen und gesungenen Lieder von Lodensteyn¹⁾. Wenn die Conventikelchriften gegen Ende des 17. Jahrhunderts nach Lodensteyn genannt worden sind, so muß die Bestimmtheit der Frömmigkeit durch die Schemata des Hohenliedes als ein Hauptmerkmal der Uebereinstimmung zwischen den Nachfolgern und dem Vorgänger in Betracht gezogen werden. Sie macht sich auch sehr bemerklich bei mehreren Männern deutscher Herkunft, von welchen bezeugt wird, daß sie als Schüler von Boet auch den Einfluß Lodensteyn's erfahren haben.

10. Jodocus van Lodensteyn. Sein religiöser und kirchlicher Staudpunkt.

Die mystische Wendung in der Anschauung Lodensteyn's vom christlichen Leben, nämlich die Deutung der Selbstverleugnung nach dem Grundsatz: „Gott Alles und das Geschöpf nichts“ — schließt, wie schon bemerkt worden ist (S. 169), eine Abweichung von Calvin in sich. Die formale Selbstverneinung, welche Lodensteyn zur Ehre Gottes fordert, wirft auf das Streben des Menschen nach Seligkeit um seiner selbst willen den Verdacht des Egoismus, oder vielmehr der unberechtigten Erhebung des Geschöpfes gegen die Majestät und Souveränität Gottes. Für Calvin hingegen versteht es sich von selbst, daß der Mensch, um sich in der göttlichen Weltordnung endgültig zu erhalten, seine Seligkeit erstrebt; und wenn er dabei auf eine Menge von Zwecken endlicher Art zu verzichten hat, so soll er eben durch die Aufnahme des göttlichen Zweckes auch sein Leben als ewiges bewahren. Dieser Gedanke steht den Reformatoren in dem Maße fest, als sie im Christenthum die Offenbarung der Güte oder Liebe Gottes erkennen; denn die Menschen, denen durch Christus die Liebe Gottes bewährt wird, werden eben dadurch in den Bereich des göttlichen Selbstzweckes eingeschlossen. Die Souveränität Gottes

1) Uytspanningen, zuerst 1676, haben mir in 13. Aufl. (Amsterdam 1752) vorgelegen; Sobel notirt die 16. Aufl. von 1780.

hingegen ist ein Titel der göttlichen Willensmacht von der Art, daß ihr Endzweck, die Ehre Gottes, sich spröde gegen alles Andere verhält, also auch die Erhaltung der Frommen in ihrer Seligkeit höchstens nach Willkür, aber nicht in erkennbarer Folgerichtigkeit erklärt. Dieser Begriff von der Souveränität oder Allgenugsamkeit Gottes ist nun die bekannte Grundlage der Lehre von der doppelten Prädestination, und zugleich der Titel für Gott, welchen die niederländisch-calvinistischen Orthodoxen zu Ehren jener Lehre als Ausgangspunkt des Systems eingeführt hatten (S. 135). Daß dieses Theologumenon von Gomarus und von Voet in dem Gedankenkreise Lodensteyn's eine so hervorragende Stelle einnimmt, kann durchaus nicht auffallen. Aber überraschend ist die Verwendung dieser Idee durch ihn. Nämlich in den „Beschauungen Zions“, ist niemals die Rede von der Prädestinationslehre, geschweige daß von der Idee der ewigen Verwerfung gegen die „geistlosen“ Kirchengenossen Gebrauch gemacht würde. Daraus folgt natürlich nicht, daß Lodensteyn die Lehre nicht anerkannt hätte; jedoch bewährt sich wiederum an jener Uebergang, daß die doppelte Prädestination selbst für einen ächten Reformirten ein unpraktischer Gedanke ist (S. 134). Man könnte nun freilich nicht begreifen, daß diese Lehre das theoretische Denken der calvinistischen Theologen gefesselt und beherrscht hat, und zugleich überhaupt keinen Einfluß auf die religiöse Praxis geübt haben sollte. Ein solcher ist ja nun auch bezeugt bei heroischen Personen in gefährlichen Lagen des Lebens. Man denke an Wilhelm von Oranien und an Oliver Cromwell! Aber wie die Prädestinationslehre in gewöhnlichen Verhältnissen für gewöhnliche Menschen direct praktisch werden sollte, ist eine bisher nicht gelöste Frage. Eine Art dieser Lösung wird nun durch Lodensteyn's Lehre von der Selbstverleugnung dargeboten! In ihr wird der Gottesgedanke praktisch, unter welchem Verwerfung und Erwählung coordinirt werden, der Gedanke der Erhabenheit Gottes, welche jede Proportion zwischen Geschöpf und Schöpfer ausschließt, der Gedanke des unbedingten Willens, in dessen Hand die Geschöpfe wie Lehm in der Hand des Töpfers sind. Hieraus folgt die Verzichtleistung der Gott dienenden Menschen nicht bloß auf die Güter dieser Welt, sondern auf jeden eigenen Vorfaß; hieraus folgt, daß man seine Seligkeit nicht um sein selbst willen, sondern nur zu Gottes Ehre erstreben

darf. Diese formelle Selbstverleugnung ist die Praxis, welche der systematischen Hochstellung der Lehre von der doppelten Prädestination entspricht, weil beide in dem leitenden Gottesbegriff übereinstimmen.

Die vorgeschriebene Abstraction von der geistigen Selbsterhaltung und Selbstbestimmung überhaupt kann nicht anders zu Stande kommen, als in der Begleitung eines vorherrschenden Gefühls der Unlust. Das bezeugt nun Lodensteyn theils in dem Zugeständniß, daß Gott gerade den Frommen vielfach den Geist der Ueberzeugung und des Trostes entzieht, theils in der Behauptung, daß Verstand und Wille die Organe der Seligkeit seien, als ob das Gefühl hierbei ausgeschlossen oder ignorirt werden könnte. Nach der Angabe von Ryp's hat auch Lodensteyn manchmal geklagt, daß er wenig gefühlsmäßige Anschauung von Gott habe, denn, fügt er hinzu, dem Herrn beliebte es, ihn viele Zeit in Dunkelheit zu leiten. „Der Herr offenbarte viele himmlische Verborgenheiten an ihn, und es war beinahe so, als ob er dauernd in das erleuchtende Angesicht Gottes unmittelbar schaute; nichts desto weniger war er dunkel in Hinsicht gefühlter Gnade. Auch unterwarf er sich diesem Gutbefinden seines Souveräns bereitwillig, da er wußte, daß wir hier nicht im Fühlen oder Anschauen, sondern im Glauben wandeln“. Als er in seiner letzten Krankheit gefragt wurde, ob er wohl die göttliche Liebe fühle, antwortete er: „Was fühlen? Man muß glauben, daß Gott gut und allgenugsam ist; ich fühle nicht, aber weiß, daß in dem Herrn Jesus eine Fülle von Gnade ist, und ich lege mich auf den Salzbund nieder, der unveränderlich ist.“ Wiederum: „Ich bin arm, blind und nackt, ja ein todter Hund, dennoch werde ich auf diesem Wege, den Jesus durch sein Blut bereitet hat, zu Gott eingehen.“

Es ist im Allgemeinen dem Calvinismus entsprechend, daß man mit einem nüchternen trockenen Glauben sich zufriedenstellt und abwartet, ob das Gefühl des Heiles, welches in dem Maße zu fliehen pflegt als man es erstrebt, sich einstellen wird¹⁾. Jedoch die von Lodensteyn befolgte Methode der Selbstverleugnung macht dieses Gefühl geradezu unmöglich, da sie sich ausgesprochenermaßen nicht auf die Liebe Gottes zu seinen Kindern

1) Bergl. Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung III. S. 134.

in Christus, sondern auf seine schrankenlose Macht über seine Geschöpfe stützt. Wer sich Gott gegenüber als einen todten Hund kennt, ist deshalb nur auf die willkürliche Verfügung Gottes angewiesen, daß durch Christi Blut der Zugang zu ihm offen steht. Nach diesem Maßstabe also gilt es für Lodensteyn als ein Hauptirrthum, die Seligkeit in Gott als eine Freude aufzufassen, welche die Bitterkeit der Selbstverleugnung ausschließen würde. Wenn nun die Selbstverleugnung stets durch das Gefühl der Unlust ausgezeichnet sein soll, so soll durch diese Annahme dem Geschmack der Selbstgerechtigkeit entgegengewirkt werden, welcher mit dem in der Selbstverleugnung eingeschlossenen Streben nach Vollkommenheit sich leicht verbinden kann. Um Lodensteyn's Stellung hiezu zu erläutern, komme ich noch einmal auf seine oben (S. 153) besprochene Schrift „von den Unvollkommenheiten der Heiligen“ zurück. Den directen Maßstab für deren Umfang und Art schöpft Lodensteyn aus der von Luther und Calvin vertretenen Deutung der Bekenntnisse des Paulus in der zweiten Hälfte von Röm. 7. Es soll also von dem Wiedergeborenen gelten, daß er das Gegentheil von dem thut, was er will. Nun wird aber die Bemerkung von Gomarus hinzugekommen, daß sich dies nicht auf die Handlungsweise des Apostels beziehe, da derselbe durch gute Werke ausgezeichnet war. Also wird angenommen, daß die innersten und ersten Willensbewegungen des Wiedergeborenen von Selbstsucht und Eigensinn bestimmt, und als verdammliche Sünden anzurechnen sind. Wir müssen hierüber so urtheilen. Gesezt, daß dieses eine allgemeine Thatfache ist, so ist der Stand der Wiedergeburt oder der christliche Charakter überhaupt eine Einbildung. Oder es giebt christlichen Charakter, dann sind die Vorstellungen von möglichem selbstfüchtigen Handeln, welche nach der mechanischen Bewegung des Seelenlebens durch verschiedenartige Reize hervorgerufen, aber zugleich durch den geordneten Willen ungültig gemacht werden, welche also den Willen nicht einmal als Versuchungen reizen, um so weniger als verdammliche Sünden zu betrachten. Wer aber diese falsche Schätzung der mechanischen Associationen von Vorstellungen übt, die niemals zu Antrieben des Willens werden, stürzt sich in eine ziellose Grübeleien und absichtliche Unsicherheit der Stimmung. Wenn also Lodensteyn nach der angegebenen Methode sich selbst beurtheilt hat, so ist es doppelt verständlich, daß Gott ihn

meistentheils in Dunkelheit geführt hat. Wie muß er aber in dieser Hinsicht sich von seinem Lehrer Voet unterscheiden haben? Wenn dieser behaupten konnte, daß die Uebung der Präcिसität eine erhebliche Förderung der geistigen Freiheit und des Gemüthsfriedens nach sich ziehe (S. 113), so wird er dieses wohl nach der Erfahrung an sich selbst und Anderen haben bezeugen können. Wenn man aber Lodensteyn nicht zu dieser Gruppe rechnen kann, so vertritt er mit seiner Skrupulosität ohne Zweifel diejenigen Frommen, welche nach Voet's Angabe (S. 117) sich niemals für würdig genug zum Genusse des Abendmahles hielten. Diese Abweichung zwischen den eng verbundenen Männern läßt auf einen Gegensatz ihrer Temperamentsanlagen schließen. In dieser Vergleichung aber erscheint Lodensteyn in unverkennbarem Nachtheil. Indessen muß die bisher geschilderte religiöse Haltung von Lodensteyn noch einer besondern Beurtheilung unterworfen werden, damit ihre Bedeutung in der Geschichte klar werde.

Zunächst ist es bemerkenswerth, daß nach den Angaben von Voet und von Lodensteyn die Richtung auf Präcिसität und die Strenge gegen die *excelsa mundi*, welche sie vertraten, von der großen Menge in der reformirten Kirche, auch nach der Ausschcheidung der Remonstranten, als unberechtigte Neuerung und als nicht rechtläubig angesehen worden ist (S. 103. 165). Ohne Zweifel ist diese Abneigung gegen den strengen Calvinismus bei denselben Mitgliedern der Kirche zu suchen, welche die Versöhnung lutherisch auffassen, über das Abendmahl zwinglisch denken, und zugleich die Competenz der weltlichen Obrigkeiten in der Kirche, namentlich in disciplinariſchen Angelegenheiten anerkennen. Diese lutherisch-zwinglische Unterströmung muß nach den Aeußerungen der beiden classischen Zeugen unter den Laien sogar das Uebergewicht behauptet haben. Der Calvinismus, der ja nach den deutschen Niederlanden von dem französischen Theil des burgundischen Kreises aus importirt worden, und durch seine Verflechtung mit dem politischen Befreiungskampf zur Herrschaft gekommen war, hätte dann überhaupt nur in einer Minorität der Laien volle Zustimmung gefunden! Und von den Geistlichen lassen die Klagen Lodensteyn's vermuthen, daß ein großer Theil derselben zwar dogmatisch orthodox, aber für die gesteigerten praktischen Anforderungen des Calvinismus nicht besonders begeistert, sondern nur dafür interessirt war, daß die regelmäßige gottesdienstliche

Sitte Bestand behielt. Wenn nun das Christenthum in der Gestalt einer Volkskirche darauf angewiesen ist, in einem Mittelmaß von öffentlicher Sitte und in mannigfacher Abstufung des religiösen Interesses der Einzelnen aufrecht erhalten zu werden, wenn ferner Lodensteyn an der bürgerlichen Ehrbarkeit und kirchlichen Regelmäßigkeit seines Volkes nichts auszusetzen findet, aber es demselben nicht gönnt seinen Frieden mit Gott in dem freudigen Gefühl der Erlösung durch Christus zu suchen, weil die Annahme der Unvollkommenheit der guten Werke zur Nachlässigkeit im sittlichen Streben verleiten kann, so wird man an seiner Ansicht von der fast völligen „Geistlosigkeit“ seiner Kirche viel abzuziehen haben. Es kommt aber noch Anderes in Betracht, wodurch der Schein beseitigt wird, als ob hierin einer partiischen Ansicht nur eine andere gegenüber gestellt würde.

Als Calvinist nämlich muß Lodensteyn sich gefallen lassen, nach seiner Stellung zu dem praktischen Hauptgedanken Luther's gefragt und beurtheilt zu werden; denn Calvin selbst will in dieser Beziehung nur den von Luther eröffneten Weg inne halten. Nun grenzt sich die evangelische Auffassung des Christenthums gegen die mittelalterlich-katholische dadurch ab, daß der Friede mit Gott als gegeben gilt, indem man an die Veröhnung mit Gott durch Christus glaubt, und zugleich seinen sittlichen Lebensaufgaben im Dienste Gottes überhaupt sich widmet. Mag der göttliche Trost im Leben auch nicht stetig sein, mag er auch immer wieder durch Reue und durch Geduld erworben werden müssen, und am wenigsten in einer gleich hoch erhobenen Stimmung religiöser Lust besessen werden, so muß er eben doch in dem Selbstgefühl der Gotteskindschaft überhaupt vorhanden sein, wenn man in erfolgreicher, obgleich stets als unvollkommen erscheinender sittlicher Thätigkeit begriffen sein soll. Diese religiöse und sittliche Haltung ist möglich, wenn man die Liebe Gottes, die in Christus uns offenbar ist, dahin versteht, daß man für Gott etwas werth ist, um durch ihn selig zu sein. Zu dieser Lebensansicht, welche die Reformation des 16. Jahrhunderts leitet, hat Calvin nur eigenthümliche Motive strenger Sitte hinzugefügt, aber er hat jene Grundlage nicht verändert. Und wenn die Theologen seiner Schule nicht in jedem Falle auf eine acute Gegenwart hohen Seligkeitsgefühls rechnen, so haben sie damit nur bezeugt, daß die Geduld, welche dessen Eintreten ruhig ab-

wartet, gerade das sicherste Mittel oder vielmehr das directe Organ desselben ist. Dazu verhält sich nun Lodensteyn in ausschließendem Gegensatz! In seinem Streben nach gesetzlicher Vollkommenheit, welche mit der formellen Selbstverleugnung zusammenfällt, fordert er einen directen Verzicht auf das Gefühl der Gnade, und indem er im Angesichte des Todes sich Gott gegenüber wie einen todtten Hund achtet, hat er nicht gelernt sich als Gottes Kind selig zu fühlen. Und das hat seinen guten Grund, da er mit seinem Begriff von Gottes souveräner Macht unter die Erkenntniß von der durch Christus offenbarten Liebe Gottes herabgegangen ist, welche Luther zum Reformator des lateinischen Christenthums befähigt hat.

Wie jener Fehler schließlich auch durch Luther veranlaßt ist, indem derselbe den nominalistischen Begriff von Gott seiner Prädestinationslehre zu Grunde gelegt hat, soll nicht wiederholt werden. Allein eben, weil Lodensteyn diesen rein theoretischen Begriff als den einzigen Maßstab des christlichen Lebens für sich in Wirksamkeit gesetzt hat, so hat er eine Ansicht von diesem erreicht, welche im Gebiete der katholischen Kirche ihr Heimathrecht hat, nicht aber im Umkreise der von Luther eröffneten Reformation. Der Gesichtspunkt dieser Epoche der Kirche ist der: Weil Gott in Christus als die Liebe offenbar ist, so hat jeder Christgläubige in der christlichen Gemeinde einen eigenthümlichen Werth für Gott und ist zur Selbständigkeit gegen die Welt bestimmt. Die Formel des Katholicismus ist so zu fassen: Indem Gott der erhabene und willkürlich-freie Wille ist, zu welchem die Welt im Ganzen und der Mensch im Besondern keine Proportion behauptet, so hat Gott den Gläubigen in der Kirche einen beliebigen Werth für sich selbst beigelegt, wenn sie theils Verdienst erwerben, theils bemüht sind, ihre persönliche Selbständigkeit in der Welt durch Askese und mystische Contemplation aufzuopfern. Es ist nicht zweifelhaft, daß Lodensteyn's Welt- und Lebensansicht unter den Bereich des letztern Grundsatzes gehört. Seine mystische Deutung der Selbstverleugnung ist in der bestimmten Form innerhalb des Mittelalters vielleicht nicht vorgekommen; allein sie steht in der nächsten Verwandtschaft mit dem jüngsten Zweige der Richtung, mit der sogenannten quietistischen Mystik. Lodensteyn's Ansicht ist allerdings nicht aus dieser Schule entlehnt, sie theilt aber die Ueberreiztheit, durch welche dieselbe bekannt ist, nämlich den An-

spruch, sich der Seligkeit in Gott zu versichern, gerade indem man sich nicht selig, oder indem man sich unselig fühlt. Ein Umstand freilich bezeichnet noch eine Verschiedenheit zwischen beiden Formen. Während in der katholischen Mystik und nach dem Grundsätze der katholischen Kirche überhaupt das thätige Leben regelmäßig auf einen geringern Werth als die Anschauung Gottes beurtheilt wird, will Lodensteyn in seiner Selbstverleugnung die Contemplation der Souveränität Gottes mit dem auf Vollkommenheit gerichteten Wirken in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes als Einheit zusammengefaßt wissen. Insofern hält er einen Hauptgesichtspunkt des Calvinismus fest. Es fragt sich nur, ob es denkbar ist, diese Vorschrift in einem andern Berufe als dem des Predigers und Seelsorgers zu erproben. Der acute Gedanke an Gott, welchen Lodensteyn bei dem berufsmäßigen Handeln der ehrlichen Leute vermißt, kann auch nur in einem solchen Berufe ununterbrochen gegenwärtig sein, wie er ihn führte, — oder bei Leuten ohne Beruf, namentlich bei den unverheiratheten Frauen, welche die hervorragendste Stelle unter Lodensteyn's Anhängern eingenommen haben. Es ergibt sich aus dieser Erörterung, daß der Gottesbegriff, auch wenn er zwischen Katholiken und Protestanten im 16. Jahrhundert nicht streitig geworden war, doch bei ihnen nichts weniger als identisch ist. Ein Rückfall in den katholischen Gottesbegriff, wie ihn Lodensteyn beging, war jedoch auch dadurch möglich gemacht, daß man die üblichen Controverspunkte zwischen den Kirchen für erschöpfend hielt, und keine Ahnung davon hatte, daß der Abstand des Protestantismus vom Katholicismus auf allen Punkten des Lehrsystems zu beachten ist. Im vorliegenden Falle war allerdings diese Einsicht dadurch erschwert, daß der katholische Gottesbegriff in der Prädestinationslehre Luther's und Calvin's recipirt war. Aber eben der üble Erfolg dieses Luxusartikels erscheint darin, daß Lodensteyn seinen Anhängern eine Lebensansicht beigebracht hat, welche nicht geeignet war, die Reformation des 16. Jahrhunderts in ihrer Art zu vollenden, sondern nur, dieselbe zu verfälschen.

Es ist der Gedankenkreis von Boet, in dessen Bereich die eben charakterisirten Grundsätze Lodensteyn's wurzeln. Allein derselbe hat sich von der Praxis dieses seines Lehrers nicht unerheblich entfernt, indem er das Streben nach Präcिसität bis zu der fast quietistischen Selbstverleugnung gesteigert hat. Ließ sich diese

Veränderung der praktischen Tendenz kaum aus etwas Anderem als einem Temperamentsunterschiede zwischen Schüler und Lehrer begreifen, so wird man auf denselben Gesichtspunkt durch die Beziehungen hingewiesen, in denen sich die Abhängigkeit Lodensteyn's von seinem andern Lehrer Coccejus kund giebt. Als dessen Schüler läßt sich Lodensteyn schon erkennen, indem er gelegentlich den Ausdruck Gnadenbund gebraucht, ferner indem er auf die Betschung der Juden und der Heiden Gewicht legt. Allein eine bedeutzamere Anlehnung an Coccejus haben die Aeußerungen Lodensteyn's über den Begriff von der Rechtfertigung verrathen (S. 158). Indem ich daran erinnere, daß die Formeln des Coccejus in der *doctrina de foedere* ungenau, und in seinem Sinne durch andere Erklärungen zu ergänzen sind (S. 151), so sind sie doch für Lodensteyn ohne Zweifel der Anlaß geworden, sie als die ganze Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben anzusehen. Denn theils entsprechen sie seinem Practicismus, theils war er in seinem Heiligungsstreben gegen jenes Problem gleichgültig, theils endlich stellte seine Idee von Gottes Souveränität ihm einiges von dem fest, dessen man sich in der Rechtfertigung versichert, den Schuß Gottes und die Unabhängigkeit von dem Wechsel in der Welt. Allein viel wichtiger ist die Abhängigkeit Lodensteyn's von Coccejus in der Ansicht von dem Reiche Gottes unter dem neuen Bunde. Alle Ansprüche nämlich, welche er an die reformirte Kirche erhebt, sind direct darauf begründet, daß er dieselbe als das von Coccejus gezeichnete Reich Gottes voraussetzt, in welchem alles geordnet ist nach der Zweckbeziehung auf Christi Herrschaft und nach der Einwirkung des Geistes Gottes auf allen Punkten, namentlich aber in der Beziehung, daß die echte und nicht bloß buchstäbliche Erkenntniß Christi aus dem Besitze des erleuchtenden und erneuernden Geistes zu schöpfen ist (S. 166). Die in den „Beschauungen Zions“ immer wiederkehrende Betrachtung der Kirche berührt sich vielfach wörtlich mit Coccejus Ausführungen in der Rede vom Reiche Gottes (S. 142). Aber der Idealismus des Lehrers ist in dem melancholischen Gemüthe des Jüngers zum absoluten Pessimismus umgesetzt worden, weil er das Ideal in der Erfahrung an der reformirten Kirche seines Vaterlandes nicht handgreiflich hat erproben können, sondern so Vieles in ihr gefunden hat, was dem Ideale nur widerspricht.

Pessimisten aber sind nicht geeignet zu reformiren, wenn sie nicht in erster Linie Realpolitiker sind, wie Calvin, welcher sich nicht scheute, auch durch das weltliche Strafrecht der Ordnung der Kirche vorzuarbeiten. In dieser Richtung finden sich bei Lodensteyn nur mehr oder weniger fromme Wünsche, aber kein Entschluß zu directem Eingreifen. Unpraktisch war aber auch die geschichtliche Norm, gemäß welcher er die von ihm gemeinte Reformation der Kirche durchgeführt zu sehen wünschte. Jedoch wenn man auch das Vorbild der primitiven Kirche, nach deren Herstellung sich Lodensteyn sehnte, mit zu seinem Idealismus rechnen darf, so kommt außerdem in Betracht, daß dasselbe nicht als der Maßstab zur Vollendung der Reformation des 16. Jahrhunderts anerkannt werden kann. Denn diese Instanz ist der deutlichen Tendenz Luther's gerade entgegengesetzt, indem sie zugleich das immer wiederkehrende Motiv für die Reformbestrebungen im lateinischen Katholicismus ist (S. 19). Der beschränkte Umfang, in welchem Calvin diesem Grundsatz bei der gottesdienstlichen und politischen Organisation seiner Kirche Folge gegeben hatte (S. 71), hatte allerdings dazu gebietet, die Widerstands- und Ausdehnungskraft derselben zu stärken. Indessen ist dadurch nicht nur der Calvinismus als Kirche mit der lutherischen Kirchenbildung unvereinbar, sondern auch jenem Gebiete des Protestantismus ein Impuls zu weiter gehenden Folgerungen aus dem Grundsatz eingepflanzt worden, welcher zugleich der Grundsatz des Franciscanismus und der Wiedertäuferi war. Lodensteyn nun ist denjenigen Consequenzen fern geblieben, welche sich zu seinen Lebzeiten bei den Independenten in England entwickelten. Aber bemerkenswerth ist doch, wie er den Spruch Röm. 12, 2, der ja die Grundlage für alle innerkatholischen Reformen bildet, zur Anwendung bringt. „Kein Stand, sagt er, darf den Christen der Welt gleichförmig machen, das ist ein absolutes Verbot für Alle; muß nicht ein Christ allezeit in Allem und dann besonders in dem Sichtbarsten, den Kleidern u. s. w. das Bild Jesu tragen, oder sind die Standespersonen davon ausgenommen?“ Boet hatte diese Ausnahme zugelassen (S. 111); Lodensteyn's Meinung aber ist in einer bedenklichen Annäherung an die Tertiarieregeln und an die Tendenz der Wiedertäufer begriffen. Was sollten sich die Niederländer, dieses gewerbfleißige, Handel treibende Volk dabei denken, wenn Lodensteyn ihnen vorhielt, daß der

Klausner im Papstthum sich mit einer Hütte begnügte und daß Gott auch bei der niedrigsten Arbeit die Erhaltung des Lebens gewährleiste (S. 163)? Hat das denn einen andern Sinn, als daß ein zahlreiches Culturvolk zur Bedürfnislosigkeit einer Mönchsgesellschaft zurückkehren solle? Ebenso schwankt er den Grundsätzen der Wiedertäufer über Gütergemeinschaft entgegen. „Man muß sich gegen dieselbe nicht so fremd stellen; unter den Christen sind die Güter gemeinschaftlich, wie ausdrücklich von der ältesten Kirche bezeugt wird.“ Er läßt sich dagegen einwenden, daß dieses nicht wörtlich zu verstehen sei, sondern nur die große Mildthätigkeit der Jerusalemischen Christen bezeichne, antwortet aber darauf: „So wird den kräftigsten Schriftstellen begegnet, wenn sie die Begierde der Menschen kreuzigen, oder dem gemeinen Schlandrian entgegenstehen. Das Beispiel der ältesten Kirche ist für uns ein Muster zur Nachahmung, sofern es auf unsere Zeiten paßt; und sollte dieses nicht passen, wenn nur die Herzensbefriedigung an dem Eigenthum weg wäre?“ Indessen bequemt sich Lodensteyn dennoch den Umständen an: „Den Gläubigen ist Alles in Christus gemein; dies verstehen wir aber nach des Himmels Urtheil, nicht nach dem der Menschen. Nach Menschenrecht hat Jeder sein Eigenthum, und das hat Gott gebilligt; aber wir sind für unser Eigenthum Rentmeister Gottes, als solche gesichert vor jedem Rechtsanspruch der Armen an die Reichen, aber verpflichtet, den Nächsten an dem Gebrauch unserer Güter theilnehmen zu lassen.“ Wenn dieses wirklich Lodensteyn's letzter Gedanke von der Sache ist, so hat er die „kräftigen Schriftstellen“ selbst umgedeutet; nahm er aber hieran Anstoß, so hat er die schriftwidrige Unbequemung an die gegenwärtige Zeitlage, die er begeht, nur sehr schwach maskirt. Warum also rügt er das gleiche Verfahren Anderer in anderen Beziehungen so bitter? Endlich gehört in die Reihe dieser Abirrungen sein Urtheil, daß die Vorbildung der Prediger auf den Akademien an ihrer Geistlosigkeit und Buchstäbelei schuld sei (S. 165). In einer Zeit, wo zu Utrecht, Leiden, Franeker gerade dafür gesorgt wurde, die Theologie Studirenden in den praktischen Zweck des Christenthums einzuführen, erscheint dieser Vorwurf aller Sektirer gegen die wissenschaftliche Theologie besonders ungerecht in Lodensteyn's Munde.

Lodensteyn konnte sich nicht verhehlen, daß sein Grundsatz der Selbstverleugnung und die Norm der ältesten Gemeinde

keinen Anklang bei seinen Kirchengenossen finden würden, die er als verlassen vom heiligen Geiste und durchaus verweltlicht geschildert hat. Nach menschlichem Maßstabe, d. h. sofern ein Grad von Uebereinstimmung und gleich gerichtetem Bestreben bei denen vorausgesetzt werden muß, auf welche man wirken will, — gilt ihm die Kirche seiner Zeitgenossen im Ganzen als irreformabel. Welcher Antrieb also hat ihn gehindert, die unfruchtbare Verbindung mit der erstorbenen Kirche aufzugeben, und mit den „Rechtshaffenen“, die er von seinen Schilderungen immer ausnimmt, eine neue Kirche voll Geistes zu bilden? In seinem amtlichen Verhalten ist er bis hart an die Grenze der Separation vorgeschritten. Eigenmächtig handelte er zunächst, indem er die vorgeschriebene Tauf liturgie gemäß einem ihm naheliegenden Bedenken veränderte. Es war nämlich im Anschluß an 1 Kor. 7, 14 die Frage an die Aeltern und Zeugen zu stellen: „Bekennet ihr, daß diese Kinder in Christus geheiligt sind und als Gottes Kinder und Glieder seiner Kirche getauft werden?“ Weil nun oft genug Aeltern in Betracht kamen, welche nach Lodensteyn's Maßstab selbst nicht geheiligt waren, so stellte er die Frage in der Form: „Bekennet ihr, daß diese Kinder in Christo geheiligt werden?“ Man hat ihm dieses Verfahren durchgehen lassen, wegen dessen sein Gesinnungsgenosse Jakob Koelman in Sluis 1675 von dem Magistrate seiner Stadt abgesetzt worden ist. Aber Lodensteyn hat ferner von 1665 bis an seinen Tod 1677 sich der Verwaltung des Abendmahls und seines Genusses enthalten, weil er in seinem Gewissen Zweifel darüber empfand, ob es berechtigt sei, das Abendmahl als das Siegel der Gnade solchen zu reichen, welche nicht durch positive Tugenden und durch besondere heilige Pflichtübung ihren Gnadenstand kund gäben. Die bloß bürgerliche Ehrbarkeit oder die negative Frömmigkeit achtete er nicht für die genügende Legitimation zu der Theilnahme am Abendmahl. Der allgemeine Grundsatz, welcher dieser Ansicht entsprechen würde, wäre etwa so zu formuliren: Da die Kirche die Form der vollkommenen sittlichen Gemeinschaft der Christen, also des Reiches Gottes ist, so ist die am meisten spezifische Cultushandlung der Kirche an die spezifischen Leistungen für das Reich Gottes gebunden, und auf diejenigen zu beschränken, welche solche Leistungen erkennen lassen. Diese Regel ist allerdings noch nicht der Ausdruck des vollständigen Separatismus, und

deshalb ist derselbe auch noch nicht von Lodensteyn begangen worden. Indessen ist der Vorderfuß in der aufgestellten Formel auch der Vorderfuß für den vollständigen Separatismus; und wenn Lodensteyn nicht in denselben eingemündet ist, so ist dieses vielleicht dadurch mit bedingt, daß er in seiner eigenmächtigen Unterlassung einer Amtspflicht durch die kirchlichen Instanzen nicht gestört worden ist. Jedoch auch wenn sein Presbyterium, ferner die Classis und die Provinzialsynode ihm sein Verfahren gewehrt oder ihn des Amtes entlassen hätten, so würde er kaum zur Separation geschritten sein, da gegen dieselbe gewisse allgemeine Gründe in ihm wirksam waren.

Allerdings hat wohl das Beispiel von Sabadie ihn vielmehr abgeschreckt als angezogen ¹⁾. Uebrigens hat Lodensteyn in den „Beschauungen Zions“, welche in seinen letzten Lebensjahren, nach Sabadie's Tode (1674) geschrieben sind, ganz deutlich seine Stellung zu der Frage der Separation bezeichnet. Unbedingt ist er derselben nicht abgeneigt gewesen. Denn gegen die schon von Calvin dem Separatismus entgegengehaltene Bemerkung, daß es in der Kirche immer nicht anders gewesen sei wie jetzt, und daß schon in der Apostelzeit die Gemeinde zu Korinth ihre Fehler gehabt habe, erwidert Lodensteyn, daß man zwischen den Altersstufen der Kirche zu unterscheiden habe. Wenn eine Trennung von der primitiven Kirche durch deren Kinderkrankheiten nicht gerechtfertigt gewesen sei, so gelte dieses nicht in Beziehung auf die alt gewordene Kirche, welche voll schlechter Säfte, verdorbenen Blutes, und deren Lebenskraft zu Ende sei. Allein was Lodensteyn abhält, sich zum Vorsther einer neuen reformirten Gemeinde aufzuwerfen, ist die Rücksicht, daß die als nothwendig erkannte Reformation durch die Wirkung des heiligen Geistes und nicht durch menschliche Ueberlegungen und Vorsätze herbeigeführt werden müsse. Also bleibt er trotz des Mangels an Erfolg in seiner kirchlichen Stellung, indem er zugleich gegen sich selbst den Vorwurf erhebt, daß er aus Mangel an Geist das Werk des Herrn nicht genügend befördere! Merkwürdige Demuth! Wenn sie ihn nur zu der Frage geführt hätte, ob er nicht auch aus seinem Mangel an Geist die Lage der Kirche unrichtig beurtheilt und den Abstand zwischen den Weltkindern und den Frommen in der

1) Vgl. Soebel a. a. O. S. 179.

Kirche ungebührlich weit bemessen habe, und zu der Einsicht, daß sein eigener Calvinismus schon nicht mehr rechtgläubig war. Allein zu solcher Selbstprüfung hat ihm seine Strupulosität nicht verholfen. Denn, wenn man die Dinge richtig benennen darf, so hatte er nach dieser Seite hin zu viel des Geistes, d. h. des Eifers für seine Ueberzeugung und der leidenschaftlichen Energie, welche in diesem, wie in allen ähnlichen Fällen, den Inhalt des übernatürlichen Rechtstitels ausmachen. In dem aufrichtig gemeinten Eifer für die Sache Gottes und die Reform der Kirche lag aber eben ein Hinderniß dafür, daß er die Fehler in seiner eigenen christlichen Erkenntniß erkannte, da er im Besitze des Geistes solche gar nicht für möglich hielt. Aber indem er solche Fehler beging, so schätzte er auch den Abstand der Kirche von dem Ideal nicht richtig, und machte es sich dadurch unmöglich, in zweckmäßiger Weise auf seine Kirchengenossen zu wirken. Also den Mangel an Geist wird man ihm in Hinsicht der Erkenntniß zugestehen dürfen; aber wenn der Geist Gottes die persönliche Energie der Ueberzeugung bedeutet, so hat es ihm an dieser nicht gefehlt, sondern er hatte daran gerade genug.

Die Stellung Vodensteyn's, welche durch die bisherigen Ermittlungen bezeichnet ist, muß eine der peinlichsten gewesen sein, welche man sich denken kann. Angetrieben, sich von dem Kirchenthum loszusagen, mit dem er innerlich nichts mehr gemein zu haben glaubt, aber zurückgehalten durch die phantastische Rücksicht, daß der Geist Gottes in einer von menschlichem Vorsatz ausgenommenen Weise die nothwendige Reform ausführen müsse, bedurfte er irgend welcher Gegengewichte gegen diese aufreibende Spannung des Gemüthes. Welche Eindrücke, Antriebe, Hoffnungen haben ihn in dieser Lage unterstützt? Einmal ist es die Hoffnung auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi, auf welche er seine Gesinnungsgenossen verweist, und welche in ihm, wie in seinem Lehrer Coccejus, gelegentlich um so deutlicher aufsteigt, als „die Kirche durch geistlosen Buchstabendienst, durch Schlendrian und Werke von bloß natürlichem Gepräge sich als das Babel kund giebt, welches nach dem prophetischen Zeugniß der Wahrheit zu Falle kommen soll“¹⁾. Durch das Auftauchen

1) Brief (1. Aug. 1675) aan zijne godzalige vrienden te Sluis in

dieser Hoffnung, welche in den „Beschauungen Zions“ wahrscheinlich nur deshalb nicht ausgesprochen ist, weil dieses Werk unvollendet blieb, bewährte sich Lodensteyn die Richtigkeit seines Urtheils über die Kirche und seines abwartenden Verhaltens innerhalb derselben. Aber weil er doch zugleich von seinem Mangel an göttlichem Geiste überzeugt war, so wird man noch einen andern Grund seines Ausstehens in der Kirche in seiner Natur suchen dürfen. Er hat nämlich offenbar einen hierarchischen Zug in sich, welcher seine Befriedigung nur an der Volkskirche finden konnte, auch indem die große Mehrheit derselben gegen seine Auctorität widerstrebte. Mit seinen Gesinnungsgenossen in den Conventikeln, welche alle „geistlich“ waren, mußte er sich auf einen Fuß überwiegender Gleichheit stellen; jedoch um seine Herrschaftsfähigkeit zu erproben, bedurfte er gerade derer, welche wegen ihrer Unvollkommenheit beherrscht zu werden verdienten. Und vielleicht hat deren durchgehendes Widerstreben ihm keine geringere Genugthuung bei seiner Ueberzeugung verschafft, als welche er aus ihrem Gehorsam gewonnen haben möchte. Oder thue ich Lodensteyn mit diesen Vermuthungen Unrecht?

Es ist schon gelegentlich angeführt worden, daß Lodensteyn die in der reformirten Kirche eingeriffene Unbändigkeit und Gottlosigkeit damit vergleicht, daß die Menschen im Papstthum durch ihren Aberglauben und die Menschenfakungen wenigstens im Zaum gehalten worden seien (S. 161). Aber diese wiederholt vorkommende Bemerkung wird noch dadurch überboten, daß er den Abgang aller äußerlichen Zuchtmittel, wie der geistlichen Gerichtshöfe, der Gefängnisse, Strafen u. dergl. beklagt, die man doch im Papstthum zu fürchten hatte. Ich meine, daß diese Urtheile einen hierarchischen Geschmack haben. Aber noch mehr! Lodensteyn kann auch den paradoxen Gedanken nicht unterdrücken, es sei, um das christliche Leben durchzuführen, wohl nöthig, daß jeder einen Lehrer dauernd bei sich hätte, welcher ihn bei jeder Handlung und jedem Vorfalle anwiese, was er zu thun habe! Nur die äußere Unmöglichkeit und die unverkennbare Nutzlosigkeit dieses Verfahrens hindert ihn, dem Vorschlage zuzustimmen; denn, sagt er, die Handlungen eines Menschen sind unzählig und vielfach ver-

Vlaanderen bij gelegenheid der afzetting van D. Koelman aldaar.
 Nieuw Abbrud, Amsterdam.

borgen. Aber bei anderer Gelegenheit, wo er es rügt, daß die Leute immer ihren Beruf vom Umfange des göttlichen Gesetzes ausnehmen, anstatt ihn darunter zu stellen, und sich von den Predigern dazu anhalten zu lassen (S. 164), erinnert er zunächst mit Wohlgefallen daran, daß in alten Zeiten einige Geistliche in die Regierung berufen worden seien, um mit ihrem Rathe die Ordnung zu unterstützen. Er fügt aber hinzu, daß wenn man über die nöthige Zahl von Geistlichen verfügte, dieselben neben ihrem theologischen Studium je nach ihrer Fähigkeit sich auch in Staatskunde, Kaufmannschaft, Gewerben u. s. w. zu üben hätten, um den einzelnen Berufsclassen gegenüber das göttliche Gesetz zu vertreten, ohne dem oben bemerkten Einwande nachgeben zu müssen. Ist wohl ein solcher Gedanke noch irgend Jemand außerhalb des Jesuitenordens in den Sinn gekommen? Und haben nicht gerade die Jesuiten, indem sie die Indianergemeinden in Paraguay mit diesem Mittel organisirten, sich gerühmt, die Zustände der Gemeinde zu Jerusalem wieder in's Leben gerufen zu haben (S. 20)? Ich meine, daß kein schlagenderer Beweis für den hierarchischen Zug in Lodensteyn's Gemüthe angeführt werden könnte, als jener Vorschlag; obgleich der Mann sich zugleich dagegen verwahrt, daß er selbst seine Hand überall zu haben wünsche, denn „je weniger Obrigkeit, je weniger Verantwortlichkeit“. Das theoretische Wohlgefallen ist in diesem Falle die genügende Probe der praktischen Tendenz im Allgemeinen! Nicht als ob er darum die Voraussetzungen des Jesuitenordens getheilt hätte. Den Grundsatz der *fides implicita*, welcher die sicherste Handhabe aller Hierarchie bildet, mißbilligt er wiederholt ausdrücklich; denn er ist der Meinung, daß „jeder Christ Gottes Wort gründlich untersuchen muß, und daß die Kenntniß der heiligen Bürgschaften zum Glauben nothwendig ist, damit jeder Christ seines Glaubens lebe“. Und er beklagt, daß der kirchliche Unterricht so wenig selbständige Einsicht hervorrufe, indem die Leute immer nur bei der mechanischen Einprägung der Kunstworte des Katechismus stehen bleiben. Ja wohl, wenn alle Mitglieder der Kirche jene Selbständigkeit der Glaubenserkenntniß und die entsprechende Reife des Charakters besäßen, dann wäre kein Platz für die Maßregeln geistlicher Machtübung. Senes Ideal einer Kirche ist jedoch schon deshalb unausführbar, weil mindestens die Unterschiede der geistigen Begabung und der Altersstufen Ungleichheiten unter den Kirchengliedern hervorrufen;

außerdem aber ist die Kirche allen Mängeln der Erscheinungswelt und speciell der Sünde ebenso ausgesetzt, wie die übrigen sinnfälligen Gemeinschaften der Menschen. Deshalb liegt eben doch ein hierarchischer Anspruch zu Grunde, wo diese Umstände nicht in Anschlag gebracht, und der Abstand der Wirklichkeit vom Ideal in der Weise übertrieben wird, wie Lodensteyn es gethan hat. Pessimistische Beurtheilung der kirchlichen und der menschlichen Verhältnisse ist so häufig mit notorischem Hierarchismus verbunden, daß man auf das Vorhandensein dieser Combination rathen darf, wenn auch nur eins dieser Elemente greifbar vorliegt. In Hinsicht Lodensteyn's nun glaube ich bewiesen zu haben, daß hierarchische Gesichtspunkte wenigstens theoretisch von ihm gebilligt wurden, wenn auch die Umstände ihn gehindert haben, nach denselben zu handeln. Aber auch nur sein Wohlgefallen an solchen Gedanken und Antrieben konnte er nicht aufrecht erhalten, wenn er sich von der Volkskirche los sagte, sie gleichgültig ihrem Schicksal überließ und sich mit der kleinen Zahl der „Rechtchaffenen und Frommen“ auf den Fuß der geistlichen Gleichheit einrichtete. Hievon konnte ihn gerade das Beispiel Labadie's und der Labadistischen Gemeinde abschrecken. Freilich auch Labadie war Hierarch, aber unter der Modification, daß er von Hause aus auf den Ordens- oder Sectenstifter angelegt war. In der katholischen Kirche, welcher er ursprünglich angehörte, ist Hierarchie die von selbst sich verstehende Tendenz des Standes der Diener der Kirche. Wer also dort, ohne den höheren Grad des Episcopates zu erreichen, sich hierarchisch auszeichnen will, muß die Bahn des Ordensstifters einschlagen. Dies war der Fall bei Labadie; und in gleicher Richtung gelangte derselbe auf dem Boden der reformirten Kirche zur Stiftung einer Secte. Lodensteyn aber konnte als Abkömmling der reformirten Kirche selbst die theoretische Befriedigung seines hierarchischen Triebes nur finden, wenn er innerhalb derselben aushielt, auch indem er fortdauernd an ihr verzweifelte.

In dem hierarchischen Antriebe, welcher Lodensteyn gelegentlich in die Nähe einer jesuitischen Maxime geführt hat, habe ich eine Aeußerung seiner Natur finden zu dürfen geglaubt. Denn die unzweifelhafte Combination zwischen diesem Element und seiner pessimistischen Beurtheilung der Kirche ist dem Muster dessen sehr unähnlich, welcher das zerstoßene Rohr nicht zerbricht

und den glimmenden Docht nicht auslöscht. Aber an sich ist die Anlage und der Antrieb zu herrschen, oder die persönliche Energie nicht zur Verderbniß der menschlichen Natur zu rechnen. Auch kam Lodensteyn eben gar nicht dazu, seinen Herrschtrieb in der Kirche zu mißbrauchen, da er nach seiner eigenen Auffassung der Dinge fast nur Widerstand gegen seine Absichten fand. Aber eben die Vergleichung mit Labadie führt noch dazu, daß man Lodensteyn's Treue gegen die Kirche zu beachten hat, welche um so anerkennenswerther ist, wenn man sie mit dem Bewußtsein der fast vollständigen Erfolglosigkeit vergleicht, die seinen Bemühungen um die Reform seiner nationalen Kirche zu Theil ward. Wenn man in seinem Urtheil über dieselbe die Geduld zu vermiffen Ursache hat, so hat er die Geduld des Charakters gegen die angestammte Kirche in einem Maße geübt, daß sie mit der Schroffheit und Einseitigkeit seiner Ansicht vom christlichen Leben einigermaßen versöhnen kann. Denn in der überlegten Ablehnung der wirklichen Separation, welche dem Fremdling Labadie gar keine Bedenken erregte, hat Lodensteyn gerade die Selbstverleugnung geübt, die er vorschreibt. Er hat in dieser Treue gegen die Kirche seines Volkes vielleicht vorwiegend nach dem edeln Instincte des Patriotismus gehandelt. Allein bewußtermaßen hat er in dieser Hinsicht sich in den Willen seines Gottes ergeben, dessen positive Absichten ihm verborgen waren, von welchem ihm nur klar war, daß er eigenmächtige Absonderung von der Kirche verbiete. In dieser Weise hat er auch die Treue gegen seinen Grundsatz des christlichen Lebens gehalten. Deshalb darf nicht, wie es von Goebel geschieht, Labadie mit Lodensteyn auf einer Linie genannt und mit gleicher Bewunderung begleitet werden. Lodensteyn's Ansichten von der Kirche, von der Reformation, von der Selbstverleugnung sind nicht normal. Allein sein Charakter ist von einer Reinheit, welche durch die Mängel seiner Erkenntniß und seiner Urtheilsweise nicht verschleiert werden kann. Gerade mit seiner Haltung verglichen, kann Labadie die Probe nicht bestehen.

X Lodensteyn ist der erste Pietist. Ich kenne sehr wohl das Bedenken, welches sich dem Verfahren in der Kirchengeschichte entgegenstellt, die Bezeichnungen specieller Erscheinungen nicht bloß zu generalisiren, sondern auch zu antedatiren. Auf diesem Wege wird z. B. mit den „Reformatoren vor der Reformation“ die

möglichste Verwirrung angerichtet. Denn in diesem Falle hat man eben Erscheinungen als gleichartig behandelt, welche wirklich entgegengesetzte Ziele und Mittel neben gewissen Merkmalen der Gleichheit haben. Indessen wenn Lodensteyn und seine Gefinnungsgenossen in der Epoche Spener's in irgend einer deutschen Landeskirche lutherischen oder zwinglischen Gepräges aufgetreten wären, so würde man sie dort mit dem üblich gewordenen Namen bezeichnet haben. Denn alle diejenigen Merkmale, welche den Pietisten beigelegt werden als einer Gesellschaft, welche zugleich die Reformation der Kirche fordert, und sich selbst von deren öffentlichen Interessen möglichst zurückzieht, treffen direct und indirect auf Lodensteyn zu. Es kommt jenen immer an auf das Streben nach moralischer Vollkommenheit oder Präcिसität, die Enthaltung von Tanz, Schauspielen, Gewinnspielen u. dergl., die Mißbilligung des Einflusses des Staates auf die Kirche, endlich die Beschäftigung mit der Mystik¹⁾. Freilich erscheint in allen diesen Beziehungen Teellinck als der Vorgänger Lodensteyn's. Indessen ist jener von diesem dadurch unterschieden, daß er wie auch Voet mit seiner Forderung der Reformation der Sitten noch die volle Unbefangenheit des Verkehrs mit der reformbedürftigen Kirche verbunden hat, während Lodensteyn in der Verzweiflung an dem Erfolg seiner Bestrebungen mindestens jene wunderliche Zurückziehung von seiner amtlichen Pflicht in Hinsicht des Abendmahles geübt hat. Dieser latente Separatismus ist der anspruchsvollen Zurückgezogenheit der Pietisten von der öffentlichen Kirche im Grunde gleichartig. Auch sein Grundsatz der Selbstverleugnung lenkt ebenso gewiß in die Mystik ein, als er sich von Calvin's Auffassung entfernt. Nur scheint diese Abweichung ebenso wenig bemerkt worden zu sein, wie diejenige, welche Teellinck begangen hatte. Deshalb haben Lodensteyn's Anhänger, welche den Calvinismus gerade in der Strenge der Sitte und in der Sprödigkeit gegen das Staatskirchentum vertraten, sich als die am meisten berechnigte Partei in der niederländischen Kirche behauptet. Hierin ist der Umstand begründet, daß dieselbe Richtung in der niederländisch-reformirten Kirche legitim war, welche in den luther-

1) Walck, Religionsstreitigkeiten in den lutherischen Kirchen. Bd. 1. S. 594—598.

rischen und zwinglischen Kirchen deutscher Zunge als unberechtigt auftreten wird.

Die legitime Stellung in der Kirche, welche Lodensteyn eingenommen und behauptet hat, kann jedoch nicht verbergen, daß die Frömmigkeit, welche er übt und lehrt, theils auf die Linie katholischer Unterschätzung des Menschen im Verhältniß zu Gott zurückgegangen ist, theils an die sentimentale Contemplation der Schönheit und Liebenswürdigkeit Jesu anknüpft, welche in das Mittelalter gehört, ferner daß er bei seinen kirchlichen Desiderien mit den hierarchisch-katholischen Einrichtungen liebäugelt. Die erste Erscheinung des Pietismus also führt in dieser Beziehung ein Merkmal mit sich, welches auch die modernste Stufe des wieder kirchlich gewordenen Pietismus zur Bewunderung vieler auszeichnet. Nun bei Lodensteyn ist die Sehnsucht nach katholischer Kirchenzucht theils aus dem hierarchischen Zuge seines Gemüths, theils daraus zu verstehen, daß sein Pietismus noch den Boden der bestehenden Kirche behauptet. Kann man sich aber über sein Kokettiren mit Zuständen der Kirche vor der Reformation wundern, wenn Lodensteyn zugleich eine Frömmigkeit vorschreibt, deren Art dem Mittelalter entspricht, und sich mit einem Reformationsideal trägt, dessen eigentlicher Ort das Mittelalter ist?

Der Pietismus in dieser seiner ersten Gestalt ist also eine Evolution des Calvinismus und zugleich eine Beeinträchtigung des protestantischen Charakters desselben, unter Bedingungen, welche damals nur in der niederländisch-reformirten Kirche vorlagen. Weil nämlich die große Masse ihrer Glieder aus der vorherrschenden lutherischen Lebensansicht heraus die strenge Sitte des Calvinismus zurückwies, so sahen sich die Vertreter derselben genöthigt, sich zu besonderen Genossenschaften zu concentriren, um die Reformation des Lebens im Volke durchzusetzen. Damit sie aber in sich selbst und für diese Aufgabe gestärkt würden, durchdringen sie sich mit der Nichtigkeit des geschöpflichen Daseins, welche dem allgemein evangelischen Seligkeitsinteresse widerspricht, und suchen die Versicherung der Gnade in dem zärtlichen Umgange mit dem Herrn Jesus, welcher die katholische Art des Bewußtseins der göttlichen Gnade, und als solche dem ursprünglichen Standpunkt unserer Reformation völlig fremd ist.

Unter diesen Umständen wird es zweckmäßig sein, schon gleich

die Frage zu stellen, ob nicht vielleicht dennoch dieses Ergebnis im Interesse des reformirten Christenthums selbst zu billigen ist. Man könnte also versuchsweise annehmen, daß die Reformation des 16. Jahrh. zu vorschnell diejenige Abstufung des Christenthums aufgegeben habe, welche im Mittelalter gegolten hat. Und wenn man auch dem eigentlichen Mönchtum mit Recht ein Ende machte, so möchte es doch ein Verlust für die Kirche gewesen sein, daß auch für die asketischen Congregationen von Laien kein Raum mehr geblieben wäre (S. 15). Denn die Spannung zwischen dem Christenthum der Weltkinder und dem der Ernstgefinnten könnte wohl als eine Bedingung der Gesundheit christlicher Zustände gelten. Wenn also durch die vorliegenden Conventikelbildungen dieser Unterschied der Asketen gegen die Weltleute in der reformirten Kirche wieder hergestellt worden ist, so wäre das vielleicht wirklich eine wünschenswerthe Ergänzung der Reformation des 16. Jahrh. durch ein Element derjenigen Reform, welche schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters ihren Lauf beginnt. Wenn auch die Richtung dieser beiden Reformationen entgegengesetzt war, so könnte man sich doch vorstellen, daß ein Compromiß zwischen denselben möglich und dem Ganzen wohlthätig sein dürfte. Das Gewicht der abendländischen Kirche im Mittelalter ist ja eben dadurch so bedeutend, daß in ihr Compromisse mannigfacher Art, in der Lehrbildung, in der Verfassung, in dem Verhältniß der theologischen Schulen zu einander, ja auch in der Ordnung des religiösen Lebens gefunden worden sind. Also warum sollte nicht auch die Stellung der evangelischen Kirche dadurch verstärkt werden, daß man in ihr die Congregationen asketischer Richtung neben der weltförmigen Sitte und der sittlichen Berufsarbeit der Menge zuließe, nachdem der Antrieb zu jenen Vereinigungen sich wieder eingestellt hatte? Warum sollten nicht in der evangelischen Kirche diese beiden Formen christlichen Lebens sich gegenseitig ertragen, um sich zu ergänzen? Ja wohl, so könnte man fragen! Allein die Antwort, welche gerade Lodenstejn in aller wünschenswerthen Deutlichkeit ertheilt, rückt jeden Compromiß zwischen den beiden angenommenen Stufen von evangelischem Christenthum aus den Augen. Denn die Selbstverleugnung und Weltflüchtigkeit, welche er als das vollständige Christenthum erkennt, muthet er allen Gliedern der Kirche zu, und ist weit davon entfernt, daneben dem „gemeinen bürgerlichen

Schlage" der Christen und dem „geistlosen Schlenbrian" das Existenzrecht in der Kirche einzuräumen. Er glaubt eben nur an die Möglichkeit einer einzigen Art christlichen Lebens, und muthet deshalb Allen ohne Ausnahme die bestimmungsmäßige Vollkommenheit zu, wie er sie versteht. Diese Haltung aber nimmt er ein, weil er von Hause aus auf dem Boden der Reformation des 16. Jahrhunderts steht! Denn diese hat den Gedanken eines zwieschlächtigen Christenthums in der Kirche oder die berechnigte Abstufung vollkommenen und unvollkommenen christlichen Lebens gerade ungültig gemacht. Allein diejenige Vollkommenheit, welche Bodensteyn fordert, sieht von vorn herein nicht danach aus, daß sie Gemeingut einer Volkskirche werden könnte. Deshalb hat er mit seinen Grundsätzen und mit der Verachtung und Beurtheilung des „ehrlichen bürgerlichen" Christenthums und seiner kirchlichen Sitte den Kampf innerhalb des Protestantismus eröffnet, welcher, wie ich vermuthet, an allen übrigen Schwierigkeiten, welche seitdem die evangelischen Kirchen heimsuchen, mitschuldig ist. Um diesen Kampf mit Unparteilichkeit zu verfolgen, stelle ich also fest, daß der erste Vertreter des Pietismus seine Ansprüche an die reformirte Kirche auf solche Ueberzeugungen stützt, welche ihre nächste Verwandtschaft im katholischen Mittelalter haben. Hat er sich also mit der Absicht getragen, hienach die reformirte Kirche zu reformiren, so ist der Erfolg wie der Richterfolg seiner Bestrebungen danach zu beurtheilen, ob die Reformation des 16. Jahrh. ihre Berichtigung, wenn sie deren bedarf, durch Aufnahme katholischer Lebensmotive zu erfahren hat.

11. Johann de Labadie, der Urheber des Separatismus in der reformirten Kirche.

Derjenige, welchem der Beruf zur Reform der reformirten Kirche zugetraut wurde, welcher jedoch nur einen Theil der niederländischen Pietisten zu der Trennung von der Kirche geführt hat, die Bodensteyn vorbereitet aber auszuführen sich gescheut hatte, hat die Hälfte seines öffentlichen Lebens im Dienste der römisch-katholischen

lischen Kirche zugebracht. Und zwar steht es von ihm fest, daß er die Grundsätze, nach denen er bei seinem Reformbestreben wie bei seiner Separation von der niederländischen Kirche verfuhr, von Jugend auf gehegt hat. Jean de Labadie¹⁾ ist als Sohn von Jean Charles de Labadie, Gouverneur der Guyenne, in Bourg sur Gironde am 13. Februar 1610 geboren. In seinem siebenten Lebensjahre wurde er dem Jesuiten-Collegium in Bourdeaux anvertraut. Seine Gaben und Leistungen empfahlen ihn seinen Lehrern so, daß dieselben ihn für ihren Orden zu gewinnen trachteten. Dem Widerstreben seines Vaters dagegen setzte dessen früher Tod ein Ziel, und Labadie trat in seinem 17. Lebensjahr als Novize bei den Jesuiten ein. Während der zwei Jahre seines Noviziats nahm er einen Aufschwung der Frömmigkeit, in welchem ebenso bestimmt der Zug zur mystischen Contemplation und die Fertigkeit des Gebets, wie der glühende Drang nach dem Dienste im Reich Christi ausgeprägt waren. Nach Vollendung des Noviziats legte er die „einfachen Gelübde“ zum Eintritt in den Orden ab, d. h. er verpflichtete sich zu Armut, Keuschheit und Gehorsam mit dem stillschweigenden Vorbehalt, daß die Gesellschaft Jesu die Freiheit habe, ihn zu ent-

1) Außer dem Abschnitt bei Goebel II. S. 181—257 ist zu vergleichen H. van Berkum, De Labadie en de Labadisten, 2 Theile, Sneek 1861. Als Quellen ersten Ranges habe ich benutzt 1. den von Labadie's Genossen Pierre Yvon verfaßten *Abrégé précis de la vie et de la conduite et des vrais sentimens de feu Mr. de Labadie*, welcher bis zu Labadie's Ankunft in den Niederlanden reicht (in Gotifr. Arnold's Kirchen- und Ketzer-geschichte, in der Ausg. Frankfurt a. M. 1699 unter den Supplementen zum III. IV. Theil Cap. XVI. S. 1234—1270). Goebel führt eine holländ. Uebersetzung, Amsterdam 1754, an. Berkum hat diese Quelle nicht gekannt. 2. *Histoire curieuse de la vie, de la conduite et des vrais sentimens du Sr. Jean de Labadie*. A la Haye 1670. Verfasser sind die beiden Söhne des Theologen Samuel Marethus zu Groningen, Henri und Daniel des Marets, Prediger an den französischen (wallonischen) Gemeinden in Delft und im Haag. Obgleich diese Schrift äußerst feindselig ist, und über das frühere Leben Labadie's die Verläumdungen wiedergiebt, welche von Jesuiten gegen ihn ausgestreut sind, so ist sie actenmäßig genau über die Handlungen, welche Labadie von 1666—69 mit der wallonischen Synode hatte. Sie umfaßt namentlich die *Déclaration*, mit welcher Labadie seine Separation vollzog, und eine sehr eingehende *Modeste réfutation*. Weder Goebel noch Berkum kennen diese Schrift.

lassen, wenn sie Grund hätte, ihn nicht festzuhalten¹). Indem er als Scholasticus demnächst in das dreijährige Studium der Rhetorik überging, durfte er seine besonderen religiösen Interessen, namentlich auch die Lesung des N. T. fortsetzen. Schon in seinem 20. Lebensjahre verfaßte er einen Tractat de la grâce et vocation efficace, und trug sich danach mit dem Plan eines Lebens Jesu. Dasselbe sollte in vier Theilen dessen Ewigkeit in Gott und seine Verborgenheit während der 30 ersten Jahre seines irdischen Daseins, sein thätiges Leben, sein Leiden, endlich seine himmlische Herrlichkeit und sein herrliches Reich auf der Erde umfassen. Erst kurz vor seinem Lebensende, unter ganz veränderten Verhältnissen hat er den Plan seiner Jugend wieder aufgenommen, aber nur einzelne Theile dieses Stoffes ausgeführt. Nach dem dreijährigen Studium der Rhetorik begann er in seinem 22. Lebensjahre das der Theologie zu Bourdeaux. Er wurde aber durch die Methode, in welcher man die Theologie ihm vortrug, nicht angenehm berührt. Theils stieß ihn die Trockenheit und der polemische Zusatz der Lehrweise ab, theils fiel ihm der Abstand des Vortrags von demjenigen auf, was ihn Gott durch sein Wort und seinen Geist gelehrt hatte, besonders über Prädestination, Gnade und über Wichtigkeit des Menschen. Er concentrirte sich also theils auf die Lesung der Bibel, wie der Werke Augustin's und Bernhard's, theils auf seine eigenen Beobachtungen und Erfahrungen, welche ihn von der Erhabenheit des Evangeliums und von dem tiefen Verfall und Verderb der Christenheit, ferner von der Nothwendigkeit ihrer Herstellung sowie davon überzeugten, daß dieselbe sich nach dem Muster der ältesten Gemeinde zu Jerusalem richten müsse. Er gehörte noch dem Jesuitenorden an, als er 1635 von dem Bischof von Bazas die Priesterweihe empfing. Unter welchen Eindrücken dieses geschah, hat er fünfzehn Jahre später, als er eben zur reformirten Kirche übergetreten war²), bezeugt, nämlich daß er während der Handlung gefühlt hat, daß

1) Vgl. Wolf, Allg. Geschichte der Jesuiten (Leipzig 1803) Band I. S. 150.

2) Déclaration de la foi. Montauban 1650. Bei Koelman, Historisch verhaal nopende der Labadisten scheuringhe. Amsterdam 1683. p. 109.

vielmehr Jesus Christus ihm die Hände auflegte als der Bischof, und daß er die innere Salbung, mit der die heilige Dreieinigkeit sein Herz übergieß, viel kräftiger gewahrt wurde als das Del, womit der Bischof seine Hände salbte. Labadie hat diesen Gefühlseindruck, als er nachher über ihn berichtete, so gedeutet, daß er vom Mutterleibe an geheiligt sei, um die christliche Kirche zu reformiren. Mochte er nun aber ursprünglich meinen, diesen Beruf innerhalb des Jesuitenordens verfolgen zu können, zumal derselbe ihm schon sehr früh das Vertrauen schenkte, als Prediger und Katechet wirken zu dürfen, so überzeugte er sich doch in den folgenden Jahren davon, daß die lediglich politische und weltliche Tendenz der Gesellschaft Jesu seinen Absichten nur widerstreben werde. Er suchte also seine Entlassung nach, welche ihm auch auf Grund seiner Kränklichkeit, und weil er kein (feierliches) Gelübde abgelegt hatte, ohne Schwierigkeit ertheilt wurde unter dem 17. April 1639.

Labadie stand nun als Weltgeistlicher unter dem Erzbischof von Bourdeaux, der ihm die Erlaubniß, in der Diöcese zu predigen, ertheilte. Seine Erfolge in diesem Wirken waren so hervorragend, daß er die Aufmerksamkeit des in Paris residirenden Generals der französischen Congregation des Oratoriums erregte, einer Gesellschaft, deren Aufgaben denen entsprachen, welche Labadie selbst durch göttliche Berufung empfangen zu haben glaubte. Durch jenen veranlaßt verlegte er also seine Predigtthätigkeit nach Paris unter Genehmigung des dortigen Erzbischofs. Den Jesuiten aber war dieses nicht genehm. Wie sie schon in Bourdeaux gegen ihn intrigirt hatten, so streuten sie jetzt in Paris aus, daß er im Dienste des Calvinismus das Volk gegen den Cardinal Richelieu aufrege. Diese Verdächtigung hatte zwar für ihn keine direct hinderliche Wirkung, indessen vermochte sie bei Labadie so viel, daß er dem Wunsche des Bischofs von Amiens nachgab, sich in den Dienst seiner Diöcese zu stellen. Derselbe machte ihn zum Canonicus und zum Pfarrer an einer Kirche zu Amiens. Sowohl hier als an anderen Orten der Diöcese entwickelte er nun eine einflußreiche Predigtthätigkeit, indem er namentlich auf die Lesung der heiligen Schrift drang, und dabei einschärfte, daß das Evangelium die einzige Regel des Glaubens und der Frömmigkeit, und die Lebensweise der ältesten Christen das Muster für alle Zeiten sei. Einen

besondern Erfolg aber gewann er in der Beziehung, daß sich in Amiens mit Genehmigung des Bischofs eine Congregation oder Bruderschaft um Labadie bildete. Zu derselben wurden nur erweckte Personen zugelassen, welche sich wöchentlich zweimal zu Gebet, Meditation, Anhörung der Predigt versammelten, und in ihren Wohnungen die Bibel lasen. In diesem Kreise hat er seine Sehnsucht kundgegeben, daß mit Gottes Willen die Zeit kommen möge, wo die Kirche in ihren ursprünglichen Stand hergestellt, und wo es statthast sein werde, nach der Gewohnheit der ältesten Kirche das Wort Gottes zu lesen und zu predigen (gemäß 1 Kor. 14) und das Abendmahl unter beiden Gestalten zu empfangen. Inzwischen wurde 1643 von den Jansenisten der Versuch gemacht, Labadie für ihre Partei zu gewinnen; er zog aber bei allem gegenseitigen Einverständnis vor, seine Selbständigkeit zu behaupten, weil er der Ueberzeugung war, daß Gott ihn weiter führen würde als diese Herren könnten! Allein gleichzeitig regten sich nach dem 1642 erfolgten Tode von Richelieu seine jesuitischen Gegner wieder, und fanden bei Mazzarin so weit Gehör, daß derselbe 1645 an Labadie vertraulich ein Verbot seiner Predigten richtete, weil dieselben die Ruhe des Staates störten. Es erschien Labadie rathsam, nicht blos Folge zu leisten, sondern auch die Picardie zu verlassen, und in die heimathliche Provinz Guyenne zurückzukehren. Dahin begleiteten ihn mehrere Genossen seiner Bruderschaft als eine reisende Gemeinde. Das ist eine Erscheinung, welche, so auffallend sie ist, die geistige Anziehungskraft Labadie's deutlich anschaulich macht, aber zugleich auch beweist, daß er die Menschen durch seine individuellen Gaben vielmehr an sich zu fesseln, als durch das Wort Gottes und dessen Predigt von menschlicher Auctorität zu befreien vermocht hat. Auf dieser Reise nun hat Labadie zum ersten Male Calvin's Unterricht in der christlichen Religion kennen gelernt. Der Biograph, dessen Schrift ohne Zweifel den directen Mittheilungen seines Helden folgt, macht dazu die nicht ganz verständliche Bemerkung, daß Labadie bis dahin absichtlich niemals Schriften Calvin's gelesen habe, um behaupten zu dürfen, daß er nur durch Gottes Wort und Geist und durch die Lehrer der alten Kirche gefördert worden sei; als ob er damals sich hätte bewußt sein dürfen, daß er dem Calvinismus entgegen gehe! Alles was die Biographie darbietet, läßt erkennen, daß Labadie

über die Lehre von der Gnade und Prädestination jansenistisch, daß er über die nothwendige Reformation der Kirche franciscanisch gedacht, daß er in derselben Richtung die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift auf die evangelischen Vorschriften für das asketische Leben zugespitzt hat. Er scheint also diese innerhalb des Katholicismus liegende Linie nur dadurch überschritten und in demselben Maße dem Protestantismus sich angenähert zu haben, daß er die Lesung der heiligen Schrift für allgemein verbindlich erklärt hat¹⁾. Dieser Grundsatz ist es auch gewesen, welcher einmal das Verbot seiner Predigten, dann aber diejenigen Verfolgungen veranlaßt hat, welche ihn in Südfrankreich erwarteten. Die allgemeine Verpflichtung der Christen, die heil. Schrift zu lesen, ist nun zwar ebenso im Widerspruch mit dem Tridentinischen Decret, wie im Einklang mit dem gesammten Protestantismus. Allein an und für sich ist sie kein spezifisches Merkmal protestantischer Geistesrichtung, weil sie auch im Zusammenhang mit der franciscanischen Reformationstendenz (S. 37), sowie bei den quietistischen Mystikern in Frankreich, Jakob Lefèvre d'Etaples, Wilhelm Brignonnet, Gerhard Roussel vorkommt, welche im Anfang des 16. Jahrhunderts sich mit frommen Wünschen einer Reformation der Kirche trugen²⁾. Für Labadie hat sich jedenfalls der Grundsatz daraus ergeben, daß er in der primitiven Kirche die Freiheit des Gebrauchs der heiligen Schrift finden zu dürfen glaubte, was er a. a. O. S. 48 nicht ohne Bedeutung ausspricht. Deshalb ist die Bemerkung des Biographen, daß Labadie, ohne Kenntniß des Calvinismus aus seinen authentischen Zeugnissen, nur durch Gottes Geist und Wort direct auf den Weg des Calvinismus geführt worden sei, nach allen Beziehungen ungläublich.

Als Labadie mit seiner Reisegemeinde in der alten Hei-

1) Die Biographie bietet diese Angabe nicht dar. Labadie macht sie in der *Protestatio sincera purae ac verae reformatae doctrinae generalisque orthodoxiae Johannis de Labadie*, welche sich findet in der Schrift *Veritas sui vindex seu sollemnis fidei declaratio Joh. de Labadie, Petri Yvon, Petri du Lignon Pastorum*. Herford 1672. Dasselbst p. 57.

2) Karl Schmidt, *Beiträge zur Gesch. der Reformation in Frankreich*. A. Ueber den mystischen Quietismus zur Zeit von Franz I. *Zeitschr. für histor. Theol.* 1850. S. 3—25.

math ankam, fand er zwar noch die Gunst des Bischofs von Bazas und des Erzbischofs von Bourdeaux; allein nicht nur galt das Predigtverbot für ihn auch hier, sondern die Jesuiten richteten alsbald ihre Aufmerksamkeit in der Art auf ihn, daß er es vorzog, sich in einige Verborgenheit zu begeben. Er ging also zu den Karmelitern in Gravelle bei Bazas, wo er sechs Monate zubrachte, indem er und seine Gesellschaft sich der strengen asketischen Disciplin dieses Ordens unterwarfen, und zugleich, um der umgebenden Bevölkerung nicht aufzufallen, die Kutte über ihre Kleider anzogen. Dies ist die Thatsache, welche nachher so dargestellt worden ist, daß Labadie in den Orden selbst eingetreten sei. Man sieht nicht ein, mit welchem Rechte ein damals neu eingetretener Bischof von Bazas es unternehmen konnte, sich der Person Labadie's zu bemächtigen, um der am königlichen Hofe mächtigen antijansenistischen Partei zu gefallen. Dieser Gefahr zu entgehen, hat Labadie zwischen 1646 und 1650 mehrmals seinen Versteck in den Burgen von vornehmen Gönnern wechseln müssen. Es dient zu seiner Charakteristik, daß er, welcher mit der Gründung seiner Bruderschaft den Weg zur Reform der römischen Kirche beschritten zu haben meinte, unter diesen Hemmungen die Aeußerung that, daß es endlich nothwendig sein werde, dem römischen Klerus und seinem Haupte offenen Krieg zu erklären. Der Biograph brauchte dazu nicht zu bemerken, daß Labadie dabei noch nicht an einen Anschluß an die Reformirten gedacht habe. Gewiß nicht! Er der Reformator der römischen Kirche dachte dabei nur an sein selbständiges Recht. Nichts anderes ist auch der Sinn eines spätern Ausspruchs, daß diese Verfolgung die letzte sei, die ihn innerhalb der römischen Kirche träfe; nachdem er ihr vergeblich zu dienen und sie zu heilen versucht habe, sei es an der Zeit, sich durchaus gegen sie zu erklären. Mit welchem Programm dieses geschehen sollte, wird verschwiegen. Also der Mann fühlte sich der ganzen römischen Kirche gewachsen; er der mit seinen bisher nachweisbaren Leistungen vielleicht dazu geeignet erscheint, einen neuen Orden nach dem Zuschnitt der nachtridentinischen Devotion zu gründen. Es war ihm dabei gar nicht klar, daß die Haltung der Kirche im 17. Jahrhundert, geschweige denn die französische Regierung einen Radicalismus wie den des heiligen Franz von Assisi auch nur in irgend einer Beziehung, wie die Verpflichtung zur Lesung der

Bibel ist, nicht gestatten werde. Seine Richtung auf eine autonome kirchliche Stellung sollte deshalb zunächst noch nicht erfolgreich werden. Auf der Burg eines reformirten Herrn de Favas, Vicomte de Castets fand er die Gelegenheit und die Muße, sich mit dem Calvinismus genauer bekannt zu machen, und suchte aus dessen Urkunden sich zu überzeugen, ob er in den Reformirten ein Volk finden werde, welches für Gott lebte, und seine Lehre, Cultus und Lebensweise nach den Grundsätzen des Evangeliums einrichtete. Man sieht aus dieser Angabe des Biographen, daß Sabadie sich dem Calvinismus unter dem Gesichtspunkte angenähert hat, daß derselbe sich mit dem Heiligkeitsstreben berührt, welches ihn bisher geleitet hatte. Das heißt, nicht diejenige Seite des Calvinismus, welche demselben mit dem Luthertum gemeinsam ist, hat eine specielle Anziehung auf Sabadie ausgeübt, also nicht die anti-katholische Schärfe des calvinischen Dogma, sondern diejenige Eigenthümlichkeit des Calvinismus, in welcher die mittelalttrige Devotion fortgesetzt wird, kurz die Seite an ihm, welche den Hugonotten (Messieurs de la religion) als neues mönchisches Wesen angerechnet wurde. Auch das Studium der Controversschriften von Sarpi, Chemnitz, Sadeel u. A., welchem er zu Castets oblag, überzeugte ihn nur davon, daß wenn er zu den Reformirten überträte, er offen die Wahrheiten bekennen dürfte, welche ihm Gott seit so langer Zeit in sein Herz gelegt hatte. In dem Verkehr mit der reformirten Familie des Burgherrn zu Castets und dessen Hausgeistlichem war er auch keinesweges der Empfangende, sondern der Mittheilende; und er hat insbesondere daselbst vor einem größern Kreise über die recht heilige und christliche Feier des Abendmahls Vortrag gehalten. In Castets hat er auch les Élévations d'esprit à Dieu geschrieben, und aus diesem Gebetbuch ¹⁾ kann man erkennen, daß in seiner Mystik die specifisch protestantische Auffassung der Gnadenverheißung Gottes und Sündenvergebung keinen Platz findet. Oder ist es evangelisch, Gott zu bitten, daß er „durch die Hitze seiner Barmherzigkeit mehr als durch das Feuer seiner Gerechtig-

1) Gewidmet seinem Gastfreund und dessen Gemahlin aus Montauban am 1. April 1651; liegt mir in niederländischer Uebersetzung vor: Verheffingen des goestes tot godt, Amsterdam 1667; enthält drei Gebete für Morgen, Mittag und Abend, und eins für beliebigen täglichen Gebrauch.

keit unsere Ungerechtigkeiten verzehren, und durch seine Strahlen unsere Flecken reinigen“ möge, — daß er „das Eis unserer Herzen schmelzen, und sie von Wasser in Feuer verwandeln möge, damit sie ihre Sünden in Thränen ertränken, und durch Gottes Liebe zerstreuen“, — daß er „uns als Kindern der Sünde und Unwissenheit, wenn es ihm beliebte, unsere Unwissenheit und Sünden vergeben möge“? Also kein Wort von der Schuld unserer Sünde, die wir täglich erneuern, und von der Gewährleistung des Willens Gottes, durch Christus die trennende Wirkung der Verschuldung aufzuheben! Hingegen spielt Labadie nur die Melodie aller mittelalterigen Devotion ab, indem er Christus als das Vorbild preist, demgemäß man an sich selber stirbt um Gott zu leben, indem er von Gottesliebe und Gnade die Erleuchtung und den Zug nach oben erwartet, damit wir als vollkommene Kinder des Lichts uns Gott zum Opfer bringen. Bei diesem Tone der mystischen Frömmigkeit ist er sein Leben lang geblieben; höchst wahrscheinlich also ist die Angabe eines Gegners, daß Labadie zu behaupten pflegte, alle seine wichtigen und entscheidenden Ueberzeugungen habe er schon im Papstthum besessen, die Reformirten hätten ihm nichts zugebracht ¹⁾. Diese Erklärung nämlich kann nicht so verstanden werden, daß er innerhalb der römischen Kirche sich zu einem zweiten Calvin entwickelt habe, sondern nur so, daß er innerhalb der reformirten Kirche keinen Anlaß gefunden habe, seine mystische Devotion zu berichtigen, nachdem er dort den willkommenen Spielraum für die Durchführung seines Heiligkeitsstrebens gefunden hatte.

Nach einem Aufenthalt von zwei Monaten ²⁾ sah sich La-

1) Bei Jacob Koelman, *Der Labadisten dwalingen grondig ontdekt en wederlegt*. Amsterdam 1684 p. 477. Die Richtigkeit dieser Angabe wird auch durch die oben (S. 197) angeführte Erklärung Labadie's über seine Priesterweihe nahe gelegt. Vgl. ferner die unterstrichene Aeußerung über seine zu Castets angestellten Studien (S. 201).

2) Die Biographie läßt die Chronologie des Aufenthaltes Labadie's in Südfrankreich durchaus im Dunkeln. Zwischen seinem Abzug von Amiens (1645) und seinem Eintritt in Montauban (1650) liegen mehr als 4 Jahre; davon sind 6 Monate bei den Karmelitern, und zuletzt 2 Monate in Castets durch die Dedication der *Élévations* festgestellt; es ist demnach sehr wenig verständlich, wo der Mann, der von seinem Verfolger überall aufgespürt und aufgeschmecht worden ist, die Zeit von mehr als 3 Jahren zugebracht hat.

badie durch die Verfolgung des Bischofs von Bazas gezwungen, auch Castets wieder zu verlassen, und in Montauban den Schutz der reformirten Gemeinde zu suchen (1650). Allein auch hier war er nicht sicher, wenn er nicht als Mitglied in dieselbe aufgenommen wurde. Deshalb entschloß er sich zum Confessionswechsel am 16. October d. J., nachdem er sich mit den Predigern über die streitigen Punkte unterhalten, und speciell die Zustimmung zur calvinischen Lehre vom Abendmahle von seiner mystischen Gesamtanschauung aus ohne viele Schwierigkeit erreicht hatte. In Montauban war man der Meinung, daß seit Calvin und den ersten Reformatoren kaum jemals ein gleicher Mann in die reformirte Kirche getreten sei, wie jetzt Labadie! Der geistliche Verkehr, in welchen Mitglieder der reformirten Gemeinde mit ihm traten, regte nun in denselben den Wunsch an, daß Labadie das Predigtamt übernehmen möchte. Ihn hielt aber davon zunächst die Rücksicht ab, daß die Sitten in der Gemeinde und die trodene Art ihrer Frömmigkeit seinen Ansprüchen nichts weniger als entsprachen. Indessen als er nach zwei Jahren überhaupt verfassungsmäßig befähigt war, in das Predigtamt einzutreten, folgte er der von zahlreichen Stimmen aus der Gemeinde unterstützten Berufung durch das Consistorium und den Magistrat (1652). In seinem Amte war er sehr energisch zur Bekämpfung der geselligen Vergnügungen, des Theaters, des weiblichen Kleiderluxus. Uebrigens aber wurde durch Intriguen des katholischen Klerus, und, wie es heißt, einer Partei unter den Reformirten seine Verbannung aus dem Königreiche herbeigeführt (1657). Er begab sich von Montauban nach Orange nahe am Rhône nicht weit von dessen Mündung, dem Hauptort des Fürstenthums, welches der in den Niederlanden so einflußreichen Linie des Hauses Nassau den Beinamen gegeben hat. Hier wurde er zum außerordentlichen Pastor erwählt, und bemühte sich alsbald um die Erneuerung der erschlafften Disciplin und um die Bekämpfung von Tanz, Kartenspiel, Gesellschaften. Indessen war hier seines Bleibens nicht lange, da die unsichere politische Stellung des Landes gegenüber der Krone Frankreich gerade damals eine Occupation durch Ludwig XIV. erwarten ließ. Labadie nahm also eine Berufung an die französische Gemeinde zu London an. Die Reise dahin durfte er aber nicht auf dem geraden Wege machen, wenn er nicht der französischen

Regierung in die Hände fallen wollte. Auf dem Umwege durch Savoyen gelangte Labadie gegen Mitte 1659 nach Genf. Hier hielt man ihn fest; Magistrat, Volk, Geistliche bestürmten ihn, in den Dienst der Genfer Kirche zu treten; seine Verpflichtung gegen die Gemeinde zu London wurde gelöst. Aus Orange aber hatte er sich entfernt, ohne von der Gemeinde öffentlich und ordnungsmäßig Abschied zu nehmen. Es ist nun für ihn charakteristisch, daß er diesen Umstand in Verbindung mit seiner Anstellung in Genf als einen Act der besondern Vorsehung Gottes darstellt, der ihn nach dem Vorbilde seiner Propheten und heiligen Gesandten auch noch zu anderen Gemeinden zu schicken beschloss, und ihn aus den Gefahren der Reise wunderbar habe hervorgehen lassen ¹⁾. In Genf hat er demnächst sieben Jahre lang mit gewaltigem Eifer die dort im hohen Maße herrschende Verweltlichung der Gesellschaft bekämpft und die Disciplin geschärft. Allein der Biograph (welcher aus Montauban stammend, von seinen Aeltern in seinem 16. Lebensjahr 1662 zu Labadie nach Genf gesandt wurde, und mit Peter du Signon aus Languedoc zusammen seitdem der unzertrennlige Gefährte seines Meisters wurde) berichtet, daß die Erfolge, welche Labadie erkämpfte, ihn über die Wirkungslosigkeit seiner eigentlichsten Bestrebungen nicht täuschten. Er hat sehr oft darüber geseufzt, wie wenige Seelen sich der Ausübung der evangelischen Wahrheiten gänzlich ergaben durch einen innerlichen und wirksamen Verkehr mit Gott und durch eine wirkliche Erneuerung ihres Lebenswandels. Für sein mystisch-asketisches Lebensideal fand er also in der volkreichen Muttergemeinde des Calvinismus keinen Raum! Deshalb spann er sich mit seinen beiden Jüngern schon damals in diejenigen Ansichten ein, welche die Separation nothwendig nach sich ziehen mußten. Er stellte in der zu Genf verfaßten Schrift: *Le discernement de la véritable église*, den Gedanken fest, daß man als Kirche nur die Gemeinschaft der wirklich wiedergeborenen Theilnehmer am Geiste Christi anerkennen dürfe, — in einem Tractat: *l'église à part*, daß die Kirche getrennt von der Welt existiren und die weltlich Gesinnten von

1) *Lettres d'adieu de Mr. de Labadie pasteur se retirant de l'église d'Orange avec les réponses et les répliques, qui les ont suivies, 1660. P. 8. 22. 88.*

sich fern halten müsse; — endlich begann er die Wahrheit des herrlichen Reiches Christi in den letzten Zeiten, welche ihn schon in seiner katholischen Lebensperiode beschäftigt hatte, an der Hand der Apokalypse mit Kraft vorzutragen. Ein Mystiker, der sich zugleich berufen fühlt, die Kirche zu reformiren, verfällt mit einer gewissen Folgerichtigkeit auf diese Aussicht, und es ist ganz überflüssig darauf zu rathen, durch welche besondere Ueberlieferung Labadie auf diesen Glaubensartikel geführt worden ist, mit dem er sich ebenso von der gangbaren reformirten Lehre entfernte, wie durch die Ansichten über die Kirche von ihrer thatsächlichen Geschichte und Verfassung. Auf die Dauer fühlte er sich mit diesen Ansichten in Genf nicht heimisch, und glaubte deshalb in der Berufung an die wallonische Gemeinde zu Middelburg in der Provinz Seeland, welche ihm 1666 zu Theil wurde, wiederum die Stimme Gottes zu erkennen. Sonst, wenn seine Stellung zu der Gemeinde in Genf vollkommen klar gewesen wäre, müßte man sich wundern, daß er ihren Dienst mit dem an einer Gemeinde von kaum tausend Seelen vertauscht hat. Darum werden die Verfasser der *Histoire curieuse* sich schwerlich darin täuschen, daß Labadie in den Niederlanden das freie Feld für seine separatistischen Projecte zu finden erwartete, welches darzubieten ihm Genf nicht versprach. Zu welchem Zweck sonst nahm er nach den Niederlanden seine beiden Jünger mit, welche durch keine Berufung veranlaßt waren, sich in das ihnen durchaus fremde Land zu begeben? Diese Begleiter bildeten den Generalstab für seine im Dienste Gottes beabsichtigten Unternehmungen. In Heidelberg gesellte sich noch ein dritter junger Mann hinzu, Jean Ménuret, der früher Student der Theologie in Genf gewesen war. Er wurde durch die Reden und durch den persönlichen Eindruck der Reisenden so ergriffen, daß er um Aufnahme in ihre Gesellschaft bat. Und da sich dieselben davon überzeugten, daß sein Herz lebhaft von Gott gerührt und er entschlossen war, alles über sich zu nehmen, was ihn in der Folge im Dienste Gottes treffen werde, so wurde er zugelassen. Es wurde ihm aber von Labadie vorgehalten, daß er sich zu heiligen habe durch Verleugnung der Welt, ihrer Güter und Freuden, um Jesu Christo zu folgen arm, nackt, verachtet, verfolgt; ferner daß er sich Christo und dem Werk des Evangeliums zu übergeben habe, um die Reformation seiner selbst und der Anderen zu erstreben,

indem er sich zu dem Zweck allen Entbehrungen unterzöge, und dem Haß der widerchristlichen Welt sich aussetzte. Diese Vorhaltungen sehen einem Gelübde zum Eintritt in einen Orden zum Verwechseln ähnlich; und indem sie die Vorsätze bezeichnen, mit welchen Labadie seinem neuen Bestimmungsort entgegenhing, so lassen sie nichts weniger erwarten, als daß er die kirchlichen Ordnungen beachten würde, auf welche ihn die Annahme des Rufes nach Middelburg indirect verpflichtete.

Denn diejenigen Personen, welche diesen Ruf veranlaßt und Labadie zur Annahme desselben bewogen hatten, waren dabei von der Ansicht ausgegangen, daß er der Mann sei, um die Reformation der niederländischen Kirche, welche ihnen am Herzen lag, nämlich die Erneuerung derselben aus dem Geist Gottes durchzuführen. Unter dieser Aufgabe verstand Gisbert Voet die strenge Sitte des Calvinismus und die Präcisißität in der gesammten Handlungsweise, Lodensteyn fügte die mystisch-contemplative Selbstverleugnung als das erkennbare Organ des Geistes Gottes hinzu. Beide fanden in den Conventikeln die Gelegenheit, die Herstellung der Kirche vorzubereiten; in dem Maße aber als sie hier Erfolg fanden, mußten sie sich von der Steigerung des Widerstandes der Menge überzeugen. Da wurden sie und die gleich Gesinnten darauf hingewiesen, sich für Labadie's Berufung nach Middelburg zu interessiren, um durch ihn ihre Bestrebungen zu verstärken. Eine besondere Mitwirkung dabei fiel aber einer Frau zu.

Dieselbe ist schon früher (S. 120) als eine Schülerin von Voet genannt worden, bei der Gelegenheit, daß dieser Theolog es auch unter Umständen angezeigt fand, einer Frau die Leitung der Privatandachten von Frauen anzuvertrauen. Anna Maria von Schurman¹⁾, geboren zu Cöln 5. November 1607, war mit

1) Vergl. über sie Hoevel II. S. 203 ff. 273 ff., ferner Eschadert, A. M. v. Sch. der Stern Utrecht's, die Jüngerin Labadie's. Ein Vortrag. Gotha 1876. Ihre Lebensumstände bis zum Jahre 1666 sind ausführlich und aus der genauesten Kunde dargestellt in der Biographie Labadie's von Huon, bei Arnold Kirchen- und Rezergegeschichte a. a. O. S. 1261—1270. Ihre fernere Lebensgeschichte seit dem Anschluß an Labadie ist eingestreut in ihrem Buche: Eucologia seu melioris partis electio. Altona 1673. Zweiter Theil (nach ihrem Tode) Amsterdam 1685; beide in deutscher Uebersetzung, Dessau 1782. Die Monographie über die Sch. von Schotel, Herzogenbusch 1853. 2 Theile, ist mir unbekannt geblieben.

so reichen Gaben ausgestattet, daß ihr Vater sich veranlaßt sah, ihr eine wissenschaftliche Erziehung zu ertheilen. Diese hatte einen umfassenden Erfolg, indem die Schurman nicht nur die alten, sondern auch die neuen Sprachen in der Rede wie in der Schrift beherrschte, und in Mathematik, Physik und Philosophie heimisch wurde. Zugleich leistete sie in Malerei, Holzschnelderei und Kupferstich, so wie in Stickeret nicht Gewöhnliches, und übte Instrumentalmusik und Gesang. Mit dieser Fülle von Bildung verband sie von Jugend auf einen ernsten religiösen Sinn, welcher sich nach dem Satze des Heidelberger Katechismus richtete, daß der Christ nicht sein eigen ist, sondern seinem treuen Heilande angehört. Nach dem Tode ihres Vaters (1623) mit der Mutter und den Brüdern in Utrecht ansässig, fand sie seit 1634 an Gisbert Voet einen Lehrer auch in der Theologie; und um die heilige Schrift im Urtext zu lesen, lernte sie bei ihm nicht bloß Hebräisch, sondern erwarb sich auch Kenntnisse in den anderen semitischen Sprachen. Der Ruhm ihrer Gelehrsamkeit führte sie in Verbindung mit einer Menge von Gelehrten und zog die Aufmerksamkeit höchstgestellter Personen in allen Ländern auf sich. Eine Sammlung ihrer opuscula, welche der Professor zu Leiden, Friedrich Spanheim 1648 herausgeben durfte, erfuhr binnen vier Jahren drei Auflagen. Als nun aber um diese Zeit auch ihre Mutter starb, wurde sie genöthigt, ihr wissenschaftliches und künstlerisches Stilleben mit der Sorge um das Hauswesen zu vertauschen, an welchem außer ihrem ältern Bruder Johann Gottschalk von Sch. zwei hochbejahrte Schwestern ihrer Mutter theilnahmen. Unter diesen Umständen hat sie ihre Bescheidenheit und Selbstverleugnung Jahre lang bewährt durch die Pflege der kränklichen und schließlich erblindeten Greisinnen, denen sie alle ihre früheren Beschäftigungen aufopferte. Nachdem sie mit denselben theils in Cöln, theils irgendwo auf dem Lande gewohnt hatte, erlaubte ihr deren Tod, etwa 1660 ihren Wohnsitz wieder nach Utrecht zu verlegen, wo sie in großer Abgeschiedenheit verweilte, während der Bruder in den folgenden Jahren seinen Aufenthalt in Basel und in Genf nahm. Hier lernte derselbe Labadie nicht nur kennen (1662), sondern wurde von ihm so angezogen, daß er in sein Hauswesen eintrat, um den intimsten Verkehr mit ihm zu genießen. Mit der Bewunderung dieses echten Dieners Christi verband sich bei Schurman der lebhafteste Eindruck

davon, daß die Mehrzahl seiner Amtsgenossen in Genf ihm entgegenwirkte, und daß deshalb das Verderbniß in dieser Stadt hoffnungslos sei. Er ging also auf die Anschauungsweise Labadie's vollständig ein, und zurückgekehrt vermochte er dieselbe auch in seiner Schwester zu erwecken. Als diese, nach dem 1664 erfolgten Tode ihres Bruders, in der Einsamkeit zurückblieb, sie selbst 57 Jahre alt, durchdrang sie sich mit derselben Ergebung in Gottes Gnade und der Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande, welche der Bruder auf seinem Krankenlager kund gegeben hatte; aber in dem Maße als sie selbst sich zur contemplativen Steigerung ihrer Liebe zu Gott durch sein Beispiel aufgefordert sah, hielt sie auch ihren Blick auf den Verfall der sie umgebenden christlichen Gesellschaft gerichtet. Hierin wurde sie durch den fortwährenden Verkehr mit Boet bestärkt. Allein so wie sie mehr als jeder Andere durch ihren Bruder für Labadie eingenommen war, so kann man nicht zweifeln, daß sie insbesondere die Aufmerksamkeit der zu seiner Berufung competenten Personen auf ihn gelenkt hat, weshalb sie vor allen Anderen durch Briefe sich darum bemühte, ihn zur Annahme der Berufung nach Middelburg zu bestimmen.

Labadie empfing seine ehrenvolle Entlassung vom Consistorium in Genf am 3. März 1666, wird also noch während des Monats März in den Niederlanden angekommen sein. Da er den letzten Theil der Reise auf dem Rhein machte, so war es natürlich, daß er Utrecht berührte, ehe er Middelburg erreichte. Daß er also dort seine Gönner besuchte und mit ihnen in persönlichen Verkehr trat, ist durchaus unverfänglich; allein es wurde ihm nachher sehr verdacht, daß er in Utrecht einen längern Aufenthalt nahm, — die Schurman nennt zehn Tage, — um in dieser Zeit wiederholt hier und danach in Amsterdam zu predigen. Und wer wird zweifeln, daß ihm hier der Mund von dem überging, wovon sein Herz voll war! Kam er, um seine Gesinnungsgenossen in den Niederlanden bei der „Reformation“ der Kirche zu unterstützen, so wird er in jenen Städten nicht verschwiegen haben, daß er die Kirche auf die Gemeinschaft der erkennbar Wiedergeborenen und auf deren Trennung von der Welt hinausführen wolle, und um so energischer, als das Reich Christi auf Erden und die Herrschaft der Heiligen nahe bevor-

stand ¹⁾). Vermuthlich hat er sein Amt in Middelburg am Anfang des Monats April angetreten. Hiedurch hatte er sich nun in den Verband der wallonischen Synode in den Niederlanden begeben, die alle französisch redenden Gemeinden unter derselben Verfassung umschloß, welche für die Provinzialsynoden der niederländisch (flamisch) redenden Gemeinden galt. Die wallonische Gemeinde zu Middelburg hatte demgemäß die Genehmigung der Synode für ihre auf Labadie gefallene Wahl, wie es Recht war, nachgesucht. An diesen Act knüpft sich nun aber ein Kampf zwischen Labadie und dieser Synode, welcher drei Jahre lang nicht weniger als sieben Versammlungen derselben beschäftigt hat, bis er durch die Absetzung des Mannes von seinem Amte und seine Excommunication ein Ende fand. Um das richtige Urtheil über diesen Streit zu finden, muß man sich die einzelnen Schritte bis zu diesem Ziele hin vergegenwärtigen.

Die Synode, welche jährlich zweimal zusammentrat, hatte auf ihrer (1) Versammlung zu Middelburg im Mai 1666 über die von ihr zu genehmigende Anstellung Labadie's zu urtheilen. Sie entschied, daß obgleich hiebei einige Unregelmäßigkeiten gegen die bestehenden Vorschriften vorgekommen seien, die Berufung Labadie's anerkannt werde. Zugleich aber beauftragte sie eine demnächst zu Bliessingen zusammentretende Classis, die Entlassung Labadie's von Genf zu prüfen, und ihn dazu anzuhalten, daß er sich der Synode unterwerfe, sowie ihr Glaubensbekenntniß und ihre Disciplin (Verfassung) unterschreibe. Die Classis, welche nur im Auftrag der Synode fungirte, also keine selbständige und definitive Auctorität üben durfte, entledigte sich dieser Commission nicht geschickt. Indem Labadie Umschweife machte, ließ sie sich von ihm so imponiren, daß sie seine Berufung genehmigte, ohne ihn die angegebenen Bedingungen erfüllen zu lassen. Auf der (2) Synode zu Heusden im September 1666

1) Die Predigt, welche Verlum I. S. 38—44 skizzirt, ist von ihm nach S. 180 aus Labadie's Manuel de piété frei componirt, wie überhaupt seine Darstellung manchmal in die Novelle hinübergleitet. Nach Des Marets S. 23 wird aber später von der Gemeinde im Haag Klage geführt au regard de ses prêches séditieux et de ses doctrines nouvelles et erronées, qu'il avait prêché en diversses de nos églises, avant même que d'être confirmé en celle de Middelbourg.

gab die Gemeinde im Haag Nachricht von den aufrührerischen und in der Lehre abweichenden Predigten, welche Labadie an verschiedenen Orten vor seinem Eintritt in Middelburg gehalten hatte. Zugleich mußte man davon Notiz nehmen, daß er dem Auftrag der Classis zu Bliessingen nicht entsprochen hatte. Labadie selbst war in der Versammlung zu Heusden nicht erschienen. Dieselbe erklärte also, sie hätte sehr gewünscht, daß er persönlich sich eingefunden und durch Unterschrift der Confession und der Disciplin sich thatsächlich den Ordnungen der Synode unterworfen hätte. Da es nun ferner so scheine, daß er durch seine Predigten gegen die geltende Lehre verstößen habe, so solle er sich vor einer Classis zu Amsterdam am 29. September stellen, um die genannten Bedingungen zu erfüllen und den Fragen, die ihm von Seiten der Synode vorgelegt werden würden, Rede zu stehen. Von diesem Beschluß wurde ihm und seiner Gemeinde Kenntniß gegeben. Dennoch ist er vor der Classis in Amsterdam unter dem Vorwande von Migräne nicht erschienen. Auf der (3) Synode zu Amsterdam im Mai 1667 findet er sich endlich ein, um die Zurücknahme des gegen ihn gerichteten Artikels der Synode zu Heusden deshalb zu verlangen, weil er nicht ordnungsmäßig zur Synode geladen worden sei. Die Zumuthung, endlich die belgische Confession zu unterschreiben, lehnte er ab, theils weil er sie noch nicht gelesen habe, theils weil er wegen Krankheit unfähig sei, sie mit der Aufmerksamkeit zu lesen, welche er wegen gewisser verdächtiger Ausdrücke in ihr auf sie verwenden müsse. Er erklärte sich aber bereit den lateinischen Text zu unterschreiben, wenn er ihn vollständig gelesen haben werde. Hiemit tritt nun Labadie in ein Verfahren gegen die Synode ein, welches durchaus chicanös ist. Denn im vorangegangenen Jahre hatte er der Classis zu Bliessingen versprochen, die Confession zu unterschreiben. Sachlich aber dient zum Verständniß seiner Einwendung folgendes. Die Confession, welche der Prediger zu Valenciennes, Guido de Brès 1561 französisch verfaßt hat, ist von der niederländischen Nationalsynode zu Dortrecht 1618 bestätigt worden. In deren Acten ist nun auch ein lateinischer Text derselben als authentisch publicirt worden, welchen eine Commission von Theologen bearbeitet hatte. Wenn es wahr ist, daß bei dieser Redaction das französische Exemplar besonders beachtet worden ist, welches im Gebrauch der wallonischen Ge-

meinden in den Niederlanden war ¹⁾, so ist es allerdings auffallend, daß sich Abweichungen zwischen beiden Texten vorfanden. Dieselben sind aber sachlich vollständig irrelevant. Daraus ist es zu erklären, daß die wallonische Synode das bei ihr vor 1618 vorhandene handschriftliche Exemplar zur Unterschreibung durch ihre Prediger beibehielt, obgleich es dem Dortrechter Text nicht wörtlich entspricht. Labadie deducirt aber hieraus in seiner 1669 aufgestellten Protestschrift ²⁾ gegen die wallonische Synode die Unverbindlichkeit ihrer Confession. Und das wiegt jedenfalls schwerer als die zugleich erhobenen Einwendungen gegen gewisse Formeln in drei Artikeln derselben. Darunter ist der Ausdruck, daß Jesus gelitten habe sur l'autel de la croix, — anstatt sur le bois de la croix. Hier handelt es sich nur darum, daß die eine Formel an Hebr. 13, 10, die andere an 1 Petr. 2, 24 sich anlehnt. Labadie hat durchaus nicht, wie Goebel angiebt, die erstere Formel beanstandet, weil sie romanisire, sondern nur aus der Rücksicht, daß sie nach dem Dortrechter Maßstabe nicht authentisch sei. War nun diese gesetzliche Skrupulosität für Labadie entscheidend, so kommt doch gegen die Rechtsgültigkeit seines Verfahrens der Umstand in Betracht, daß er noch gar nicht rechtmäßiges Mitglied der Synode war, als er die vorliegende Bedingung der Rechtmäßigkeit ihres Bestandes in Zweifel zog. War es ihm damit Ernst, daß die wallonische Synode auf den positiven Boden der Dortrechter Nationalsynode zurückgeführt würde, so mußte er erst das Gewohnheitsrecht derselben erfüllen, um dann als berechtigtes Mitglied der Synode die Annahme des revidirten Exemplars der Confession zu erwirken. Oder wenn ihm jenes unerträglich war, so mußte er das Amt an der Gemeinde aufgeben, welche ein Glied der Synodalgemeinde nach den bisher

1) Niemeyer Collectio confessionum etc. p. LV. In diese Sammlung ist leider nicht die Dortrechter Redaction aufgenommen, sondern die Privatarbeit von Festus Gommius; beide weichen, wie Niemeyer ausspricht, so weit von einander ab, daß sie selbständig neben einander hätten gestellt werden müssen.

2) Déclaration chrétienne et sincère de plusieurs membres de l'église de diou et de Jésus-Christ, touchant les justes raisons et motifs, qui les obligent à n'avoir point de communion avec le Synode dit Wallon. Bei Des Marets p. 310.

überlieferten Bedingungen war. That er keins von beiden, sondern setzte sich als Richter über eine Gemeinschaft, der er als Prediger erst thatsächlich aber noch nicht rechtlich angehörte, so erkennt man, daß er gar nicht den guten Willen hatte, sich in den Synodalverband einzureihen, de se soumettre aux ordres du synode. Trotzdem ging die Synode zu Amsterdam so weit auf seinen selbstgewählten Standpunkt ein, daß er auf der nächsten Versammlung erscheinen sollte, um den französischen Text der Confession mit dem Vorbehalt zu unterschreiben, daß er die bedenklichen Ausdrücke in demselben nach dem lateinischen Text erkläre. Inzwischen aber sollte die Seeländische Synodalkirche (d. h. die Vertretung der wallonischen Gemeinden in der Provinz Seeland) Labadie zur Unterschrift des lateinischen Textes anhalten, und ihm wurde verboten, gegen die Confession zu schreiben und seinen Chiliasmus zu verbreiten.

Diese Nachsicht führte zu keinem Erfolg, und die (4) Synode zu Leiden im September 1667, anstatt Labadie in ihrer Mitte zu sehen, mußte durch die Deputirten seiner Gemeinde seinen Antrag auf Zurücknahme der gegen ihn gerichteten Beschlüsse der beiden vorangegangenen Synoden vernehmen. Inzwischen hatte Labadie einen besondern Brief veröffentlicht, in welchem er die französische Confession beschuldigte, mehrere ungeeignete Ausdrücke und irrige, schriftwidrige Sätze zu enthalten; ferner hatte er, ohne durch einen Excommunicationsbeschluß seines Consistoriums berechtigt zu sein, einem speciellen Amtsgenossen Henry du Moulin in öffentlicher Versammlung das Abendmahl verweigert; endlich hatte er seine Art von Chiliasmus verkündigt in der Schrift: *Le héraut du grand roi Jésus et de son règne spirituel et temporel sur la terre en ses saints et par ses saints aux derniers temps*. Darauf hin erklärte die Synode, daß die Gemeinde zu Widdelburg mit Unrecht Labadie von dem Besuch der Synode abgehalten habe, wo seine Anwesenheit nothwendig war, weiter daß er verpflichtet sei, die Confession der wallonischen Gemeinden zu unterschreiben, die er zu Unrecht in jenem Brief angetastet habe. Sie beschloß außerdem, eine Synopsis der beiden von einander abweichenden Texte der Confession drucken zu lassen, und erklärte endlich, daß Labadie in drei Punkten sich von seiner Pflicht entfernt habe, 1. durch Verletzung der Disciplin, in dem Vortrag einer fremden, der chiliaistischen Lehre, in der Publication

von Büchern ohne Zustimmung der Synode, in der willkürlichen Excommunication von du Moulin, 2. durch Rebellion in der Veröffentlichung des Héraut gegen das Verbot, 3. durch die schweren Injurien gegen die Synode, welche so viel Nachsicht gegen ihn geübt, den Lauf der Gerechtigkeit angehalten habe und nicht zu der von ihm verdienten Absetzung geschritten sei. Uebrigens ordnet die Synode eine Classis zu Bliessingen auf 10. October an, um mit ihm nach ihren Instructionen zu verhandeln. Man ging so weit in der Zuborkommenheit gegen Labadie, daß vor dem angegebenen Termin besondere Deputirte die Wege der Ausgleichung mit ihm ebenen sollten. Allein dies war vergeblich, und auch in Bliessingen stellte er sich nicht ein, unter dem Vorgeben von Kränklichkeit. Da begiebt die Classis sich zu ihm nach Middelburg. Als aber deren Moderator seine Rede an ihn richtet, erklärt er den versammelten Mitgliedern derselben, daß er sie gar nicht als die Classis anerkenne. Auch dem Zureden des Consistoriums der flämischen Gemeinde entzieht er sich mit der Bemerkung, wenn die Synoden solche Gewalt hätten, wären sie Päpste. Die Classis nahm es also auf sich, ihn bis zur nächsten Synode vom Amte zu suspendiren, worauf er aber gar keine Rücksicht nahm. Denn ohne Zweifel hatte hierin die Classis ihre Befugniß überschritten. Deshalb sah sich die (5) Synode zu Bliessingen, welche schon im April 1668 sich versammelte, veranlaßt, die Prüfung der letzten Vorgänge zu umgehen, um nicht ihre Commission zu desavouiren, und suchte anstatt dessen die Mitwirkung der in Middelburg versammelten Seeländischen Stände nach, um eine Beilegung des Streites zu erstreben, vielleicht auch, um für alle weiteren Ereignisse sich die Zustimmung der politischen Macht zu sichern. Der Receß, über welchen die Stände und die Synode sich einigten, um ihn Labadie aufzuerlegen, enthielt 1. die Verpflichtung für ihn, die Confession in der kürzlich angeordneten synoptischen Ausgabe zu unterschreiben und die gesetzliche Auctorität der Synoden und Classen über die einzelnen Gemeinden und ihre Consistorien, gemäß der Kirchendisziplin der Nationalsynode von Dortrecht (1618) anzuerkennen; 2. das Zugeständniß an ihn, daß seine beleidigenden Schriften als nicht vorhanden angesehen, und zugleich die Resolutionen der (4) Synode zu Leiden gegen ihn und das Consistorium von Middelburg, speciell die von der

Classis verhängte Suspension zurückgenommen werden; 3. die Verpflichtung für ihn, weder mündlich noch durch Schrift und Druck den Chiliasmus zu verbreiten, und sich der Veröffentlichung jeder Schrift ohne Erlaubniß der Stände der Provinz zu enthalten, welche sich darüber mit der Synode benehmen würden. Der Ausführung dieses Recesses kam jedoch Labadie dadurch zuvor, daß er den Streit auf das Gebiet der Rechtgläubigkeit hinüberspielte.

Im Jahre 1665 hatte der Arzt Ludwig Meyer in Amsterdam, ein Anhänger von Spinoza, die Philosophie als den Maßstab der Auslegung der heiligen Schrift proclamirt ¹⁾. Gegen diese Ausführung war außer Anderen der Prediger an der wallonischen Gemeinde zu Utrecht, Ludwig Wolzogen aufgetreten mit einer Schrift *de scripturarum interprete, contra exercitorem paradoxum*, 1668. Diese eben erschienene Schrift eines von der Synode abhängigen Predigers denunciirte nun die Middelburger Gemeinde, d. h. Labadie, der Versammlung zu Bliessingen wegen irrigen, anstößigen, pelagianischen, papistischen, schriftwidrigen Inhaltes. Man durfte aus diesem Schritte darauf schließen, daß Labadie dem Anerbieten des oben bezeichneten Recesses damit begegnen würde, daß er vor der Beurtheilung des Wolzogen'schen Buches, also vor der speciellen Bewährung der Rechtgläubigkeit der Synode, mit derselben nicht verhandeln könne. Also blieb nichts anderes übrig, als daß die Synode zu Bliessingen Examinatoren über das angeklagte Buch bestellte, deren Bemerkungen Wolzogen zunächst beantworten sollte. Um aber Gleichheit zwischen den Kämpfern herzustellen, wurden auch Examinatoren über Labadie's Buch *Le héraut du grand roi Jésus* bestimmt. Beide Sachen sollten auf der nächsten Synode abgeurtheilt werden. Diese (6) Synode zu Naarden im September 1668 mußte zunächst Notiz nehmen von verschiedenen neuen Widersetzlichkeiten Labadie's und seiner Gemeinde. Diese nämlich hatte Yvon zum zweiten Pastor gewählt, indem sie dadurch den von den Seeländischen Ständen anerkannten Pastor du Moulin als nicht vorhanden behandelt hatte; Labadie aber hatte verschiedene

1) *Philosophia sacrae scripturae interpres, in qua veram philosophiam infallibilem sacras literas interpretandi normam esse demonstratur. Eleutheropoli (Amsterdam). 1665.*

Schriften independentischer und enthusiastischer Tendenz ohne Censur herausgegeben. Diese, sowie der Héraut wurden auf Grund der angestellten Prüfung von der Synode verdammt. Hingegen nahm man zugleich Notiz von dem Urtheil der Examinatoren über das Wolzogen'sche Buch, daß dasselbe orthodox sei. So wenig Labadie sich durch seine eigene Beurtheilung wegen irriger Lehre anfechten ließ, so wenig beruhigte er sich bei der letztern Entscheidung. Und unter diesen Umständen ist es wiederum eine kaum verständliche Nachgiebigkeit, daß die Synode erst dem Antrag der Gemeinde zu Middelburg sich fügte, eine verstärkte Prüfungs-Commission über Wolzogen einzusetzen, und, als auch diese die Anklage zurückwies, einem neuen Antrage gemäß in voller Versammlung durch vier Sitzungen hindurch das Buch ihrer directen Prüfung unterwarf. Als nun auch auf diesem Wege Wolzogen einstimmig (gegen die Middelburger Stimmen) von der Anklage auf Häresie frei gesprochen wurde, hielt es die Synode für angezeigt, Labadie und den Mitgliedern seines Consistoriums eine Ehrenerklärung an den von ihnen leichtfertig Beschuldigten aufzuerlegen. Da verließ er die Versammlung, indem er einen Brief voll von Angriffen auf dieselbe ihr durch seinen Condeputirten zukommen ließ. Auch jetzt sprach die Synode seine und des Consistoriums Suspension bis zur nächsten Versammlung nur unter dem Vorbehalt aus, wenn sie nicht vor einer am 10. October angeordneten Classis in Middelburg Genugthuung leisteten. Diese Versammlung ließ nun Labadie gewaltsamer Weise gar nicht zu Stande kommen, indem er mit seinem Anhang das für sie in Aussicht genommene amtliche Local besetzt hielt, und sie auch in einem anderen Raum zusammenzutreten verhinderte. Dabei sind directe Drohworte aus dem Munde seiner Anhänger laut geworden. Nun bestätigten die Seeländischen Stände 15. Nov. 1668 die von der Synode verhängte Suspension. Allein da dieselbe nur bis zur nächsten Versammlung gültig war, so erfolgte der letzte Act des Drama erst, als die (7) Synode zu Dortrecht im Mai 1669 zusammentrat. Hier erklärten die Deputirten von Middelburg, Labadie an ihrer Spitze, daß sie mit Erlaubniß der Seeländischen Stände verschiedene Beschwerden vorzubringen hätten, daß unter diesen die gegen Wolzogen die vornehmste sei, und daß die Synode auf sie zuerst einzugehen habe, da von ihr alle anderen Differenzen beherrscht

wären. Auf diese Zumuthung erwiderte die Synode, es entspreche der Entscheidung der Seeländischen Stände, daß die Antragsteller zunächst alle ihre Beschwerden mittheilten, und es sei die Sache der Synode, die Ordnung ihrer Verhandlungen festzustellen. Darauf hin hat Labadie mit den Middelburger Deputirten die Stadt Dortrecht verlassen. Zugleich aber hat er den grundsätzlichen Bruch durch die oben (S. 211) angeführte Déclaration ausgesprochen, die er im Namen von „mehreren Gliedern der Kirche Gottes und Jesu Christi“, ohne die örtliche Beschränkung auf die Gemeinde zu Middelburg durch den Druck hat ergehen lassen, und welche beweist, daß die Separation unter seinen Anhängern schon längst beschlossen und vorbereitet war. Diese Schrift ist in einem ihrer Theile die offene Anklage des bestehenden Synodalsystems, als einer der Aufgabe der Kirche hinderlichen und zuwiderlaufenden Einrichtung. Diese Anklagen werden noch überboten durch einen Privatbrief Labadie's, den er innerhalb der Versammlung als echt anerkannt hat, worin er sagt, daß Gott ihm das Mittel zu einer séparation heureuse verliehen habe. Also auf Grund der Erwägungen, welche in der vorliegenden Schrift der Des Marets mehr als fünf Seiten umfassen, daß er nämlich gegen die Gesetze der Kirche ungehorsam gewesen sei und es darauf abgesehen habe, Spaltungen hervorzurufen, setzt ihn die Synode von seinem Amte ab und suspendirt ihn von der Theilnahme am Abendmahle, bis er ernstlich Reue bewiesen haben werde. Dieses Urtheil, welches auch die mit ihm verbundenen Mitglieder des Consistoriums seiner Gemeinde umfaßte, nahm Labadie zum Anlaß, um seinerseits zu nicht vorgesehener Zeit mit seinen speciellen Anhängern aus der Middelburger Gemeinde, welche etwa ein Drittel ihres Bestandes ausmachten, die Kirche zu occupiren, und mit dieser Versammlung Abendmahl zu halten. So war er drei Jahre nach seinem Einzug in den Niederlanden an die Spitze der ersten schismatischen Gemeinde innerhalb des calvinisch-reformirten Kirchenwesens gelangt.

Die Wolzogen'sche Angelegenheit, an welcher schließlich die Dinge zum Bruch kamen, sollte für Labadie gewiß ebenso dazu dienen, seine eigene Heterodoxie, nämlich den Chiliasmus, in Bergeffenheit zu bringen, als dazu, der wallonischen Synode den Makel anzuhängen, daß sie ein häretisches Buch duldete. Das

erstere Urtheil wird auch dadurch nahe gelegt, daß Labadie in seiner oben (S. 199) angeführten Protestatio orthodoxiae, welche vom 1. Februar 1669 datirt ist, und seine Rechtgläubigkeit wahren, sowie den Verdacht abwehren sollte, daß er noch im Dienste der Jesuiten stehe, den Chiliasmus vollständig mit Stillschweigen übergeht ¹⁾. Um so lauter hat er in der gleichzeitigen Déclaration chrétienne den Vorwurf gegen die wallonische Synode erhoben, daß sie in Glauben und Lehre verdorben sei. In möglichst weitem Umfange bestrebt er sich dieses nachzuweisen. Hier kommt er also zunächst auf die vorgeblichen wesentlichen Abweichungen der französischen Confession von dem authentischen Dortrechter Text, worüber schon berichtet ist. Dann folgt eine Reihe von Sätzen aus der Wolzogen'schen Schrift, welche deren häretischen Charakter beweisen sollen. Falls dieselben richtig wiedergegeben sind, so bilden sie ohne Zweifel nur die eine Gedankenreihe in der Schrift, welche, wie die Réfutation modeste der Brüder Des Marets zeigt, auch alle in der orthodoxen Betrachtung üblichen Sätze über die heilige Schrift und ihre Auslegung enthält. Das nach der Absicht Wolzogen's rechtgläubige Buch hat, wie es scheint, seinen apologetischen Zweck nur erreichen können, indem sein Verfasser auf den Standpunkt des philosophischen Gegners verhältnißmäßig eingegangen ist. So ist Wolzogen zu manchen dem Gegner conformen Sätzen gelangt, welche jedoch durchaus nicht zum Socinianismus ausarten ²⁾. Der dritte Punkt, in welchem Labadie die Verderbniß der Synode in Glauben und Lehre feststellen will, bezieht sich auf die moralische Verbindlichkeit der Ordnungen der Synode. In einem der ohne Censur erschienenen Tractate De la puissance ecclésiastique bornée à l'écriture et par elle hatte Labadie behauptet, daß der Gläubige nicht verpflichtet sei, die Anordnungen der Synode zu beobachten, und daß derjenige, der sich ihnen nicht unterwirft, nicht sündige. Da die Synode zu Naarden diesen Satz ver-

1) In der Déclaration chrétienne p. 324 redet er beiläufig davon, daß die Synode seinen Héraut wegen unerhörter, schriftwidriger und verderblicher Lehre verdammt habe, ohne Einzelheiten zu bezeichnen.

2) Ueber das Buch von Wolzogen vgl. Tholuck, Kirchl. Leben des 17. Jahrh. Abth. 2 S. 29. Sopp, Godgeleerd onderwijs in Nederland 2. Deel. p. 383—387.

worfen hatte, so imputirt Labadie der Synode die Behauptung, daß der Gläubige im Gewissen zu jenem Gehorsam gegen ihre Anordnung verpflichtet sei und durch Ungehorsam dagegen Sünde begehe. Er erhebt hiegegen die Anklage, daß blos menschliche Satzungen auf die Linie der göttlichen Gebote erhoben, daß also die papistische Gleichstellung der Ueberlieferung mit der heil. Schrift wiederholt werde. Der Réfutation fiel es nicht schwer, die sophistische Art dieser Unterstellung und den jesuitischen Hintergedanken Labadie's zu enthüllen, nämlich daß der Ungehorsam gegen die menschlichen Ordnungen der Synode nur eine Sünde geringern Grades, die eigentlich keine Sünde sei, enthielte. Zugleich weisen die Des Marets darauf hin, daß wenn auch diese kirchlichen Vorschriften nicht das volle Gewicht staatlicher Gesetze haben, die man um des Gewissens willen gleich Gottes Geboten zu erfüllen hat, sie doch eine fast gleich verpflichtende Geltung für den Gläubigen behaupten, von dem anzunehmen ist, daß er durch Aufnahme in die Kirche sich indirect und stillschweigend den Ordnungen derselben unterwirft. Die weitere Anklage, daß die Synode den Ungehorsam gegen ihre Vorschriften durch Amtsentsetzung und durch Excommunication bestraft habe, als wenn derselbe gegen die zwei Tafeln des göttlichen Gesetzes verstoße, und daß dadurch wiederum menschliche Ordnungen den göttlichen gleich gesetzt werden, erledigt die Réfutation dadurch, daß diese Strafen gegen die Heuchelei und den Hochmuth gerichtet sind, welche Labadie durch die Widersetzlichkeit gegen die Synode reichlich bewiesen habe. Endlich gründet Labadie die Anklage auf Irrlehre gegen die Synode auf deren Verdammung seiner Schrift *L'exercice prophétique*. Hierin hatte Labadie seinen Grundsatz der Rückkehr zu allen Einrichtungen der ältesten Kirche darauf angewendet, daß man verpflichtet sei nach 1 Kor. 14 freie Versammlungen aller Gläubigen zu veranstalten, in welchen jeder nach dem Antriebe des göttlichen Geistes religiöse Rede üben dürfe. Obgleich er sich hiefür auch auf die recipirten Beschlüsse der Synoden zu Wesel und zu Emden berief, so hatte er doch gerade die Schranken überschritten, welche diese Auctoritäten dadurch aufgerichtet hatten, daß sie die „Prophezei“ als Schriftauslegung verstanden und sie an die standesmäßige Befähigung zu derselben knüpften. Die Réfutation konnte nicht blos hieran erinnern, sondern auch geltend machen, daß die von Paulus unter

den korinthischen Christen anerkannten Gaben ebenso wie die anderen aufgehört haben, und daß man in die Quäkerei sich verirre, wenn man sich darüber hinwegsetze.

Die beiden anderen Abschnitte der Déclaration, welche die Verderbniß der wallonischen Kirche in ihren gottesdienstlichen Versammlungen und in ihrer Regierung nachweisen, sind sehr bezeichnende Proben der Anmaßung, in welcher der Mann, der sich noch gar nicht in ein rechtlich geordnetes Verhältniß zu der wallonischen Kirche in den Niederlanden gesetzt hatte, sich zum Richter über dieselbe aufwirft. Hier berührt er Großes wie Kleines mit gleicher Bitterkeit; offenbare Mängel und ihm nicht zusagende Einrichtungen rügt er, ohne ihren Abstand zu beachten; kurz in diesem Theil der Schrift tritt die feindselige Ungerechtigkeit und die Ueberhebung des Propheten in peinlicher Weise an den Tag. Außerdem aber verräth sich in der Anklage gegen die Synode auf papistische Tyrannei über die Pastoren und die Localgemeinden sein Grundsatz des Independentismus. Derselbe wäre an und für sich der zureichende Grund dafür gewesen, daß Labadie sich von dem Synodalsystem trennte. Warum konnte das nicht entweder von vornherein, oder im Laufe der Zeit mit Ruhe und Klarheit zu Stande kommen? Warum mußte Labadie selbst diesen Grundsatz durch das hinterhältige und rechtshaberische Betragen, das er in steigendem Maße während des dreijährigen Kampfes entwickelt hatte, vergiften? Dieses Verhalten entsprang, wie ich meine, daraus, daß er von vornherein nicht sowohl seines grundsätzlichen Independentismus, als seiner reformatorischen Bestimmung sich bewußt war. Eine Ueberzeugung dieser Art pflegt aber überhaupt die Ueberlegung rechtlicher Verhältnisse, also auch kirchenrechtlicher Conjunctionen nicht zu begünstigen. Mit der Absicht auf Reformation der Sitten trat er in die Gemeinde zu Widdelburg ein, für sie allein interessirt, gleichgültig gegen ihre rechtliche Stellung in der wallonischen Synode. Deren Competenz über ihn suchte er zunächst zu umgehen, um nicht weiter durch solche Ansprüche in seiner eigentlichen Aufgabe gestört zu werden. Als nun die Synode gegen diese Proben seines Independentismus reagierte, empfand er dieses als Widerstreben gegen seinen reformatorischen Beruf. Indem er also darum sein selbstherrisches Wesen nur steigerte, und sich darauf steifte, seine göttliche Mission nicht den Anforderungen

kleiner und pedantischer Rechtsformen anzubequemen, so ist ihm bis zur Entscheidung nicht klar geworden, daß sein Independenzismus von vornherein im Unrecht gegen das System der Synode war, in welches er indirect eingewilligt hatte, indem er dem Ruf nach Middelburg folgte. Durch seine Widersetzlichkeit gegen die Synode compromittirte er aber seine reformatorische Aufgabe. Denn wer die Sitten der Anderen zu bessern unternahm, durfte nicht den Hochmuth in sich entwickeln, die rechtlichen Ordnungen der Synode als menschliche Willkür anzusehen, in deren Nichtachtung keine Sünde begangen werde. Aus dieser Verwickelung also hat sich Labadie nicht mit dem klaren Urtheil erhoben, welches zugleich die Lauterkeit seines Willens und seine wirkliche Befähigung zum Reformator gewährleisten würde. Nach wie vor hat er vor sich selbst sein moralisches Unrecht gegen die Synode hinter der guten Absicht und dem göttlichen Rechte seiner Reform der Kirche verborgen. Er ist deshalb auch nicht im Stande gewesen, das Verhalten der Synode aus ihrem rechtlichen System heraus, und seine Trennung von ihr aus der Collision von Rechtsgrundsätzen zu verstehen. Vielmehr versichert er in der *Protestatio orthodoxiae* (p. 62), daß er kein anderes Schisma als das gegen Irrthum und Laster beabsichtige, und daß er ein böses Schisma nicht mache, sondern erleide, weil er die Kirche auf ihre ursprüngliche Keinheit zurückführen wolle, da alle Ein Herz und Eine Seele waren.

12. Die Gemeinde Labadie's.

Aus welchem Grunde und mit welchem Rechte hat die Erinnerung an die erste Gemeinde zu Jerusalem in diesem wie in allen analogen Fällen die Wirkung gehabt, neue Bildungen in den geschichtlichen Zusammenhang der Kirche einzuführen? Wir denken die *communio fidelium* oder die *ecclesia* von vorn herein in der Form der freien Geselligkeit. Die Merkmale derselben sind, daß eine Anzahl gleich gesinnter und gleich gebildeter Menschen sich dem Einen Zwecke des Gottesdienstes widmet, welcher mehr

die darstellende als die productive Thätigkeit herausfordert. Demgemäß findet in dem gleichen, göttlichen Geiste die gottesdienstliche Gemeinde die Formen ihres Verkehrs, welche eben, indem sie danach gegeben sind oder allgemein gelten, nicht als zwingende Schranken empfunden, sondern als gemeinsames Gut in freier Ueberzeugung anerkannt und geübt werden. In dieser Lage war die christliche Gemeinde, wie es heißt, ursprünglich Ein Herz und Eine Seele. Aber die Ausbreitung in Raum und Zeit, die Aufnahme von Menschen ungleicher religiöser und geistiger Bildung, die Aufgabe der Erziehung derselben, der Schutz der gegebenen Formen des Verkehrs gegen Verfälschung, dies Alles erzeugt neben den Bedingungen der freien Geselligkeit in der Kirche die fremdartigen Bedingungen der Rechtsgemeinschaft. Und nicht bloß neben den gegebenen Formen der religiösen und gottesdienstlichen Geselligkeit entstehen gesellige Normen der Erziehung, der Lehre, der Disciplin in der Kirche; sondern jene elastischen Formen des freien begeisterten Verkehrs selbst werden für die nachwachsenden Geschlechter und für die Genossen von gebundenem Geiste zu geselligen Normen ausgeprägt. In dieser Gestalt gelangen sie zu denen, welche erst dazu angeleitet werden sollen, sie in der Freiheit des Geistes zu üben. Während ferner jeder gesellige Kreis sich vorbehält, nach den Umständen seine Umgangsformen zu modificiren, so bringt es der Gang der Kirche durch den Erdbaum und durch die Zeit mit sich, daß die rechtlich fixirten Formen ihres Gemeinbestandes regelmäßig denjenigen Personen Widerstand leisten, welche nach ihrer geistigen Kraft befähigt und berechtigt wären, die zu todtten Ceremonien gewordenen Formen durch neue und fruchtbare Bedingungen begeisterten religiösen Lebens zu ersetzen. Ist aber nicht die freie Geselligkeit in darstellender Thätigkeit am weitesten entfernt von der geselligen Ordnung solcher Thätigkeiten, durch welche der gemeinsame Bestand von Lehre, Gottesdienst und Erziehung immer neu erworben und vor Verfälschung und Verirrung geschützt werden soll? In dem geschichtlichen Verlauf der Kirche nun ist beides auf das Engste an einander geknüpft worden; denn die gesellige Ordnung im Bestande der Kirche soll das Mittel abgeben, ohne welches auch die Fortpflanzung der Gemeinschaft des Geistes in selbständiger Ueberzeugung und bereitwilligem Gottesdienst nicht für möglich gehalten wird. Wer hat nicht in irgend einem Maße die Incongruenz

dieser beiden Glieder des Daseins der Kirche gegen einander empfunden? Wie viele haben nicht die Collision dieses Mittels mit jenem Zweck so erfahren, daß sie an ihrem Berufe in der Kirche oder auch gar an der christlichen Religion selbst irre geworden sind? Aber nun kommt hinzu, daß der rechtliche Verband der christlichen Kirche eine Masse von Menschen in sich begreift, die in abgestuften Graden sich der Bestimmung zur Gemeinschaft aus dem göttlichen Geiste widersetzen, und nach aller menschlichen Wahrscheinlichkeit derselben endgültig widerstreben werden. Wer also einen besonders lebhaften Eindruck von dem Werthe des Gottesdienstes hat, den die gleich Gesinnten und dem Ernste des Lebens Zugewendeten in freiem Antriebe und in einfachen Formen ausüben können, ungehindert durch den fremdartigen Anhang der Weltlichen und Unverbesserlichen, für den wird die Erinnerung an die in sich einige Gemeinde der ältesten Zeit nicht nur zu einem Rechtstitel der Trennung von dem rechtlichen Dasein der Kirche, sondern auch zu einem Pflichttitel, nach diesem Vorbilde sich einzurichten. Die Reformation der Kirche nach diesem Muster kann nun den Abstand dieses Zieles von den rechtlichen Formen des gegenwärtigen Bestandes ferner oder näher stecken. Wer in der katholischen Kirche des Mittelalters jene Aufgabe ergriff, konnte den Umständen gemäß sich mit den hierarchischen Formen derselben abfinden, ohne sie zu durchbrechen. Oder der Bruch mit ihnen trat erst ein, wenn die kirchliche Auctorität denselben herbeiführte. Der Bruch nun, welchen Sabadie erzwang, um seine Gemeinde jenem Vorbilde gemäß einzurichten, war radical. Er löste seine Anhänger nicht blos aus dem Rechtsverbande der wallonischen Synode; sondern seine *Déclaration chrétienne* in Verbindung mit den vorhergegangenen Schriften weist es aus, daß er auch die feststehenden Formen des Gottesdienstes von sich stieß, um seiner Gemeinde den Typus der freien Geselligkeit im Gottesdienste unverkürzt zu wahren. Die Predigt sollte vom Geiste gesalbt sein, und deshalb die hergebrachte Regelmäßigkeit der Darstellungs- und Ausdrucksweise aufgeben, die liturgischen Formulare im Sonntagsgottesdienst und bei der Taufe sollten wegsallen, die Prophezei sollte nach den Gaben der Gemeindeglieder eine durch Vorschriften nicht gehemmte begeisterte Unterhaltung werden. Indem Sabadie die kirchlichen Hochzeitsfeiern und die äußere Bezeugung der Trauer über verstorbene Angehörige, so weit sie

als kirchliche Sitte anzusehen war, rügte, wollte er Formlosigkeit als die Gewähr der christlichen Lebensansicht aufrichten. In diesen Zügen näherte er seine Ansprüche dem Quäkertum; und kaum ein anderer Charakterzug unterschied seine Gemeinde von demselben, als daß in jener die Geisteskraft des Stifters die Rechte aller Anderen überwog. Es werden noch andere Bedingungen zu berücksichtigen sein, unter denen diese Gemeinde als die im christlichen Glaubensbekenntniß gemeinte *communio sanctorum* erkannt werden wollte; für jetzt ist wenigstens schon die Form, welche ihr Labadie verlieh, oder die relative Formlosigkeit ihres Verkehrs dem Grundbegriff der Kirche congruenter, als die Gemeinschaft gesetzlicher Lehre, Disciplin und Verfassung, welche des Geistes und des Lebens zu entbehren verdächtig ist. Hierin ist das Recht eines solchen Unternehmens begründet¹⁾. Aber die Geschichte der Labadistischen Gemeinde bewährt es, daß dieses Recht die Geburtsstunde einer solchen Bildung nicht zu überdauern pflegt. Die freie Geselligkeit, in welcher die Wahrheit der christlichen Gemeinschaft gefunden zu sein scheint, artet theils in immer weiter greifende Formlosigkeit aus, theils erzeugt sie neue Formen des Rechtes; sie betritt also die Bahn eigenthümlicher Berweltlichung, so wie das erste Ausleuchten ihres geschichtlichen Daseins vorüber ist. Und in diesen Merkmalen schleunigen Verfalls der separatistischen Gesellschaft bewährt sich ferner, daß der Bestand und die Kraft des Christenthums auf eine breitere Grundlegung und eine reichere Fülle menschlicher und weltlicher Beziehungen angewiesen ist, als welche in dem Rahmen der freien religiösen Geselligkeit Platz finden.

Die Wirkung, welche Labadie auf diejenigen ausgeübt hat, welche ihm mit der Sehnsucht nach einer Reformation der Kirche aus dem Geiste Gottes entgegenkamen, ist durch die eigenthümlichen Gaben erklärlich, welche er in der religiösen Rede und im

1) Luther hat momentan diesen Standpunkt eingenommen, indem er das Lied „*Kun freut euch liebe Christen gemein*“ mit den Versen schließt „*Und hüt dich vor der Menschen Saß, dabei verdirbt der edle Schatz, das laß ich dir zur Letzte*“. Vgl. auch *de libertate christiana* p. 253. *Iustitia fidei in ceremoniis periclitatur*. Aber schon in dieser Schrift hat er die separatistische Folgerung abgelehnt: *Et tamen in ceremoniis, id est in periculis versari oportet*.

seelsorgerischen Umgang verwenden konnte. Ein Mann von kleiner, schwächlicher Gestalt, von nervöser Reizbarkeit, von leidenschaftlichem religiösen Ernst, gebot er über eine Beredsamkeit, welche keiner technischen Vorbereitung bedurfte, welche aber um so stärker die Gemüther erregte, als sie nach französischer Art alle Mittel der theatralischen Darstellung der Leidenschaften umfaßte, und Labadie im Stande war, sie in gleich bleibender Gewalt stundenlang auszuüben. Daneben nahm er die Gemüther ebenso durch die Gewandtheit des Benehmens ein, in welcher die Des Marets den Ertrag seiner jesuitischen Erziehung wahrnehmen wollten, wie durch die Selbstgewißheit des Propheten, welche den Abstand seiner Person von der Auctorität Christi verschwinden ließ. Unter diesen Umständen wirkte der ungewohnte Reiz, welchen seine mystische Betrachtungsweise auf die Phantasie, namentlich der Frauen ausübte, geradezu überwältigend. Drei Jahre lang hatte er diese Mittel in Predigten und privaten Andachtsübungen in Bewegung gesetzt, und hatte sie unterstützt durch eine bis dahin in Middelburg unerhörte Energie in der Disciplin. Da Labadie die Probe der Richtigkeit seines Verfahrens nicht darin suchte, Alle zu gewinnen, sondern gerade darin, die geistlich Gesinnten von den Weltlichen zu scheiden, so muß es als ein großer Erfolg betrachtet werden, daß der dritte Theil der Gemeinde durch die Theilnahme an der erwähnten Abendmahlsfeier in seine Separation einwilligte. Aber dieselbe war von Anfang an keine örtlich beschränkte Erscheinung, da in der Zeit des Kampfes zwischen Labadie und der Synode außer der Schurman und ihrer Freundin Anna de Beer aus Dortrecht auch noch andere gleich Gesinnte ab und zu Middelburg besucht haben werden, um mit Labadie in gottesdienstliche Gemeinschaft zu treten.

Die Spaltung, welche er in die wallonische Gemeinde gebracht hatte, zog Ruhestörungen nach sich, und diese bewogen den Magistrat zu Middelburg, Labadie und seine Begleiter zu verbannen. Sie wurden aber in der benachbarten Stadt Veere aufgenommen, deren Magistrat es zweckmäßig fand, unter Zustimmung der flämischen und der schottischen Gemeinde in ihr, die Stiftung einer wallonischen zu befördern. Labadie war dieses willkommen, und die mit ihm excommunicirten Häupter seiner bisherigen Gemeinde trafen Anstalt, ihren Wohnsitz nach Veere zu verlegen. Zugleich strömten seine übrigen Anhänger zu Hunderten

wöchentlich zweimal von Middelburg nach Beere, um an dem Gottesdienst, den er hielt, theilzunehmen. Diese Ereignisse drohten einen offenen Bürgerkrieg zwischen den beiden Städten hervorzurufen. Um ihn zu verhindern wanderte Labadie mit seinen Begleitern gegen Ende August 1669 nach Amsterdam aus. Auch in dieser Stadt wurde er von der Obrigkeit mit einer gewissen Gunst aufgenommen, und eröffnete in einem großen von ihm gemietheten Hause seine Andachtsübungen. Da er jedoch nicht mehr in der Lage war, öffentlichen Gottesdienst zu halten, so sandte er seine Adjutanten aus, um überall in den Conventikeln Anhänger für ihn zu werben. Als bald stellte sich auch die Schurman nebst einigen ihrer Freundinnen (de Beer, Huygens) in Amsterdam ein; und da sie keine Wohnung in der Nähe Labadie's fand, wurde sie seine Hausgenossin. Sie hatte diesen letzten Schritt gegen den Rath ihres alten Freundes Voet gethan, welcher weder die Mystik, noch den Chiliasmus, noch die Separation des neuen Freundes der Schurman billigen konnte. Es war sein Recht, als bald eine akademische Disputation gegen denselben halten zu lassen, welche am 30. October und 13. November vor sich ging, und zunächst ohne sein Vorwissen in niederländischer Sprache gedruckt wurde¹⁾. In dieser Schrift deckte Voet den mönchischen Charakter der neuen Gemeindestiftung und die Fremdartigkeit der Mystik Labadie's gegen die in der reformirten Kirche übliche Frömmigkeit auf (S. 123). Er konnte sich jedoch dabei der Unzartheit nicht entschlagen, das Verhältniß zwischen Hieronymus und Paula nach allen Regeln der Kunst zu beurtheilen, um dadurch seine Schülerin und Freundin von dem Aufenthalt in dem *coenobium γυναικωνδικόν* abzuschrecken. Allerdings verhielt es sich nicht so, wie der alte Herr sich zu erinnern glaubte, und nachher in der Appendix (p. 514) drucken ließ, daß Labadie durch einen Brief Yvon's die Schurman mit dem Beispiel von Hieronymus und Paula an sich gelockt habe. Sie und Yvon haben diese Angabe entschieden in Abrede gestellt²⁾ und die Schurman hat zugleich betheuert,

1) *De ecclesiarum separatarum unione et syncretismo*, mit Appendix bildet Lib. III. Tract. III. des 3. Theils der *Politica ecclesiastica*. Amst. 1676.

2) Yvon, *Loere van den heiligen doop* (Amsterdam 1683) p. 144. *Eucleria* P. II. cap. IV, 6. Deutsche Uebersetzung II. S. 118.

daß sie durch ihre Uebereinstimmung mit den Grundsätzen Labadie's zu ihm gezogen worden ist. Sie hat sich fortan nicht mehr von ihm getrennt. Die Hausgemeinde in Amsterdam befriedigte sie vollständig. Allein die Lage derselben wurde mannigfach beeinträchtigt. Einmal schränkten sich die Aussichten Labadie's auf eine weitgreifende Wirkung seiner Separation zur Erneuerung der Kirche dadurch ein, daß so gut wie gar kein Mann geistlichen Standes sich ihm anschloß. Von Niederländischen Predigern fand sich bei Labadie nur Christian Hoburg aus Lathum bei Zütphen ein, welcher wegen Schwentfeldischer und Juristischer Ansichten verdächtig, gerade vom Amte suspendirt worden war. Aber er hat sich nach kurzer Zeit wieder entfernt. Der einzige Theolog, welcher von Yvon sich herbeiziehen ließ, war Heinrich Schlüter, Candidat in Wesel, also ein Deutscher. Labadie unternahm es auch, Antonie Bourignon, welche damals in Amsterdam lebte, und, wenn es möglich war, mit ihr ihre zahlreichen Anhänger, ebenso auch Gichtel und seine Gesellschaft für seine Gemeindestiftung zu gewinnen. Nichts beweist freilich deutlicher als jener Versuch, daß Labadie's reformirte Rechtgläubigkeit ihm selbst viel weniger werth war als seine aus der katholischen Kirche mitgebrachte Mystik, in welcher er sich mit der Bourignon begegnete. Dieselbe hatte jedoch ebenso wenig wie Gichtel ein Interesse an einer besondern Gemeindebildung, indem beide sich mit dem ganz ungebundenen Verkehr der gleich Gesinnten innerhalb der verschiedenen Confessionskirchen befriedigt fühlten. Neben diesen Erfahrungen aber fand sich die Hausgemeinde zu Amsterdam gehemmt nicht nur durch längere Krankheiten von Labadie und Yvon, sondern namentlich durch den Ausbruch tobsüchtigen Wahnsinns bei Menuret, der sich in Verzweiflung am Heile aussprach, und erst nach zwei Monaten durch den Tod beendet wurde. Auch fehlten nach dem Berichte der Schurman nicht falsche Brüder, welche in dem Hause Labadie's selbst den nahe liegenden Weg von der Mystik zum Socinianismus einschlugen, und welche sich für ihre Ausweisung dadurch rächten, daß sie Labadie beschuldigten, durch Mißhandlungen des Geisteskranken dessen Tod herbeigeführt zu haben. Gleichzeitig mehrten sich die Schriften gegen Labadie, welche sich nicht auf die Erörterung der sachlichen Streitpunkte beschränkten, sondern auch die Person des Sectenstifters in das ungünstigste Licht stellten, theils durch Wiederholung der Ver-

leumdungen, welche seiner Zeit die Jesuiten gegen ihn ausgestreut hatten, theils durch die Verdächtigung, daß er die Verwirrung in der reformirten Kirche als Emissär der Jesuiten angerichtet habe¹⁾. Endlich aber erreichten die Prediger zu Amsterdam, welche ihre Wirksamkeit bedroht fanden, wenn die Hausgemeinde unbehinderte Anziehung ausüben durfte, ein obrigkeitliches Mandat, daß an den Andachtsübungen Labadie's nur seine Hausgenossen theilnehmen dürften. Gerade in dem Moment, als die Widdelburger Anhänger ihre Uebersiedelung nach Amsterdam vorbereiteten, schnitt diese Anordnung der kleinen Colonie in Amsterdam jede Aussicht ab, dort zu gedeihen und zu öffentlicher Wirksamkeit zu gelangen.

Es ist eine starke Uebertreibung, daß die Schurman erzählt, das Gerücht von diesen Bedrängnissen sei seit etwa einem Jahr zu den Ohren fremder Fürsten gelangt, und einige von ihnen seien mit dem Vorsatz umgegangen, der kleinen Kirche Christi volle Freiheit zu verschaffen. Jedenfalls war es gerathen mit dem Psalmisten sich nicht auf diese unfindbaren Fürsten zu verlassen. Denn es war nur die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz²⁾, Abtissin der freien Reichsabtei Herford, welche in der Erinnerung an ihre früheren gelehrten Beziehungen zur Schurman, und in der Theilnahme an deren gegenwärtiger Lage derselben die Aufforderung zugehen ließ, mit ihrer ganzen Genossenschaft sich in das Territorium der Reichsabtei zu begeben, wo sie volle Freiheit der Religionsübung haben sollten. Man war wohl genöthigt auf dieses Anerbieten einzugehen, indem freilich Labadie bemüht war, insoweit den Fuß in den Niederlanden zu behalten, als er den bisherigen Dolmetscher seiner französischen Reden, einen Kaufmann Bardowiß dafür gewann, nach dem Rechte der Prophezei die Anhänger in Amsterdam zu bedienen. Außerdem rechnete er eine independente Gemeinde von 28 Seelen, welche ein wegen Veränderung des Taufformulars abgesetzter Prediger Adrian de Herder aus Bleszwoyl bei Rotterdam in dieser Stadt um sich gesammelt

1) Außer der angeführten Schrift der Brüder Des Marets (S. 195) hat auch deren Vater Samuel Marefius im Jahre 1670 edit Propempticon ad J. Labadium exjesuitam, fanaticum.

2) Tochter des durch sein Unternehmen in Böhmen bekannten Kurfürsten Friedrich V. Sie ist geboren 1618, gestorben 1690.

hatte, als eine Stütze seiner Sache ¹⁾. Es war nur eine Gesamtzahl von Fünfundzwanzig, welche sich im September 1670 von Amsterdam nach Bremen zu Schiff, von da zu Wagen nach Herford begab. Die Gesellschaft fand ein Berichterfatter ²⁾ im Mai 1671 sehr ungleich zusammengesetzt. Außer Labadie, Yvon, du Signon und Schlüter war das männliche Geschlecht nur durch Personen niederen Standes, hingegen das weibliche durch eine Reihe von unverheiratheten Frauen höherer Bildung und theilweise hohen Adels vertreten. Diese Thatsache ist sehr erklärlich, da die unverheiratheten reichen Damen und wiederum die minder begüterten Männer unter Labadie's Anhängern am leichtesten den Wohnort wechseln konnten. Indessen sind während des zweijährigen Verweilens der Gemeinde in Herford die Anhänger aus den Niederlanden gekommen und gegangen; und manche sind auch dauernd geblieben, da eine größere Zahl von Genossen später Herford verließ, als zuerst dahin gezogen waren.

Für die inneren Verhältnisse der Gemeinde, welche erst in Herford sich feststellen konnten, bietet zunächst die *Declaratio doctrinae nostrae christianae*, welche von Herford unter 15. October 1671 erlassen ist ³⁾, wichtigen Stoff dar. Ueber die Theilnahme am Abendmahl werden hier freilich nur die Grundsätze wiederholt, welche bei den Conventikelchristen in den Niederlanden galten (S. 117). Während nun in diesem Punkte eine starke Gebundenheit der Gemeindeglieder hervortritt, welche sich zu hüten haben, mit einem Unwiedergeborenen das Abendmahl zu theilen, so tritt die Zunahme der Formlosigkeit in den übrigen Beziehungen, welche zu einer christlichen Gemeinde gehören, deutlich hervor. Indem nämlich auch die Taufe im strengen calvinischen Sinne als das Siegel der Wiedergeburt erklärt wird, so geben die Pastoren zu, daß man sie auch Kindern ertheilen darf, welche von wiedergeborenen Aeltern abstammen, in der Erwartung,

1) Vgl. Koelmann, *Historisch verhaal* p. 97.

2) Brief von Paul Hachenberg (Hofmeister des Neffen der Aebtissin, des Prinzen Karl von der Pfalz), welcher 31. Mai 1671 über einen Besuch in Herford an einen ungenannten Freund berichtet. Aus der *Bibl. Brem.* VIII. p. 1008—1015 in deutscher Uebersetzung vor der deutschen Ausgabe der *Galleria*. Dessau 1782 p. XVII.

3) Der Haupttheil in *Veritas sui vindex*. Herford 1672. Siehe oben S. 199.

daß sie ihnen ähnlich sein werden. Indessen erinnern sie zugleich daran, daß die primitive Kirche nicht unrecht gehandelt habe, indem sie die Taufe der Christenkinder bis zur erkennbaren Wiedergeburt aufschob. Nur verwahren sie sich dagegen, daß wenn die Kindertaufe auch ohne jene Voraussetzung ausgeübt worden wäre, eine Wiedertaufe einzutreten hätte. Ueber die Ehe urtheilen sie, daß sie ein besonderer religiöser Stand sei, welcher dem Wiedergeborenen die Nöthigung auflegt, sich vorher von aller Begierde befreit zu haben. Deshalb finden sie ferner, daß eine Ehe zwischen einem Gläubigen und einem in ihrem Sinn Ungläubigen dem Begriff der Ehe widerspricht. Mit Paulus wollen sie freilich zugeben, daß in diesem Falle die Ehe fortzusetzen ist, wenn der Ungläubige die Aussicht auf Bekehrung giebt. Aber so wie dies kein Gesetz ist, wenn die Voraussetzung nicht eintritt, so behalten sie eben die Freiheit der Ehetrennung vor, wenn der Gläubige nicht bei dem Ungläubigen bleiben will, und setzen sich mit dem Ausspruch Christi über die Unauflöslichkeit der Ehe so aus einander, daß der Herr über dieselbe nur in *thesi* geredet habe, nicht in *hypothesi* aut *de coniugio bene vel male inito*. Hierbei ist endlich noch zu beachten, daß die öffentliche Form der Eheschließung als ungeeignet für wahre Gläubige bezeichnet wird, indem die Ehe nur in der gegenseitigen Einwilligung rechtsfähiger Personen bestehe, und so von Adam und Eva, wie von den ältesten Christen eingegangen sei. Diese Richtung bestehender Formen der christlichen Gesellschaft setzt sich fort in der Schätzung des Sonntags. Aus der Rücksicht, daß der Decalog nur dem alten Bunde angehört, daß die Propheten einen dauernden Sabbat in Aussicht stellen, daß den Christen keine Feier eines besondern Tages vorgeschrieben ist und endlich, daß alle Werke eines Christen nothwendig Acte der Gottesverehrung sind, wird gefolgert, daß die alltägliche Arbeit am Sonntag nicht zu unterbrechen oder aussetzen ist, wenn nur eben dabei die Absicht der stärkern Liebe sich auf die vollkommene Ehre Gottes richtet. Die Schurman erklärt ausdrücklich, in dieser Ansicht, die der reformirten Praxis direct und vollständig zuwiderläuft, die Gewährleistung eines wesentlichen Fortschrittes ihrer Frömmigkeit über den vorigen Stand erfahren zu haben. Die Declaratio der drei Pastoren enthält aber noch den Satz, daß die Souveränität Gottes sich auch über die irdischen Güter der Gläubigen erstreckt, diese also

nur Haushalter über dieselben sind. Insbesondere wäre Christus als der Herr aller Besitzthümer der Gemeinde anzuerkennen. Daraus folgt, daß jeder Gläubige als Glied am Leibe Christi berechtigt sein muß, seine Mittel der Gemeinde und ihren Gliedern, wie es jedes bedarf, zu widmen. Damit ist die Verwaltung des Privateigenthums nicht ausgeschlossen; allein gemeint ist, daß niemand als Glied der Gemeinde angesehen werden darf, welcher nicht sein Eigenthum den Bedürfnissen der Gemeindeglieder opfert.

Diese Gütergemeinschaft ins Werk zu setzen war nothwendig, um das Muster der ältesten Gemeinde in dem hauptsächlichsten und der Welt am meisten widersprechenden Merkmal zu befolgen, und es war leicht durchzuführen, einmal da die reichen weiblichen Genossinnen der Gemeinde an ihren regelmäßigen Einkünften mehr einnahmen als sie für sich gebrauchten, dann aber da die Gesamtzahl der Gemeinde und die örtlichen Verhältnisse die Führung eines Haushaltes an die Hand gaben. Die Schurman, welche dieses Ereigniß nicht direct erzählt, spielt doch deutlich genug darauf an, um die Combination desselben mit einer andern für die Sabadisten bedeutsamen Erscheinung nothwendig zu machen. In zwei Absätzen ¹⁾ berichtet sie zuerst, die Reden Sabadie's hätten so mächtig gewirkt, daß die Genossenschaft gleichsam eine allgemeine Auferweckung erfahren habe, die sich in einem unaussprechlichen Entzücken kundgab, wie es die Welt nicht kennt. Dieses sei in einem besondern Tractat Het christelijke gejuich klar und deutlich beschrieben. Ferner bezeichnet sie den Erfolg dieser Erweckung so, daß die Gemeindeglieder sich selbst und alles ihr Eigenthum Gott zum unwiderrusslichen Opfer geweiht hätten, so daß dies nicht ohne Grund als die eigentliche Geburtsstunde der Gemeinde angesehen werden könnte. Deshalb hätten sie dieses Ereigniß der ganzen Welt durch die Feier des Abendmahles kundgeben wollen, nämlich sofern dieses das sichtbare Zeichen des Leibes Christi sei, der aus ihnen allen gebildet werde. Nun bezieht sich aber jener Tractat „Das christliche Frohlocken“ auf die Thatsache, daß die Sabadisten nach der Feier des Abendmahls, welche sie im Mai 1671 zum erstenmal seit jenem entscheidendem Tage in Middelburg (S. 216) hielten, in eine Exaltation gerathen sind, in welcher sie

1) Eucleria Pars I. cap. VIII, 4. 5.

gefangen, gesprungen, gejauchzt, sich umhast und geküßt und getanzt haben¹⁾. Daraus ist zu schließen, daß sie damals unter dem Eindrucke des wichtigen Schrittes standen, durch Einwilligung in die Gütergemeinschaft ihre Gemeinde als die Erneuerung der primitiven Kirche erwiesen zu haben. War die bis dahin nicht vorgekommene Feier des Abendmahles das Siegel auf die Neugründung der wirklich reformirten und von der Welt abgeschiedenen Gemeinde, war damit nach allen bisher erfahrenen Hemmungen das Ziel erreicht, dem Labadie von Jugend auf nachgestrebt hatte, so kann die bei einer ernstern Genossenschaft allerdings auffallende Erscheinung, welche eine Stunde anhielt, psychologisch verstanden werden. Aber so unschuldig dieser Ausbruch der Freude im heiligen Geiste gewesen sein mag, sein Eindruck auf manche der Anwesenden ist doch der Art gewesen, daß die oben (S. 223) gemachte Bemerkung bestätigt wird, das Recht einer so formlosen religiösen Gemeinde pflege die Geburtsstunde derselben nicht zu überdauern. Es waren Anhänger der Gemeinde aus den Niederlanden bei jenem Acte gegenwärtig; sollten sie sich an ihm betheiliget haben, so sind sie nachher von Scham darüber erfüllt und so an dem ganzen Unternehmen Labadie's irre geworden²⁾. Es half nichts, daß du Vignon an David's Tänzen vor der Bundeslade erinnerte; Boetius fand in dem Schatze seiner Kenntnisse das näher liegende aber abschreckende Beispiel der tanzenden Derwische und der ähnlichen Erscheinungen im römischen wie im ägyptischen Heidenthum³⁾. Der Mann, dessen Urtheil über die saltationes *γυμναστικαί* wir kennen (S. 105), ließ sich durch diese Probe von Schwärmerci nicht imponiren. Und mit ihm wird die große Menge der ernstern Christen

1) Koelmann, Historisch verhaal p. 100: dat al een redelijk getal mannen en vrouwen, jonge dochters en jongelingen begonden door malkander heen te loopen, te huppelen en malkander te omhelzen en te kussen, en zoo een uur tijds min of meer tot zweetens toe te samen te dansen, hetwelk zij oordeelden te zijn zuiverlijk door bewegingh van Gods geest.

2) Speciellere Angaben finden sich noch bei Koelmann, Der Labadisten dwalingen (Amst. 1684) p. 151—161. Labadie's Tractat zur Bertheidigung des Ereignisses führt den Titel: Rechtaardiging van het christelijk gejuich en opspringen. Herford 1672.

3) Politica ecclesiastica P. III. p. 566.

einverstanden gewesen sein, die bisher seiner Auctorität folgten, und der pedantisch-strengen Haltung des Calvinismus zu treu waren, um in so formloses Wesen einzuwilligen, wie es Labadie vertheidigte.

Verhängnißvoll für die Gemeinde wurde auch die Praxis des Ehestandes, welche man in Herford nach den oben (S. 229) mitgetheilten Grundsätzen handhabte. Denn wie dieselben von vorn herein casuistisch angelegt waren, so schlossen sie auch die Möglichkeit noch weiterer casuistischer Folgerungen in sich. Die Grundsätze Labadie's über die Ehe sind in geradem Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Gichtel zu verstehen. Während dieser die Ehe überhaupt wegen ihrer natürlichen Beziehungen als unangemessen für die christliche Vollkommenheit betrachtete, will Labadie sie gerade als einen nur für die Wiedergeborenen berechtigten Stand anerkennen, sofern die Wiedergeburt die Aufhebung der natürlichen Begierde einschließt. Hierin wird den Eheleuten eine Art des geschlechtlichen Verkehrs zugemuthet, welche Augustin im Zusammenhange seiner Lehre von der Erbsünde auch den Wiedergeborenen nicht zugetraut, sondern nur als die Regel bei den Stammältern vor dem Sündenfall fingirt hat¹⁾. Daraus folgt auch die Erwartung, daß die Kinder von Wiedergeborenen von der Erbsünde und von der Empfindung des Uebels beim Eintritt in das Leben frei sein werden. Unter diesen Umständen aber wird die Labadistische Ungebundenheit der Gläubigen durch eine Ehe mit einem Ungläubigen durch eine so strengere Zucht in legitimen Ehen unter den Gläubigen selbst aufgewogen; und diese wird den Anlaß zu einer höchst peinlichen Casuistik sowie zu einer Menge von heuchlerischen Selbsttäuschungen gegeben haben. Man kann sich also denken, was ein sonst nicht in allen Beziehungen zuverlässiger Berichterstatter²⁾ mittheilt, daß die Eröffnung jener

1) Augustinus de civitate dei lib. XIV. cap. XXIII, 2. Illae nuptiae dignae felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent et pudendam libidinem non haberent. 3. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam . . . in paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra illa ut cetera cuncta servirent. Ita genitale arvom vas in hoc opus creatum seminaret, ut nunc terram manus.

2) Dittelbach, Verval en val der Labadisten p. 25. Derselbe ist

Theorie über die Ehe in der Gemeinde zuerst bei Manchen eine peinliche Ueberraschung hervorrief. Welches Interesse aber die Pastoren dabei verfolgten, ergibt sich daraus, daß alsbald Yvon mit der Jungfrau Martini, und du Lignon mit Emilie van der Haer in die Ehe traten. Die Angabe desselben Berichterstatters, daß Labadie selbst das jüngste Fräulein van Sommelsdijf geheirathet habe, wird von Sichel in einem von 1708 datirten Brief mit Berufung auf das Zeugniß der Aebtissin wiederholt¹⁾. Die Aussage des letztern scheint auch keinen begründeten Widerspruch zu gestatten, so befremdend sie ist; denn Sichel macht sie eben im Widerspruch gegen Jemand, der die Richtigkeit des Gerüchtes bezweifelt hat. Aber nun kommt hinzu, daß nach den oben (S. 229) angeführten Grundsätzen eine öffentliche Schließung der Ehe den Pastoren als Unbequemung an die Welt erschien, und daß deshalb von ihnen beliebt wurde, nur die Vorsteher brauchten von dem gegenseitigen Einverständniß der Verlobten unterrichtet zu werden, um die Ehe gültig zu machen. Das war doch der Aebtissin trotz ihrer Zuneigung zu der Gemeinde zu stark, und sie hat z. B. Yvon zur öffentlichen Schließung seiner Ehe genöthigt, nachdem die Schwangerschaft seiner Frau nicht mehr zu verhehlen war²⁾. Diese Dinge haben manche Mitglieder der Gemeinde, unter ihnen Heinrich Schlüter, vermocht, sich von der Gesellschaft zu trennen, und wenn auch wieder andere Zuzügler an ihre Stelle traten, so ist es außer Zweifel, daß der Eindruck der Ehepraxis der Labadisten bei den Gefinnungs-

später eine Zeit lang Mitglied der Gemeinde, danach ein Gegner derselben gewesen. Er berichtet die Aeußerung der Emilie van der Haer: „Beginnt man hier von Heirathen zu reden? Dann ist es um das Werk des Herrn gethan.“ Vgl. Berkum II. S. 16.

1) Theosophia practica (Leiden 1722) Thl. VI. S. 1710.

2) Zur Bestätigung dessen, daß die Labadisten nach ihrer Theorie im Voraus an die Freiheit der in ihren Ehen erzeugten Kinder von der Erbsünde und demgemäß von der Empfindung der Uebel glaubten, dient folgende Mittheilung Dittelbach's (bei Berkum II. S. 17): Als Yvon's Kind in Herford geboren war, vergingen einige Minuten ehe es schrie. Man berichtet dies gleich an Labadie: Mon père, l'enfant n'a pas encore pleuré, und er antwortet: c'est un enfant du règne. Als aber gleich darauf das Kind wader loslegte und sich hören ließ, meinte Labadie, daß die Gefäße wohl noch nicht genug gereinigt gewesen wären.

genossen in den Niederlanden im Ganzen ihrer Sache ungünstig war.

Die Lage der Gemeinde in Herford war übrigens trotz der dauernden Gunst der Aebtissin von Anfang an unsicher durch die Abneigung der Bevölkerung der Stadt und der lutherischen Prediger in derselben. Man war hier gegen die „Quäker“ schon eingenommen ehe sie erschienen, und befürchtete von ihnen zugleich wirtschaftliche Concurrrenz. Die Gäste mußten sich hüten, die Grenze zwischen Abtei- und Stadtgebiet zu überschreiten, wenn sie nicht Schimpfworten und Steinwürfen sich aussetzen wollten. Der Rath der Stadt that auch alsbald seine Schritte um die Gemeinde wegzuschaffen und brachte schließlich beim Reichskammergericht zu Speyer ein Mandat an die Aebtissin aus (31. Oct. 1671), daß dieselbe bei Strafe der Acht auf Grund des Westphälischen Friedens, der nur die drei Religionen schützte, die Häupter der Gesellschaft auszuweisen habe¹⁾. Die Aebtissin suchte bei dem Kurfürsten von Brandenburg als dem Landesherrn der Stadt Herford Hülfe dagegen, reiste auch zu diesem Zweck persönlich nach Berlin (Januar 1672). Aber noch ehe sie zurückkehrte, beschlossen die Labadisten, den Ort und die Gegend zu verlassen, welche durch den Krieg Frankreichs, Englands, Kur-Cölns und Münsters gegen die Niederlande nicht unberührt schien bleiben zu können. Der größte Theil von ihnen schlug 23. Juni 1672 den Weg nach Altona ein, eine Anzahl blieb vorläufig zurück, um das Hauswesen, die Bibliothek und die Buchdruckerei zu besorgen, da der Plan in Altona sich niederzulassen, erst unterwegs zum Entschlusse gedieh.

In Altona, wo den Reformirten Freiheit des Gottesdienstes eingeräumt war, welche auch den Labadisten zu Gute kam, haben sie drei Jahre äußerlich ungestört zugebracht, und ihre inneren Verhältnisse befestigt. Der Zuzug aus den Niederlanden war stärker als der Abzug derjenigen, welche mit gutem Willen gekommen, sich schließlich in den Ton und die Ordnungen der Mustergemeinde nicht finden konnten. Demgemäß hob sich in Altona der Bestand der Gemeinde von etwa 100 auf 162 Seelen. Auch der Tod Labadie's selbst, welcher 13. Februar 1674 erfolgte, zog keine Schwierigkeit für das von ihm zurückgelassene

1) Vgl. Goebel a. a. D. S. 251.

Werk nach sich; ein Beweis dafür, daß er seinem Lebensende mit der Genugthuung entgegen gehen durfte, seine Aufgabe erfüllt und eine Gemeinde gegründet zu haben, welche dem Muster der primitiven Kirche wirklich und aufrichtig entsprach. Es war ihm nicht nur gelungen, die Hausgemeinde im Dienste Gottes zur Einmüthigkeit heranzubilden, sondern er hatte auch die äußere Lage derselben so gestaltet, daß sie so viel wie möglich von der Welt abgeschieden war. Es schien ihm nichts zu thun übrig, um die Vollkommenheit seiner Stiftung zu vermehren; er war bereit in Frieden abzuschneiden; Angesichts des Todes sind seine Worte nur Dank und Preis gegen Gott und Christus gewesen. Ich führe es als eine Probe der Bitterkeit an, welche Labadie in seinen Gegnern hervorgerufen hat, daß einer noch zehn Jahre danach unter den letzten Reden Labadie's die Sündenbekenntnisse vermiste, welche er den von ihm beleidigten Bekämpfern seiner Separation schuldig gewesen wäre¹⁾. Wir dürfen ihm gönnen, daß er mit Dank gegen Gott aus dieser Welt geschieden ist. Aber seine Genugthuung über seinen Lebenserfolg kann man unparteiischer Weise nicht durchaus theilen. Es fehlt wirklich etwas wesentliches an der Uebereinstimmung seiner Stiftung mit der jugendlichen Gemeinde zu Jerusalem. Unsere christliche Sympathie umfaßt die Erinnerung an dieselbe zugleich mit der Erinnerung an den Heidenapostel, der das Christenthum über die in sich befriedigte Selbstbeschränkung der ältesten Gemeinde hinausgeführt hat zur Ueberwindung der Welt. Diese Seite der Darstellung in der Apostelgeschichte war für Labadie nicht da; seine Anlehnung an diese Urkunde war also in deren Sinne selbst nicht vollständig. Wenn die Analogie zwischen den Epochen der Kirche und den Altersstufen des Individuums treffend ist, so ist die Abgeschiedenheit von der Welt, in welche Labadie die Kirche zurückgeführt hat, derjenigen Haltung, welche sie ursprünglich in Jerusalem einnahm, gerade so ähnlich, wie der Abschluß gegen den Verkehr mit der Welt, welchen ein Greis vornimmt, der Zurückhaltung von der Welt ähnlich ist, welche dem Kindesalter zukommt. Derjenige, welcher die Apostelgeschichte bis zu ihrem Ende verfolgt, sieht zwar das idyllische Bild der Gemeinde zu Jerusalem mit Wehmuth verschwinden, allein er begleitet mit entschlossenem Vertrauen die Kirche auf ihrem durch

1) Koelmann, Der Labadisten dwalingen. p. 488.

das Pfingstfest eröffneten Gange durch die Weltgeschichte, welcher zwar voll von Niederlagen und Verunreinigungen, aber auch voll von Siegen und göttlichen Segnungen sein wird. Labadie hat in der Kirchengeschichte nur die Erscheinungen der ersten, nicht die der letzten Art beachtet. Es ist ihm dabei entgangen, daß man den Zusammenhang mit den Ordnungen der Kirche nicht aufgeben und deshalb auch die Verührung mit ihren fehlerhaften und befreundenden Elementen nicht scheuen darf, wenn man überhaupt dem Zweck der Kirche gemäß nach der werthvollen Verbindung der religiös gleich Gesinnten strebt. Denn wie gering an Umfang auch immer die Gemeinde der Heiligen sein mag, so ist sie darauf angewiesen, an den Voraussetzungen sich zu betheiligen, unter denen das Christenthum der Geschichte angehört und einen geschichtlichen Bestand behauptet. Denn wie schon Augustin gegen die donatistische Partei erklärt hat, so lautet die Verheißung der wahren Religion stets auf die Verbindung von Menschen aus allen Völkern und allen Sprachen; deshalb, sagt er, kann sie nicht ihre eigentliche Existenz in einem Winkel von Africa gefunden haben. Dazu aber kommt bei Labadie noch ein Umstand, welcher seinen Anspruch widerlegt, daß seine kleine Gemeinde die auf ihre Urgestalt zurückgeführte Kirche sei. Der Mann nämlich, welcher als Mitglied der reformirten Kirche nur das Reformationsideal seiner römisch-katholischen Lebensperiode verwirklicht hat, wird durch den lediglich klösterlichen Charakter seiner Gemeindestiftung dessen überwiesen, daß er specifisch katholische Lebensmotive geeignet gefunden hat, um durch sie den Calvinismus zu verbessern. Darum hat er, der ursprünglich auf eine Ordensstiftung in der römisch-katholischen Kirche angelegt zu sein schien, in der reformirten Kirche nur einen geringen Bruchtheil ihrer Mitglieder zu einer Secte zu vereinigen vermocht. Denn was als besondere Ordensstiftung innerhalb der römisch-katholischen Kirche Platz findet, weil es deren Gesichtskreis nicht überschreitet, dasselbe muß von der evangelischen Kirche als Secte auscheiden, weil es dieser im Grunde fremdartig ist.

Im Anfange des Jahres 1675 wurde es den Labadisten zu Altona unheimlich, weil sie fürchteten durch den bevorstehenden Krieg zwischen Dänemark und Schweden berührt zu werden. Gleichzeitig eröffnete sich ihnen eine überaus günstige Aussicht, in den Niederlanden selbst ihr Werk fortzusetzen. Der Bruder

der drei zu ihnen gehörenden Schwestern van Sommeldijf, Gouverneur der niederländischen Colonie Surinam, verglich sich in der Erbtheilung mit denselben dahin, daß sie das in der Nähe von Leeuwarden in Friesland bei dem Dorfe Wieuwerd gelegene Schloß Thetinga oder Waltha als Eigenthum empfingen. Dorthin zog die Gemeinde im Mai 1675, und hat unter der hauptsächlichlichen Leitung von Yvon um das Jahr 1680 die Höhe ihres Daseins in einem Bestande, der zwischen 300 und 500 Seelen schwankte, erreicht. Allerdings wurde ihre Existenz sogleich bedroht durch die eben in Leeuwarden zusammentretende Synode von Friesland, welche um die gefährliche Secte für ihre Umgebung unschädlich zu machen, sich der Unterstützung der friesischen Stände zu versichern unternahm ¹⁾. Die Stände aber sahen die Sache nicht so an, daß sie schon durch die Synode entschieden sei, sondern veranlaßten die Niedersetzung einer gemeinsamen Commission, welche erst die Labadisten über ihr Bekenntniß und ihre Einwendungen gegen die reformirte Kirche vernehmen sollte. Diese Commission hatte sich durch Vernehmung Yvon's, du Lignon's und eines Dritten ihrer Aufgabe am 3. September entledigt. Auf 23 von Hermann Witfius, damals Professor zu Franeker, gestellte Fragen hatten die Labadisten schriftliche Antworten gegeben ²⁾, so vorsichtig, und wie Berkum urtheilt, mit demjenigen Maße von List und Zweideutigkeit, daß die Stände sich von ihrer Rechtgläubigkeit befriedigt fanden, und ihnen Freiheit und Oeffentlichkeit des Gottesdienstes, so wie die Geltung ihrer Eheschließungen bewilligten. Vielleicht kam bei diesem Entschlusse die gesellschaftliche Rücksicht auf die Familie van Sommeldijf mit in Betracht. Die Synode hatte das Nachsehen. Denn so oft sie in den nächsten Jahren den Ständen vorstellte, daß sie die Untersuchung noch nicht als geschlossen ansehen könne, gaben doch die Stände ihr kein Gehör. Endlich hörten auch die Beschwerden der Classis zu Sneek, innerhalb welcher Wieuwerd gelegen war, in der Synode selbst auf, weil sie keinen Erfolg hatten. Die Besorgniß der Prediger in der Landeskirche, daß die Labadisten ihnen ihre Angehörigen entziehen würden, war nicht gerade

1) Berkum, II. S. 45 ff., Diest Lorgion, De nederduitsche hervormde kerk in Friesland (Groningen 1848) p. 151—160.

2) Ypey en Dermout 3. Theil, Anmerkungen S. 60 ff.

dadurch veranlaßt, daß diese absichtliche Propaganda machen würden, was sie eben nicht thaten. Allein in Friesland waren eine Menge von Kirchengenossen gerade durch hervorragende Prediger dazu angelicitet, den Labadisten zuzulaufen. Das dringende Bedürfniß der verweltlichten Kirche nach einer Reformation aus dem Geist, und die Uebung mystischer Contemplation als der Probe der vollkommenen Heiligung war gerade in Friesland zur Geltung unter den Conventualen gebracht worden durch den 1669 verstorbenen Theodor a Brakel zu Makkum, und gewisser Maßen auch durch seinen Sohn Wilhelm a Brakel, damals zu Stavoren, bis 1683 zu Secuwarden. Den letztern durfte es nicht befremden, daß an Yvon ein großer Theil der Ernte zuzufallen drohte, welche aus seiner Saat aufgegangen war.

Am 4. Mai 1678 starb zu Wieuwerd Anna Maria von Schurman im 71sten Lebensjahre. Seitdem die Aebtissin von Herford ihr und ihrer Gesellschaft den Zufluchtsort geöffnet hatte, war sie von Labadie selbst als eine der Säulen der Gemeinde anerkannt worden, und hatte sich natürlich in dieser Geltung neben dem so viel jüngern Yvon behauptet. Ihre Eucleria, deren zweiten Theil sie kurz vor ihrem Tode vollendet hat, beweist, daß sie in der Gemeinde ihre vollste Befriedigung gefunden und keine Enttäuschung über ihren Beitritt zu derselben erfahren hat. Das Buch beweist ferner, wie ausgezeichnet ihre theologische Bildung gewesen, und wie vollständig sie in Labadie's Ansichten über die Heiligung und die mystische Liebe zu Gott, über den Begriff und die chiliaistische Aussicht der Kirche eingegangen ist. Die theologischen Ausführungen sind jedoch nur episodisch in das Ganze eingestreut, welches in der Schilderung ihrer in der Gemeinde Labadie's einmündenden Lebensgeschichte als einer Probe der directesten Führung durch Gott besteht. Sie ist auch in dieser Hinsicht in die Betrachtungsweise und die Selbstbeurtheilung ihres Meisters eingegangen, welcher in allen Wendungen seines Geschickes der wunderbaren Führung durch Gott gewiß war. Wer wird nicht die Menschen selig preisen, welche in dieser Weise ihre Seligkeit erfahren zu haben bezeugen? Allein ein Schwärmer kann auch seine eigenen Fehlgänge durch sein Vertrauen auf den besondern Schutz Gottes bemänteln. Ich erinnere daran, wie Labadie der Gemeinde zu Orange, welche er um seiner persönlichen Sicherheit willen heimlich, ohne Abschied verlassen hatte,

um dem Ruf nach London zu folgen, seine wunderbare Führung nach Genf als die Probe dafür vorstellte, daß Gott ihn auch noch an anderen Orten wirken lassen wolle (S. 204). Aber auch wo auf solche heilige Selbsttäuschung nicht zu rechnen ist, ist die feusche Zurückhaltung der Erfahrungen der göttlichen Vorsehung, welche man gemacht hat, ein sichererer Beweis dessen, daß man ihrer gewürdigt worden ist, als die absichtliche und noch dazu literarische Veröffentlichung derselben. Die Schurman selbst hat einmal den Grundsatz auszusprechen vermocht, welcher diese Enthüllung des Heiligen verbietet, nämlich, daß Niemand von erzählten Wundern den Eindruck empfängt, welchen derjenige hat, der selbst die Erfahrung der speciellen Vorsehung Gottes an sich macht ¹⁾. Nichts desto weniger hat sie unermüdet den Zweck verfolgt, ihre Gemeinde, in welcher sie, wenn auch nicht ausschließlich, die Herde Christi erkennt, durch die Nachweisung des besondern Schutzes Gottes als solche zu legitimiren ²⁾. Das ist nicht der einzige Fall, in welchem die apologetische Rücksicht die Wahrheit der christlichen Religion gerade preiszugeben angeleitet hat! Um sich der Vorsehung Gottes in den eigenen Lebenserfahrungen zu erfreuen, bedarf es einer Unbefangenheit, welche jeden demonstrativen Gebrauch derselben ablehnen wird, und einer Weitherzigkeit, welche sich hütet, die Erfahrungen der Andern als Folie der göttlichen Leitung unseres eigenen Geschickes zu deuten. Indem ich hierin einen nothwendigen Charakterzug der Kinder Gottes erkenne, bin ich im Stande, die Frömmigkeit auch in der Erscheinung der Schurman aufrichtig zu würdigen; ich stelle aber zugleich den Schaden fest, den sie selbst sich zugefügt hat, indem sie ihren Gesichtskreis auf die Labadistische Ge-

1) Eucleria P. II. cap. III, 1. Auf der Seereise von Altona nach Friesland multis modis sensimus divinae gratiae et custodiae singularis praesentiam . . . Plura evidentissima signa auxilii et curae paternae dei nostri hic mihi commemorare iuaret, si eadem effecta, quae in animis nostris produxerunt, in lectore producere possent. Sed cum aliud sit rem praesentem oculis cernere, aliud eam ut praeteritam et absentem in charta legere, et ad particularia nimis foret descendendum, istis insistere hic non pergam.

2) Nach Calvin Instit. I. 17, 1: Totum genus humanum sibi esse curae deus ostendit, praecipue vero in regenda ecclesia se excubias agere.

meinde eingeschränkt hat. Denn die Verurtheilung der Landeskirche, welche sie von diesem Standpunkt aus sich erlaubt, hat den Sinn, daß dieselbe aus Gottes besonderer Vorsehung herausfalle, und ihre Behauptung, daß die Bürger von Herford für ihre Feindseligkeit gegen die Labadisten durch kriegerische Einquartirung und ansteckende Krankheiten direct bestraft worden seien¹⁾, greift nicht minder dem Urtheil Gottes vor. Und wenn man mit der Eucleria die Thatfache vergleicht, daß die Gemeinde Labadie's ein klägliches Ende genommen hat, so hat man hieran die Probe dafür, daß die theoretische Folgerichtigkeit menschlicher Unternehmungen im Dienste des Christenthums oder der Kirche nicht das zuverlässige Mittel ist, um sich der Folgerichtigkeit der göttlichen Vorsehung im Voraus zu versichern.

Die Gemeinde zu Wieuwerd verlor kurz nach der Schurman im J. 1679 auch ihren Vorsteher du Lignon, den Verfasser ihres Katechismus. Er fand einen Ersatz an dem Prediger Johannes Hefener, welcher wegen seines Anschlusses an die Labadisten von der Pfarrstelle zu Wieuwerd abgesetzt worden war. Uebrigens ist unter deren Mitgliedern der Arzt Heinrich van Deventer nennenswerth, welcher 1651 geboren, bis 1688 seinen Wohnsitz in Wieuwerd hatte. Er hat durch Schriften über das Buch Daniel und die Offenbarung Johannis den Chiliasmus im Sinne der Gemeinde vertreten²⁾. Die Gemeinde war nun nicht auf diejenigen beschränkt, welche in dem Schlosse Thetinga und den neben ihm aufgerichteten Gebäuden oder in dem Dorfe Wieuwerd Unterkommen fanden, allein die volle Gütergemeinschaft fand ihre Anwendung nur innerhalb dieses Kreises³⁾. Derselbe war jedoch auch insofern klösterlich geordnet, als er außer den geprüften und vollberechtigten Brüdern und Schwestern stets eine nicht geringe Zahl von Aspiranten umfaßte, welche erst die Proben der Heiligung abzulegen hatten. Zur Ordnung der mancherlei äußeren Angelegenheiten, welche die Gemeinde betrafen, war eine *Assemblée* competent, welche aus den Predigern, den Sprechenden Brüdern und den vornehmsten Frauen bestand; daneben ist unter Umständen auch die Versammlung aller activen vollberechtigten

1) Eucleria P. II. cap. I, 2.

2) Berkum II. S. 80.

3) Zum folgenden vgl. Berkum II. S. 111—131.

Mitglieder berufen worden. Aber die Verwaltung des Ganzen lag in Yvon's Hand, und ihm waren alle zu einem Gehorsam verpflichtet, welcher von dem Gehorsam gegen einen Ordensobern nicht zu unterscheiden ist. Der Katechismus von du Signon begründet diese Leistung dadurch, daß der heilige Geist die Hirten eingesetzt habe, welche man wie ältere Brüder oder Väter zu lieben gehalten sei. Dahin also war die freie Geselligkeit in Frömmigkeit und Heiligung gelangt, um deren willen man die rechtliche Unterordnung unter die wallonische Synode so unerträglich gefunden hatte! Jetzt wurde jeder eigene Wille der Mitglieder unterdrückt; es war ein Sprüchwort bei den Labadisten: „Der Kopf muß ab.“ Bis in die kleinsten Kleinigkeiten griff der Befehl der Vorsteher hinein. Um deren Aufsicht möglich zu machen, mußten alle Zimmer stets offen stehen. Die Kleidung, für welche die Vorsteher ebenso wie für alles sorgten, war wie bei den Wiedertäufern von der größten Einfachheit, und jeder Schmuck derselben wurde als weltliches Verderben und als Zeichen des Thieres ferngehalten. Die gemeinsamen Mahlzeiten fanden an drei Tafeln unter dem Voritze bestimmter Vorsteher statt. Bei diesem Zusammensein aßen die Aspiranten getrennt von den Brüdern und Schwestern; Tischgebet und Gesang schränkten die freie Unterhaltung dabei ein; überdies wurde eine strenge Aufsicht auf die Haltung der Personen, wie auch auf den vorgeschriebenen Gebrauch des Löffels und dergl. geübt. Zur Erhaltung der Gemeinde nicht bloß nach ihrem alltäglichen Bedürfniß, sondern auch in anderen unumgänglichen Beziehungen diente der Ertrag des Capitalvermögens der reichen Fräuleins und die freien Beiträge der auswärtigen Mitglieder, ferner einige Viehzucht auf den zu Thetinga gehörigen Ländereien, endlich der Betrieb von Handwerken. Nicht nur solche wurden geübt, welche durch den directen Bedarf der Gesellschaft gefordert wurden, sondern auch solche, welche einen Ueberschuß versprachen. Darunter stand die Buchdruckerei und Schriftgießerei oben an; demnächst kamen die Wollspinnerei, die Seifefabrication, die Schmiede zur Bereitung von Ofenplatten in Betracht, auch Bäckerei und Brauerei wurden zu Handelszwecken getrieben. Hingegen waren alle Gewerbe verpönt, welche dem Luxus dienen würden. Endlich mit Opiumpillen nach dem Recept Deventer's wurden gute Geschäfte gemacht. Innerhalb dieses Kreises von Thätigkeiten wurde

nun aber den Aspiranten zum Erweis ihrer Bußfertigkeit allerlei auferlegt, was ihnen in ihrem weltlichen Dasein nicht gerade geläufig gewesen war. Man sah einen ehemaligen Prediger am Waschfasse stehen, Männer aus guter Familie Schafe hüten und Steine tragen. Die Selbstverleugnung welche hiedurch geübt werde sollte, wurde gelegentlich noch weiter ausgedehnt. Ein junger Mann, welcher eine natürliche Abneigung gegen Milchspeisen hatte, wurde belehrt, daß dieses von seinem alten Menschen herkäme, den er zu tödten habe. Er begann also muthig Milch zu essen, „um den alten Esel zu plagen und ihn herunter zu bringen“, bis er ganz krank wurde! Solche Zumuthungen, welche den Geist der Klosterzucht athmen, nahmen in der Methode, die zu Bieuwerd geübt wurde, um die Würdigkeit eines Aspiranten festzustellen, ihren regelmäßigen Ort ein. Der Fortschritt in der Heiligung aber ward durch die öffentliche Beichte controllirt, in welcher jeder sein Leben enthüllen und seine Selbstverleugnung zu bewähren hatte. Dabei kam neben der Ermahnung und Tröstung durch den „Hirten“ unter Umständen auch die Auferlegung von Bußen vor. Man kann hienach sich nicht wundern, daß die große Mehrzahl der Bewohner von Thetinga zu den Aspiranten und Poenitenten gehörte, daß also unter 400—500 nur etwa 100 Seelen als Brüder und Schwestern galten, und daß oft genug Leute entlassen wurden, welche sich nicht qualificirten. Der Gottesdienst, welcher täglich gehalten wurde, bestand in der freien Rede eines der Prediger oder „sprechenden Brüder“ und in Gesang von Psalmen oder von Liedern Labadie's. Für die „Prophezei“, auf welche Labadie selbst so hervorragenden Werth gelegt hatte, war in der absolutistisch geleiteten Gemeinde kein Platz übrig geblieben. Während des Gottesdienstes, auch am Sonntag, pflegten die Frauen die Freiheit und die Geistigkeit ihrer Gottesverehrung dadurch zu bewähren, daß sie strickten oder nähten. Das Abendmahl ist seit jener Scene in Herford, also zwischen 1671 und 1703 nur fünfmal gehalten worden, und in dem lezt genannten Jahre war es schon lange her, seit es nicht mehr vorgekommen war ¹⁾. Was endlich die Kindererziehung betrifft, so war dieselbe natürlich gemeinsam wie alles. Ich finde in den mir zugänglichen

1) Goebel S. 265, aus dem auf der Breslauer Universitätsbibliothek vorhandenen handschriftlichen Reisetagebuch von G. Stolle.

Quellen darüber nur die Notiz von Dittelbach angeführt ¹⁾, daß die Kinder „um ein Haferstroh“ gezeißelt wurden, und dann mußten sie sogleich stillschweigen und keinen Laut von sich geben, vielmehr auf die Kniee fallen und Gott danken für solche Erzieher, die so treu waren, sie in dem Maße zu züchtigen. Diese Angabe ist so wie man es erwarten kann; das bezeichnete Verfahren aber ist der Art, um den armen Kindern alle Religion zu verleiden. Vielleicht war zu erwarten, daß dieser Schaden in der nahe bevorstehenden herrlichen Epoche des Reiches Christi ausgeglichen würde!

Mit dem Chiliasmus aber hängt andererseits ein großes Interesse an der Bekehrung der Juden und der Heiden zusammen. Den Juden war Labadie kurz nach seiner Ankunft in den Niederlanden wenigstens literarisch entgegengekommen ²⁾; die Mission unter den Heiden ³⁾ zu unternehmen glaubte die Gemeinde unter Yvon's Antrieb berufen zu sein. Der Herr van Sommelsdijf, welchem die Labadisten indirect ihre gesicherte Lage in Friesland verdankten, war 1680 zum dritten Theil Eigenthümer und zugleich Gouverneur der Kolonie Surinam oder Niederländisch-Guyana geworden. Durch seine Schwestern hatte er eine gewisse Beziehung zu der Gemeinde. Darin erkannte dieselbe eine göttliche Aufforderung, unter seinem Schutze eine Station zur Heidenbekehrung anzulegen. Dies geschah unter der Leitung des Predigers Hefener. Es ist aber davon nichts weiter zu berichten, als daß die Labadisten weder an ihren Negerklaven noch an den eingeborenen Indianern irgend einen Gewinn für das Reich Gottes machten, obgleich sie für angezeigt hielten, einige der Kinder mitzuschicken welche die Sprache der Wilden leichter lernen und sie dann von dem Christenthum überzeugen würden, welches ihnen anezogen war. Die ausgesendete Gesellschaft verfiel theils in Uneinigkeit, theils erlag sie den örtlichen Krankheiten; Einige kehrten zurück, die Uebrigen sind verschollen. Besser erging es einem Unternehmen in der englischen Kolonie New-York, welche

1) Bei Berkum II. S. 79.

2) Jugement charitable et juste sur l'état présent des juifs, contenant une douce proposition de douze chefs importants et la plupart même nouveaux, qu'ils sont priés de méditer. Amsterdam 1666.

3) Zum folgenden vgl. Berkum II. S. 132—151.

bis 1667 niederländische Kolonie gewesen war. Eine Station, welche am Hudsonflusse angelegt wurde, fand durch Peter Schlüter einen festen ökonomischen Bestand; aber eben auch nur diesen. Denn die religiöse Zucht, welche er nach dem Muster der Muttergemeinde übte, war für ihn nur das Mittel, um durch die Arbeit der Genossen den Besitz zu steigern; seine Sklaven behandelte er mit Rohheit. Durch Sklavenhandel und durch hochmüthige Ab-sperrung gegen die niederländisch-reformirte Kirche im Lande erregte er Aergerniß bei den Kolonisten. Er hat noch 1703 dort gelebt; aber das Reich Gottes kam durch ihn nicht zu den Heiden.

Diese Unternehmungen kosteten Geld, und trugen zu dem ökonomischen Verfall der Gemeinde bei. Derselbe ist aber die einfache Folge der Gütergemeinschaft, und mußte eintreten, sobald die Begeisterung in's Stocken gerieth, und sich mehr Ankömmlinge in Thetinga einfanden, welche bei der Gütergemeinschaft Vortheil fanden, als solche, welche in ihr Opfer brachten. Ferner war die steigende Anzahl der Kinder eine ökonomische Last, da dieselben nicht nur nicht erwarben, sondern durch das Bedürfniß ihrer Erziehung auch noch Andere von dem Erwerbe zurückhielten. Die Erziehung der Kinder konnte sich nichts desto weniger keine hohen Ziele setzen, und wie zweckmäßig sie gehandhabt wurde, haben wir gehört. In der schiefen, unfruchtbaren oder schädlichen Behandlung der Kinder wird sich aber stets der hauptsächlichste Fehler und die eigentliche Verschuldung einer solchen Gemeinde der Heiligen kund geben. Folgerichtig hat an diesem Punkte auch die Auflösung der Sabadistengemeinde begonnen. Im Jahr 1688 erklärte der Arzt van Deventer, daß er sich verpflichtet finde für eine bessere Erziehung seiner Kinder zu sorgen, als ihm in Wieuwerd möglich sei; zu jenem Zwecke aber bedürfe er seines persönlichen Erwerbes vollständig, könne ihn also fortan nicht mehr in die Gemeindefasse fließen lassen. So sehr er übrigens mit der Gemeinde religiös einig war, so war ihm die Sorge für seine Kinder wichtiger als die Fortsetzung des Verbandes mit der Gemeinde. In dieser ließen sich Manche dahin vernehmen, daß van Deventer hochmüthig sei, seine Kinder in der Welt groß machen wolle, und an den Gütern der Erde hange. Solche Betrachtungen entspringen nothwendig aus der falschen pietistischen Vorstellung vom Reiche Gottes, in welches die aus dem weltlichen Beruf

fließenden Pflichten nicht als Dienst gegen Gott eingerechnet werden. Es ist auch ganz folgerichtig, daß wenn die asketische Selbstverleugnung sich nur in Gütergemeinschaft und Heidenmission genug thun kann, die näher liegende Pflicht gegen die eigenen Kinder als Ausdruck der Selbstsucht gedeutet wird. In dessen van Deventer verließ die Gemeinde zu Wieuwerd. Seitdem nun wurde derselben allmählich klar, daß die Gütergemeinschaft nicht länger aufrecht erhalten werden könne. Im Jahre 1692 endlich wurde der Beschluß gefaßt, daß die wirthschaftliche Selbstständigkeit der einzelnen Personen und Familien wieder eintreten solle. Das bedeutete im Ganzen die Zerstreung der Genossen aus ihrem bisherigen Wohnsitze. Früher war die Gemeinde zu Jerusalem als das Muster einer von der Welt abgetrennten Gemeinde dargestellt worden; jetzt erinnerte sich Yvon plötzlich, daß die Apostelgeschichte auch die Zerstreung dieser Gemeinde berichtete, und machte davon die Anwendung, daß die Labadisten demnächst dazu bestimmt seien, als Sauerteig des Reiches Gottes auf die Welt zu wirken. Sie zogen also größtentheils von Wieuwerd ab, nachdem das eingebrachte Vermögen, ohne daß besondere Rechnung gelegt wurde, mit Verkürzung um ein Viertel herausgegeben worden war. Diejenigen, welche an Ort und Stelle bleiben wollten, waren so lange unvertrieben, als die Eigentümerinnen des Schlosses, von welchen die eine Yvon's zweite Gattin geworden war, lebten; sie mußten jedoch Miete entrichten und ihre eigene Wirthschaft führen. Im Jahre 1703 fand Stolle (S. 242) kaum noch dreißig Personen an dem Ort. Im Jahre 1707 starb Yvon im Alter von 61 Jahren. Er war an Nüchternheit und an theologischer Bildung seinem Meister überlegen, auch mehr wie dieser darauf bedacht, sich dem reformirten Lehrbegriff entsprechend zu halten. Er war zugleich nicht minder absolutistisch gesinnt und herrschfähig wie Labadie, aber diese Haltung war bei ihm nicht wie bei seinem Meister Ausdruck des prophetischen Selbstbewußtseins, sondern von der Art des Novizenmeisters im Kloster. Nach seinem Tode blieb zur Leitung des Restes der Gemeinde der „sprechende Bruder“ Thomas Servaasz übrig, ein Zimmermann aus Widdelburg, welcher unter Verlassung seiner ungläubigen Frau nach Herford zur Gemeinde gekommen war. Ihm wurde nun Conrad Bosman mit gleichen Rechten zur Seite gestellt. Auch Thomas Servaasz starb noch

zu Wieuwerd. Das Schloß Thetinga ging 1725 in den Besitz des Grafen Moriz von Nassau über, eines Neffen von mütterlicher Seite der drei Schwestern van Sommelshoek. Von diesen scheint also die letzte bis dahin gelebt, und ihre Hand über der absterbenden Gemeinde gehalten zu haben. Auch der Erbe hat dieselbe in seinem Besitze noch geduldet. Erst 1732 ließ Vosman sich in Leeuwarden nieder, offenbar weil die Gemeinde so gut wie weggeschmolzen war. Mit seinem Tode 1744 ist sie zu Ende gegangen.

13. Die Grundsätze von Labadie und seinen Genossen ¹⁾.

Das, was Labadie und die Seinigen gewollt und gelehrt haben, zerfällt in zwei Gruppen. Einmal sind es die Grundsätze über Heiligung, Liebe zu Gott, Selbstverleugnung, mystische Contemplation, dann diejenigen über die Kirche und die eigenthüm-

1) Zur Darstellung dieses Abschnitts haben mir außer *Veritas sui vindex* (S. 199) und der *Eucleria* der Schurman (S. 206) folgende Schriften gebient: von Labadie 1. *Abrégé du véritable christianisme*, deutsch mit Abkürzungen: Ein kurzer Begriff des wahren Christenthums. Frankf. a. M. 1696. — 2. *Practijc des tweederleije gebeds*. 3 Döele. Utrecht 1666. — 3. *Manuel de piété*. Middelburg 1668. — 4. *Saintes décades de quatrains de piété*. 2 Parts. Amsterdam 1680. — 5. *Poésies sacrées de l'amour divin*. Amsterdam 1680. — 6. *La puissance ecclésiastique bornée à l'écriture et par elle*. Amsterdam. — 7. *Le discernement d'une véritable église suivant l'écriture sainte*. Amsterdam 1668. — 8. *L'exercice profétique selon S. Paul*. Amsterdam 1668. — 9. *Epistolae duae, prima Adriani Pauli ad J. de Labadie, altera J. de Labadis responsoria*. 1672. — Ferner von Yvon 10. *De weg ten hemel of tractaet van 't gebet*. Amsterdam 1683. — 11. *Essentia religionis christianae patefacta seu doctrina foederum omnium dei*. Prope Hamburgum 1673. — 12. *Leere van den h. doop — met aenmerkingen over het boek van D. Koelmann* (f. o. S. 196) Amsterdam 1683. — 13. *W. Brakels onbillicke en verkeerde handelingen geopenbaart* Amsterdam 1685. — 14. *Besluit van de schriften van W. Brakel en P. Yvon*. Amsterdam 1686. — So unvollständig dieser Apparat ist, dürfte er doch für die Lösung der gestellten Aufgabe zureichen, ohne daß etwas wesentliches zu vermiffen wäre.

lichen Folgerungen über Taufe und Abendmahl, wodurch die reformatorische Absicht des Mannes bezeichnet wird. In dem letzten Gebiet begegnet uns nun völlige Uebereinstimmung der Anhänger mit dem Meister. Ueber die Punkte der ersten Gruppe herrscht jedoch nicht directe Uebereinstimmung. Vielmehr bewähren sowohl Jvon wie die Schurman ihre gut reformirte Vorbildung dadurch, daß sie auf den mystischen Impuls, den Labadie aus seiner katholischen Vergangenheit mitbrachte, theils nicht positiv eingegangen sind, theils ihn nur in gemäßigter Weise sich angeeignet haben. So weit dieses aber stattgefunden hat, läßt sich nicht verkennen, daß der Begriff von Gottes Souveränität und der geschöpflichen Nichtigkeit der Menschen für die reformirten Anhänger Labadie's ebenso wie für den geborenen Katholiken den obersten Gesichtspunkt aller Religion bildete. Es liegt auch in der Sache, daß dieser Gedanke, so wie er im Mittelalter die Theologie und die Frömmigkeit beherrschte, und so wie der Calvinismus um der Prädestinationslehre willen auf ihn zurückgekommen war (S. 135), seine Geltung zugleich aus dem Grunde der Vernunft wie aus dem vorgeblichen Grunde der Schriftmäßigkeit behauptete. Die Schurman erklärt ausdrücklich, daß Gott, der in seiner Unendlichkeit würdig ist geliebt zu werden, jedem Menschen die Verpflichtung auflege ihn zu lieben, auch wenn Gott den Menschen nicht liebte. Sonst würde der Teufel nicht darin sündigen, daß er Gott nicht liebt; denn Gott liebt nicht den Teufel. Der letzte Grund (*ratio fundamentalis*), durch welchen die Geschöpfe, Menschen und Engel, gebunden sind, Gott von ganzem Herzen zu lieben, liegt darin, daß Gott immer der endlos liebenswürdige ist, er mag handeln oder nicht, wollen oder nicht. Erst unter dieser Voraussetzung ergiebt sich, daß der zur Liebe gegen Gott an sich verpflichtete Mensch dieselbe nicht üben kann, ohne daß Gott ihm durch Christus seine Liebe bewiesen hat ¹⁾. Es ist lehrreich, daß diese hochgreifende Frömmigkeit eine so rationalistische Wurzel hat (S. 157).

1. Labadie bekennt sich übrigens zum evangelischen Begriff von der Rechtfertigung ²⁾; allein er weiß ihm keine praktische Beziehung abzugewinnen. Die Lehre findet als systematische Vor-

1) Eucleria P. II. cap. III, 17.

2) Protestatio orthod. in Veritas sui vindex p. 12.

aussetzung für die Lehre von der Heiligung in seiner „Versicherung der Orthodogie“ ihre Stelle; hingegen in dem „kurzen Abriss des wahren Christenthums“ ist sie zu vermissen. Auch die Schurman beschäftigt sich mehr damit, die bekannten praktischen Mißdeutungen dieser Lehre zu rügen, als daß sie ihren energischen Vorsehungsglauben gerade an ihr zu orientiren gelernt hätte. Wie Lodensteyn verwirft sie die unvorsichtige Deutung der Rechtfertigung durch Christus als Compensation der sittlichen Unvollkommenheit und Schlaffheit, oder als Grund des Trostes für solche, welche einen vorübergehenden Schmerz über die Sünde und ein entferntes Verlangen nach Gnade ohne die Beobachtung der göttlichen Gebote erkennen lassen ¹⁾. Es kommt also durchaus auf die Heiligung, auf den praktischen Beweis der Wiedergeburt in der Selbstverleugnung an. Es lag sehr nahe, dieses Drängen auf die Heiligung als Hintansetzung des rechtfertigenden Glaubens zu verstehen, und die Labadisten haben diese Einwendung auch erfahren. Vom höchsten Interesse ist die Entgegnung, welche die Schurman dagegen richtet ²⁾. „Wir leiten die Menschen nicht dazu an, daß ehe sie ernstlich an Selbstverleugnung und Gehorsam gegen Gott denken, sie sich vorher um die Heilsgewißheit bemühen und um die Erkenntniß, daß sie zur Zahl der Erwählten gehören, daß Christus für sie gestorben und sie durch sein Blut mit Gott versöhnt seien. Wir knüpfen auch die Wirksamkeit des Blutes Christi, uns von den Sünden zu reinigen, nicht an die directe Ueberlegung, welche aus Gottes Geist entsprungen darauf lauten würde, daß Christi Blut für unsere Sünden und im Einzelnen für die letzte, die wir begangen haben, vergossen sei. Der lebendige Glaube an Christus, durch welchen wir mit ihm geeinigt werden, und die Gemeinschaft mit dem Vater haben, besteht nicht wesentlich in dieser Gewißheit oder Ueberlegung, von der die Rede ist. Da der Glaube nicht in jenem reflectirten Acte besteht, daß wir glauben, Christus sei der unsrige, sondern vielmehr in jenem directen Acte, den der heilige Geist in uns hervorrufft, wenn wir geraden Weges durch Christus zu Gott gehen, um ihm anzugehören und von ihm verwandelt und beseligt zu werden, so muß man sehr von

1) Eucleria P. II. cap. II, 4; III, 7. 8.

2) L. c. cap. III, 20—23. Sie beruft sich zugleich auf Dyon's Tractat: *Rechtveerdigmakinge door't geloof*.

Vorurtheilen eingenommen oder bössartig sein, wenn man behauptet, daß wir die Uebung des Christenthums nicht durch Christus und den Glauben an ihn beginnen, deshalb nämlich, weil wir in jene Aufgabe nicht eintreten zu sollen meinen mit jenem reflectirten Glauben, in welchem nicht das Wesen des Glaubens besteht, sondern nur eine Wirkung desselben, und zwar nicht eine vom ersten Range und welche dauerhaft wäre. Das Blut Christi reinigt uns von unseren Sünden, nicht aber jene Ueberlegung oder feste Ueberzeugung. Seine Kraft hat jenes an sich und durch den Glauben, der jenem Vertrauen vorausgeht.“ Diese Erklärung ist in negativer Hinsicht gelungener als in positiver; sie weist aber deutlich auf die Schwierigkeit hin, in welche der Gedanke von der Rechtfertigung durch den Glauben geräth, wenn seine Relation auf die aus der Versöhnung mit Gott mögliche Weltanschauung verdunkelt ist. Die Quälerei um die persönliche Gewißheit der Versöhnung mit Gott, welche die Schurman mit Recht verwirft, ist der Ausdruck dafür, daß man in der Rechtfertigungslehre nicht mehr den Regulator der praktischen Weltanschauung, den Grund des Vorsehungsglaubens, der Demuth und Geduld erkennt. Aber da diese Erkenntniß auch der Schurman fern liegt, so schiebt sie dem rechtfertigenden Glauben eine fremde Beziehung, nämlich den Antrieb zur Heiligung unter, welcher ohne acute Heilsgewißheit wirken kann. Aber hiemit ist eben doch die Rechtfertigung durch den Glauben eliminirt, und der Vorwurf der Gegner bestätigt, daß es den Labadisten nur auf die Heiligung ankomme. Wenn nur diese Gegner selbst die Praxis des Rechtfertigungsglaubens in gesunder und fruchtbarer Weise zu bestimmen vermocht hätten!

2. Seine Ansicht von der Heiligung, welche aus der Erlösung von den Sünden und dem heiligen Geiste entspringt, recapitulirt Labadie in seiner Protestatio orthodoxiae folgendermaßen. Sie ist im Ganzen die Selbstverleugnung; das ist die volle und umfassende Trennung des Herzens von Allem was nicht Gott selbst ist, oder nicht so von ihm herkommt, daß es uns direct zur seligen Gemeinschaft mit ihm führen kann. Denn da die Liebe zu sich selbst, welche die Liebe zur Welt in sich schließt, die Wurzel alles Bösen ist, so kommt es darauf an, nicht bloß auf die Laster, sondern auch auf alle Begehungen, Affecte und Herzensbewegungen, auf den eigenen Willen und die eigene Vernunft zu verzichten. Sofern

diese Selbstverleugnung sich in erscheinenden Handlungen äußern wird, besteht sie in dem Opfer, der völligen Darbringung des geistigen und körperlichen Lebens an Gott. Positiv ist die Heiligung die von Gott in die Herzen gegossene Liebe zu ihm, welche die Gläubigen zur Einigung und Gemeinschaft mit Gott hinaufzieht, ja zur Theilnahme an der göttlichen Natur. Denn so wie sie aus der Liebe zu Gott sich auch nur auf solche Dinge richten, welche Gott gemäß sind, und sich von der Gott entfremdeten Welt fern halten, so beweisen sie, daß sie nicht deren Knechte, sondern deren Herren und Könige sind. Dieser Rahmen wird aber noch auszufüllen sein durch den Stoff der anderen Schriften, nämlich des „Kurzen Begriffs des Christenthums“ der „Praxis des zweierlei Gebetes“ und des „Handbuchs der Frömmigkeit.“

Der Weg, auf welchem die Einigung mit Gott zu erstreben ist, ist das innere Gebet, die Meditation oder Contemplation, welche ohne Worte und ohne Bitten und Forderungen an Gott ihn zu ehren, und die Aufopferung der eigenen menschlichen Begehungen zu vollziehen hat. Hat man sich in die Hände Gottes mit solcher Gelassenheit zu begeben, daß man nicht wieder auf sich selbst fällt, so schließt das in sich, daß man auch seine guten Begierden daran gebe. Dann hört man eben auch auf, Gott anders zu bitten, als mit der Bereitschaft, sich in seinen Willen zu ergeben. Das innere Gebet oder die Betrachtung ist nämlich ein stetiger Umgang mit Gott und ein Gespräch mit demselben von seinem Wesen und seinen Geheimnissen, wozu der heilige Geist den Antrieb bietet. Indem dieser Umgang mit Gott durch den gereinigten Verstand und Willen oder durch die Erkenntniß und Liebe stattfindet, so erreicht man auf diesem Wege die Einigung mit Gott, indem man das höchste Gut schmeckt. Mit Berufung auf alle charakteristischen Sätze des Hohenliedes wird versichert, daß Gott dem Menschen, mit dem er sich vereinigt, seine Süßigkeit, Hitze und Lieblichkeit zu empfinden gebe. Demgemäß sind die fünf Sinne viel geeigneter, die Entzückung und den Genuß des Zieles der Frömmigkeit verständlich zu machen, als die verständige Rede; denn man kann viel mehr sagen, daß es Gott sei, den man empfindet, als daß man die Merkmale der Empfindung selbst angeben kann. Allein so wie in diesem Zustande der Einheit mit Gott die Seele doch das Geschöpf bleibt, so ist eben Gott selbst weit mehr als die Ergößlichkeit und der

Geschmack, den man von ihm hat. Denn auch die Absicht, Gott zu lieben und seinem Willen sich zu fügen, ist mehr als die Seligkeitsempfindung an ihm. Es kommt eben darauf an, daß man sich auch die Entbehrung derselben zurecht lege. Wenn man also nur in Liebe mit Gott verbunden ist, so hat man nicht zu sorgen, ob man in der Betrachtung viel oder wenig Licht hat, also ob man sich von Gott verlassen fühlt. Vielmehr müssen seine Gerichte und Züchtigungen ebenso geliebt werden, wie seine gnadenreiche und lustvolle Heimsuchung. Unter dieser Gleichstellung erreicht man es, daß man in der Contemplation sich möglichst leidend verhält, da das Thun und Wirken nur Gott zukommt. Sowie ferner Labadie die Contemplation in dem zweiten Theil von der „Praxis des zweierlei Gebetes“ beschreibt, erfüllt sie allein die christliche Bestimmung der Gläubigen. Was die Reformatoren von dem Vertrauen sagen, in welchem man sein Heil auf Gottes Gnade und auf die Veröhnung durch Christus stützt, das gilt nach Labadie von der Contemplation. Ohne sie, meint er, kann der Mensch eigentlich nicht als Mensch leben, nicht die wahre Religion üben, nicht als Kind Gottes sich erhalten und ernähren, überhaupt nicht die nöthige christliche Erkenntniß haben, — was an allen Lehren der Dogmatik bewährt wird. Ferner soll es die Contemplation sein, durch welche der Wille gereinigt, mit guten Gefühlen erfüllt, zu Gott gezogen, durch welche ferner das Herz beruhigt, die Affecte regulirt, der Antrieb zu Tugenden und guten Werken, und die Kraft zur Ertragung des Kreuzes verliehen wird. Diese Meditation soll ferner das Geschick, die Klarheit und Energie in der Verkündigung des Evangeliums, den Geschmack bei der Lesung des göttlichen Wortes, endlich die fruchtbare Wirkung des Abendmahlsgenusses vermitteln. Ich will nicht die Bilder des Hohenliedes wiederholen, in welchen diese Schrift die Wollust der Meditation schildert, noch auch auf die Verlassungen zurückkommen, welche jenen Genuß durchkreuzen.

Charakteristisch aber ist die Erklärung, daß nicht blos die Contemplation der Anfang der Seligkeit ist, in welcher das jenseitige Lebensziel vorweg genommen wird, sondern daß sie auch den Menschen zum Stande eines Engels erhebt. Nicht ohne Grund wird die im Kloster einheimische und für Mönche geeignete Meditation mit diesem Titel des Mönchtums geschmückt. Denn ganz unwillkürlich aber ganz folgerichtig verbindet Labadie

mit den Anweisungen zur Meditation die Aufforderung zur Einsamkeit. In einem stillen und einsamen Leben, wo das Gemüth durch viele Geschäfte nicht zerstreut wird, hat man besser Zeit zu lesen, zu beten, auf sein Herz Achtung zu geben und dasselbe in die Stille zu bringen, als wenn die Amtssorge der Sorge für die Seele nachtheilig wird. Zwar hat auch das einsame Leben seine Gefahren; es befördert leicht den Müßiggang, die Nachlässigkeit, die Zaghaftigkeit. Also im Allgemeinen kann es nicht darauf ankommen, sich körperlich von der Welt zurückzuziehen; indessen die gegenwärtige Zeitlage ist so verderbt, daß man sich fast dazu entschließen möchte. Aber indem die geistige Entfremdung gegen die Welt die Hauptsache ist, so ist ein wohlgeordnetes Hauswesen, das den Sinn der Welt nicht hat, eine schöne Art eines christlichen Klosters! Das also ist das Ideal von Labadie. Dieser katholische Gesichtskreis wird auch noch durch anderes bezeichnet. Man darf nämlich neben dem Gebiete der Contemplation, in welchem der Gläubige sich der Vertraulichkeit mit Gott erfreuen will, nicht den Abstand übersehen, welcher in anderer Beziehung und für andere Bedingungen zwischen dem Gläubigen und Gott aufrecht erhalten wird. Ich meine die sogenannte Kindesfurcht vor Gott, welche wesentlich auf die Scheu gestimmt ist, Gott durch sündige Handlungen zu beleidigen¹⁾. Labadie hat diesem Gedanken in dem für seine Gemeinde in Middelburg bestimmten „Handbuch der Frömmigkeit“ Ausdruck in einem Gebetsmuster gegeben. Katholisch ferner ist in den *Saintes décades* die Annahme, daß die Bußthränen neben dem Blute Christi zur Sühnung der Sünden reichen, so daß man gewaschen ist durch die Thränen und das Blut. Auch die von Labadie betonte, und von Yvon und der Schurman übernommene Verstellung von dem heiligen Leben als Opfer hat, obgleich sie von Calvin III. 7, 1 vertreten ist, vorherrschend katholische Farbe. Das geht so weit, daß die Schurman in dem Tode Labadies ihn als ein Opfer Gottes erkennt, in welchem gemäß seiner durchgehenden Nachahmung Christi auch dessen Opfer sich anschaulich gemacht habe²⁾.

1) Thomas Aquin. *Summa theol.* P. II. 2. qu. 19. Vgl. Lehre der Rechtf. u. Veröhnung III. S. 152.

2) Eucleria P. II. Cap. I, 8. Aehnlich cap. II, 8: Elisabeth Sloyter agni instar se deo exhibuit, ridenti vultu atque animo placido mortem amplexa.

Endlich enthält das „Handbuch der Frömmigkeit“ noch die Hinweisung darauf, daß die Verschiedenartigkeit der Menschen, welche zur Contemplation bewogen werden sollen, besondere Seelenführer nöthig mache. Das ist eine Stellung, welche über das beichtväterliche Verhältniß hinausgeht und von den Bedingungen des Klosterlebens entlehnt ist.

Aber wie ist es möglich, diese Grundsätze mönchischen Lebens und mönchischer Geistesgenüsse unter reformirten Christen geltend zu machen, welche doch auf die Erfüllung ihrer weltlichen Berufe angewiesen sind? Diese Frage ist von Labadie und von der Schurman nicht unbeachtet gelassen. Für die letztere, welche sich dem hohen Fluge der mystischen Versenkung in Gott überhaupt nicht angeschlossen hat, fiel es nicht schwer die Labadistische Lehre vom Sabbath dahin zu deuten, daß die Liebe zu Gott auch alle Werke, welche zur Erhaltung des Lebens dienen, als Mittel zur Ehre Gottes auspräge, welche den Menschen nicht beflecken und keinen Tag entheiligen, und daß die Handlungen der Christen, also auch ihre Arbeit, nicht nach ihrem Stoff, sondern nach ihrer Form oder ihrem Zwecke zu beurtheilen sind ¹⁾. Labadie aber, im dritten Theile der „Praxis des zweierlei Gebetes“, folgert aus dem Grundsatz des unaufhörlichen Betens, daß es nicht darauf ankomme, in allen unseren Werken den Geist zu dauernder Contemplation gespannt zu halten, um jeden Augenblick actuell an Gott, sein Gesetz und seine Herrlichkeit zu denken. Denn so wenig man den Himmel und die Erde zu gleicher Zeit mit den Augen zu beschauen und an zwei Dinge zugleich zu denken vermag, kann es gelingen, sein Herz gleichzeitig auf den Himmel und auf irdische Dinge zu richten. Er beschränkt sich also darauf, daß man in den irdischen Geschäften Gott im Allgemeinen zum Zweck setzen solle; denn die Liebe thut häufig viel, ohne viel zu reflectiren. Unter dieser Bedingung erfüllt man auch die ununterbrochene Gebetsgemeinschaft mit Gott. Und Yvon in dem „Weg zum Himmel“ erklärt, die Vereinigung der Seele mit Gott durch Christus, als der Grund des ganzen übernatürlichen Lebens der Gläubigen erstrecke sich viel weiter als auf die Meditation; es sei vielmehr eine grobe Unwissenheit zu meinen, daß man Gemeinschaft mit und Zutritt zu Gott durch Christus nur habe,

1) Eucleria P. I. Cap. IV, 29. 31.

wenn man in Schauung begriffen ist und meditiert. Der Glaube muß im Grunde des Herzens mit der Liebe verbunden sein, und man muß dies bekennen können, wenn es erfordert wird; auch der actuelle Gedanke daran ist gut und nützlich. Aber es wäre nicht gut, daß die Seele durch eigene Absicht und Gewalt sich zu dem actualen Gedanken zwingt. Um auf einem Wege voranzukommen, ist es nicht nöthig stets daran zu denken, daß der Weg der rechte und einzig zweckmäßige sei; es genügt, daß man mit diesem Gedanken den Weg eingeschlagen hat, auf dem man sich bewegt. Die Wahrheit der Gemeinschaft mit Christus hängt also nicht an der Reflexion darauf, und am Gefühl davon; man kann die Wahrheit davon auch ohne den Geschmack, das Gefühl und die Schauung davon besitzen. Er erklärt wie die Schurman (S. 248), und kommt darin auf die allgemein reformirte Ansicht zurück, daß der Glaube nicht erst im Gefühl der Versicherung gegenwärtig ist, und daß man die Rechtfertigung der Erwählten nicht an die gefühlte Bezeugung der Liebe Gottes in Christus, und daß Christus für mich besonders gestorben sei, knüpfen dürfe. Denn der Herr kann nach seinem Belieben solchen Trost und Freude verleihen, und wieder das Gegentheil der Trostlosigkeit und Betrübniß herbeiführen¹⁾.

Woher Labadie seine Mystik geschöpft hat, berührt er in dem dritten Theil der „Praxis des zweierlei Gebets“. Er nennt Schriften des Dionysius Areopagita, des Hugo von St. Victor und Bernhard's Predigten über das Hohelied. Daß die letztere Quelle die wichtigste für ihn gewesen ist, beweisen deutlich die Beziehungen auf das Hohelied, welche seine Schilderungen des Höhepunkts der Contemplation begleiten. Dieses alles hat er in seiner katholischen Lebensperiode oder vielmehr innerhalb seiner Lehrzeit im Jesuitenorden erworben. Wen darf diese Behauptung befremden? Die Contemplation ist nun einmal die katholische

1) In der Leere van den h. doop; Generale aenmerkingen over het boek van D. Koelmann (Historisch verhaal) S. 140 erklärt Jvon über Labadie's mystische Formeln von der Einigung mit Gott, daß dieselben sehr delicat seien, daß Viele sie mißbraucht haben, daß man von ihnen keinen gewöhnlichen Gebrauch machen soll, und daß, wenn man nicht besondere Freiheit vom Herrn habe, um sich ihrer zu bedienen, es besser sei sich ihrer zu enthalten.

Form der Frömmigkeit, mag sie mehr sinnlich oder mehr geistig sein, in Reflexion oder Vision bestehen, in der Richtung auf die Erlösung durch Christus und seine Wunden oder auf die Verborgenheiten Gottes sich bewegen, zur Constatirung der eigenen Sünden dienen oder den Menschen von seiner geschöpflichen Nichtigkeit überführen; in allen diesen Spielarten erstrebt sie die Seligkeit um in derselben auszuruhen oder auch um sich zu den Geschäften des Lebens zu kräftigen. Auch die Frömmigkeit des Ignatius von Loyola war contemplativ, denn er selbst hat die höhere Stufe der Vision erreicht. Die Anleitung aber, welche er in seinen *Exercitia spiritualia* ertheilt hat, ordnet die möglichst sinnlich gehaltene Contemplation, und den in ihr zu erstrebenden Genuß der Unlust und der Lust dem praktischen Zwecke eines zu fassenden oder zu erhaltenden Lebensentschlusses unter. Der Jesuitenorden hat sich darum der eigentlich mystischen Contemplation nach der Methode eines Bernhard nicht verschlossen; schon seine universale Tendenz machte dieses nothwendig; man hätte sich mit dem werthvollsten und am meisten charakteristischen Elemente des Katholicismus überworfen, wenn man nicht jene Methode der Frömmigkeit überhaupt anerkannt und im eigenen Gebiete zugelassen hätte. Die spanische Repristinatio des Katholicismus, welche aus dem endgültigen Siege der katholischen Könige über den Islam entsprang, und durch die Bildung des Jesuitenordens sich zur Weltmacht erhob, hat auch der Mystik einen neuen Aufschwung verliehen. Es ist nun gänzlich undenkbar, daß der Orden sich von vornherein gleichgültig oder ablehnend gegen dieses Element katholischer Frömmigkeit verhalten hätte. Vielmehr sind Mitglieder desselben auch in den Reihen der quietistischen Schule der Mystik anzutreffen. Auch Labadie giebt seine Angehörigkeit zu dieser Richtung deutlich zu erkennen, indem er das wortlose innere Gebet im Unterschiede vom Bitten als das Organ der Contemplation und die völlige Gelassenheit in Gottes Willen als das Ziel der Seligkeit in Gott bezeichnet hat. Die Entscheidung des Jesuitenordens gegen den Quietismus, welche durch den 1675 erschienenen „Geistlichen Wegweiser“ von Michael Molinos hervorgerufen wurde, fällt überhaupt nicht mehr in die Lebenszeit Labadie's; in seiner katholischen Lebenspoche also hat er wegen seiner mystischen Ueberzeugungen keine Anfechtung oder Störung erfahren können.

3. Warum nun dieser Vertreter der katholischen Frömmigkeit im Gebiete der reformirten Kirche zum Sectenstifter geworden ist, ergibt sich aus seiner Lehre von der Kirche. Wenn die Kirche als Rechtsgemeinschaft aufgefaßt wird (*externa communio*), so kann man in ihr die religiös qualificirten Mitglieder von den anders gearteten nicht unterscheiden. In einer Landeskirche verfährt man demgemäß so, daß man sich aller absichtlichen Forschung nach dem religiösen Charakter der einzelnen Kirchenglieder enthält, wenn sie durch das Bekenntniß und die gleichgeltenden Handlungen so wie durch unanstößiges Leben ihre Uebereinstimmung mit dem rechtlichen Gepräge der Kirche bewähren. Wer in diesem Kreise wiedergeboren ist, oder wie Einer dazu gelangt, stellt man Gott anheim, indem man glaubt, daß die Gnadenmittel in der Kirche Gott dazu dienen, Gemeinde der Heiligen hervorzubringen und zu erhalten. Labadie und seine Genossen sind nun von ihren Gegnern als Vertreter des Satzes in Anspruch genommen werden: *Ecclesiam nullam esse veram, nisi in ejus coetu etiam externo solos foveat Christianos ac regenitos*. Diese Ansicht suchen sie jedoch von sich abzulehnen¹⁾. Sie erklären nämlich, daß sie in dem äußern rechtlichen Verbande der Kirche mit den Wiedergeborenen zusammenfassen die einfachen Zuhörer der Predigt, ferner solche Sünder, welche einen Zug zu Gott zu haben bekennen, deren Buße jedoch erst geprüft werden muß, endlich die Unwissenden als Katechumenen. Es ist klar, daß diese Deutung der kirchlichen Rechtsgemeinschaft von der in der Landeskirche üblichen wesentlich verschieden ist. Die angegebenen drei Klassen werden als eine Gruppe von Berechtigten in der Kirche, aber von minder Berechtigten als die bekannten Wiedergeborenen anerkannt. Eigentlich also wird durch diese Auskunft der Satz, den die Labadisten von sich abzulehnen wollen, als ihre Meinung bestätigt. Denn als die minder Berechtigten werden diese Klassen von Aspiranten ebenso bestimmt von den voll berechtigten Wiedergeborenen getrennt, als mit ihnen zusammengefaßt. Die Meinung der Labadisten ist nämlich, daß man die, welche wiedergeboren sind, und die, welche es nicht sind, genau unterscheiden könne. Indem Keiner ein wahrer Christ ist, welcher nicht den Geist Christi hat, und indem die Kirche aus allen den Einzelnen besteht, welche den Geist haben, so

1) *Veritas sui vindex. Declaratio fidei p. 71.*

bleiben eben die Wirkungen des Geistes nicht verborgen; die Gläubigen sind das Licht der Welt und sind wie die Stadt auf dem Berge. Dieser Gewißheit, daß die Wiedergeborenen als solche erkennbar sind, entspricht das Zutrauen, daß man auch diejenigen alsbald constatiren werde, welche als Zeitgläubige oder als Heuchler zufällig auf heimliche Weise sich unter die Wiedergeborenen gemischt haben, und daß man allen Vergehen auf die Spur kommen werde, durch welche ein Wiedergeborener der Excommunication verfällt, bis er Buße gethan hat. Indem die Labadisten die Kirche hienach zu reformiren beabsichtigten, kamen sie doch darauf hinaus, daß die Kirche in Einem als die religiöse Gemeinde der activ Heiligen und als die rechtliche Gemeinde der Wiedergeborenen eingerichtet werden sollte. Hierzu würden die Aspiranten einen Anhang von minder Berechtigten bilden, welche als solche auch nur beibehalten werden, so lange sie Aussicht geben, als Wiedergeborene aufgenommen zu werden. Diese Ansicht von der christlichen Kirche entspricht aber nur dem Typus der Mönchsgemeinde mit ihren Novizen, oder sie constituirt im Gebiete des Protestantismus den Begriff der Secte.

Nichts desto weniger beruft sich Labadie für seine Ansicht von der Kirche auf die heilige Schrift und auf die Bekenntnisschriften calvinistischer Herkunft. Es ist ja klar, daß das N. T. nur die religiöse, nicht auch die rechtliche Vorstellung von der Kirche darbietet, daß es also neutral ist gegen diejenige Distinction, welche sich unseren Reformatoren nothwendig machte, um ihren Gegensatz gegen die römische Ansicht von der Kirche auszudrücken. Labadie brauchte deshalb nur alle biblischen Prädicate der Kirche durchzugehen, bis auf die herunter, welche das Hohelied darzubieten scheint¹⁾, um seinen Satz zu beweisen, daß in die Kirche kein Ungläubiger und Unwiedergeborener eingerechnet werde. Und Von konnte mit den Mitteln des Coccejus hinzufügen, daß dasselbe auch aus dem Begriffe des neuen Bundes folge²⁾. Wichtiger ist es, daß Labadie und seine Genossen auch die calvinistischen Bekenntnisschriften, die Gallische, Belgische und zweite Helvetische für ihre Meinung in Anspruch nehmen. Und wenn man die von ihnen angeführten Artikel derselben mit einiger Aufmerksamkeit

1) *Le discernement d'une véritable église.*

2) *Religionis christianae essentia patefacta p. 173.*

betrachtet, so läßt sich nicht leugnen, daß hier die reformirte Particularkirche mit ganz empirischen Merkmalen beschrieben, und daß zu dieser wahren Kirche die Gläubigen nicht ohne das Merkmal der sittlichen Activität gerechnet werden¹⁾. Die Heuchler und Repobirten, deren Vermischung mit den Gläubigen als Thatsache zugegeben wird, werden doch eben von den Gläubigen unterschieden, also vom begriffsmäßigen Bestande der Kirche ausgeschlossen. Die Sabadisten haben also im Einklang mit dieser bekenntnißmäßigen Lehre es unternommen, sich als die Kirche zu constituiren, deren Mitglieder Gläubige wären, welche in ihrer Unterwerfung unter Gottes Wort und in ihrer Ausübung der wahren Religion zugleich bereit sind, im sittlichen Leben Fortschritte zu machen und nach Gelegenheit das Joch der kirchlichen Disciplin auf sich zu nehmen. Die Sabadisten widersprechen ihren Gegnern, welche diese und die analogen Artikel in den anderen Bekenntnissen auf die unsichtbare Kirche beziehen, mit vollem Rechte. Durch die angeführten Artikel ist das Recht der Sabadistischen Sectenbildung vollkommen gedeckt.

Aber die Lehre von der Kirche in den bezeichneten Confessionen ist durch diese Artikel nicht erschöpft; aus diesem Grunde hat das den Sabadisten eben gemachte Zugeständniß nicht den Sinn, daß die Lehre von der Kirche in den calvinistischen Bekenntnissen nothwendig der Sectirerei die Wege bahne, welche Calvin sehr entschieden zurückgewiesen hatte (S. 79). Die Kirche als Gegenstand des religiösen Glaubens, als nothwendiges Glied in der evangelischen Gesamtanschauung vom Heil ist zu beur-

1) Conf. Gall. 25 (in der Ausgabe von Niemeyer sind 25. und 27. irrtümlich vertauscht). *Credimus summo studio et prudentia discernendam esse veram ecclesiam . . . Itaque affirmamus ex dei verbo, ecclesiam esse fidelium coetum, qui in verbo dei sequendo et pura religione colenda consentiunt, in qua etiam quotidie proficiunt crescentes et confirmantes se mutuo in dei timore, sicut etiam necesse est, ut progressus faciant et semper magis ac magis progrediantur. Minime tamen inficiamur, quin fidelibus hypocritae et reprobi multi sint permixti, quorum tamen malitia ecclesiae nomen delere non possit.* Art. 26. *Credimus . . . omnibus simul tuendam et conservandam esse ecclesiae unitatem, sese communi institutioni et iugo Christi subiiciendo, ubicunque deus veram illam disciplinam ecclesiasticam instituerit.* Uebereinstimmend Conf. Belg. 29. Helv. post. 17 (Niemeyer p. 502).

theilen nach dem siebenten Artikel der Augsbургischen Confession, welcher vor der definitiven Scheidung zwischen der Reformation und der römischen Kirche aufgestellt ist, und deshalb den nothwendigen Universalismus der Vorstellung, auch in Beziehung auf die zeitliche und räumliche Existenz der Kirche sicher stellt. Die Kirche, welche man als die der Erlösung durch Christus correlate Gesamtwirkung glaubt, innerhalb deren jeder Gläubige als solcher seinen Zusammenhang mit allen anderen durch alle Zeiten und Räume zu finden gewiß ist, ist die Gemeinde der Gläubigen, welche hervorgebracht wird durch die Gnadenoffenbarung in Christus und an deren Fortdauer in dem Wort Gottes und den Sacramenten erkennbar ist. Zur richtigen Einheit der Kirche genügt neben diesen Handlungen oder vielmehr über ihnen die *pura doctrina evangelii*, die Verflündigung des richtig verstandenen Gnadenwillens Gottes, deren Walten von jeher in irgending einem Maße vorausgesetzt werden darf. Dieser Deutung der Kirche, welche man nothwendig glaubt, hat sich Calvin angeschlossen. Obgleich seine Darstellung der Lehre von der Kirche besser geordnet und gegliedert sein dürfte, so erreicht er nach einigen Ansätzen, in denen er die Kirche als Glaubensgegenstand zu bestimmen unternimmt, gerade die Formel der Augsburgischen Confession¹⁾. Aber indem man so im Urtheil des Glaubens das Dasein der Kirche an den bezeichneten Merkmalen erkennt, hat man zugleich die sittliche Verpflichtung, sich an der Kirche thätig zu betheiligen in den Beziehungen des Gottesdienstes, der Lehrüberlieferung, der Erziehung des nachwachsenden Geschlechtes, der ökonomischen Leistungen und der mannigfachen rechtlichen Ordnungen, in denen die Kirche zugleich von ihren Mitgliedern hervorgebracht und als geschichtliche Größe erhalten wird. In diesen Merkmalen ist die Kirche nicht directe Wirkung Gottes und Object des Glaubens, sondern Product der zu ihr gerechneten Menschen, sowie Grund zur sittlichen Verpflichtung derselben. Auf diesen abgeleiteten ethischen Begriff von der Kirche, welcher gegen

1) Inst. chr. rel. IV. 1, 9: *Ubicunque dei verbum sincere praedicari et audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse dei ecclesiam nullo modo ambigendum est; quando eius promissio fallere non potest: ubicunque duo aut tres congregati fuerint in nomine meo, ibi in medio eorum sum.*

den gleichnamigen religiösen Begriff abgestuft ist, hat nun Calvin besondere Aufmerksamkeit gerichtet, während die lutherischen Bekenntnisschriften sich auf denselben nicht einlassen. Calvin hat das Capitel seines Lehrbuches, welches dem Begriff von der Kirche gewidmet ist, gleich mit der Hinweisung auf die ethische Bedeutung und verpflichtende Gewalt der Kirche als der Mutter der Gläubigen eröffnet; denn er erinnert daran, daß die regelmäßigen Mängel des Glaubensstandes diese Ergänzung für jeden nöthig machen. Indessen nachher, wo er darauf näher eingeht, daß man durch brüderliche Uebereinstimmung die Kirche in dem äußerlichen, d. h. ethischen Sinne überhaupt zu Stande bringt, behauptet er, daß dieses im Glaubensbekenntniß durch die Formel *sanctorum communicatio* bezeichnet sei, obgleich dieselbe in dem Texte: *credo ecclesiam, sanctorum communicationem* gerade als Glaubensgegenstand und nicht als Product menschlichen Bestrebens dargestellt wird. Endlich berichtigt er freilich diese Deutung selbst, wo er die Abstufung zwischen dem doppelten Sinn der Kirche mit der Abstufung zwischen Glauben und sittlicher Verpflichtung in Verbindung bringt¹⁾.

Diese unsichere Behandlung des Gegenstandes durch Calvin ist nun der Schlüssel zur Erklärung der Lehre von der Kirche, welche in der Gallischen und den beiden parallelen Confessionen vorliegt. In dem oben angeführten Artikel der Gallischen Confession wird dieselbe Ungenauigkeit, wie von Calvin begangen. Der ethische Begriff von der Kirche, die Aufgabe für die Thätigkeiten der Gläubigen wird durch *Credimus* als Glaubensartikel eingeführt, was er nicht sein kann; um so weniger, da er deutlich auf das particulare Gebiet der reformirten Kirche eingeschränkt ist. Wenn das Umgekehrte richtig wäre, also wenn die Herstellung der Kirche durch die bezeichneten menschlichen Thätigkeiten zugleich dieselbe als Glaubensobject erwiese, dann würden

1) L. c. § 3. *Articulus symboli ad externam quoque ecclesiam aliquatenus (?) pertinet, ut se quisque nostrum in fraterno consensu cum omnibus dei filiis contineat, ecclesiae deferat quam meretur auctoritatem, denique se ita gerat ut ovis ex grege. Atque ideo adiungitur Sanctorum communicatio. § 7. Quemadmodum ergo nobis invisibilem solius dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare eiusque communionem colere iubemur.*

die Labadisten im Rechte sein, wenn sie die Kirche als die Gemeinschaft der Wiedergeborenen mit Beseitigung der Nichtwiedergeborenen zu Stande brächten. Wenn ferner der calvinisch-reformirte Begriff von der Kirche auf die angeführten Sätze beschränkt wäre, so müßte geurtheilt werden, daß der Calvinismus überhaupt die Kirche als die Secte setze und direct auf dieselbe hinführe. Dann aber ist nicht zu begreifen, daß Calvin selbst anders geurtheilt hat, und daß seit der Aufstellung jener Bekenntnisse über hundert Jahre verfloßen sind, ehe man diese nothwendige Folgerung wahrgenommen hat. Indessen die Thatsache ist die, daß wie in Calvin's Theologie, ebenso auch in den genannten drei Bekenntnißschriften der lutherische Begriff von der Kirche ausgesprochen wird, aus welchem eine Einschränkung der ethischen Deutung der reformirten Particularkirche folgt, wenn man annehmen darf, daß ein geordneter Zusammenhang der Lehre von der Kirche beabsichtigt ist. Am wenigsten deutlich ist dies freilich gerade in der Gallischen Confession ausgedrückt. Denn hier wird erst in Art. 28 und zwar indirect der rein religiöse (lutherische) Begriff von der Kirche eingeführt, aber gerade in der kritischen Beziehung, in welcher er ursprünglich aufgestellt ist: *Itaque dum hoc ita esse credimus* (nämlich die sittliche Aufgabe an der Kirche, die Nothwendigkeit der Zucht und die des Predigtamtes) *simul etiam palam affirmamus, ubi verbum dei non recipitur, nec ulla est professio obedientiae, quae illi debetur, nec ullus sacramentorum usus, ibi proprie loquendo non posse nos iudicare ullam esse ecclesiam.* Indessen wird durch die hier angegebenen Merkmale die reformirte Volkskirche gegen die Labadisten gerechtfertigt, zumal deren Vertreter die in Art. 25 bezeichnete Aufgabe nicht verleugnet haben. Allerdings ist es fatal, daß diese mit dem *Credimus* eingeführt wird, als wenn sie ein Glaubensartikel wäre. Aber indem die Vertreter der Landeskirche das Wort *Credimus* hier wie in einer Reihe von anderen Artikeln sachgemäß als: „Wir achten uns verpflichtet“ verstanden haben, haben sie sich die Continuität der Reformation des 16. Jahrh. gesichert. Die Labadisten hingegen haben durch die wörtliche Auffassung des Leitwortes diesen Zusammenhang für sich abgebrochen. Und zwar sind sie mit ihrer Auffassung in die römische Ansicht zurückgeglitten, daß die Glaubensgemeinschaft in ihrer empirischen rechtlichen Abgrenzung die Kirche sei, welche

man zu glauben hat. Denn wenn auch die Schurman nur behauptet, *nostram congregationem veram esse Christi ecclesiam particularem*¹⁾, so denkt sie dabei daran, daß außer der Gemeinde zu Wieuwerd auch noch die gleichgesinnten Conventikel in Amsterdam, Rotterdam und anderwärts zu dem Bestande der richtigen Kirche zu zählen sind. Indessen meint sie doch von jenem lebendigen Abbilde der Gemeinde zu Jerusalem, daß es die wahre Kirche Christi darstelle, *non tum numero quam rei essentia; sed potest granum sinapi in magnam arborem suo tempore excrescere*²⁾.

Was an dem Zusammenhange der Gallischen Confession nachgewiesen ist, bewährt sich auch an den beiden anderen. Der 29. Art. der Belgischen Confession führt den ethischen Begriff der Kirche und die danach bemessene Aufgabe ebenfalls mit *Credimus* ein; allein der 27. Art. schiebt den religiösen Begriff von der Kirche voraus, von deren Bestande hier in Uebereinstimmung mit der Apologie der Augsburgischen Confession gesagt wird, daß sie nicht an bestimmte Dexter und Personen gebunden, sondern über die ganze Erde verbreitet ist. Dasselbe wird von der Helvetica posterior 17 im Eingange als der Sinn des Glaubensartikels *credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem* bezeichnet, die Donatisten werden verdammt, *qui ecclesiam in nescio quos Africae coarctabant angulos*. Auch wird hier vermieden, die Bestimmungen des ethischen Begriffs von der Kirche, oder die positiven Kennzeichen der reformirten Kirche als Glaubensartikel einzuführen. Also die Berufung der Labadisten auf diese Bekenntnisschriften ist mit deren deutlich erkennbarer Absicht nicht im Einklang, und wird durch den zuletzt angeführten Satz geradezu ins Unrecht gesetzt. Beiderseits waltet eine ganz verschiedene Anschauung von dem Stoff ob, welcher in der Form Kirche zu denken ist. In der Epoche des 16. Jahrhunderts, auch noch in der Epigonenzzeit, welcher jene Confessionen angehören, glaubt man auf eine Vielheit wirklich Gläubiger und Wiedergeborener in allen Particularkirchen rechnen zu dürfen; aber zugleich darauf, daß man dieselben nicht mit Fingern zeigen und nicht aus ihrer Umgebung mit den *ex hypothesi* Ungläubigen herausziehen dürfe. Die Labadisten aber rechnen von vorn herein

1) Euoeria P. II. Cap. III, 4.

2) L. c. Cap. III, 10.

auf eine nur geringe Zahl derjenigen, welche sie als Wiedergeborene genau constatiren, und von welchen sie die Heuchler und Zeitgläubigen meinen absondern zu können¹⁾. Ist der Gegensatz so zu verstehen, so wird sich fragen, ob hierin eine reichere Erfahrung gegen eine ungegründete Voraussetzung wirksam wird, oder ob sich hier die *petitio principii* kundgiebt, welche erst der Erfahrung ihre Richtung verleiht. Man wird sich für das letztere entscheiden müssen. Denn ob man viele Wiedergeborene als vorhanden voraussetzt, oder ob man wenige der Art findet, würde als verschiedene Erfahrung Verschiedener vielleicht Gegenstand des Streites, nicht aber Grund ihrer Trennung sein. Im vorliegenden Falle aber erfolgt eine Trennung so, daß die beiden Streitenden sich gar nicht mehr gegenseitig verstehen können, weil sie *a priori* über den möglichen Grad der zu machenden Erfahrung uneinig sind. Weil die Labadisten voraussetzen, die Thatsache der Wiedergeburt als solche durch Erfahrung an jedem Einzelnen erreichen zu können, so rechnen sie auf Wenige von der Art; weil die Vertreter der Volkskirche auf eine Erfahrung mit jener Präcision verzichten, glauben sie, daß Gott viel mehr Wiedergeborene kenne, als die beschränkte Stellung eines menschlichen Beobachters erreichen kann. Aber näher angesehen ist das Urtheil der Labadisten, daß nur Wenige wiedergeboren seien, nicht sowohl das Ergebnis ihrer präzisen Beobachtung, als vielmehr der Grund dafür, daß sie diese Beobachtung überhaupt für möglich achten. Indem sie die Kirche bloß in der Form der freien Geselligkeit verwirklichen wollen (S. 222), so können sie nur auf eine beschränkte, leicht übersichtliche Zahl von Theilnehmern an ihr rechnen. In diesem Falle aber, welcher dem Verkehr unter Freunden am nächsten zu vergleichen ist, ist es in der Ordnung, daß man über die sittliche Qualität der Anderen ein sicheres Urtheil gewinnen; und von den Zuverlässigen die Zeitgläubigen und Heuchler allmählich unterscheiden lernt. Das ist für einen gereiften Menschen gar keine schwere Kunst! Demgemäß aber ist die Erkenntniß der Anderen in der kleinen Gesellschaft der Labadisten nicht als eine besondere religiöse Leistung, sondern nur als die allgemeine Folge ihrer engen Geselligkeit zu betrachten. Die Annahme ihrer Gegner, daß es viele Wiedergeborene gebe, welche

1) Rel. christ. essentia patefacta p. 313 seqq.

als solche Gott bekannt sind, aber der räumlich und zeitlich beschränkten Beobachtung und der Forschung des Menschen sich entziehen, ist die religiöse Ansicht von der Sache. Hingegen der aus den allgemeinen Bedingungen der freien Geselligkeit entspringende Anspruch der Labadisten, daß sie die Wiedergeborenen, welche die Kirche bilden, als solche sicher erkennen, ist nicht religiös, sondern natürlich und weltlich. Deshalb erreichen sie auch von Rechtswegen die Secte und nicht die Kirche.

4. Aber indem sie ihre Secte als die von Christus gemeinte Kirche ansehen, so erklären sich ihre Grundsätze über das Abendmahl und die Taufe (S. 228), auch indem sie zugleich Folgerungen aus dem calvinistischen Sacramentsbegriff sind. In dieser Richtung waren Labadie die Bestrebungen von Lodensteyn und Anderen entgegengekommen. Daß Lodensteyn sich der Verwaltung des Abendmahls begeben hatte (S. 184), um das Siegel der Gnade nicht Ungläubigen reichen zu müssen, entsprach der niederländischen Liturgie, in welcher die Ungläubigen gewarnt werden, daß sie nicht durch ihre Theilnahme am Abendmahl ihr Gericht und ihre Verdammniß sich erschweren. Die Labadisten halten demnach darauf, daß die sanctificatio erwiesen sein müsse, wenn Einer das Abendmahl empfangen sollte. Die niederländische Liturgie begründete ferner die Taufe der Kinder der Kirchenglieder auf die Bejahung der Frage, ob man bekenne, daß diese Kinder gläubiger Aeltern nach 1 Kor. 7, 14 in Christo geheiligt sind. Denn nur dann war die Taufe als Siegel des Gnadenstandes anwendbar. Nun faßten aber Lodensteyn und andere Prediger den Strupel, daß die Kinder von nicht positiv gläubigen Aeltern nicht als geheiligt angesehen werden könnten. Um jedoch die Kindertaufe fortsetzen zu können, veränderten sie eigenmächtig die vorgeschriebene Frage dahin, ob man bekenne, daß diese Kinder geheiligt werden. Koelmann ist dafür 1675 von seinem Amte in Eluis durch den Magistrat abgesetzt worden (S. 184). Labadie und seine Genossen aber erkennen an, daß manche Kinder gläubiger Aeltern als geheiligt zu betrachten, deshalb als Glieder der Kirche zum Empfang der Taufe berechtigt seien und erklären sich gegen die abweichende Ansicht Heinrich Schlüters¹⁾. Diese Differenz hängt offenbar mit der Verwerfung der labadistischen Theorie

1) Veritas sui vindex p. 78.

von der Ehe durch den letzteren zusammen (S. 233), welcher eben nicht glaubte, daß die Kinder Wiedergeborener von der Erbsünde frei seien. Indessen ist ja schon angeführt (S. 229), daß auch die Meinung Labadie's auf die Verschiebung der Taufe bis zur Epoche der activen Heiligung hinauslief; nur beliebte er keine Wiedertaufe derer, welche überhaupt die Taufe als Kinder empfangen hatten. Auch hierin bewährt sich der Charakter der Secte, nach dem Grundsatz: *singuli fideles ecclesiae corpus universum constituunt*¹⁾. Denn der Unterschied, welchen man gegen die Wiedertäufer festzuhalten bestrebt ist, betrifft nur untergeordnete Punkte. Gemein aber ist beiden der Grundsatz, daß nur die active Heiligkeit der Einzelnen die Kirche begründet.

5. Endlich die Zukunftshoffnung, welche Labadie vertritt, ist nicht direct chiliastisch. Er rechnet nämlich nicht auf die sichtbare Wiederkunft Christi zum Zweck der in Aussicht genommenen vollen Ausübung seiner Herrschaft über die Kirche und die Welt. Vielmehr²⁾ wird dieselbe in der Fülle der geistigen Wirkungen eintreten, durch die Befehrung der Juden und der Heiden, durch die allgemeine Heiligkeit und Liebe unter den Christen, welche dann zahlreich in dieser Art sein werden, durch ihre Verbindung zu der Einen Heerde, durch die Befreiung der Natur von der Knechtschaft der Nichtigkeit, durch die Unterwerfung aller Creaturen, also auch der bürgerlichen Ordnung unter den Maßstab Christi. Erst nach dem Ablaufe der so ausgezeichneten Geschichtsepoche soll mit der sichtbaren Erscheinung Christi das Gericht herbeigeführt werden. Diese Erwartung hält, wie man sieht, die Linie inne, welche Coccejus vorgezeichnet hatte (S. 144). Durch ihn ist allerdings Labadie nicht auf diese Gedanken gebracht worden, sondern hat sie schon in seiner katholischen Zeit gehegt (S. 205). Ich will auch nicht auf der Möglichkeit bestehen, daß Labadie durch Coccejus in dieser Ansicht besonders gefördert worden ist. Dem Ideal der Gemeinde zu Jerusalem, welches in dem Reformator aufstieg, sind die Klänge des „ewigen Evangeliums“ zu nahe verwandt, als daß sie sich nicht zu jenem Grundton seiner Ueberzeugung gesellen konnten. Demgemäß ist die Angabe Labadie's aus dem Jahre 1669, daß seine Schrift *Le héraut du*

1) L. c. p. 125.

2) L. c. p. 180.

grand roi Jésus (S. 212), bei Professoren und Predigern Zustimmung gefunden habe nicht unglaublich. Coccejus und seine Schüler konnten gegen die Ansicht als solche nichts einwenden. Allein es ist doch in praktischer Beziehung ein großer Unterschied zwischen der rein akademischen Bezeugung jener Hoffnung und dem Eifer, mit welchem Labadie sie auf die Kanzel gebracht hat, als er seinen Einzug in die Niederlande hielt. Auf der Kanzel war diese Lehre unerhört und die Gegenwirkung der wallonischen Synode dagegen völlig berechtigt. Denn mag diese Hoffnung mit gewissen Theilen der heiligen Schrift im Einklang stehen, für die geschichtliche Kirche hat sie doch durchaus revolutionäre Bedeutung. In dieser Hinsicht ist sie dem „ewigen Evangelium“ der Franciscaner-Spiritualen und dem Chiliasmus der Wiedertäufer gleichartig; und für die praktische Wirkung ist es ganz gleichgültig, wie sich diese Darstellungen übrigens unterscheiden. Denn auch Labadie hat mit dem Vorbehalte des wunderbaren Charakters der bezeichneten Erscheinungen die Absicht verbunden, deren Eintreten vorzubereiten. Indem er die geringe Zahl der Wiedergeborenen aus der verweltlichen Kirche herauszuziehen suchte, wollte er die Expansivkraft dieser Auserwählten bereit halten, um die großen Erfolge der Kirche in den letzten Zeiten zu erzielen.

Seit Coccejus und Labadie hat sich auch bei Vielen die Meinung festgesetzt, daß dieser Glaube an die wunderbare Aufrichtung der Kirche in den letzten, aber doch immer in der Nähe erwarteten Zeiten eine besonders werthvolle Probe von Frömmigkeit sei. Frömmigkeit und religiöser Eifer ist ja ohne Zweifel dabei; aber wenig Sinn für die Lehrmeisterin Geschichte. Vielleicht dient es zur Verständigung hierüber, daß die ganz analogen Hoffnungen weltlicher Art, welche das 18. und 19. Jahrhundert ausfüllen, zwar als Zeugnisse humaner Gesinnung, aber zugleich als verhängnißvolle Irrthümer zu erkennen sind. Die Aufklärung in Frankreich im 18. Jahrhundert trug sich mit der Hoffnung, daß ein allgemeiner Sieg der gesunden Vernunft über hemmende Ueberlieferungen und inhumane Gewohnheiten in der nächsten Generation bevorstehe, und der Erfolg war die Verwirrung und waren die Gräuel der Revolution. Ebenso hat der politische Liberalismus in Deutschland sich durch die Hoffnung antreiben lassen, daß die Erweiterung der individuellen Freiheit in allen Beziehungen, und die Verbreitung der wissenschaftlichen Bildung

unser Volk in ungewohnter Schnelligkeit zur sittlichen und politischen Selbständigkeit aller seiner Glieder führen werde. Die übeln Früchte liegen in der gesteigerten Entsittlichung großer Volksmassen vor. Nämlich die sittliche Gesundheit der Völker ist nicht darauf angelegt, durch schroffen Abbruch des langsamen Ganges der Geschichte und durch große Sprünge gefördert zu werden. Sollte es mit der Kirche anders beschaffen sein? Sollte hier eine vorherrschende Spannung auf nahe bevorstehende völlige Aenderung zum Guten weniger gefährlich und störend sein, als im bürgerlichen und staatlichen Leben? Man beruft sich dagegen auf Gottes Wundermacht und auf die Verheißungen im A. und N. T., indem man den Glauben an dieselben für obligatorisch achtet. Gut! ich will unerörtert lassen, mit welchem Rechte dies zum seligmachenden Glauben gezogen werden darf; aber man soll wenigstens nicht zugleich den Anspruch machen, der Kirche zu dienen, welche als geschichtliche Erscheinung an den Maßstab des langsamen und stetigen Ganges des menschlichen Geisteslebens gebunden ist, jedoch in dieser Hinsicht um so weniger aus Gottes Leitung herausfällt, als es dem Gläubigen feststeht, daß vor dem Herrn tausend Jahre als Ein Tag gelten. Der Geschichtskundige aber darf behaupten, daß die von Coccejus aufgebrachte, von Labadie verschärfte, seitdem aber fortgepflanzte Erwartung der gänzlichen innern und äußern Veränderung der Kirche und der Welt die evangelische Kirche nicht minder beschädigt hat, als die wohlgemeinten Hoffnungen der politischen Aufklärung und des doctrinären Liberalismus die Gesundheit des sittlichen Volkslebens auf das Spiel setzen. Die pietistische Frömmigkeit wird auf diesem Punkte einer nahen Verwandtschaft mit dem politischen Liberalismus überwiesen, während sie selbst glaubt zu ihm in möglichst ausschließendem Gegensatz zu stehen. Dieser Schein beruht aber nur darauf, daß der Pietismus sich ursprünglich nicht um den Staat als solchen kümmert, sondern seine dem Liberalismus analogen Versuche auf dem Gebiete der Kirche vornimmt. Die Anhänger der Aufklärung und des politischen Liberalismus aber wissen, daß der Pietismus ihnen vorgearbeitet hat.

Man wird zweifeln können, ob der Bestand oder ob der Zerfall der Labadistischen Gemeinde zu Bieuwerd für die niederländische reformirte Kirche ungünstiger gewesen ist. So lange jene Gemeinde bestand, hat sie allerdings alle gleich Gesinnten,

welche sich da und dort zusammenfanden, der Landeskirche entfremdet. Die Opposition dieser Conventikel gegen die Kirche wird sich in dem Maße kund gegeben haben, als ihre Sache in Wien-
werd in Blüthe stand und weitere Ausbreitung versprach. Allein durch das Mißlingen der Gütergemeinschaft und durch die Rückkehr der Labadisten an ihre ursprünglichen Wohnorte wird bei denselben schwerlich ein Verzicht auf die sectirerische Auffassung des Christenthums und eine Versöhnlichkeit gegen die Landeskirche herbeigeführt worden sein. Wie es bei den Menschen von beschränktem Gesichtskreis und von unselbständigem Charakter zu sein pflegt, so wird auch bei diesen Frommen die Vereitelung ihrer Absichten nur eine hartnäckigere und verstimmtere Anhänglichkeit an ihre Grundsätze hervorgerufen haben. Sie werden also die Spannung der Conventikel gegen die Landeskirche verschärft haben. In demselben Maße aber wird die Unfähigkeit dieser Vereinigungen, ergänzend oder bessernd oder reformatorisch auf die Kirche einzuwirken, verdoppelt worden sein. Hiernach mag man ermessen, ob Goebel ¹⁾ richtig urtheilt, daß die zerstreuten Labadisten an den Orten, wo sie sich niederließen, ein kräftiges Salz für das christliche Leben wurden. Vielleicht hat er darin Recht, wenn das christliche Leben bloß bei den Conventikelleuten zu suchen ist. Wenn aber das Christenthum auch bei dem „gewöhnlichen bürgerlichen Schlage“ höher zu schätzen ist, als es von Lodensteyn und Labadie angesehen wurde, so konnten die grundsätzlichen Sectirer auf diesen Kreis entweder überhaupt nicht wirken, oder wenigstens nicht als ein wohlthuetendes und nährendes Salz.

14. Die vollständige mystische Theorie von Theodor Brakel und Hermann Witfius.

Unter den Predigern, auf deren Zustimmung Labadie meinte rechnen zu dürfen, nimmt Theodorus a Brakel ²⁾ in der Pro-

1) N. a. D. S. 269.

2) Theodorus Gerhardi (Gerhard's Sohn) oder Dirk Gerrits a Brakel

ving Friesland eine besonders hervorragende Stelle ein. Er hatte in freundschaftlichem und religiösem Verkehr mit der Schurman gestanden und sie hatte bei einem Besuch, den sie 1659 von ihm empfing, einen lebhaften Eindruck von seiner mystischen Frömmigkeit erhalten. Damals nahm sie auch keinen Anstoß daran, daß Brakel die Sonntagsruhe so ernst auffaßte, daß er keine Speise berührte, welche nach Sonnenabend um 8 Uhr Abends gekauft oder bereitet war. Als diese Strenge auf ihre Veranlassung nachher zur Verhandlung kam¹⁾, hat der Sohn Brakel's mitgeteilt, daß sie mehr eine Maßregel zur Herbeiführung der Ordnung unter den Hausgenossen, als ein directer Ausdruck der Ueberzeugung seines Vaters gewesen sei. Wie dem nun sein mag, so hat Yvon die Meinung geäußert, daß wenn nicht Brakel gestorben wäre, er sich wohl noch zu der gerade entgegengesetzten Sonntagspraxis der Labadisten hätte bestimmen lassen. Denn mit seiner Methode der Frömmigkeit ist er Labadie auf das directeste entgegengekommen. In dem hinterlassenen Buche führt er aus, „die wahre Glückseligkeit bestehe darin, daß wir mit Gott und dem Herrn Jesus Christus Gemeinschaft haben. Demgemäß wissen wir, daß er uns bei Namen kennt, und wir in seinen Augen Gnade gefunden haben, daß er uns von Ewigkeit geliebt, durch seinen Sohn erlöst, von unseren Sünden gerechtfertigt hat, uns bewahrt und uns lieben wird in alle Ewigkeit; ferner fühlen wir diese Gemeinschaft in unserem Herzen, indem wir im Glauben auf sie vertrauen. Darin liegt, daß wir Gott kennen und schauen in geistlichem Sinne mit den Augen der Seele, ihn umhalsen durch den Glauben und die Liebe, ihn fühlen durch innerliche Gnade und Zufriedenheit, Freude und Ruhe, seine Liebe schmecken und also in ihm leben und in ihm wandeln. Darin ist alle Freude und Glückseligkeit enthalten, daß die Seele so

geb. 1608 zu Enshuizen in Nordholland, 1638 Prediger zu Veers und Jellum, seit 1653 zu Malkum in Friesland, gestorben 1669. Notizen über ihn am Schluß der nach seinem Tode von seinem Sohne 1670 herausgegebenen Schrift: *De trappen des geestelijken levens* (nach der 12. Aufl. wieder abgedruckt Nijkerk 1864. 448 S. II. 8. Deutsche Uebersetzung Bern 1698). Die frühere Schrift desselben Verfassers *Het geestelijke leven en de stand eens gelovigen menschen op aarde* (zuerst 1648) habe ich nicht erreichen können, obgleich dieselbe vor 1850 in Amsterdam bei H. Höveler wieder abgedruckt worden ist.

2) Eucleria P. I. cap. IV, 4. — Yvon, Leers van den doop. Voorreden. — Koelmann, Historisch verhaal. Voorreden.

mit Gott und Christus vereinigt um so geistlicher wird, als sie mit Gott, dem vollkommenen Geist vereinigt ist, und als dessen Fülle und Genugsamkeit in sie fließt; und je mehr die Seele diese Gemeinschaft und Vereinigung genießt und in dieselbe höher hinaufgezogen wird, so wird sie häufig mit einer besondern geistlichen Freude und Ruhe übergossen und will nur Gott und Christus liebhaben, und will nicht mehr sündigen nach dem erneuten Geist; darin besteht die rechte Glückseligkeit.“

Dieses Gefühlstreben, welches sich bis zu der specifisch mystischen Formel erhebt, und durch die Bilder des Hohenliedes erläutert wird, will Brakel in die nächste Beziehung zu der Sonntagsfeier gebracht wissen. „Wollen wir in der süßen und gefühlten Gemeinschaft mit unserem Gott und Seligmacher leben, so müssen wir an dem Tage des Herrn uns besleißigen zu thun, was Gott geboten hat, um ihn zu heiligen.“ Nicht minder empfiehlt er als ein sehr gutes Hülfsmittel zu jenem Zweck die Hausandachten; er meint dieses Mittel aber in sehr ausgedehnter Anwendung. Nämlich jede Familie soll täglich dreimal sich zu Schriftlesung und Gebet vereinigen. Die Einwendung, daß diese Vorschrift in solchen Familien nicht durchgeführt werden kann, in denen keine Diensthoten sind, oder deren Glieder durch ihren Beruf aus dem Hause geführt werden, lehnt Brakel mit ziemlich oberflächlichen Bemerkungen ab. Im Allgemeinen aber ist er nicht darauf gefaßt, daß seine Vorschriften befolgt werden. Vielmehr bezeugt er fast in denselben Worten wie Lodensteyn, daß die Gottseligkeit unter den Reformirten mehr dem Namen nach als in Wirklichkeit vorhanden sei. Nichts desto weniger verräth er keinen Antrieb nach Reformation der Kirche, wie es bei Lodensteyn und Labadie der Fall ist. Seine persönliche Haltung zeigt nicht die vordringende Leidenschaft jener Männer. Er begnügt sich mit der contemplativen Zurückgezogenheit, deren Gepräge überwiegend dem Mittelalter entspricht. Brakel hat Angesichts seines Todes die Seinigen ermahnt, auch die Erquickung des Leibes durch Speise und Trank nicht zu versäumen. „Daß ich es versäumt habe, kommt daher, daß ich keinen Lehrmeister hatte; ich that es, um mich so am besten niedrig zu halten; man kann aber dem Leibe zu viel zur Last legen.“ Demgemäß hat Brakel auch eine Vision gehabt. Nach der Vollendung

seiner theologischen Studien hat er geögert, durch Ablegung des Examens sich zur Berufung in ein Predigtamt zu befähigen, indem er dem Drängen seiner Freunde und Gönner den Zweifel entgegengesetzte, ob er auch durch Gott berufen sei. Da hat sich in einer Nacht der Himmel über ihm geöffnet und ist ein Licht von der Stärke des Sonnenlichts erschienen, und aus dem Himmel kam eine Stimme, welche zweimal sagte: Ik hebbe er u toe geroepen. Er wußte, daß der Herr dieses zu ihm sprach, und das war ihm genug; er war voll Freude und ließ mit Fröhlichkeit und Muth sich examiniren. So wenig man nun solche Erscheinungen auf dem Gebiete des Calvinismus erwartet, so sehr scheint demselben die Aufgabe des hinterlassenen Hauptwerkes von Brakel zu entsprechen. Denn auf Stufen in der Heiligung lehrt gerade die Lehre Calvin's besonders achten. Allein auf die vielleicht unlösbare Aufgabe, diesen Gegenstand theoretisch zu behandeln, ist Brakel gar nicht eingegangen. Seine „Stufen des geistlichen Lebens“ beschreiben drei Stufen der Contemplation und die gesteigerten Mittel, um diese zu erreichen und festzuhalten. Allerdings wird dabei das Streben nach Heiligung des Willens und nach Erwerb der Tugenden als die Bedingung der gefühlten Gemeinschaft mit Gott vorausgesetzt und gefordert. Allein da alles auf die Contemplation, auf diese einsame Beschäftigung zugespißt wird, da trotz der Mühe der allgemeinen kirchlichen Zustände keine Absicht auf Reformation in diesem Buche sich kundgiebt, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß dieser stille Mystiker sich durch Sabadie jemals hätte hinreißen lassen.

Die Contemplation Brakel's ist von zweierlei Art. Wenn er ungestört ist durch das Bewußtsein von Sünden oder andere Gründe der Entfremdung von Gott, so übt er die freie und dankbare Verherrlichung Gottes in der Betrachtung der unbegreiflichen Majestät und Allgenugsamkeit Gottes, ferner der Herrlichkeit Christi als des Mittlers und Ueberwinders, des Trägers aller Macht über Himmel und Erde. Gott soll rein um seiner selbst willen verherrlicht werden; an Christus kommt in Betracht, daß er zur Rechten Gottes herrscht, uns zum Vortheil. Dann folgt die Erwägung der Werke Gottes, der Schöpfung und Erhaltung der Welt, besonders der Erlösung als des Werkes der Liebe, endlich die Einprägung der Wohlthaten Gottes gegen uns. Das Gefühl der Vereinigung, welches an diese Reihenfolge der

Betrachtungen sich anknüpft, erhebt sich demgemäß von dem Ein-
drucke der Erschrockenheit und Bewunderung zu der Gewißheit,
daß alles was Gott ist, uns zum Besten dient und wir unter
seiner gnädigen Bewahrung und Beschirmung stehen: „Wenn
Gott für uns ist, wer wird gegen uns sein!“ Man dürfte viel-
leicht urtheilen, daß man dieses correct evangelischen Zieles sich
leichter versichern kann, als wenn es in das Licht jener künstlichen
und übertreibenden Gefühlserregung gestellt wird. Aber wenn
es darauf ankommt, mit Brakel sich in Gottes Liebe verschlungen
zu fühlen, oder die Herrlichkeit und Majestät Gottes so klar zu
sehen, als ob man in den Himmel erhoben wäre und dergl., so
ist es erklärlich, daß, wie er zugestehet, die Kinder Gottes die
süße und gefühlte Gemeinschaft mit Gott oft genug entbehren,
und sich gegen Gott entfremdet und verbunkelt fühlen. Es ist
unverständlich, daß er den Grund dieser Erscheinung nicht in dem
Fehler seiner Methode, nicht in dem Haschen nach etwas Un-
erreichbaren findet. Aber er findet den Grund der Entfremdung
von Gott auch nicht bloß auf der Seite der Christen, in ihrer
Sünde, Verdorbenheit, Trägheit, in zu langem und unzeitigem
Schlase, in der übermäßigen Beschäftigung mit irdischen Dingen,
namentlich solchen, die außerhalb des Berufes liegen, ferner in
zu großer Sorge um die eigene Heiligung, welche den Gedanken
an Gottes Gnade zurückdrängt, endlich gerade in dem unzeitigen
Drange nach Seligkeitsgefühl. Vielmehr ist es für den Stand-
punkt des Mannes bezeichnend, daß er die Entfremdung von Gott,
welche mit dem Seligkeitsgefühl abwechselt, auch in dem Belieben
Gottes begründet findet, der ein freier Gott ist, welcher thun
kann, was er will, und der alles zu seiner Ehre thut, der aber
im vorliegenden Falle den Zweck verfolgt, seine Gnade als den
einzigsten Grund der vermißten Seligkeit einzuschärfen. Dieses ist
der Ton, den auch Lodensteyn angeschlagen hat (S. 171). Brakel
begleitet aber diese Erörterung mit einer Reihe von Gründen,
welche bei dem Gefühl der Entfremdung die Ueberzeugung be-
festigen sollen, daß man von Gott nicht verlassen sei, und mit
Bezeichnung von Mitteln, durch welche man jenen Zustand über-
winden soll. Jene Gründe erscheinen nicht als bündig, wenn die
Erfahrung richtig ist, daß das Gefühl gegen die verständige Re-
flexion spröde ist. Unter ihnen ist der letzte, daß man an seinem
Heiligkeitstreben das wirkliche Bestehen von Gemeinschaft mit

Gott erkennen solle. Aber wurde nicht das Streben nach Heiligung, welches sachgemäß die Einsicht in die eigene Sünde steigert, unter den Ursachen der Entfremdung von Gott angeführt, als etwas, wodurch das Seligkeitsgefühl verschleht wird? Und nun soll man sich an demselben Streben in allen Fällen von seiner Gemeinschaft mit Gott überführen. Das Argument ist schon von Melancthon aufgestellt worden; allein es ist ein übler Cirkel!

Unter den Mitteln gegen die Entfremdung von Gott hat nun die andere, so zu sagen, aufsteigende Reihe der Contemplation ihren Ort. Sie beginnt mit der Klage über die eigene Sünde, in Natur, Herz und Thaten, und bekennt die Schuld als die Ursache der Verminderung der gefühlten Gnade. Demnächst wird durch die Bitte um Vergebung und Rechtfertigung dazu fortgeschritten, daß „ich Christus durch den Glauben annahm und mir jenes zu eignete. Es kostete in verschiedenen Fällen bald mehr bald weniger Zeit und Mühe, aber durchgehends gab der Herr mir Gnade, daß ich mich in Christus gerechtfertigt fand, und da die Scheidenwand zwischen meinem Gott und mir weggenommen war, so bekam ich wieder die süße und gefühlte Gemeinschaft mit ihm.“ Um nun aber diesen Gewinn zu erhalten und zu befestigen, beschreibt Brakel eine Reihe von Betrachtungen, welche an die in der Erlösung durch Christus offenbare Liebe Gottes geknüpft werden. Dieser Gedanke wird durchaus auf das betrachtende Subject zugespißt, daß Gott mich ewig geliebt hat in dem Sohn seiner Liebe, und mir seinen ewigen Sohn als Erlöser geschenkt hat. Es folgt die Erwägung der Erniedrigung Christi, der Berufung der Sünder, um sie zu erquickern und zur Ruhe zu bringen, und der Einsetzung des Abendmahls als Siegels der Gnade und Liebe Christi. „Dann ging ich fort zu Christi Leiden, Beängstigungen und Tod, und indem ich dieses Stück für Stück überlegte, paßte ich jedes Theilchen mir zu, als wegen meiner Sünden geschehen, und betrübte mich dann über meine Sünden, weil sie meinem Jesus das Leiden angethan hatten. Und dadurch suchte ich meine Liebe zu ihm mehr und mehr zu erwecken, und durch die Liebe zur Heiligung angetrieben zu werden. Und indem ich also die unendliche Liebe meines Gottes und Seligmachers und mein tiefes Elend gegen einander abwog, wurde ich darin wie verschlungen.“ Mit der Betrachtung der Herrschaft des erhöhten Christus mündet dieser Weg der

Contemplation in den ersten ein; denn er wird ja überhaupt nur eingeschlagen, um von der Entfremdung zu der seligen Gemeinschaft mit Gott zu führen.

Die Stufen des geistlichen Lebens bezeichnet Brakel nach 1 Joh. 2, 13 als die des Kindes, des Jünglings, des Vaters in Christo. Diese Abstufung macht er nun blos nach quantitativem Maßstabe anschaulich als Zunahme der Erleuchtung und als Einschränkung der immer wieder eintretenden Verdunkelung. Als Vater in Christo rühmt sich Brakel, durchgängig mit viel höherer Gnade als zuvor erfüllt zu sein, dauernd in einer genaueren Gemeinschaft mit Gott zu stehen und eine süßer und lieblicher gefühlte Vereinigung der Liebe mit ihm, eine Aufgezogenheit in den Himmel und Verschlungenheit in die Liebe Gottes zu erfahren; zugleich seien die Verlassungen, Anfechtungen oder Entfremdungen so groß nicht mehr gewesen als früher. Genauere Angaben erspare ich mir, weil die Schilderung der Seligkeitszustände jeder individuellen Haltung und Farbe entbehrt. Charakteristisch hingegen ist für diese geistliche Lebensgeschichte die Methode, nach welcher Brakel auf allen drei Stufen seiner Frömmigkeit die Verherrlichung Gottes unternommen und das Seligkeitsgefühl erstrebt hat. Er schreibt nämlich für jeden Tag drei Andachtsübungen vor, Morgens, Mittags und Abends. Zu denselben fügt er für die höchste Stufe der geistlichen Vollkommenheit eine Meditation um Mitternacht, ehe er den Schlaf sucht, hinzu. Durch diese behauptet er die Stetigkeit der Stimmung innerhalb des Schlafes und für die Dauer des folgenden Tages sich zu sichern. In eintöniger Breite wird dabei die Casuistik des Schlafes erörtert, dessen Verkürzung oder vollständige Entbehrung durch das gesteigerte Seligkeitsgefühl compensirt werden soll. Es ist freilich sachgemäß, daß wenn die Contemplation, deren Heimath das Kloster ist, durchgeführt werden soll, das Gesetz der kanonischen Stunden wieder entdeckt wird. Aber dasselbe soll nun gelten innerhalb der bürgerlichen Geschäftigkeit, welche in der reformirten Kirche ebenso legitimirt, wie dem niederländischen Volke geläufig ist. Brakel gesteht deshalb zu, daß er die Ausführlichkeit und Dauer seiner Andachtsübungen solchen nicht zumuthet, denen ihr Beruf weniger Zeit lasse; er will auch dieselben, wenn sie nur überhaupt die täglichen Stunden innehalten, als Kinder Gottes anerkennen. Aber er sieht sie doch

nicht als vollgültig an. Und wie kann er es auch, da er die Hast im Gebet und Meditiren als ein spezifisches Hinderniß für das Eintreten des Seligkeitsgefühls betrachtet, und da eine Contemplation, wie die hier vorgeschriebene, an sich die möglichste Entfernung von den Pflichten und Sorgen des bürgerlichen Lebens erfordert. Seine Methode mag ferner für ihn mit der Aufrichtigkeit verträglich gewesen sein; in dem Gebrauche Anderer, die im Drange des Lebens stehen, verspricht sie zu einem unwirksamen oder schädlichen Mechanismus auszuarten. Denn wenn das Vorbild von Brakel maßgebend ist, so muß mindestens durch die Preisgebung des nächtlichen Schlafes die Fertigkeit zur täglichen Berufsübung zerstört werden. Wenn aber die von Brakel vorgeschriebenen Andachtsstunden nur conventionell geübt werden, so wird man eben nicht die süße und gefühlte Gemeinschaft mit Christus erreichen oder auf die Dauer festhalten können.

Woher wird Brakel seine Mystik geschöpft haben? Zur Beantwortung dieser Frage habe ich geglaubt, die Notiz beachten zu dürfen, daß seine Familie bis auf seinen Vater hinunter römisch-katholisch und daß sie ursprünglich in Brabant heimisch war. Wenn unter diesen Umständen katholische Andachtsbücher an Brakel gelangt sein können, welche ihn auf den Weg zur Mystik geführt hätten, so müßte man auf Schriften von Johann Ruysbroeck, dem Prior des Augustinerklosters zu Groenenadaal bei Brüssel rathen. Nun haben beide allerdings das Ziel der Contemplation übereinstimmend als das Seligkeitsgefühl in der Einigung der Seele mit Gott angenommen. Ferner findet sich in Ruysbroeck's Schrift Chierheit der gheesteleker bruloecht (Zierde der geistlichen Hochzeit) die Aufzählung der Leiden Christi als Grund der Gewißheit der individuellen Erlösung, und die Ordnung der Contemplation, welche von der Einfachheit Gottes beginnt, durch seine Eigenschaften zu den Werken der Schöpfung und Erlösung fortschreitet, bis sie unter den Sacramenten bei dem Abendmahl zum Abschluß kommt. Diese Darstellung kann für Brakel als Vorbild gedient haben. Allein die spezifische Färbung der Anschauungsweise Brakel's durch das Hohelied weist mindestens auf ein anderes Muster, als auf Ruysbroeck hin, welcher auch „die geistliche Hochzeit“ nicht an das Hohelied, sondern an Matth. 25, 6 angelehnt hat, und nirgends eine Benutzung jener Schrift verräth. Für diese Seite der Mystik Brakel's also

möchte der Vorgang von Wilhelm Teellinck maßgebend gewesen sein. Denn auch die drei von Brakel angenommenen Stufen des geistlichen Lebens hat Teellinck aufgestellt, wie ich aus der Sammlung von Franc. Ridderus (S. 105) entnehme. Dadurch wird aber der Eindruck nicht aufgehoben, daß Brakel innerhalb der reformirten Kirche einen wesentlich katholischen Gedankenkreis vertreten hat.

Ebenso wie Theodor Brakel hatte auch der an Jahren jüngere Hermann Witsius¹⁾ den Labadisten die Vermuthung erweckt, daß er ihnen zustimmen könnte. Man kennt ihn freilich für gewöhnlich nur als den wirksamen Vermittler zwischen der Theologie des Voetius und der des Coccejus. Er war Zuhörer des erstern gewesen, und hätte auch gern den Unterricht des letztern genossen, wenn er nicht von dem Besuch der Universität Leiden durch eine seiner Zeit daselbst herrschende Seuche abgeschreckt worden wäre. Sein theoretisches Hauptwerk, welches durch den Titel und durch die bloß biblische Beweismethode sich auf die Seite von Coccejus stellt²⁾, ist doch auch in Hinsicht des Inhaltes nicht durchweg auf der Seite von Voet. Allerdings hat Witsius den Abstand des alten Bundes von dem neuen, welchen Coccejus nachgewiesen hatte, bestritten, und beide Stufen als wesentlich gleich dargestellt, hatte sich also hierin der durch Voet vertretenen Ueberlieferung angeschlossen. Allein in dem Gottesbegriff steht er wieder auf dem Standpunkt von Coccejus (S. 138), und seine Lehre von Wiedergeburt, Glaube und Rechtfertigung erinnert an diesen Vorgänger (S. 150), sofern sie die Aufmerksamkeit mehr auf die Entwicklungsstufen des Glaubens, als auf die gegebene Rechtfertigung durch Christus richtet. Hierauf wird später zu achten sein. Kurz, er ist doch nicht bloß, wie Diestel urtheilt, orthodoxer Föderalist auf bi-

1) Geboren zu Enkhuizen in Nordholland 1636, studirte in Utrecht, Groningen und wieder in Utrecht 1651—1656, seit 1657 Prediger erst in Westwoud, dann in Wormer, beide in Nordholland, Goes in Seeland, Leeuwarden in Friesland, Professor der Theologie 1675 zu Franeker, 1680 zu Utrecht, 1698 zu Leiden, wo er 22. Oct. 1708 starb.

2) *Oeconomia foederum dei cum hominibus*. Zuerst Leowardiae 1677, dann 1685. Dritte Ausgabe Utrecht 1694. Nachdruck derselben Herborn 1712. Vgl. Diestel Jahrb. für deutsche Theol. X. S. 260 ff.

blicher Grundlage, sondern verhält sich eklektisch zu den Grundsätzen seiner beiden Vorgänger ¹⁾. Jedoch in praktischer Beziehung muß er zu den Voetianern gerechnet werden. In der Sabbathfrage (S. 139) steht er auf der Seite von Voet, und bei den asketischen und reformatorischen Zwecken, die er verfolgte, kommt in Betracht, daß solche bis dahin ausschließlich von den Schülern und Anhängern Voet's betrieben wurden. Er hat während seines Predigtamtes eine „Uebung des Christenthums“ herausgegeben; darauf, und zwar noch vor Lodensteyn hat er die Aufgabe der Reformation der Sitten einer überaus scharfen Beleuchtung unterworfen, welche ihm eine Ermahnung zur Mäßigung von Seiten der friesischen Synode eintrug ²⁾. Wenn es so scheinen konnte, als ob Witfius hierin den Weg zu den Labadisten einschläge, so hat er freilich deren auf ihn gesetzte Erwartung alsbald durch eine Schrift niedergeschlagen, welche er mit seinem Amtsgenossen zu Leeuwarden, van der Wacijen herausgab ³⁾. Ist durch diese Publicationen, sowie endlich durch eine allocutio irenica, welche er der dritten Ausgabe seiner *Oeconomia foederum dei* voranschickte, und welche seinen Grundsatz der theologischen Friedfertigkeit in anziehender Weise entwickelt, die kirchliche Stellung von Witfius bezeichnet, so kommt hier noch eine dritte Eigenschaft desselben, nämlich seine geradezu mystische Auffassung des Christenthums in Betracht. Er hat nämlich als akademischer Lehrer Vorlesungen über „Praktische Theologie“ gehalten ⁴⁾, welche

1) Für Witfius Theologie sind ferner maßgebend seine *Exercitationes sacrae in symbolum apostolorum*, Franekeruae 1681. Vielleicht ist dieses Werk am meisten charakteristisch für ihn, weil hier auch die Einflüsse der Bernhardinischen Mystik sich zeigen, welche praktisch für Witfius entscheidend sind.

2) *Practijke des christendoms, in vragen en antwoorden*. 1665. — *Twist des Heeren met zijn wijngaert, deselve overtuigende van misbruik sijner weldaden, onvruchtbaarheid in 't goede en al te dartelen weelderigheid, in schadelijke nieuwigheden van opinien en schadelijke outhed van quade zeeden, met bedreiginge van zijn uiterste ongenade*. 1669.

3) *Ernstige betuiging der gereformeerde kerk aan afdwaalende kinderen, tot wederleging van de gronden van de Labadie en de zijnen*. 1670.

4) *Schediasma theologiae practicae, quo veri ac interioris Christianismi exercitium, ac generaliora saltem atque universaliora pietatis officia exponuntur*. Ex editione II. C. a Bijler. Groningen 1729.

zunächst sich von der scholastischen Art, in welcher Boet auch diesen Stoff behandelt hatte, durch die einfache Beschreibung der Sache unterscheiden, zu welcher nur biblische Beläge hinzugefügt werden. Der Herausgeber theilt mit, daß er das Buch nach zwei Nachschriften aus Utrecht 1696 hergestellt habe. Diese Notiz schließt natürlich nicht aus, daß Witfius diese Vorlesungen vorher und nachher wiederholt hat.

Dieses Buch von Witfius nun umfaßt eine Theorie des religiösen und sittlichen Lebens des Einzelnen; und beide Stoffe sind in ziemlich gleichem Umfange abgehandelt. Allein sie sind von vorn herein nicht unter Einen Gesichtspunkt gestellt. In der ersten Hälfte des Buches wird die Geschäftigkeit der heiligen Gotteserkenntniß und die Ausübung des Glaubens nur auf die Anschauung (contemplatio) Gottes in Christo zum Zweck der Seligkeit geedeutet. Die specielle Ausführung dieses Thema geschieht dann in drei Absätzen, welche auf eine stufenartige Ergänzung gegen einander angelegt sind. Erst wird der bekannte Gedanke von Gottes Souveränität und des Menschen Knechtschaft als Grund der Furcht, der Bewunderung, des Schorsams, der Ergebung gegen Gott ausgeführt; dann wird aus der Liebe gegen Gott als das höchste Gut die Nachahmung Gottes d. h. die Heiligung, die Hoffnung, das Gebet und das Lob Gottes abgeleitet; endlich wird unter Einführung der Regel, daß Gott nur in Christus angeschaut und erkannt werden kann, die Erwägung der Geheimnisse Christi, seine Aufnahme in die Seele, deren Pflichten gegen Christus als Prophet, Priester und König entwickelt, und mit der Nachahmung Christi, so wie der Zweckbestimmung des Lebens für ihn zu dem andern Theil übergegangen. Hier begegnen uns die Themata von Selbstprüfung und Buße, von Selbstverleugnung und Präcicität, von geistlicher Durchdringung der weltlichen Geschäfte und Streben nach Vollkommenheit, endlich von öffentlichem und Privatgottesdienst.

Die Eigenthümlichkeit der contemplativen Erkenntniß Gottes wird so weit ganz correct bezeichnet, als sie von der gnädigen Erleuchtung durch den Geist Gottes abgeleitet und an die heilige Schrift geknüpft wird. Aber indem der Gegensatz eines äußerlichen und eines innerlichen Verständnisses derselben angenommen wird, so verleiht Witfius der Instanz des Geistes das Uebergewicht. Demgemäß hat man das Heiligthum der „himmlischen

Akademie“ so zu erstreben, daß man nicht durch Hören, Verstandesgebrauch (ratioeinando) und Glauben, sondern durch Schauen und Schmecken über Gott unterrichtet wird; denn darin besteht Gottes Güte, daß er die Seinen durch Erfahrung unterrichtet, indem er sie in seine Kammer und in das Weinhaus einführt. Mit dieser Anspielung ist der Zauberkreis des Hohenliedes eröffnet. Nach den Zielen und Genüssen desselben wird nun auch die Vorstellung von dem praktischen Glauben bemessen. Derselbe wird dahin bestimmt, daß er eine nicht einfache sondern zusammengesetzte Bewegung der ganzen Seele zur Ergreifung Gottes ist. Das ist ja in jedem Falle richtig; es kommt nur darauf an, ob man in dieser Ergreifung Gottes die eigene Stellung zur Welt mit in Anschlag bringt, und die Regulierung derselben in der erstrebten Seligkeit erwartet oder nicht. In jener Combination wird sich der evangelische Glaube bewähren. Wird aber auf dieselbe gar nicht geachtet, so bewegt man sich in dem Schema der mönchischen Contemplation. Indem nun Witfius unter den Elementen des Glaubens Erkenntniß, Zustimmung, Wahrheitsliebe, Hunger und Durst nach dem persönlichen Heile unterscheidet, deutet er die endlich zu erreichende Aufnahme Christi zum Heile, als den wesentlichen Act des Glaubens, auf die gegenseitige Angelobung der Angehörigkeit zwischen der Seele und Gott, in dem aus dem Hohenliede bekannten Schema, woraus dann heiliges Vertrauen, Ruhe und Freude sich ergibt. Diese Empfindungen werden aber eben als Folgen, welche auch fehlen können, nicht als nothwendiger Ausdruck des seligmachenden Glaubens in Anspruch genommen, damit auch den Verlassungen und Betrübnißnissen gegenüber jene Behauptung aufrecht erhalten werden könne.

Von den drei Gruppen, in welchen Witfius den Inhalt der contemplativen Erkenntniß ordnet, schließen sich die zweite und dritte gegenseitig ein. Die Liebe gegen Gott als das höchste Gut und die Erkenntniß Christi können nur so verstanden werden, daß ihr Inhalt sich deckt, da Christus der unumgängliche Erkenntnißgrund für Gott ist. Aber die Betrachtung Gottes als des souveränen Herrn reicht ja nicht an die Linie der christlichen Betrachtung heran; sie durfte also entweder unterlassen, oder mußte im Vergleich mit den folgenden als unzureichend erwiesen werden. Allerdings ist keins von Beidem in diesem Buche ge-

leistet, weil jener fatale Gottesbegriff den orthodoxen und den pietistischen Calvinisten gleich theuer geworden war. Witfius hat deshalb in der Deutung des timor filialis gegen den erhabenen Gott, den er nicht als Vater bezeichnet, gerade die Linie inne gehalten, welche Thomas von Aquino behauptet, indem er darunter die Scheu versteht, Gott durch Uebertretungen seines Gesetzes zu beleidigen (S. 252). Trotzdem, oder vielleicht gerade darum führt Witfius die ergänzende Bewunderung der Vollkommenheiten Gottes dahin aus, daß die erleuchtete Seele in das Gemach des Königs der Ehre erhoben wird, wohin nur die nächsten Freunde zugelassen werden, um dort die göttlichen Vollkommenheiten zu schauen. Diese aber wären geeignet, den Geist so in Verzücung zu setzen, daß er in Vergessenheit seiner selbst und aller umgebenden Dinge in dem Abgrund der Gottheit verschlungen werde. Die souveräne Willfür Gottes nämlich ist ebenso gut der Grund dieser Auszeichnung der Seele, wie der Grund der Kindesfurcht vor der Beleidigung Gottes. Dieselbe oberste Macht Gottes ist für Witfius ebenso wie für Lodensteyn (S. 170) der Grund der schuldigen Ergebung gegen ihn, in welcher er den einzigen Weg zur wahren Ruhe erkennt. Er will dadurch erklären, wie uns Alles zum Guten gereicht, kann aber den lediglich rationalen Charakter des leitenden Gottesbegriffs an dieser Stelle um so weniger verbergen, als er sich auf die zahlreichen heidnischen Beispiele der Ergebung in Gottes Fügung beruft. Ueberhaupt fällt es in diesem Buche auf, wie viele Verweisungen auf römische und griechische Schriftsteller darin neben den Anleitungen zur mystischen Einigung mit Gott vorkommen. Diese beiden Geschmacksrichtungen haben also in derselben Person zugleich Platz. Vielleicht hat dieser Umstand einen Einfluß darauf, daß Witfius der quietistischen Behauptung der Gleichgültigkeit zwischen der Liebe zu Gott und unserer Interesse an der eigenen Seligkeit nicht zustimmt, obgleich Lodensteyn dieser Folgerung aus der Souveränität Gottes nahe gekommen war (S. 169). Witfius spricht es aus, daß unser Interesse an der Ehre Gottes und das an dem eigenen Heil sich nicht trennen lassen, ferner daß der, welcher Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit liebt, nicht unfrohm ist, also auch nicht verdammt werden kann.

Die Liebe zu Gott, welche die Unterwerfung unter seine Souveränität überbietet, ergänzt, berichtigt, wird an die Schön-

heit und Liebenswürdigkeit Gottes angeknüpft, als der Trieb nach der Aneignung des höchsten Gutes. Also auch hierin ist die Methode der Contemplation begründet. Specieller bestimmt Witfius dieses Verhältniß mit einem Citate aus Bernhard's Tractat de diligendo deo, nämlich mit dem Gedanken, daß Gott durch die Mühe des Erlösungswerkes die volle d. h. die liebevolle Ergebung der erlösten Seele auf dem Fuße der Gleichheit herausgefordert hat (S. 49). Hier tritt die ganze Terminologie des Hohenliedes in Geltung. Indem nun nach der Darstellung von Witfius diese Liebe zu Gott mit der Liebe zu Christus sich deckt, so gilt es gleich, daß man in Gott, und daß man in Christus die Schönheit wahrnimmt, zu der man durch die Erregung der Lust hingezogen wird. Indem man Christus gleichsam als gegenwärtig vor sich hinstellt, und indem man ihn schmeckt, so hat man auch den Geschmack von Gott und wird durch die berausenden Freuden dieser Vereinigung so überschüttet, daß man in die Entzückung fortgerissen wird. Witfius bedient sich zur Ausführung dieser religiösen Lust eines ausführlichen Citates aus dem Tractat von Rouss (S. 128), von welchem er auch die Ueberschrift des Capitels de receptione Christi et matrimonio mystico entlehnt hat. In dem theoretischen Hauptwerke von Witfius klingen einige dieser Beziehungen deutlich an, wenn auch nicht in den am meisten eigenthümlichen Tönen des Hohenliedes; namentlich rechnet er auch dort die Ausnahme Christi als den wesentlichen Glaubensact, in welchem der vertrauliche Verkehr mit Gott eröffnet wird. Witfius hat zugleich die Formel der Rechtfertigung im Ganzen correct auseinandergesetzt. Aber in dem Erbauungsbuch findet sich kein Wort von Rechtfertigung aus dem Glauben, am wenigsten ist die ganze Anschauung des geistlichen Lebens danach regulirt. Beiläufig kommt hier zwar das Priesterthum Christi in Betracht, als Grund unserer Sündenvergebung und unseres Zuges zu Gott, aber eben beiläufig und auch wieder unter dem Gesichtspunkt der Würde und Schönheit Christi. Das folgende Capitel Vivendum esse Christo pro nobis mortuo entwickelt keine anderen Regeln, als welche unter Voraussetzung der Sündenvergebung auch dem heiligen Bernhard geläufig sind. Nämlich man muß der Welt abgestorben sein, man muß sich in eine heilige Einsamkeit begeben, um Christus vertraulicher zu genießen, oder im Drange der weltlichen Geschäfte sein Gemüth so stimmen,

daß man still und faust mit Christus umgehen könne, und muß seinen Glauben darauf richten, daß Christus mir, der keiner Liebe würdig war, mit so großer Liebe nachgegangen ist, und daß ich demgemäß ihn, der aller Liebe würdig ist, mit Anstrengung aller Kräfte wieder liebe. Wird nun die Nachahmung der Tugenden Christi und die Richtung des Lebens auf sein Wohlgefallen hinzugefügt, so hält auch diese Motivierung des sittlichen Handelns nur die Linie des mittelalterlichen Christenthums inne. Es hat einen ganz andern Sinn, daß Luther die Dankbarkeit gegen die Gnade der Rechtfertigung als den Grund des Guthandelns aufstellt. Diese Regel hat es deutlich auf eine gemeinsame und öffentliche Führung des Lebens abgesehen, zumal wenn man hinzunimmt, daß die Nachahmung Christi auf die treue Erfüllung jeden Berufes gedeutet wird¹⁾. Witfius hingegen hat blos die mönchische Privatfrömmigkeit gezeichnet, indem er der Spur des heiligen Bernhard folgt.

Von allen Niederländern jener Zeit hat keiner die Bernhardinische Frömmigkeit zu so genauem Ausdruck gebracht, wie dieser akademische Theolog. Der Grund ist leicht zu erkennen; er hat sich zunächst nach dem Muster von Francis Rous gerichtet. Aber wie sehr hat sich die Lage der niederländischen Kirche in 25 Jahren geändert, seitdem 1671 Boet (S. 123) bezeugte, daß die Mystik etwas in der reformirten Kirche Unerhörtes sei! Jetzt 1696 trägt der angesehenste Theolog eine Anleitung zur Pietät vor, welche nach dem directesten Vorbilde der mittelalterlichen Mystik bemessen ist. Und als diese Vorlesungen nach mehr wie 30 Jahren gedruckt worden sind, werden sie durch ein Zeugniß der Groninger Synode für ihre Rechtgläubigkeit begleitet. Dieser Erfolg aber, daß man die Fremdartigkeit dieses Gedankenkreises für die reformirte Kirche gar nicht bemerkte und an ihm keinen Anstoß nahm, ist doch auch durch Boet vorbereitet. Dieser Mann gerade hat alle möglichen Stoffe religiöser und theologischer Bildung aus dem Mittelalter aufgenommen, sofern dieselben gegen den feststehenden Umfang der Controverse mit dem Papstthum als neutral erschienen. Boet hat in der theoretischen Theologie die aristotelische Philosophie und die scholastische Methode angewendet, und der Auctorität des Thomas von Aquino eine breite

1) Apol. C. A. XIII. 48—50.

Straße eröffnet. In der Ethik hat er denselben Maßstab des Gewissens zu Grunde gelegt, welcher schon für die praktische Sittenlehre des Mittelalters gültig war. Das haben freilich alle Ethiker unter den Lutheranern und Calvinisten gethan, aber keiner so wie Voet, mit absichtlicher Anlehnung an die Vorgänger aus dieser Epoche. Ebenso ist er in seiner Theorie der Askese verfahren, und nur auf die mystische Vereinigung der Seele mit Gott ist er nicht eingegangen. Auch die Aufnahme von Regeln des kanonischen Rechtes zur Schärfung der Disciplin hat ihn nicht befremdet (S. 115). Kann man sich wundern, daß die Unterscheidung desjenigen, was katholisch ist, unter seiner Einwirkung geschwächt worden ist? Demgemäß hat auch Witfius nicht erkannt, daß er in der Nachbildung der contemplativen Frömmigkeit des Puritaners Hous keine Auctorität von echt reformirter Art befolgt hat. Indessen hat die directe Mystik von Theodor Brakel und Witfius in dem niederländischen Volke keine Aufnahme gefunden. Die Conventikel haben, wie sich zeigen wird, eine niedrigere Linie innegehalten, als zu welcher jene Beiden sich zu erheben suchten. Dafür ist auch der Umstand nicht ohne Bedeutung, daß selbst in der Labadistischen Gemeinde die mystische Tendenz des Stifters von Yvon aufgegeben worden ist (S. 254).

15. Die evangelische Richtung des niederländischen Pietismus.

Diejenigen Conventikelchristen, welche sich auf die Auctorität von Voet stützten, haben sich ohne Zweifel deshalb zusammengefunden, weil sie für ihr Heiligungsstreben in der öffentlichen Kirche mehr Hemmung als Förderung erfuhren. Indem sie auf die Uebung der Präcिसität bedacht waren, achteten sie vorherrschend auf das christliche Gesetz. Sie stützen die Aufgabe, die sie zu lösen haben, darauf, daß sie als Kinder Gottes christliche Charaktere sind, und sie sind ihrer Versöhnung mit Gott ohne Weiteres gewiß, da ihnen die Heiligung am Herzen liegt. Um diese Aufgabe zu lösen, beschäftigen sie sich in ihren Versammlungen nicht bloß mit Andachtsübungen, sondern auch mit der Erörterung von Gewissensfällen (S. 122). Auf dieser Linie steht auch Lodensteyn. Denn seine „Wägschale der Unvollkommenheiten“ ist

gerade darauf berechnet, die gesetzliche Haltung der Wiedergeborenen bis in die feinsten Beziehungen zu regeln und zu steigern. Seine Theorie von der Selbstverleugnung ferner ist darauf angelegt, daß man die sittliche Pflichterfüllung in demselben Maße üben soll, als man sich von der göttlichen Gnade getragen weiß. Auf diese Methode gesetzlicher Genauigkeit hat auch Labadie seine Separation gegründet und gerichtet. Für seine Reform der Sitten fand er die Theilnehmer gerade in den von Voet und Lodensteyn geleiteten Kreisen. Aber die gesetzliche Tendenz hat in den Conventikeln kaum bis zum Ende des 17. Jahrhunderts vorgeherrscht. Vielmehr kann man vom Anfange des folgenden an deutlich erkennen, daß je mehr die Conventikel sich verstärkten und über alle vereinigten Provinzen sich ausgebreitet haben, eine andere Richtung in ihnen die Oberhand gewann.

Diese Veränderung kündigt sich ursprünglich in einem directen Angriffe gegen die Conventikelleute an, welchen Wilhelm Teellink's Sohn, Johannes Teellink¹⁾ durch eine 1661 gehaltene Predigt über Ps. 119, 50 unternahm. Er hielt nämlich denselben die unter ihnen herrschende gesetzliche Denk- und Handlungsweise vor. Er erklärte, daß unter denselben nur wenige seien, welche durch wahren Glauben sich die Verheißungen Gottes zurechneten, vielmehr wirkten sie nur durch das Gesetz, als ob die Christen noch unter dem Gesetze ständen, um durch dessen Erfüllung zu leben. Der Mensch müsse freilich die rechte Erkenntniß seines Elendes durch das Gesetz bekommen, dieselbe dürfe aber nicht von dem Herrn Jesus zurückhalten, müsse vielmehr ein Sporn sein, um seine Zuflucht zu dessen reinigendem Blute zu nehmen. Man dürfe sich nicht weigern getröstet zu werden, sondern solle sich Gottes Verheißungen mit aller Freimüthigkeit zueignen. Diese Predigt, welche zuerst von einem böswilligen Zuhörer unvollständig veröffentlicht wurde, rief bei den Frommen einen Schrei des Entsetzens hervor; sie verurtheilten Teellink als einen ungetreuen Arbeiter im Weinberge des Herrn, der die fruchtbaren Ranken wegschneide und die unfruchtbaren nicht be-

1) Prediger seit 1641 an verschiedenen Orten, in Utrecht vom Magistrat 1660 abgesetzt wegen seiner Opposition gegen die Aufrechterhaltung der katholisch-kirchlichen Stifter, 1661 in Kampen, 1673 in Leeuwaarden, in demselben Jahre gestorben. Zum Folgenden vgl. Ypeij en Dermout III. p. 311.

rühre. Jetzt erst wurde die Predigt mit Censur der Classis von Kampen authentisch herausgegeben¹⁾. Ich kann mich enthalten, den nicht ganz deutlichen Bericht der Geschichtschreiber der niederländischen Kirche über den authentischen Text dieser Predigt zu wiederholen, da die Stellung, welche Joh. Teellinck in dieser Angelegenheit eingenommen hat, aus seinem Buche: „Der fruchtbar machende Weinstock Christus“ mit aller wünschenswerthen Klarheit sich ergibt²⁾. Schon der Titel zeigt an, daß der Verfasser nicht weniger als gleichgültig gegen die guten Werke ist, daß er vielmehr in ihnen die Aufgabe des christlichen Lebens erkennt. Also wird seine Rüge gegen die Frommen sich wahrscheinlich auf einen engern Gegensatz gegen deren Methode einschränken, als die ungenaue Kunde von jener Predigt zuerst an die Hand gab.

In dieser Hinsicht bietet die Einleitung in den dritten Theil des Buches folgende Auskunft. „Der Herr Jesus ist in diesem letzten und geistlosen Zeitalter, wie es scheint, von wenig Kraft zur Heiligung selbst in seinen wahren Gliedern. Denn wenn man einmal auf den geistlichen Zustand der wahren Gläubigen im Werk der Heiligung recht merkt, so wird man finden, daß in den Meisten wenig Kraft gegen ihre besonderen Sünden vorhanden ist, vielmehr im Gegentheil eine große Fleischlichkeit, irdische Gesinnung, große Trägheit zum Guten, ein besonderer Mangel an Eifer und Geist, und beinahe keine Kraft um zum Guten durchzubrechen, so daß da wenig Unterschied zwischen ihnen und den Weltkindern gespürt wird. So geht es nicht allein mit den Kindern Gottes, deren Glaube noch sehr unter den Füßen liegt, und welchen der Herr Jesus mit den Wirkungen seines Geistes sehr fern getreten ist, sondern selbst mit denen, die einigermassen im Glauben fest stehen, und in deren Seelen der

1) De levendigmakende kracht van gods beloften, of leerrede over Ps. 119, 50.

2) Den vruchtbaermakenden wijnstock Christus. Dat is een eenvoudige onderrichtinge aen alle ware Christenen, hoe dat sij sullen mogen volharden in den geloove, ende den geest des Heeren Jesu so bij haer hebben ende houden, dat sij uyt Christo moghen deelachtigh worden een geestelijke kracht, om vruchtbaer te wesen in goede wercken. 3 Theile 1666. 67. In neuer Ausgabe Utrecht 1876. 77. Umfaßt 995 Seiten in klein Octav.

Herr Jesus manchmal schon besonders mit seinem Geiste wirkt. Und das kommt hauptsächlich davon, daß sie kein Geschäft daraus machen, täglich Kraft zur Heiligung und zur Fruchtbarkeit in guten Werken aus Jesus Christus zu schöpfen. Obschon die wahren Gläubigen Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus haben, so daß sie in Wahrheit sagen können: mein Liebster ist mein und ich bin sein (Cant. 2, 16), und obschon der Herr Jesus einigermaßen der Seele nahe ist mit seinem Geiste, so erlangt manchmal die Seele nicht viel Vortheil von Christus, weil sie nicht die Kraft der Heiligung aus ihm zieht“. Dieses Urtheil wird weiterhin specificirt zunächst auf die wahren Gläubigen, welche noch unter der Macht des Unglaubens liegen, d. h. welche an ihrer Wiedergeburt oder ihrer Gemeinschaft mit Christus zweifeln, weil sie sich unfruchtbar an guten Werken finden. Wir haben diese Klasse als die strupulösen Christen anzusehen, welche sich niemals würdig zum Genusse des Abendmahles achten (S. 117). Daneben beschuldigt Teellinck eine andere Klasse wahrer Christen, daß sie in fleischlicher Sorglosigkeit die guten Werke versäumen. Deutlicher als diese ist die dritte Klasse, welche nach Teellinck's Angaben einerseits lustlos und verdrießlich in ihrer Pflichterfüllung, und zugleich abwechselnd hochmüthig und, wenn ihnen etwas mißlingt, hoffnungslos sich zeigen, weil sie unter der Hand sich auf ihre eigene Kraft verlassen. Dieses sind die Erscheinungen, welche sich nur zu leicht mit dem Streben nach gesetzlicher Präcिसität zusammenfinden. Ohne Zweifel sind diese Gemüthszustände bei denen zu suchen, welche sich für berechtigt achten, die Abendmahlsfeier vor der Theilnahme von Unwürdigen und Verdächtigen zu schützen (S. 116). Es fällt auf, daß Teellinck denselben den Zweifel daran, ob auch Christus ihr Seligmacher sei, nachsagt. Indessen hat er hierin wohl mehr eine mögliche Consequenz aus der fehlerhaften und ungesunden Gesetzhlichkeit jener Frommen errathen, als daß dieser Zweifel bei denselben deutlich hervorgetreten wäre. Seine Angaben sind aber wahrscheinlich genug; denn sie bezeichnen nur die Fehler, welche sich jeder Form gesetzlicher Frömmigkeit anzuhängen pflegen. Und es gehört wirklich viel dazu, wenn ein Mann wie Boet bezeugen konnte, daß gerade das Streben nach Präcिसität mit der Erfahrung der christlichen Freiheit zusammentreffe (S. 113).

Was bedeutet nun aber die Methode, welche Teellinck zur

Beseitigung jener Uebelstände in der Heiligung vorschlägt? In Anlehnung an Joh. 15, 4. 5 bezeichnet er sie so, daß die Christen durch den Glauben in Christus bleiben, und den in ihnen bleibenden Christus festhalten müssen, um aus ihm fortwährend die Kraft zu guten Werken zu schöpfen. Seine Meinung, die er in unendlicher Breite und in ermüdenden Wiederholungen ausführt, ist darauf gerichtet, das unbefangene Selbstgefühl, in welchem der Wiedergeborene seiner Pflichterfüllung obliegt, für ungültig zu erklären. Lodensteyn hat den Grundsatz ausgesprochen, ein Christ wirke so, als ob er es allein thäte, und warte so, als ob er überhaupt nichts thäte; wenn ein Gläubiger sich zu seiner Pflicht aufwecke, so werde er eben vom heiligen Geist, der in ihm ist, bewegt; denn dieser wirke in ihm und durch ihn (S. 172). Zeellind aber schreibt vor, daß der wahrhaft Gläubige, indem er im Glauben befestigt ist, sich stets gegenwärtig zu halten habe, auch seine besten Werke seien von der ihm noch anklebenden Sünde befleckt, und daß er in seinem Gnadenstande stets seine persönliche Ohnmacht von der in ihm zu wirken bestimmten Kraft Christi zu unterscheiden habe. Deren habe er sich zu bemächtigen, indem er die Leiden Christi zu seiner Versöhnung erwägt, und den Herrn Jesus in Liebe umhalsst für die große Liebe, die er ihm bewiesen hat, indem er ferner die Gemeinschaft der Frommen sucht, endlich indem er die kirchlichen Gnadenmittel gebraucht. Erreicht man es auf diese Weise, in Christus zu bleiben, so ist es ein Kennzeichen dieses Erfolges, wenn man von Freude erfüllt wird. Allein dieser Gefühlsgeuß ist nicht als das feste Fundament des Selbstgefühls anzusehen; denn er ist nicht immer dauernd. Deshalb hat man sich zu bemühen, den Herrn Jesus wieder zurückzurufen, wie die Braut im Hohenliede. Dieses geschieht aber hauptsächlich durch die Einprägung der Verheißungen Christi; hieran hängt die Vereinigung mit ihm, und hieraus schöpft man die Kraft zu den guten Werken, unter der Bedingung, daß Christus für die Seinigen beim Vater Fürbitte leistet.

Ich möchte vermuthen, wer sich nach dieser Methode richtet, wird niemals zu irgend einem guten Werke die Zeit finden. Die theologische Methode dieses Schriftstellers ist so unerspreiflich wie möglich. Die Heiligung kann nur verstanden werden aus dem persönlichen Selbstgefühl des Wiedergeborenen als einem Ganzen. Diesen ethischen Standpunkt zur Begründung einer ethischen

Leistung will nun aber Teellind eben nicht einnehmen; oder vielmehr schließt er ihn absichtlich aus durch die dogmatische Distinction zwischen der Ohnmacht des Menschen und der nothwendigen Kraft Christi, die er auch auf die wiedergeborene Natur oder den Gnadenstand anwendet. Anstatt nachzuweisen, wie die Kraft Christi die Kraft der wiedergeborenen Person selbst ist, leitet er seine Leser zu einer Grübeleien über die Kennzeichen der Einwohnung Christi an, welche in dem vorgeschriebenen Schema objectiver Erkenntniß niemals zum Ziele führt. Allerdings macht er durch die stete Entgegensetzung zwischen der Kraft Christi und der Ohnmacht der Gläubigen die Fehler der Heiligung unmöglich, welche er an den Frommen gerügt hat, aber um den Preis, daß er es überhaupt unmöglich macht, die Heiligung als die persönliche Aufgabe zu ergreifen. Gesezt daß auch die Frommen, deren beste Werke von der Sünde befleckt sind, sich als krank zu erkennen haben, so ist es die verkehrteste Art der Heilung, sie zur Erkenntniß der Bedingungen der Gesundheit und zugleich dazu anzuleiten, sich unaufhörlich den Puls zu fühlen, ob die Bedingungen der Gesundheit bei ihnen auch eintreten. Diese Methode der Heiligung also soll evangelisch sein, indem sie nicht gesetzlich ist. Allerdings ist vom Gesetz in diesem Buche wenig die Rede, in demselben Maße, als der Wiedergeborene nicht als Subject der Gesez erfüllung begriffen wird. Aber evangelisch ist die Anleitung Teellind's zur Heiligung doch nur in dem Maße, als er die Idee der Versöhnung für den zureichenden Grund und Regulator des Bewußtseins des Gläubigen von seiner Ohnmacht und seines Strebens nach der Vereinigung mit dem Herrn Jesus erklärt, woraus dann in der Kraft Christi die Heiligung hervorgehen soll. Allein dieser Hauptinhalt des Evangeliums ist einerseits dogmatisch eingeeengt, und andererseits nur der Einbildungskraft anheimgestellt, welche sich nach den Bildern des Hohenliedes zu richten hat. Er ist aber nicht in dem persönlichen Selbstgefühl des ruhigen und geduldigen Vertrauens auf Gott nachgewiesen. Die Sicherheit der persönlichen Ueberzeugung, welche die Reformatoren an das Evangelium von der Versöhnung knüpfen, ist vielmehr ausgeschlossen durch die Absicht, eine nervöse Unsicherheit der Stimmung herbeizuführen, welche das Gegentheil der Kraft zur Heiligung ist. Diese Methode der Frömmigkeit ist allerdings recht weit entfernt von dem Streben nach Präcisißität,

welchem gleichzeitig Lodenstehn in der „Wägschale der Vollkommenheit“ Ausdruck gegeben hat. Sollen wir nun Teellind darin Glauben schenken, daß die Präcisität verdrießliche und hochmüthige Gemüthsstimmung nach sich zieht, so ist ja klar, daß seine Methode die unberechtigte Sicherheit und Selbstgerechtigkeit aufhebt, aber zugleich, daß sie eine unruhige, aufgeregte und reizbare Unsicherheit hervorrufft, die dennoch nicht vor Selbstgerechtigkeit geschützt ist, weil sie in besonderen Gemeinschaften geübt werden soll. Gemeinsam aber ist beiden Methoden die Anleitung zur grüblerischen Selbstprüfung, welche der Absicht der Reformatoren und ihrer Deutung des Evangeliums von der Veröhnung und Heiligung ebenso zuwiderläuft, als in ihr die Beschäftigung des Klosterlebens erneuert worden ist.

Man könnte nun erwarten, daß die beiden Arten aparter Frömmigkeit, welche durch Lodenstehn und Joh. Teellind vertreten sind, sich in die Gemeinschaften der Frommen getheilt hätten. Anstatt dessen ist jedoch wahrzunehmen, daß die Beschäftigung mit der Präcisität gegen die neue evangelische Methode zurückging. Zunächst läßt sich diese Erscheinung an dem Beifall erkennen, welchen unter den Anhängern von Voet eine wunderliche Schrift fand, die „Einsamen Betrachtungen der Seele über die vornehmsten Wahrheiten des Evangeliums“ von Johannes Eswijler, Hausvater im Bürgerwaisenhaus zu Hoorn in Nordholland ¹⁾. Man erkennt an dieser Schrift und ihrer Wirkung, wie leicht geschlechtlich gesinnte Christen sich zu einer Unterschätzung des Gesetzes verführen lassen. Der Verfasser führt nämlich folgenden Gedankengang aus. Wenn man durch das Gesetz zur Einsicht in sein sündiges Elend gelangt ist, so muß man das Gesetz denen überlassen, für welche es bestimmt ist. Man darf also nicht in eigener Kraft wirken, um dessen Forderungen zu erfüllen und eigene Gerechtigkeit zu erwerben; sondern man muß bloß die Verheißungen Gottes im Evangelium annehmen, um durch Christus mit Gott in Gemeinschaft zu treten. In dieser Verbindung aber soll der Gläubige durchaus leidend sein und, in welcher Lage er sich auch befindet, bleiben. Außer dieser eigenthümlichen Folgerung aus Joh. Teellind's Prämissen spricht

1) Ziels eenzame meditatie over de voornaamste waarheden des evangeliums. 1685. Ypeij en Dermout III. p. 83. 322.

Es wijler noch allerlei Ansichten über das Verständniß der heiligen Schrift aus, welche wieder an Lodensteyn erinnern, aber schwärmerisch und zu Gunsten des Laienstandes zugespitzt sind. Die heilige Schrift nämlich soll ein todter und tödtender Buchstabe sein, der dem Unbegnadigten auch bei aller Gelehrsamkeit verschlossen bleibt. Die Geheimnisse Gottes, welche darin enthalten sind, müssen demnach von Gott selbst entschleiert werden; dann werden sie auch von dem Ungelehrten, nämlich geistlich verstanden. Wenn trotzdem der Verfasser gegen Mysticismus geeifert hat, so verräth er dadurch die den Umständen entsprechende Unklarheit nur noch deutlicher. Aber wie solche Einseitigkeiten und Uebertreibungen zu gefallen pflegen, so hat dieses Buch bei einem Theile der Anhänger der gesellichen Richtung Zustimmung gefunden, und man sprach noch im 18. Jahrhundert von Es wijler'schen Boetianern.

Der Beifall, welchen dieser Entwurf von Frömmigkeit gefunden hat, hat allerdings keine weitgreifende Bedeutung. Indessen datirt vom Jahre 1672 an eine starke Verbreitung der Conventikel über alle Provinzen des Landes, und alsbald kommt in denselben eine gegen früher veränderte Richtung an den Tag. Jenes Jahr bezeichnet für die Vereinigten Niederlande eine Zeit der schwersten Prüfung und der größten Erregung der Gemüther des Volkes. Die Invasion der Franzosen und ihrer deutschen Verbündeten und die Bedrohung durch die Engländer stellten die Existenz des Staates und die der reformirten Kirche in den Niederlanden auf das Spiel. Diese dringendste Gefahr führte zu dem tumultuarischen Sturze der aristokratischen ständischen Regenten und zur Herstellung der Erbstatthalterschaft in der Person Wilhelm's III. von Oranien; sie rief aber auch in dem Volke eine Steigerung des religiösen Interesses, der Bußfertigkeit und der kirchlichen Gesinnung hervor. Als die äußere Gefahr glücklich abgewehrt war, hatte freilich nach dem Zeugnisse von Lodensteyn die öffentliche Lage der Kirche keine erhebliche Veränderung gegen früher erfahren, und dies wird bestätigt durch die Fortdauer der auf die Reformation des sittlichen Lebens in der Kirche gerichteten Literatur¹⁾. Aber diejenigen, welche

1) Ich nenne hier die Schrift Jakob Roelman's Christophilus Eubulus, De pointen van nodige reformatie omtrent de kerk en kerkelijke en belijders der gereformeerde kerk van Nederlandt. 1678.

die religiöse Erregung aus jenem Jahre bewahrten, haben eben zur Ausbreitung der Conventikel beigetragen, über deren Zulassung und Ordnung alsbald die verschiedenen Synoden in den Provinzen Beschlüsse haben fassen müssen. Diese neue Generation der Conventikelchristen war nun aber in erster Linie nicht durch das Interesse an der Präcificität, sondern durch die Bußfertigkeit und Belehrung in Bewegung gesetzt und zusammengeführt worden. Es ist daraus erklärlich, daß demnächst die Aufmerksamkeit auf die Vorgänge, durch welche man zur Versicherung des Heils gelangt, vor der Sorge um die gesetzliche Ordnung des sittlichen Lebens hervortritt. Hiedurch ist die evangelische Richtung des demnächst erscheinenden Pietismus von der bisher durch Voet beherrschten oder bezeichneten Methode unterschieden.

Es ist von einem Anhänger der evangelischen Richtung die Notiz überliefert worden, daß Koelman, der Vertraute von Voet, welcher erst sehr gesetzlich gesinnt war, nachher verändert gewesen sei ¹⁾. Ferner wird über Bernardus Smijtegelt, Prediger in Middelburg von 1694—1734, mitgetheilt, daß er von der gesetzlichen zur evangelischen Predigtweise übergegangen sei ²⁾. Eine Anzahl Predigten desselben aus seiner frühesten Wirksamkeit in Middelburg, welche mir vorliegen ³⁾, bezeugen den Grundsatz der Präcificität, die Geringschätzung der bürgerlichen oder Weinacht-Christen, zugleich aber auch ein vorherrschendes Interesse an dem Vorgang der Wiedergeburt, deren Abschluß sehr bezeichnend an den Geschmack für die Schönheit Gottes und seines Gesetzes und für die anziehende und liebenswürdige Gestalt Jesu geknüpft und mit den Bildern des Hohenliedes ausgestattet wird. Jedoch der eigentliche Führer der evangelischen Richtung gegen das Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts ist Wilhelm a Brakel, Theodor's Sohn, gewesen ⁴⁾.

1) Tjaden, Aanteekeningen. p. 178.

2) Ypeij en Dermout III. p. 313.

3) Eenige verscheide predication van B. S. Amsterdam 1876.

4) Derselbe ist geboren 1635 zu Leeuwarden in Friesland; Prediger zuerst in Ermorra 1662, dann in Stavoren, Harlingen, Leeuwarden, endlich seit 1683 in Rotterdam; gestorben daselbst 1711 (also ein genauer Zeitgenosse Spener's, den er um sechs Jahre überlebt hat). Das oben angeführte Werk hat den vollständigen Titel: Redelijke Godsdiens, in welke de goddelijke

Sein in niederländischer Sprache, also für die Laien verfaßtes Werk: *Λογική λατρεία* das is Redelijke Godsdienst umfaßt die gesammte systematische Theologie, nämlich außer den gewöhnlichen dogmatischen Capiteln eine Lehre von der Heiligung, welche unter den Titeln vom Gesetz, vom Gebet, von den Tugenden verläuft, endlich die Geschichte der Kirche unter dem A. und N. T. bis in die durch die Apokalypse beleuchtete Zukunft. Dieses Werk, dessen zahlreiche Auflagen bezeugen, daß es für die Conventikelleute fortan die Norm geworden ist, stützt sich auf Witfius, und stimmt in der Verbindung Boetianischer und Coccejanischer Theologumena mit demselben überein. In der Lehre von der Kirche tritt aber die Abhängigkeit Bratel's von Coccejus in der deutlichsten Weise hervor. Wenn trotzdem Bratel für einen Boetianer gegolten hat, so richtet sich das danach, daß er in dem Streit über den Sabbath auf der Seite von Boet stand. Seine Beurtheilung der kirchlichen Zustände ist nicht minder ungünstig und trübe, wie die, welche Witfius und Lodensteyn geübt hatten. Er schließt seine Schilderung damit, daß die Lage der Kirche unverbesserlich und hoffnungslos sei. Er ist insbesondere sehr eifersüchtig auf die Eingriffe der Obrigkeiten in kirchliche Angelegenheiten gewesen ¹⁾. Seine Lehre von der Kirche, welche er abschichtlich an die Belgische Confession Art. 27—29 anschließt, nimmt alle Merkmale auf, in welchen Coccejus das Reich Gottes beschrieben hat. Damit verträgt sich für Bratel der vollständigste Particularismus, indem er die reformirte Kirche für die allein wahre erklärt, die als solche immer bestanden hat, so wie durch ihre Abstammung von Zwingli älter ist als die Reformation Luther's. Wenn er nun trotzdem seine Kirche für unverbesserlich erklärt, so sollte man erwarten, ihn auf dem Wege zur Separation zu finden. Indessen legitimirt er sich als einen der

waarheden des genade-verbonds worden verklaart, tegen allerlei partijen beschermd et tot de praktijk aangedrongen, alsmede de bedeeling des verbonds in het O. en N. T., vertoon in eene verklaring der openbaring van Johannes. Drei Theile (mehr als 140 Bogen 4°), zuerst erschienen 1700. Bis 1773 hat das Werk 12 Auflagen erfahren. In Ypeij en Dermout, Geschiedenis der nederlandsche hervormde kerk, 3. Theil (1824) S. 70 der Anmerkungen wird die 19. Aufl. citirt. Eine neue Ausgabe in 2ter Aufl., welche mir vorliegt, ist datirt Nijkerk 1854.

1) Vgl. Ypeij en Dermout III. p. 579. ●

Hauptgegner von Labadie (S. 246) in dem vorliegenden Werke durch ein besonderes Capitel: „Daß man sich zur Kirche fügen und in ihr bleiben muß.“ Viele seiner Gründe dafür sind nicht sehr geeignet, um Yvon's Entgegnung zurückzuweisen, daß die Kirche, auf die es ankomme, nicht die sei, in welcher Brakel bleiben wolle. Indessen entscheidet sich derselbe in Uebereinstimmung mit Calvin (S. 79) dahin, daß die Kirche durch die rechte Lehre als die richtige bezeichnet sei, und fügt die Ueberzeugung hinzu, Gott habe zu allen Zeiten verfügt, daß seine Kirche so verderbt sei, wie es der Fall ist.

Hingegen ist Brakel mit Coccejus und, wie er sagt, mit „sehr vielen ausgezeichneten Gottesgelehrten aller Zeiten und weit der meisten in der Gegenwart“ darin einig, daß in der letzten Weltzeit ein herrlicher Zustand in der Kirche zu erwarten sei. Wegen derselben Ueberzeugung war ja bekanntlich Labadie als Ketzer bezeichnet worden. Ferner hatte wegen ihrer die friesische Synode 1680 den Prediger zu Nieuwenbrongerga, David Flud van Giffen und den Professor zu Franeker, van der Waeijen in Anklagezustand versetzt ¹⁾. Nach 20 Jahren also war der Widerstand dagegen verschwunden. Brakel nämlich entscheidet im Anschluß an Apol. 20, daß zu jener Zeit Papst und Türke vernichtet sein, die ganze jüdische Nation befehrt werden, unter den Heiden ein wunderbarer Eifer um Annahme des christlichen Glaubens eintreten, reiche Erkenntniß Gottes, Friede, Heiligung, Selbständigkeit der Kirche gegen die weltlichen Obrigkeiten vorhanden sein, auch eine besondere Fruchtbarkeit der Erde und Ueberfluß an Lebensmitteln hinzukommen soll. In dieser Epoche werden die Obrigkeiten der Herrschaft und dem Gesetze Christi dienen. In der Kirche wird es dann zwar noch Unbekehrte geben, allein sie werden den Functionen der Kirche nicht hinderlich sein. In der 1000jährigen Dauer dieses Zustandes werden die menschlichen Generationen wie gewöhnlich auf einander folgen. So weit diese Ausichten von denen des Coccejus abweichen, stimmt Brakel mit Labadie (S. 265) überein. Denn Coccejus rechnet auf einen wunderbar schnellen Verlauf dieser Dinge (S. 145), bis derselbe durch die entgegengesetzten Erscheinungen

1) Vgl. Diest Lorgion, De nederduitsche hervormde kerk in Friesland p. 168.

abgelöst wird, denen die Wiederkunft Christi zum Gericht folgt ¹⁾.

Die individuelle Heilsordnung ist nun der Ort, an welchem die Eigenthümlichkeit der von Brakel vertretenen evangelischen Richtung an den Tag tritt. Schon Witfius hat das Interesse an der Rechtfertigung in ähnlicher Weise wie Coccejus verschoben. Obgleich er in der Darstellung ihres Begriffs correct reformirt verfährt, mit der Unterscheidung von *iustificatio activa* und *passiva*, Rechtfertigung der Gemeinde in Christus und Bewußtsein des Einzelnen von seiner Subsumtion darunter, so hat die vorausgehende Erörterung über den Glauben die Bedeutung, daß der Gläubige mehr auf seine subjectiven Zustände als auf die Leistung Christi für die Sünder zu achten hat. Nun lehrt Witfius, daß der Glaube in Erkenntniß und Zustimmung zur Heilslehre, in Liebe zu deren Wahrheit, in Hunger und Durst nach Christus, endlich in dem Annehmen Christi als dem eigentlichen und wesentlichen Act besteht, welcher die individuelle Rechtfertigung durch ein besonderes Urtheil Gottes über den Werth der Einigung mit Christus erfährt. Damit wird der Gläubige zum vertrauten Verkehr mit Gott, und zur gegenseitigen Freundschaft mit ihm zugelassen, oder indem Christus der Seine wird, gehört er fortan auch zu Christus, und kann durch das Vertrauen, welches er faßt, allen Uebeln widerstehen ²⁾. In allen diesen Punkten stimmt Brakel mit Witfius überein; aber er hat das Uebergewicht des Interesses an den subjectiven Erscheinungen noch verstärkt. Denn die *iustificatio activa*, das im Tode Christi enthaltene Urtheil über die Erwählten als Sünder will er nur

1) Schon bevor Brakel die Hoffnung auf die herrliche Zukunft der kirchlichen Zustände bezeugt hat, ist von Campegius Bitringa in einer Rectoratsrede *De impedimentis propagandi hoc tempore Christianismum* 1691 (Angehängt an *Sacrarum observationum lib. III.*) die Aussicht dahin modificirt worden, daß erst durch einen Tyrannen das wankende Papstthum wieder aufgerichtet, und die reformirte Religion fast vollständig unterdrückt werden müsse, ehe deren Bekenner so weit gereinigt wären, um die Kirche in Blüthe zu setzen, Papstthum und Islam zu überwinden und das Christenthum unter Juden und Heiden zu verbreiten. Dieses ist einerseits eine Probe von Nüchternheit, andererseits wieder ein Motiv zu unnöthiger Speculation. In dieser allgemeinen Beziehung erweist sich also auch Bitringa als Coccejaner.

2) *Oecon. foed. dei lib. III. cap. VII, 10—25. VIII, 27. 32. 58—61.*

als *virtualis*, hingegen die *passiva*, welche dem Act des Glaubens und der Aufnahme Christi durch den Glauben entspricht, als die *iustificatio actualis* auffassen, welche in der heiligen Schrift gemeint sei. Daraus folgert er weiter, daß diese Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen nicht ein für allemal auf den ersten Act des Glaubens erfolgt, sondern so oft derselbe zum Zweck der Rechtfertigung geübt wird. Indem nun aber der subjective Glaube darauf angewiesen wird, die angegebenen Stufen zu ersteigen, und durch den Hunger und Durst nach Christus sich immer erst die bewußte Annahme desselben abzugewinnen, so hat diese evangelische Art der Frömmigkeit keine geringeren Schwierigkeiten und Gefahren, als die gesetzliche Methode des echten Calvinismus.

Die Sache aber wird durch Brakel's Darstellung noch verwickelter. Er hat in einem eigenen Capitel über „die Kennzeichen des seligmachenden Glaubens“ die Aufgabe gestellt, daß die Erwählten sich von den Zeitgläubigen unterscheiden lernen. Calvin hat in seinem Unterricht, bevor er überhaupt die Lehre von Erwählung und Verwerfung vorträgt, den Anlaß genommen, sich über den Glauben der Erwählten und den der Verworfenen auszusprechen. Er beruft sich auf die Erfahrung, daß Verworfenen mitunter in ganz ähnlicher Art, wie die Erwählten, afficirt werden, giebt dann aber drei Merkmale an, welche den bloß auf Zeit Glaubenden an der vollständigen Gestalt des Glaubens mangeln, und weist dabei die Gläubigen an, sich zu prüfen, ob nicht ihre Gewißheit des Heils eine Täuschung sei ¹⁾. Allein die Anweisung Calvin's lautet durchaus nicht dahin, daß diese Selbstprüfung in der Vergleichung mit bestimmt vorgestellten Zeitgläubigen vorgenommen werden soll. Diese Zumuthung also, welche auch Witfius noch nicht gestellt hat, indem er das Thema theo-

1) *Inst. chr. rel. III. 2, 11. Experientia docet, reprobos similifere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem iudicio quicquam ab electis differant . . . Viget tamen in solis electis fiducia illa, ut pleno ore clament Abba, pater . . . Interea docentur fideles, sollicitè et humiliter se ipsos excutere, ne pro fidei certitudine obrepat carnis securitas. Adde quod reprobi nunquam sensum gratiae nisi confusum percipiunt, quia peccatorum remissionem spiritus proprie in solis electis obsignat . . . Viva autem fidei radice solos electos dignatur, ut in finem usque perseverent.*

retisch behandelt hat ¹⁾, ist bei Brakel das Neue und Verfüngliche. Nach seiner Darstellung ist das erste Kennzeichen des seligmachenden Glaubens die Betrübniß über die Sünde. Diese richtet sich auf die Sünde als solche, auch auf die geringsten Proben derselben, auf die Nachlässigkeit zum Guten, den Mangel heiliger Manieren, das Aufsteigen unordentlicher Gedanken, auch wenn ihnen der Wille nicht zustimmt, endlich auf die angeborene Bosheit. In dieser negativen Form wirkt der Anspruch auf Präcisiät fort. Das zweite Kennzeichen des seligmachenden Glaubens ist die durch ihn gewirkte Heiligkeit. Dieselbe umfaßt die Versöhnung mit Gott, die Aufmerksamkeit auf dessen Herrlichkeit und Heiligkeit, die Liebe und die Ehrfurcht gegen ihn und den Vorsatz des Gehorsams. Diese Formel also ist von dem Gepräge der Gesellichkeit frei. Allein trotzdem macht Brakel hiebei die Bemerkung, daß man in der Prüfung dieser Zustände häufig den Anlaß zur Unsicherheit finden werde. Deshalb erklärt er, daß die Stärke oder Schwäche der begleitenden Lustempfindung nicht das Maß für die Sache sei, da es auch Zeiten der Verlassung durch Gott gebe ²⁾. Aber dadurch wird der Aufgabe der steten Selbstprüfung, diesem ununterbrochenen Pulsfühlen zur Feststellung der geistlichen Gesundheit jeder feste Halt entzogen. Denn wenn Brakel, ähnlich wie Lodensteyn und Labadie, urtheilt, die Erwählten unterschieden sich von den Zeitgläubigen in der Heiligung so, daß bei jenen Alles „Geist und Leben“ sei, so muß auch auf eine Stetigkeit des religiösen Lustgefühls gerechnet werden. Wenn man aber von Gott sich verlassend fühlt, so ist die ganze Combination unglaubwürdig.

Zwischen diesen beiden Kennzeichen des seligmachenden Glaubens crörtet Brakel ein drittes, welches in dem Glauben als solchem hervortreten muß. Der Zeitglaube nämlich soll sich darauf stützen, daß Christus der Seligmacher ist. „Aber die wahren Gläubigen nehmen den Herrn Jesus an mit ihrem

1) Exerc. in symb. apost. p. 36—39.

2) Auch diesen Fall im Leben des Gläubigen beschreibt Calvin III. 2, 12 ganz anders: Videmus deum mirabiliter irasci filiis suis, quos amare non desinit, quia terrere eos vult irae suae sensu, ut superbiam carnis humiliet, torporem excutiat et ad poenitentiam sollicitet. Itaque eodem tempore et iratum sibi vel peccatis suis et propitium concipiunt.

Herzen; sie bleiben nicht bei den von ihm verbürgten Gütern stehen, sondern wenden sich an die Quelle selbst. Sie schauen nach ihm aus, verlassen sich auf ihn, haben Unterhandlungen mit Gott und mit Christus selbst. Sie nehmen ihn oftmals an, ja tausend- und wieder tausendmal; immer drückt sie, daß sie es nicht ausdrücklich, klar, allgemein, rein genug gethan haben. Dieses Annehmen ist ihre tägliche Speise, um so mehr, als ihre alltäglichen Vergehen ihnen das Bedürfniß danach einprägen, um durch ihn zu Gott zu kommen. Sie nehmen ihn ganz und allein an und übergeben sich ihm ohne Bedingung, um von ihm zu Gott gebracht zu werden, auf welchem Wege es ihm belieben mag, um Süß und Sauer, Betrübniß und Freude, Licht und Dunkel für ihn und seine Sache zu ertragen. Sie sind nicht in ihrer Ordnung, bis sie die Gemeinschaft mit Gott in Christus genießen; verbirgt sich der Herr, so ist die Seele unruhig, traurig, erschreckt, bedrückt. Wenn aber der Herr die dunkelen Wolken vertreibt, und den Gläubigen freundlich zuspricht, so ist alle Betrübniß vergessen; dann erfreuen sie sich gleich der Braut im Hohenliede. Und diese Freude heiligt die Seele, und macht sie willig und lebendig zur Erfüllung des göttlichen Willens.“ Gleichartige Sätze sind schon vorher in dem Capitel über die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und unter einander, welches an die Lehre von der Kirche angeschlossen ist, in noch grellerer Färbung vorgetragen worden. Weil die Glieder mit dem Haupte zusammenhängen, so soll man zuerst den Herrn Jesus anschauen in seiner Schönheit, Liebenswürdigkeit und Vollkommenheit. Dieses geschieht in der Ueberlegung des göttlichen Rathschlusses, der Menschwerdung, des Leidens, des Todes, der Auferstehung und Erhöhung Christi. Davan schließt sich, daß man in Liebe ausgeht zu Jesus, als der uns eigen ist, als zu unserem Bräutigam. „Die Augen richten sich gern auf den, welchen man liebt; und durch gegenseitiges Anschauen spricht man gleichsam mit einander und unterhält sich in Liebeserregungen. So erzählt man dem Geliebten von der Gestalt des eigenen Herzens und von dem Schmerz, daß man ihn nicht lieber hat, und klagt ihm die eigene Noth. Die Seele lauscht darauf, was Jesus in ihr spricht, und merkt auf die Stimme des Geliebten, besonders wenn er eine Schriftstelle mit Klarheit, Kraft und Süßigkeit in das Herz drückt. Indem sie ihre Liebesfragen äußert und Jesus wieder antwortet,

verliert und vergift die Seele sich selber, und es schmerzt sie, wenn das Gespräch abgebrochen wird, so daß der Leib zu schwach wird von der Heftigkeit der Erregungen und den lieblichen Küffen und Einflüssen. Indem die Seele sich liebend an ihn anlehnt und alles ihrem Bräutigam anvertraut, begiebt sie sich unter seinen Schatten und ruht in seiner Bewahrung, weil sie weiß, daß er sie nicht vertreibt. In allem, was zu thun oder zu lassen ist, vertraut sie nicht ihrem eigenen Urtheile, folgt auch nicht ihrem Willen, sondern sie fragt ihren Herrn um Rath. Hat sie eine Sünde begangen, so flieht sie zu Jesu Blut; ist sie beschmutzt, so wäscht sie sich in ihm, der reinen Quelle; schwach greift sie nach seiner Kraft; sie gebraucht seine Güter als die ihren. Wer in der Uebung dieser Gemeinschaft beständig sein will, muß sich vor unbedachten, noch mehr vor absichtlichen Sünden hüten; der heilige Jesus entzieht sich dann, und die Seele verliert ihren Freimuth. Aber man soll eben sein tägliches Geschäft aus dieser Gemeinschaft machen; in Einsamkeit oder in Gesellschaft, auch im Berufswirken soll man Jesu alle Zeit ein Wort lassen und einen Blick mit ihm wechseln“.

Durch diesen Liebesverkehr wird der von Witfius aufgestellte Begriff des Glaubens als receptio Christi ausgefüllt. Indessen bleibt Wilhelm Bratel hinter seinem Vater und hinter Witfius' asketischer Anweisung insofern zurück, als er den Umgang mit dem Herrn Jesus nicht bis zur ekstatischen Vereinigung hinauf treibt. Er bleibt also auf der Linie, auf welche bei der Aneignung des Bernhardinischen Typus Wilhelm und Johannes Teellinck sich beschränkt hatten. Andererseits entfernt er sich von Jenen, indem er die Methode des Bußkampfes mißbilligt. „Man muß nicht lange hinstieren auf seine Verdorbenheit, um dadurch noch tiefer in sein Elend niederzusenken und noch mehr zertrümmert zu werden; als ob das Gefühl der Zertrümmerung vor der Befehung uns Gott angenehmer machte und die Bedingung wäre, unter welcher und ohne welche nicht man zu Christus kommen könne. Indem die Betrübniß über den sündigen Zustand dazu nöthig ist, so ist es gleichgültig, ob sie groß oder klein ist.“ Also die „evangelische“ Anweisung lautet dahin, daß der bekehrte Sünder, nicht anders wie der über seine Sünden betrübte Gläubige, sein Schuldbewußtsein alsbald in dem Genuß des Umgangs

mit dem allerfüßtesten Freunde der Sünder aufzugeben habe. Die Schilderung dieses Zieles des christlichen Lebens hat Brakel ohne allen Zweifel aus den Predigten Bernhard's über das Hohelied direct geschöpft. Allein hiebei ist folgende Abweichung höchst bemerkenswerth. Der Genuß des Umgangs mit dem Heilande ist von Bernhard als Anhang zu der mönchischen Heiligung vorgeschrieben worden, als eine mögliche Leistung für die Vorgesrittenen. Brakel muthet dieselbe als regelmäßige und nothwendige Uebung jedem zu, welcher eben in die Buße eingetreten ist, und will wie Joh. Teellind darauf die Heiligung begründen. Er setzt also jene katholische Versicherung der Erlösung an die Stelle, welche in der protestantischen Ordnung des christlichen Lebens das einfache Vertrauen auf die Versöhnung mit Gott durch Christus einnimmt (S. 61). Durch diese Vertauschung von analogen Gemüthsrichtungen ungleicher Art und ungleichen Werthes wird eine Verschiebung des Protestantismus ausgeführt, und seine in seinem Gebiet unlösbare Aufgabe gestellt, um welche sich der Pietismus fortan dreht. Zunächst freilich macht Brakel dieses Anlehen bei der Frömmigkeit des Mönchtums nicht ungestraft. Hieß es nicht, daß die wahren Gläubigen nicht wie die Zeitgläubigen sich bloß an den von Christus verbürgten Gütern genügen lassen, sondern in der Stimmung einer Braut sich dem Träger dieser Güter in seiner persönlichen Schönheit zuwenden? daß sie seine Zuneigung und sein heimliches vertrautes Gespräch genießen? Aber unmittelbar darauf (1. Theil, Cap. 26, 10. 11) heißt es: „Haltet euer Versöhnung und euer Eigenthum an Christus und seinen Gütern durch den Glauben fest, wenn ihr auch nicht schauet, wenn ihr auch nicht fühlet. Das Eigenthum besteht nicht im Gefühl; indem man das Eigenthum in wahren und wirksamem Glauben umfaßt, wird die Seele zur Gemeinschaft hinaufgeführt. Seid geduldig und ergeben, wenn ihr nicht dazu kommen könnet, wozu Andere gelangen. Der Herr ist frei, er ist euch nichts schuldig. Daß er in dieser Hinsicht weniger verleiht, ist kein Zeichen von geringerer Liebe und von weniger Eigenthum. Erinnert den Herrn an seine Verheißungen und beweiset ihm euer Begehren nach der Sache. Haltet euch an das Wort, folget diesem, wisset, daß die Süßigkeiten für den Himmel aufgespart sind, daß jetzt die Zeit des Streites und daß der Sieg gewiß ist.“ Sind nämlich diese Vorhaltungen, welche mit Cal-

vin's Definition des Glaubens (S. 88) übereinstimmen, richtig, so ist das Phantasienspiel der Bernhardinischen Frömmigkeit nicht allgemein gültig für reformirte Christen, sondern ein überflüssiges Werk.

Denn als ein Werk erscheint zugleich jene Form der Frömmigkeit, wenn sie eingeleitet und begleitet sein soll von der Grübeleien über die Sünde und über die Spuren der Heiligung, damit hieran die Authentie des Glaubens festgestellt werde. Nämlich diese Methode und der Umgang mit dem Herrn Jesus sind in Hinsicht des Stoffes und der Stimmung einander gerade entgegengesetzt. Man kann also in beiden Methoden nur abwechselnd sich bewegen; dann ist aber auch der Uebergang von der ersten zur zweiten ohne Folgerichtigkeit, vielmehr rein zufällig oder willkürlich. Oder wer in dem Umgang mit dem Herrn Jesus sich stetig zu halten vermag, der wird sich über die vorgeschriebene Grübeleien hinwegsetzen, welche nur die Unseligkeit und den Zweifel heraufbeschwört. Was nun Brakel selbst betrifft, so bezeugt ihm sein Leichenredner¹⁾, daß seine Frömmigkeit mit einer fröhlichen und freundlichen Angenehmheit gemischt gewesen sei. Seine Aeußerungen auf dem Sterbelager beweisen, daß die unfreundliche Art, in der Lodensteyn dem Tode entgegen sah (S. 175), ihm fern gelegen hat. Brakel hat bezeugt, daß er sich auf das Testament Christi verlasse, daß er es so fest glaube, als ob er es sähe oder schon besäße, er hat gemäß der Vollendung seiner Laufbahn auf die Krone der Gerechtigkeit gerechnet. Er ist also in der Grübeleien über die Sünde nicht stecken geblieben; aber was sein christliches Selbstgefühl befestigt hat, ist die Verheißung oder das Testament Christi. Angesichts des Todes ist er auch auf die Klänge des Hohenliedes nicht zurückgekommen. Denn etwas ganz anderes ist die Erklärung, daß er den Herrn Jesus seit seiner Kindheit lieb gehabt habe, und nicht wisse, wie dem zu Muth sei, der diese Liebe entbehre. Also Brakel persönlich gewährt nicht die Probe von der Vereinbarkeit der verschiedenen Theile seiner Heilsordnung; vielmehr läßt die Gesundheit seiner letzten Bekenntnisse den Zweifel daran zu, ob er

1) Algemeene rouwkragt in de straaten van Rotterdam over het afsterven van den heere W. a. B. door Abr. Hellenbroek. 21 Seiten als Anhang zu dem vorliegenden Werke.

die von ihm gelehrten Grundsätze des Pietismus wirklich in authentischer Weise vertreten hat.

Allein Brakel hat diese Grundsätze gelehrt, nicht blos im Amte, sondern auch in den Conventikeln, welche er regelmäßig gehalten hat, und zu welchen die Genossen auch aus der Umgegend von Rotterdam zahlreich herbeiströmten. Er hat diese Grundsätze auch auf andere Amtsgenossen fortgepflanzt. Zeugniß dessen ist sein Leichenredner Abraham Hellenbroek, welcher eine wissenschaftliche und praktische Auslegung des Hohenliedes in niederländischer Sprache verfaßt hat, die nur 2258 Quartseiten umfaßt, aber binnen 20 Jahren die vierte Auflage erlebt hat¹⁾. Dieser Mann setzt die von Brakel behauptete Anweisung, daß man sich in den Formen der Bernhardinischen Frömmigkeit zu bewegen habe, fort, indem er es unter den Titel weltlicher Gesinnung stellt, wenn man sich gegen diese Methode ablehnend verhielte. Der starke Verbrauch, den das Werk von Brakel und das von Hellenbroek erfahren haben, läßt endlich den Schluß zu, daß der Pietismus der Conventikel fortan vorherrschend auf die sogenannte evangelische Richtung hinaus kam. Die Geschichtsschreiber der niederländischen reformirten Kirche²⁾ bezeugen ihrerseits, daß diese Methode in jenen Kreisen schon vor 1720 allgemein geübt wurde. Jedoch zugleich scheint dieselbe durch die Concurrenz des katholischen Quietismus auf ihrem eigenen Gebiete bedroht worden zu sein. Sonst hätte Brakel keinen Anlaß gehabt, den ersten Theil seines Werkes mit einem eigenen Capitel zu begleiten: „Warnende Anleitung gegen die Pietisten, Quietisten und diejenigen Anderen, welche zu einer natürlichen und geistlosen Religion unter dem Schein des Geistes abirren“. Die genannten Gruppen scheinen allerdings fast nur des Gleichklanges wegen zusammengestellt zu sein. Denn über die Pietisten urtheilt Brakel im Ganzen günstig. Er sagt, daß seit einigen Jahren

1) Het hooglied van Salomo verklaart en vergeestelijkt. Drei Theile 4. Rotterdam 1718. Vierte Aufl. 1739. — Ypeij en Dermout III. p. 306 nennen noch einen Prediger zu Maassluis, Egidius Franken als Verfasser folgender Schriften: Huwelijksvereeniging van de kerkbruid met den grooten Immanuel Christus; Het zielverwekkend magtig onthaal (Empfang), hetwelk de bruidegom Jesus en zijne bruid malkanderen doen; — welche dem Anfange des 18. Jahrh. angehören.

2) Ypeij en Dermout III. p. 313.

unter den Lutheranern in Deutschland eine große Bewegung zur Frömmigkeit entstanden und auch zu Reformirten an einigen Orten vorgeedrungen sei. Er meint nun, daß diese Vorgänge bei Vielen Schein, bei Manchen Wahrheit seien. Die ersteren findet er unter den Pietisten, welche eigentlich Mystiker, Quietisten, Enthusiasten, David-Forsisten, Böhmiſten, Quäker ſind. Auf dieſe Notiz werden wir ſpäter zurückgeführt werden. Von den übrigen Pietiſten aber will er durchaus nichts ſchlimmes ſagen; ſie gelten ihm vielmehr als die wahren Gottſeligen, denen auch ihre Gegner dieſes Zeugniß gerade durch den ihnen angehängten Schmähenamen ertheilen. „Gott ſegne ſie, fügt er hinzu, und gebe ihnen mehr Erleuchtung, um die lutheriſchen Irrthümer einzusehen und von ihnen ſich abzuwenden.“ Also die Warnung Bratel's bezieht ſich ſpeciell nur auf den Quietismus, den er durch Michael Molinos' „Geiſtlichen Führer“ (1675), welcher 1688 eine holländiſche Ueberſetzung erfahren hatte, und Fénelon „Erklärung der Grundsätze der Heiligen über das innere Leben“ (1697) vertreten findet. Ihnen hält er nun als Fehler vor, daß ſie die Selbſtverleugnung, die Liebe zu Gott und die Contemplation nur gemäß dem natürlichen Verſtande, der Phantafie und der Einbildung auffaſſen, während die richtigen Frommen jene Aufgaben nach der Bedeutung Chriſti als des Grundes der Verſöhnung und Heiligung bemessen. Ob dieſer Gegenſatz richtig geſaßt iſt, mag dahin geſtellt bleiben; er iſt aber ſchon von Lodenſteyn (S. 167) angedeutet. Jedenfalls ſtehen die contemplative Manier des an dem Hohenliebe genährten Pietismus und der eben dadurch geleitete katholiſche Quietismus von Hauſe aus in Verwandtſchaft, und machen leicht den Eindruck, bloß Abſtufungen derſelben Tendenz zu ſein. Wenigſtens hat Campegius Vitringa der Ältere, Profeſſor zu Francker in der Vorrede zu ſeiner Praktiſchen Theologie¹⁾ den Quietismus mit großer Nachſicht beurtheilt, obgleich er nicht, wie ſein Amtsvorgänger Witſius, myſtiſch diſponirt war. Er geſteht zu, daß in dieſer Richtung manches richtiger gedacht als ausgedrückt ſei. Inſbeſondere erweckt ſie Vitringa's Intereſſe dadurch, daß ſie die Grundlagen der römischen Religion untergraben ſoll, quae ani-

1) Typus theologiae practicae sive de vita spirituali eiusque affectibus commentatio. Franquerae 1716. — Vitringa iſt 1669 zu Leewarden geboren, Prof. zu Francker 1681, geſtorben 1722.

mos christianorum ab internis et spiritualibus avocatur ad externa, pompatica ac sensuality, et his fere solis sive potius ignorantiam vulgi in cultu religionis pascit. Diese bekannte falsche Vorstellung vom Katholicismus, welche für denselben die Mystik gar nicht veranschlagt, ist gerade ein Grund, um sich zu Ehren des innerlichen Christenthums mit dem Quietismus einzulassen, an den schon Lodensteyn nahe herangetreten war.

Diese Gefahr ist freilich für Bitringa nicht vorhanden gewesen. Das eben angeführte Buch, eine Moralthologie, ist vielmehr der Beweis dafür, daß er das geistliche Leben nicht als contemplatives, sondern als actives versteht. Insofern gehört das Buch nicht in den Zusammenhang, der hier verfolgt wird, sondern es ist eine wichtige Urkunde dafür, daß das Haupt der coccejianischen Schule mehr als ein Menschenalter nach dem Abgange ihres Stifters sich noch fern hält von der Methode des evangelischen Pietismus. Dessen ungeachtet verräth sich in manchen Beziehungen eine gewisse Gleichheit mit jener Erscheinung, und außerdem erscheint in der Darstellung der Mittel der Heiligung eine unverkennbare Annäherung an die pietistischen Unternehmungen. In diesen Beziehungen dient dieses Buch zur Erklärung dessen, daß auch der reine Coccejianismus aus praktischen Rücksichten in den Pietismus eingemündet ist. Das geistliche Leben ist nach Bitringa die vollkommene Einigung oder Gemeinschaft mit Gott in Christus, welches die Herrschaft der Sünde und Welt ausschließt, und in der Uebung aller Tugend und guten Werkes mit gutem Gewissen thätig ist zur Ehre Gottes, zur Förderung der Anderen und zu eigener Seligkeit. Das geistliche Leben schließt das natürliche, bürgerliche und Erwerbsleben nicht aus, sondern soll mit diesen Formen zusammen sein, um sic zu vollenden und zu heiligen. Der nächste subjective Grund des geistlichen Lebens ist die Liebe gegen Gott, als das Begehren nach dem höchsten Gut, welches seiner Art nach die Ehrfurcht gegen den Vater, Herrn und Richter, zugleich den Voratz des Gehorsams gegen dessen Gebote in sich schließt, und nicht ohne diese Attribute gemeint wird. Die so verstandene Liebe zu Gott hat wider ihren Grund in dem Glauben, welcher durch Erleuchtung und Wiedergeburt, beziehungsweise durch das Wort der Gnadenverheißung hervorgerufen wird, und zugleich Liebe gegen Gott in dem unbestimmten Sinne des Wunsches voraussetzt.

Näher betrachtet aber ist der Glaube das Annehmen Christi und die engste Vereinigung mit ihm, welche die Ueberzeugung von der Größe des Sündenelends, von der Nothwendigkeit der Erlösung und von dem Werthe der durch Christus gebotenen Erlösung mit sich führt, welche ferner die Theilnahme am ewigen Leben selbst, aber nur dann echt ist, wenn der Glaube durch die Liebe wirksam wird. Diese Bestimmung des Glaubens folgt im Ganzen dem Gepräge, welches unter den Niederländern zuerst Witsius vertritt, und welches nachher Brakel durch die Bilder des Hohenliedes ausgefüllt hat. Darauf geht Witringa hier nicht ein. Allein er berührt sich mit den Bestrebungen jener Männer, indem er Regeln für den Act der bewußten Bekehrung aufstellt. Die überführende oder strafende Gnade, welche den Menschen oft genug durch Schrecken und Angst einer tiefen Traurigkeit hindurch führt, soll in Einem Momente in die neuzeugende Gnade ausgehen. Dann stellt sich mit ganzer Klarheit die Häßlichkeit und Schändlichkeit der Sünde dar, die Unwürdigkeit der gegenwärtigen Verfassung, die Nichtigkeit der weltlichen Dinge, die Lieblichkeit der Gemeinschaft mit Gott, die Vortrefflichkeit der Person Christi: die frohen und angenehmen Folgen der Gemeinschaft mit ihm; der Mensch sagt sich von der Sünde los und empfiehlt sich in Demuth der Gnade Gottes. „Dann nimmt der Herr Jesus das ganze Haus der Seele mit allen Kammern ein, verweilt, herrscht in ihnen, lebt und hält Mahlzeit mit der Seele. So kommt Gott zur Seele, offenbart sich ihr in Gnade und vereinigt sich mit ihr“. Es wird hinzugefügt, daß dieser Umschwung in einem gewaltigen Drange und Begehren vor sich geht. Das sind Motive, welche ebenso vorwiegend ästhetisch orientirt sind, wie die von Brakel gegebenen Anweisungen. Das geistliche Leben stellt nun Witringa in drei Beziehungen (er sagt Theile) dar, nämlich als Selbstverleugnung, als Ertragung des Kreuzes oder Geduld, und als Nachfolge Christi. Hieraus hebe ich folgende interessante Sätze hervor. Der Selbstverleugnung wird die Freiheit der Kinder Gottes gleichgesetzt. „Dies nämlich ist die ausgezeichnete Vollkommenheit eines Christenmenschen, daß er die Güter dieser Welt, welche ihm von Gottes Vorsehung dargeboten werden, maßvoll und bescheiden genießt, und dem Fleisch hierin nichts gegen das Gebot der geheiligten Vernunft nachgiebt.“ „Die Geduld ist eine solche Tugend, daß sie fast die Lage des Menschen

überbietet.“ Ueber die Nachfolge Christi bestimmt Vitringa, daß sie nicht den Beziehungen seines Mittlerwerkes gelten kann, sondern nur seinen menschlichen Tugenden. Indem er zugestehet, daß manche derselben von dem Inhalt der philosophischen Tugendlehre nur dem Namen nach abweichen, behält er doch vor, daß einige vorkommen, welche den Ethikern nicht geläufig sind. Die Tugendtafel, in welche Vitringa die Nachfolge Christi zerlegt, ist freilich eine Probe dafür, daß dieser Titel, welcher im Mönchtum seine deutliche und wirksame Anwendung gefunden hat, in dem Gebrauch protestantischer Theologen ein Nothbehelf ist. Denn wenn dem Vorbild Christi nicht mehr der Sinn der Weltflüchtigkeit und der freiwilligen Ertdötung abgewonnen werden soll, so läßt die Unterscheidung Vitringa's zwischen den mittlerischen Leistungen Christi und seinen menschlichen Tugenden einen ganz unbestimmten, farblosen Maßstab übrig. Denn die Tugenden sind Christi Tugenden, sofern sie in seinen eigenthümlichen Beruf eingegliedert sind, dieser aber ist die Versöhnung der Menschen. Verzichtet man auf diesen Zweck seiner Tugenden als den Maßstab derselben, so behält man ganz blasse Schemata in der Hand. Es ist möglich, daß Vitringa speciell an Gichtel dachte, als er die Nachahmung der mittlerischen Leistungen Christi für ausgeschlossen erklärte. Ich möchte in Gichtel's Deutung der Nachfolge Christi auch auf dessen mittlerische Leistungen diejenige Absurdität erkennen, welche die Unbrauchbarkeit jenes Titels für die Sittenlehre unter Protestanten überhaupt handgreiflich macht.

Vitringa entschädigt für die dürftige Deutung der Nachfolge Christi dadurch, daß er einen qualitativen Begriff von christlicher Vollkommenheit oder von christlichem Charakter aufstellt. Er rechnet als Merkmale desselben die geordnete Einsicht in die Glaubenswahrheiten und die Sicherheit in der Beurtheilung geistlicher Erfahrungen, die Weisheit und Vorsicht im Handeln zur Ehre Gottes und zum Vortheil des Nächsten, die Beherrschung und Idealisierung der Affecte und die Kraft des Widerstandes gegen Versuchungen, erworbene Uebung in den christlichen Tugenden, Zuversicht im Gebet und Geduld im Leiden. „Nach diesen Merkmalen erfolgt die Schätzung eines Menschen in Hinsicht seines geistlichen Zustandes. Je nachdem sie in geringerem oder in höherem Grade der Vollkommenheit gefunden werden, wird ein Mensch als vollkommener Christ anzusehen sein.“ Diese Sätze

schauen nach einer dem Pietismus gerade entgegengesetzten Richtung. Aber indem nun Bitringa zu den Erschlaffungen und Schwächezuständen im geistlichen Leben übergeht, die er theils aus schweren Sünden, theils aus gefährlichen Versuchungen, theils aus der Willkür Gottes in der Verleihung geringerer oder stärkerer Gnadenhülfe ableitet, erwähnt er das einzige Mal in dem Buche das Hohelied. Er erkennt nämlich in ihm die Darstellung der wechselnden Zustände der Braut Christi, wie sie bald trägt und schlaff ist, bald über die Abwesenheit des Bräutigams trauert, bald auf die Gemeinschaft mit ihm brennt, oder in ihr mit Wonne ausruht. Erinnert man sich nun, wie deutlich sich Bitringa's Beschreibung des Glaubens an Christus mit dem unter den niederländischen Pietisten üblichen Gebrauch des Hohenliedes berührt, und daß für den an sich so unbestimmten Begriff der *communio cum Christo* die Ausfüllung mit den Bildern jenes Buches sich aufdrängt, so tritt dieser Coccejaner hiemit dem Pietismus wieder in dem Maße näher, als er sich durch seine Vorstellung von der christlichen Vollkommenheit von ihm entfernt hatte. Endlich aber kommen die Mittel in Betracht, durch welche das geistliche Leben theils aus seiner Erschlaffung wieder hergestellt, theils überhaupt geschützt und gefördert wird. Hier treten als die Hauptaufgaben das Gebet, die Lesung der h. Schrift, endlich die Einsamkeit als die Vermeidung von Gelegenheiten der Sünde hervor. In dem Rahmen dieser Versuchungen werden speciell aufgeführt Luxus in Speise und Trank, Müßiggang, schlechte Gesellschaft, Erholung in Scherzreden, Anschluß an die Sitten der Welt, d. h. Tanz und Schauspiele, übermäßige Sorgen und Ängste um äußere Angelegenheiten, Streitigkeiten insbesondere mit Fachgenossen, endlich alle Anlässe zur Sünde. Dem gegenüber werden als die besonderen Mittel der Heiligung empfohlen die Uebung geistlichen Gesanges, die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst, namentlich so wie er durch die Disciplin rein erhalten wird, die Gesellschaften der Heiligen, tägliche Selbstprüfung, Einsamkeit, Fasten. Nun wäre man aber im Irrthum, wenn man unter den *consortia sanctorum* die Conventikel glaubte verstehen zu sollen. Bitringa meint vielmehr damit die Verbindungen christlicher Freundschaft unter solchen, die gleicher Gemüthsart sind, sowie Stand und Studien gemein haben. Also geht die Uebereinstimmung mit dem Pietismus bei dem Coccejaner doch nicht so weit,

daß er die privaten Erbauungsversammlungen aus beiden Geschlechtern als ein werthvolles Mittel zur Heiligung anerkannt hätte. Und völlig abgeneigt ist er dem Mißbrauch des Urtheilens über den Seelenstand anderer, welcher in jenen Versammlungen heimisch ist. Er macht auf die sachliche Schwierigkeit dieser Aufgabe und auf die Hindernisse aufmerksam, welche jeder schon in seiner Selbstbeurtheilung erfährt. Insbesondere dient es zur Beschämung des gesammten Pietismus, wie Vitringa über die Beurtheilung des Seelenstandes derer sich ausspricht, welche in der Gemeinschaft der wahren Kirche sich der bürgerlichen Ehrbarkeit befleißigen, und mit dem äußern Gottesdienst eine Ordnung des Lebens und der Sitten üben, welche dem Bekenntniß des Mundes nicht widerspricht. Wer deren Inneres nicht aus längerem genauen Umgange oder sorgfältiger Prüfung kennt, und nicht etwa die apostolische Gabe der Prüfung der Geister hat, soll sich klar machen, daß Niemand jenes Urtheil in jedem Falle richtig und ohne Besorgniß groben Irrthums ausüben wird, nicht einmal die Kirchendiener von hoher geistlicher Erfahrung. Umgekehrt ist zu erwägen, wie ähnlich der falsche Eifer für die Religion dem wahren ist, und wie schlüpfrig, hinterhältig und falsch die Gemüther vieler Menschen sind. Indessen, da gewisse Bibelstellen zur Beurtheilung Anderer auffordern (Matth. 10, 11; 13, 48; Act. 16, 15), so bestimmt Vitringa, daß man dazu nicht in aufgeregtem und gedrücktem, sondern nur in ruhigem und heiterem Gemüthszustand geeignet ist, und daß die Geistlichen sich zu hüten haben, ein Urtheil wie von Gottes Stuhl aus zu fällen, vielmehr sich mit einem Urtheil der Wahrscheinlichkeit begnügen sollen.

Diese Schrift beweist also, wie weit ein reiner Coccejaner, trotz seiner dem Pietismus grundsätzlich zuwiderlaufenden sittlichen Anschauungen, dadurch, daß er sich an Witsius Deutung des Glaubens angeschlossen, der religiösen Stimmung entgegenkommen konnte, welche in den Conventikeln gehegt wurde. Indessen noch im Anfang des 18. Jahrhunderts verräth die coccejanische Schule, so weit wir sie nach Vitringa beurtheilen dürfen, keine Neigung, auf die besonderen Einrichtungen sich einzulassen, in welchen die Frömmigkeit nach Bernhard's Typus ihre Geltung fand. So wie die Conventikel unter dem Schutze von Voet sich verbreitet hatten, so sind auch nach dem Umschwunge von 1672 immer nur Voet-

tianer um die Pflege derselben bemüht. Diese Schulstellung aber wurde nicht durch Ablehnung der föderalistischen Gedanken und Ausdrücke, sondern durch die Anhänglichkeit an die strenge Sabbathfeier entschieden. Inzwischen kamen die „ernstigen“ Coccejaner in Friesland unter dem Vortritt von van Giffen den praktischen Zwecken entgegen, welche bisher von den Boetianern allein vertreten waren. Die Prediger, welche jener Gruppe angehörten, ließen sich zuerst auf die pietistische Methode des Bußkampfes und des besondern gesteigerten Seligkeitsgeföhls ein. So bahnte sich eine andere Vertheilung der beiden Schulen an, welche etwa um 1720 sich nach dem Maßstabe der Begünstigung oder Abwehr der Conventikel entschied. Gegen dieselben waren die Boetianer unter der Leitung von Joh. Marck in Groningen, sowie von den Coccejanern die Echten oder Cordaten oder Leiden-schen. Für die Conventikel waren die Brakelschen Boetianer und die Lampe'schen oder Utrechter Coccejaner ¹⁾. Demgemäß vernehmen wir von einem Adepten der Conventikel, daß er selbst gleichgültig gegen die Frage war, welcher der beiden Schulen man angehörte, da es bei der gegenwärtigen Lage der Kirche klug sei davon zu schweigen. Dieser Vertreter der Conventikel und Anhänger der „evangelischen“ Richtung ist Sicco Tjaden ²⁾. Seine in lateinischer Sprache aufgezeichneten Erlebnisse, Meditationen, Reflexionen über seine religiösen Erfahrungen und Bestrebungen, hauptsächlich aus seiner Candidatenzeit sind von einem Freunde in holländischer Uebersetzung für die Gesinnungs-genossen zugänglich gemacht worden. Sie dienen zur Bestätigung dessen, was Wilhelm Brakel lehrhaft vorgetragen hat. Man erkennt nämlich an der persönlichen Selbstschilderung des Mannes, wie die Methode sich wirklich bewährt, und man gewinnt aus seinen Notizen eine Einsicht in die Stoffe, mit welchen sich die Conventikel beschäftigten.

1) Ypeij en Dermout III. p. 289.

2) Geboren in Westerlee, Prov. Groningen, 12. Dec. 1693, studirte in Groningen und Leiden von 1708, Candidat des Predigtamtes 1714, Prediger zu Nieuwe-Besel-A (Groningen) 1719, gestorben 28. März 1726. Vgl. Einige aantekeninge en alleenspraaken betreffende meest het verborgen leven voor den heere — van Sicco Tjaden, uitgegeven door Joh. Hofstede. Groningen 1727. Häufig wieder aufgelegt.

Als Student in Leiden erweckt, um sich zu dem Herrn Jesus zu wenden, findet sich Tjaden in dieser Richtung doch erst befestigt, seitdem er in seinem Wohnort Groningen in Verbindung mit dem Prediger Blom trat und die Gottseligen aufsuchte, so wie ihren Zusammenkünften beizuhohnen. Die Grundsätze, welche dieser sein Führer vertrat, sind bezeichnend für die Haltung, welche der junge Mann einnahm, und bilden überhaupt das Programm, welches der sogenannte evangelische Pietismus damals im Gegensatz gegen die gesetzliche Richtung befolgte. Da die Ruhe und der Friede des natürlichen Menschen nicht der Ausdruck rechter Glaubensversicherung ist, so kommt es darauf an, nach Anweisung des Paulus (2 Kor. 13, 5) sich zu prüfen, ob man im Glauben steht, oder vielmehr Gott darum zu bitten, daß er das Herz durchforsche (Ps. 139, 23. 24). Wenn aber so der Sündenstand zur Anschauung gelangt, so hat man nicht gesetzlich, sondern evangelisch zu handeln, das ist, man soll sich durch keine Sünden von Jesus abhalten, sondern sich durch sie vielmehr zu ihm treiben lassen. Man sieht, es ist dies dieselbe Combination, welche Wilhelm Brakel aufgestellt hat (S. 298). Als das Schema aber, in welchem zunächst die vorgeschriebene Selbstprüfung sich bewegt, wird nach dem Vorgang von Lobensteyn und nach der feststehenden theologischen Ueberlieferung der Gegensatz zwischen der Souveränität Gottes oder der Allgenugsamkeit Jesu und der Nichtigkeit des Menschen geltend gemacht. „Durch die Tiefe meiner Nichtigkeit und Ohnmacht strahlt der Abgrund von Jesu Allgenugsamkeit und unergründlicher Gnade.“ Hierdurch wird allerdings die Schätzung der Gnade Gottes in entschiedener Weise eingeschärft. Allein andererseits wird das Bewußtsein der Sünde und das der creatürlichen Schwäche vermengt. In den vorliegenden Sündenbekenntnissen ist die individuelle Farbe und die Anknüpfung an die besonderen Situationen zu vermissen. Sie bewegen sich durchaus in einer angelernten typischen Manier und in Uebertreibungen. Die Folge ist nun ein zielloser trüber Gemüthszustand, welcher unzählige Male bezugt wird, und eine allgemeine Verschüchterung in dem Gedanken an Gott, den absoluten Souverän. Unter diesen Umständen erscheint jede geringfügige Gunst im täglichen Leben, schönes Wetter bei einer Fußreise, oder die Möglichkeit, einen Wagen zu benutzen anstatt zu Fuße zu wandern, in dem glänzenden Lichte göttlichen

Wunders. Natürlich, wer nicht darauf meint rechnen zu dürfen, daß er mit christlicher Erziehung und persönlichem Glauben Gottes Kind und des Schutzes Gottes regelmäßig gewiß ist, wird durch alle Erfahrungen, die er macht, und die er nicht in jenem Zusammenhang verstehen will, überrascht und erschreckt werden. Ferner ist ein solches Bewußtsein von Sünde, welches nur in der geschöpflichen Nichtigkeit als ein allgemein niederschlagender Eindruck empfunden wird, an sich nicht so beschaffen, um eine Berichtigung durch gesetzliches oder vielmehr pflichtmäßiges Handeln herauszufordern. Diese von Voet vertretene Methode setzte voraus, daß man im Zusammenhang mit der Kirche und in der praktischen Anerkennung ihrer Aufgaben sich als christlichen Charakter oder als Kind Gottes ansehen darf. Die vorgeblich evangelische Methode aber, welche von Tjaden befolgt wird, ist die dem Gefühl der allgemeinen Nichtigkeit und Betrübniß entsprechende ebenso allgemeine Sehnsucht nach dem süßen Verkehr mit dem Herrn Jesus, welche nicht von dem Bewußtsein der Gotteskindschaft beherrscht ist. Hier handelt es sich nur um eine Spannung der Einbildungskraft und des Gefühls, die in keinem folgerechten Verhältniß zu den trüben Stimmungen steht, welche man zu überwinden wünscht. Es ist also nach den Bekenntnissen von Tjaden durchaus zufällig, ob dies gelingt, ob der Hunger und Durst nach Jesus zu dem Ergreifen desselben führt, und wie lange dieser Besitz anhält. Der wirksame Reiz zur Hervorrufung dieses Seligkeitsgefühls ist manchmal eine tröstliche Bibelstelle, welche überraschend in die momentane Verstimmung einschlägt; oder unter dem Trinken des Abendmahlskelches wird die bis dahin anhaltende Dürre verdrängt, indem „ihm gegönnt wurde, ~~mit~~ aller seiner Sündenlast und seinen übrig gebliebenen Verdorbenheiten zu ruhen in der Fülle dessen, welcher seine Wunden ~~er~~ ihm öffnete, um ihn hineinblicken zu lassen.“ Freilich vier ~~La~~ nachher „kamen die Mächte der Hölle, ihn zu bestürmen ~~mit~~ ihrem gewohnten Gewehr und Kriegslisten und mit ungewohn~~ter~~ Gewalt; Jesus aber gab Kraft zum Widerstehen.“

Der Verkehr mit dem Herrn Jesus, auf welchen Tjad~~en~~ sein Bestreben richtet, soll ihm hilfreich sein zur Feststellu~~ng~~ seines Gnadenstandes und demgemäß zur Ausscheidung des ~~Si~~ druckes des Sündenstandes. „Das Licht, das mich bestrahl~~te~~ ging nicht so rasch unter. Meine einzige Sonne, der Herr Jesu~~s~~

hat mich zu seiner Sonnenblume gemacht. Er ist die Sonne, welche mich fließend macht; er schmilzt mein Herz wie Wachs; er zieht Thränen der Liebe aus meinen Augen.“ „Stehe mir bei, mein einziger steter Helfer, Herr Jesu. Laß das Licht einer festen und ernstern Hoffnung in meiner Seele durchbrechen, verleihe Selbstverleugnung, Unterwerfung, und gönne mir unter deiner weisen und barmherzigen Leitung in deinen Wegen Ruhe zu finden. Was fürchte ich, da ich in den Armen Jesu bin. Du Herr Jesu, kannst mich allein überwinden; ich dein Feind begehre überwunden zu werden. Wie süß soll mir diese Niederlage sein, wo ich Nichts und du Alles sein wirst.“ Obgleich in den Bekenntnissen von Tjaden keine Stelle des Hohenliedes citirt wird, so sind ihm alle wesentlichen Kategorieen geläufig, welche von daher für den Umgang der Seele mit dem Herrn Jesus abgeleitet worden sind. Er hat Jesus zum Freunde, er sucht ihn zweckmäßig in der Einsamkeit; aber auch in dem Verkehr mit den Frommen hat er den Verkehr mit dem süßen Jesu; Jesus antwortet ihm, ja er gehört auch zu den Zuhörern, wenn Tjaden predigt! Aber durch die Candidatenzeit hindurch wechseln diese Eindrücke immer wieder mit den entgegengesetzten. Denn allmählich ergiebt sich aus diesen Bekenntnissen, daß Tjaden die eigenthümlichen Bedingungen seines Standes bei seinen Selbstprüfungen nicht in Anschlag gebracht hat. Kein Vorbereitungsdienszt zu einem öffentlichen Amte ist ja so ungünstig gestellt, wie der zum Predigamt. Nämlich in der Verkündigung des Christenthums muß auch der Candidat ein Maß von persönlicher Auctorität vorwegnehmen, von dem er weiß, daß es ihm gegenüber der Gemeinde eigentlich nicht zukommt. Ferner ist die geistige Spannung, mit welcher ein Candidat vor einer ihm fremden Gemeinde zur Predigt auftritt, durch verschiedene Umstände so viel wie möglich gesteigert. Die Beherrschung der technischen Form soll zugleich mit der religiösen Gemüthsbeugung geübt, und die Theilnahme an der zuhörenden Gemeinde mit dem berechtigten oder pflichtmäßigen Ehrgeiz verbunden werden, daß man sich vor jener nicht blamire. Es ist nicht in allen Fällen sicher, daß man in einer Candidatenpredigt jene Rücksichten vollständig auszugleichen vermag, und es ist verkehrt, den Anspruch an sich selbst zu erheben, im Voraus über die Hemmungen jener Umstände hinaus zu sein. In dieser Verkehrtheit hat Tjaden sich mehrere Jahre lang verfangen, weil er

in seinem Schema religiöser Selbstbeurtheilung keinen Raum fand, um jene Schwierigkeiten nach ihrem besondern Zusammenhange zu verstehen. Tjaden hat durch die umständlichste Art der Vorbereitung zur Predigt und durch deren wörtliche Einprägung ins Gedächtniß sich die Sache erschwert und durch eine der Souveränität Gottes angemessene Schätzung des Predigtamtes seine natürliche Schüchternheit gesteigert; und daneben macht er bei einer der ersten Predigten den Anspruch auf die Gewißheit, daß Gott ihn zum Predigtamt berufen habe! Er bekennt weiterhin, daß er Mißtrauen gegen sich selbst, Kleinmuth und Verzweiflung gehegt, und mit Hefigkeit die entgegengesetzte Gemüthsstimmung beim Predigen erstrebt habe, ferner daß er bei einer Rede im Conventikel in den Kampf zwischen Furcht und Ehrgeiz gestellt worden sei. Wir erfahren daneben, daß er Monate lang vom Fieber heimgesucht war, und in diesem Zustande gepredigt hat. Aber jene Stimmungen rechnet er sich als Sünden an, und wenn er in einer Predigt warm geworden ist, so sieht er darin zwar eine überraschende Probe von Gottes Gnade, doch ohne eine Befestigung seines Selbstgefühls! „Der Herr thut es; ich habe bloß anzubeten, zu preisen, zu vertrauen, zu warten, aufzumerken und so weiter.“

Etwa um die Mitte seiner Candidatenzeit bezeugt Tjaden einen Zuwachs seines Gnadenstandes in Folge seines engeren Verkehrs mit den „Gottesfürchtigen“. Nämlich damals begann er als Sprecher in den Conventikeln aufzutreten, welche er in verschiedenen Dörfern gefunden hatte. Das gab ihm in seinen Augen ein gewisses Gewicht, und die entsprechende Stimmung bürgte für seinen Gnadenstand, da sie durch die Uebereinstimmung mit einer Art von Gemeinde getragen war. Und dieselbe pflegte, wenn Tjaden erschien, nicht sparsam in den Andachtsübungen zu sein. Bis in die dunkle Nacht blieben diese „Brot suchenden Seelen“ versammelt bei Vorträgen, Gesprächen, Gebeten, Gesängen. Er verzeichnet den glücklichsten Tag seines Lebens, an dem er vier Tage und Nächte hintereinander solche Befestigung und Erleuchtung unter den „allersüßesten Schäfchen Jesu“ erfahren hat, und erkennt Gottes Hand darin, daß er trotz vier durchwachter Nächte kein Bedürfniß des Schlafes empfunden hat. Die Reden in diesem Kreise beziehen sich z. B. auf die Fragen, warum Gott die Heiligung in diesem Leben läßt unvollkommen bleiben,

warum so wenige aus der Sündfluth entronnen sind, oder auf das Thema, daß das Licht für die Gerechten strahlt und Fröhlichkeit für die Aufrichtigen. Die Sprache Kanaans, an welcher sich Tjaden mit diesen Gerechten und Aufrichtigen erfreut, ist die naturgemäße Folge der vorherrschenden Beschäftigung mit alttestamentlichen Stoffen und Predigttexten. Auch die Freude an der Natur, welche für Tjaden in der Mitte der großen eiförmigen Torfmoore aufgegangen ist, würzt er sich regelmäßig durch reflectirte Anspielungen auf geistliche Analogieen. Aber das Wohlgefühl in der Umgebung der Frommen ist auch nicht ohne Gefahr. Denn einmal bekennt er, in einem Gebet, worin er nicht ganz kalt, sondern andringend gewesen sei, viele Worte gemacht zu haben. Unmittelbar danach aber sei er von der Höhe herabgeworfen und durch viele Gründe hin und her geschüttelt worden, bis er endlich entdeckte, daß er aus Eigenliebe oder Eitelkeit das Gebet so lang ausgesponnen habe.

Die Ansicht über die dem Verderben nahe Lage der Kirche hegt Tjaden im Einklange mit den Urhebern des Pietismus. Er bekennt sich demgemäß auch zu der Nothwendigkeit der Reformation des Lebens in der Kirche, in demselben Umfang wie Lodensteyn. Er wird auch durch die sectirerische Folgerung beunruhigt, daß eine Abendmahlsfeier in Gemeinschaft mit Unreinen nichtig und sündhaft sei; allein er hat in diesem Gedanken eine Verführung erkannt. Ferner als er durch den Rath von Groningen zu seinem Predigtamt in Nieuwe-Bekel-A berufen worden ist, geräth er in die größten Strupel, ob die weltliche Obrigkeit dazu berechtigt sei, obwohl er vorher keinen Anstand genommen hat, durch Probepredigten die ihm angetragene Bewerbung um die Stelle über sich zu nehmen. Er beruhigt sich schließlich damit, daß die Gemeinde ihm geneigt ist, und daß die Frommen für seine Berufung Fürbitte gethan haben. Man erkennt deutlich, daß er zwar durch die Ansichten über kirchliche Dinge, welche in dem Kreise der Feinen gangbar sind, berührt wird; allein er ist viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt gewesen, als daß er auf Kirchenpolitik hätte eingehen mögen. Denn gerade nachdem er die Berufung in das Amt empfangen hat, wird er wieder durch einen Sturm von Unsicherheit und geistlicher Trägheit heimgesucht, bis er durch die Pflichten seines Amtes in Anspruch genommen worden ist. Nämlich an diesem Punkt scheint er auch keine Zeit

mehr zu den zusammenhängenden Aufzeichnungen gehabt zu haben. Unter den vereinzeltten Bekenntnissen ist noch eines von 1723, welches bezeugt, daß er gelegentlich zur Ruhe gekommen ist. Um nämlich mit Witfius zu reden, auf dessen *Oeconomia foederum* sich Tjaden beruft, ist es ihm gelungen, über die Stufe des Hungerns und Durstens hinaus zur Annehmung des Herrn Jesus vorzudringen. „Ich sah damals, obgleich meine Sünden waren wie die See und wie ein unermesslicher Abgrund, daß in Jesus ein unendlicher Ocean von Barmherzigkeit sei, und ich warf mich in die See, als in eine See von freier Liebe. Dieses aber war mir noch nicht genug; ich kamm höher hinauf. Ich sah, daß Jesus wahrlich der Meine war, mit seiner Fülle.“ „Meine Freimüthigkeit blieb dauernd, indem ich von meinem Vater ein Kindesrecht auf seine Geschöpfe erbat, und einen Kindesgehorsam, um sie mäßig und dankbar zu gebrauchen.“ Unter diesem Gebet endlich ward ihm verliehen auf die gnädige Erwählung und ewige Barmherzigkeit in Hinsicht seiner zu merken, und er vermochte mit der ihm durch Gott entdeckten Sünde seines zweifelnden und mißtrauischen Wittens zu Jesus um Verföhnung zu gehen. Er hat jedoch noch einmal 1725 eine Verdunkelung zu überwinden gehabt, in welcher ihm zu Muth war, als ob er keine Wahrheit kenne. Er nahm dabei wahr, daß er zu unmittelbar an den Herrn ging, der sich doch allein in Christus finden lassen wolle, und darauf konnte er Jesus wieder annehmen und sich ihm ergeben. Von seiner Amtsführung vernehmen wir aus den Bekenntnissen des bald darauf Verstorbenen nichts außer dem Vorsatz, Gesetz und Evangelium zu predigen und vor Allem Jesus darzustellen unter dem Eindruck seiner Liebenswürdigkeit.

Zwei Punkte drängen sich in diesem Lebensbilde auf, welche einer besondern Erörterung bedürfen. Zuerst fragt es sich, wie die Sündenvergebung und wie die Kraft zum sittlichen Handeln mit dem Genuß der Schönheit und Liebenswürdigkeit des Herrn Jesus verknüpft sein sollen. In jener Beziehung lautet die Anweisung dahin, daß man gerade im Bewußtsein der Sünden seine Zuflucht zum Herrn Jesus nehmen soll, um von denselben befreit zu werden. Aber wie wird diese Wirkung vorgestellt? In der mechanischen Kraft des ästhetischen Eindrucks des Ideals auf die Seele! Dieses ergiebt sich deutlich aus den Bildern, die zur Darstellung des Vorgangs dienen. Der Herr Jesus wirkt wie

die Sonne auf den Sünder, er schmilzt sein Herz wie Wachs, oder er vertreibt die Nebel, welche die Seele und die Aussicht bedecken. Die Sünden sind ferner wie die See unergründlich, Jesus aber ist ein unendlicher Ocean der Barmherzigkeit; indem man sich hier hineinwirft, löst sich die See in den Ocean auf. Indem man in seinen Sünden sich als Feind des Herrn Jesus erkennt, sehnt man sich von ihm überwunden zu werden, d. h. das Uebergewicht des Eindrucks des Ideals über die Unordnung zu erfahren, die man mit Unlust empfindet. Wenn man mit der Last seiner Sünden in der Fülle Jesu Ruhe findet, indem man in die Wunden Jesu hat hineinschauen dürfen, so bedeutet das eine Lust der Nührung, welche die Erinnerung an die Sünden mechanisch verdrängt. Diese Nürungen werden nun als Versicherung der Sündenvergebung, also als der sittlich werthvollste Erwerb der Religion deshalb geschätzt, weil auch die Sünden nicht als sittliche Schuld, sondern als Erscheinungen der allgemeinen creatürlichen Nichtigkeit, also nur ästhetisch gewürdigt werden. Wenn es anders wäre, so müßte in den stets wiederkehrenden Verdunkelungen der Fluch des Gesetzes oder der Zorn Gottes empfunden werden. Das ist aber gar nicht die Meinung, und insoweit auch mit Recht, als es sich factisch meist um Verstimmungen handelt, welche diätetisch behandelt sein wollen. Allein die religiöse Beleuchtung, in welche diese Zustände gesetzt werden, ist eben nicht religiös-sittlich, sondern selbst nur eine Art von ästhetischer Beurtheilung. Man kann hieraus abnehmen, wie viel sittliche Kraft aus diesen Empfindungen geschöpft werden wird. Ein ästhetisch angelegter Mensch wird ja durch die Lust an der Schönheit und Liebenswürdigkeit des Herrn Jesus zu passiver Tugend erweckt werden können. Jedoch für die normale sittliche Erregung und Durchbildung des Willens, welche ihre ästhetischen Bedingungen hat, aber auch noch andere, reicht die Anleitung nicht aus, welche Tjaden zu geben sich getraut.

Dieses führt auf den zweiten Punkt. Unter die Unbekehrten, auf welche er wirken will, rechnet Tjaden erstens die Lasterhaften, zweitens „die welche verstehen, was sie gelernt haben, die Bürgerlichen, Gottesdienstlichen und Abendmahlsgeher“, drittens „die Zafager und Nachsprecher.“ In dieser Eintheilung also begegnet uns wieder die Geringschätzung derjenigen, welche ihre Geltung als Christen durch die Erfüllung ihres bürgerlichen Berufes und

durch ihre überwiegend passive Theilnahme an der kirchlichen Sitte zu bewähren meinen. Diese von Lodensteyn und den Andern vertretene Ansicht richtet sich mit Recht gegen die Stumpfheit des sittlichen Urtheils, welche die Gesellschaft jener Zeit beherrschte. Dieser Fehler erscheint hauptsächlich in der Uebung und der Duldung des Lasters der Trunksucht ¹⁾. Einen Fall dieser Art erwähnt auch Tjaden in seinen Notizen. Ein Mann in seiner Gemeinde, welcher erschlagen worden war, empfang von den Andern das Zeugniß, er habe in dauernder Trunksucht bei den Gelagen über alles das höchste Wort geführt, sei aber übrigens ein frommer Mann gewesen. Wenn die öffentliche Meinung sich so aussprechen konnte, so waren alle Schichten der Gesellschaft für dieselbe verantwortlich zu machen, und der Werth der damit verbundenen kirchlichen Sitte mußte sehr gering erscheinen in den Augen derer, welche durch den Pietismus sich zu einem strengern Urtheil erhoben. Allein durch diejenige Beurtheilung, welche die Pietisten seit Lodensteyn der großen Masse der Kirchenglieder zuwandten, haben sie doch der Kirche einen unerföhllichen Schaden zugefügt. Thatsächlich gestehen sie auch diesen Fehler dadurch ein, daß sie in einer spätern Epoche sich gerade darauf gesteuert haben, die Formen der kirchlichen Sitte zu erhalten oder wieder herzustellen. Allein ihr Unrecht in dieser Beziehung giebt sich auch darin kund, wie sie, und zwar insbesondere Tjaden, die Fehler der von ihnen als bekehrungsbedürftig dargestellten Kirchenglieder zu verbessern behaupten. Dieser junge Prediger hat die Darstellung der Liebenswürdigkeit des Herrn Jesus zur Correctur der Fehler der unbefehrten Gemeindeglieder verwenden wollen. Ich meine, daß für diese Anschauung in der Gesichtskreis jener Gesellschaft jeder Anknüpfungspunkt gefehlt hat, daß der allgemeine ästhetische Genuß des sittlichen Ideals kein Motiv für die Schärfung des sittlichen Urtheils im Einzelnen und daß die Herabdrückung der sittlichen Schuld auf das Gefühl der allgemeinen Nichtigkeit, welche mit jenem Ideal zusammenhängt, kein Antrieb für die nöthige Anspannung der Willenskraft für besondere Aufgaben ist. Denn diese Predigt von der Liebenswürdigkeit des Herrn Jesus, d. h. des idealen Menschen ist doch nur ein sehr verkümmertes Nachklang der Predigt von unserm

1) Vgl. Tholuck, Das kirchliche Leben im 17. Jahrh. I. S. 212. 228.

Herrn Jesus Christus. Es kommt doch wohl an auf die Herrschaft oder die Gottheit Christi. Diese kann nun nicht zur Geltung gebracht werden außerhalb der nothwendigen Beziehung zwischen ihm und seiner Gemeinde, welche die Bestimmung hat, in die Gotteskindschaft und in die Beherrschung der Welt einzutreten. Innerhalb dieses Rahmens erst ist es möglich, das Gewicht der Sünde und das Gegenwicht der Erlösung von Sünde und Uebel richtig zu deuten, und die Befreiung des Einzelnen von seiner Schuld gegen Gott in der Freiheit des Vertrauens auf Gott, in der Freiheit der Kinder Gottes von der Furcht vor der Welt und in dem erfolgreichen Vorsatze des Gehorsams gegen Gott nachzuweisen. Wenn jedoch die Liebe des allerschönsten Jesus nur als der Anlaß zu dem Privatverhältniß der individuellen Gegenliebe genommen, und wenn dabei abstrahirt wird von der Erlösung und dem Bestande der Gemeinde, in welcher man allein den Herrn kennt, von der weltüberwindenden Macht Christi, von der Bestimmung jedes Gliedes der Gemeinde, sich derselben Macht über die Welt zu bemächtigen, dann hat man eben die Motive aus der Hand gegeben, welche zur religiösen und sittlichen Besserung der Glieder der Kirche allein geeignet sind.

16. Die Fortsetzung der evangelischen Richtung bis zu ihrer Krisis um das Jahr 1750.

Die pietistische Bewegung in der niederländischen reformirten Kirche unterscheidet sich von derjenigen, welche die Wiedertäufer hundert Jahre früher gemacht haben, unter Anderem darin, daß sie durch Vertreter des kirchlichen Amtes, durch theologisch gebildete Männer herbeigeführt und unterhalten worden ist. Diese haben in der Gegenwirkung gegen die für irreformabel erklärte Landeskirche die Conventikel gegründet und direct oder indirect geleitet. Sie haben weiter durch die Pflege des Bernhardinischen Typus von Frömmigkeit die ursprüngliche gesetzliche Tendenz der ältern Generation zurückgedrängt. Geistliche endlich sind es immer wieder, welche durch die Klage über die Verweltlichung

und die Unbrauchbarkeit der Kirche ¹⁾ ihrer Gewissenhaftigkeit zu genügen und es zugleich zu rechtfertigen suchen, daß sie in den kleinen Kreisen der Ernstigen oder Feinen diejenigen Zwecke des christlichen Lebens befördern, denen die große Menge sich mehr und mehr zu versagen scheint. Gerade solche konnten glauben, in diesem Bestreben die allgemeinen Interessen der Kirche zu vertreten. Die „evangelische“ Richtung, die sie gewonnen hatten, war ja weitherziger als die frühere gesekliche. Dieselbe gestattete es, außer denen, die den Herrn Jesus annehmen konnten, auch alle diejenigen für die Neubelebung der Kirche in Anrechnung zu bringen, welche auch nur erst nach diesem Ziele hungerten und dursteten oder die Zuflucht zu Jesus suchten. Wo der Prediger die Conventikel pflegte, waren auch deren Genossen am eifrigsten im Besuch der öffentlichen Gottesdienste. Konnten also jene Abstufungen eines erregten religiösen Interesses neben einander in den Conventikeln Platz finden, so erweckte die evangelische Methode die Aussicht, daß sie sich auch an der öffentlichen Kirche bewähren würde, welche für die gesekliche Uniformität direct nicht zu gewinnen war. Wenn also nur die gleich gesinnten Prediger zusammenhielten, so konnten sie allmählich in den Classen und den Synoden die Ueberhand gewinnen. Und in dieser Lage sahen die Pfleger der Conventikel sich nicht für weniger legitim an als diejenigen Amtsgenossen, die an jenen Unternehmungen sich nicht betheiligten.

Wäre nur nicht in den Conventikeln selbst der labadistische Sauerteig wirksam gewesen! Der Sectengeist aber stellte den Predigern eine ganz andere Aufgabe, als die Pflege der mannichfachen Stufen religiöser Erregung und des Zusammenhangs mit den kirchlichen Institutionen. Eine solche Stimme war die Schrift eines Laien Gerben Fenema, „Streit des Herrn mit den Einwohnern des Landes“, welche vor 1731 erschienen ist ²⁾

1) Zu der Reihe der bisher Vorgekommenen gesellt sich die Vorrede dem von vier friesischen Predigern herausgegebenen Kort ontwerp van de leere der waarheid, de na de godzaligheid is. Dokkum 1718. Die Lorgion p. 224.

2) Twist des heeren met de inwoonderen des lands. Die aus einer Gegenschrift von H. A. van der Sloot, Leeuwaarden 1731, in welcher die eigenen Worte von Fenema, welche er aushebt, vorkommen.

Die Verweltlichung der Kirche beschreibt er kaum anders als Wilhelm Brakel. Allein er giebt seine sectirerische Stellung darin kund, daß er von Gott berufen und erweckt sei, um aller Welt zu verkündigen, die Kirche werde je länger je mehr zu einem fleischlichen Babel. Er behauptet im Einklang mit den Labadisten (§ 263), ein Prediger müsse in seiner Gemeinde die Wiedergeborenen als solche kennen, und wer dazu nicht fähig ist, sei blind; ferner müsse man alle solche als schädliche Füchse aufsuchen, fangen und hinauswerfen; endlich dürften alle, die nicht als bekehrte Menschen erkannt werden, zur Gemeinschaft der Kirche nicht zugelassen werden. Die Einwendung, daß nur Gott das Herz kenne, und diese Leistung Menschen nicht zuzumuthen sei, lehnt er damit ab, daß wenn die Prediger den Geist hätten, sie seine Anforderung wohl erfüllen könnten. Ebenso behauptete Fenema in labadistischer Weise, alle Beschlüsse von Synoden, Resolutionen von Classen, liturgische Formulare und dergleichen müßten abgeschafft werden, weil sie menschliche Satzungen sind; zugleich müsse man alles nach dem reinen Gesetz der Freiheit d. h. nach dem Evangelium Christi, und nach dem innern Licht und der Gemüthsüberzeugung einrichten, und demgemäß mit dem Aufbau einer wahren Kirche wieder von vorn anfangen.

Gegen solche Zumuthungen bot nun aber die „evangelische“ Richtung keinen sicheren Schutz. Wer sich an Wilhelm Brakel hielt, und seinen Unterschied von den Zeitgläubigen, also seine Erwählung festzustellen bedacht war, indem er sich mit „Geist und Leben“ durchdrang, der hatte daran keinen nöthigenden Grund zu der Ueberzeugung, daß Gott seine Kirche immer nur in einem verderbten Zustande wolle verharren lassen. Diese Entdeckung, mit welcher der theologisch gebildete Führer seinen labadistischen Voraussetzungen die separatistische Folgerung abschneidet, war schwerlich geeignet, allen Laien zu imponiren, welche sich die Erregtheit, die Grübeleien und den Drang nach den besonderen religiösen Genüssen hatten abgewinnen können, um sich von den schlafenden Christen zu unterscheiden. Es bedurfte also nicht einmal immer der Berührung der Anhänger der „evangelischen“ Richtung durch direct labadistische Ueberlieferung, damit innerhalb jenes Kreises je nach den Umständen das labadistische Salz von neuem erzeugt wurde. Die Bitterkeit desselben werden dann nicht bloß die Prediger haben schmecken müssen, welche überhaupt auf Conventikel

sich nicht einlassen wollten, sondern auch solche, welche sie zu beschützen und zu leiten bereit waren. Die Geschichtschreiber der niederländischen reformirten Kirche ¹⁾ bezeugen für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts in allgemeiner Schilderung die Verbreitung solcher Conventikel, in welchen unbefugte Laien das Wort führten, um aus ihrem vorgeblichen Besitze des Geistes heraus religiöse Aufregung und Rührung zu verbreiten, und mit dem Selbstgefühl der Erwählten alle zu verdammen, für gottlos und Kinder der Hölle zu erklären, welche sich nicht zu ihnen hielten, oder gar sich ihnen widersetzten. Vielsach waren die Schulmeister Stundenhalter; aber das war immer noch der günstigere Fall für die Sache, wenn auch nicht für den Ortsprediger; schlimmer war das Vordrängen von Laien, denen die Unterscheidung zwischen schwärmerischen und rechtgläubigen Vorstellungen, sowie der Respect vor den ihnen lästigen Ordnungen der Kirche mangelte.

Die weltlichen Obrigkeiten sind damals von selbst nicht gegen die Stifter von Unordnung in der Kirche eingeschritten. Die kirchlichen Auctoritäten d. h. die Provincialsynoden haben, wie z. B. die von Gelderland schon 1679—83, Conventikel unter der Bedingung erlaubt, daß sie zur Kenntniß der localen Kirchenräthe gebracht würden. Dieses Vertrauen ist aber eingeschränkt worden durch die Bestimmung der Geldrischen Synode von 1728, daß hartnäckige Contravenienten gegen jene Bedingung so lange unter Censur, also Ausschließung vom Abendmahl gestellt werden, bis sie von ihren Andachtsübungen abgelassen und Satisfaction gegeben haben ²⁾. Im Sinne dieser Anordnung hat auch die Synode der Provinz Groningen 1722 folgende Beschlüsse gefaßt ³⁾. 1. Es sollen besondere Andachtsübungen in keiner Gemeinde gehalten werden, ohne daß die Prediger Zutritt zu denselben hätten. 2. Die Prediger sollen sorgfältig erforschen, ob dort etwas gelehrt oder verhandelt werde, was gegen die angenommene Lehre der Kirche streitet. 3. In dem letztern Falle sollen die Prediger ge-

1) Ypeij en Dermout III. p. 331.

2) Joh. Smetius, Synodale ordonnantien tot nut der kerken onder de Synodus van Gelre en Zutphen. Nymegen 1736, p. 21.

3) Vgl. H. van Berkum, Schortinghuis en de vijf nieten. *Eene* bladzijde uit de geschiedenis van het kerkelijk leven in't Oldambt 1730—1750, (Utrecht 1859) p. 76.

in jeder Weise, auch durch Aufgebot der weltlichen Obrigkeit die Uebungen stören und zum Stillstand bringen. 4. Wenn jedoch in den Andachtsübungen nichts der Art vorkommt, sie vielmehr nur zur Anregung der Gottseligkeit dienen, sollen die Prediger sie pflegen und vermehren. Diese Ordnung hatte aber vielmehr nur zur Folge, daß die Classen und die Synoden mit Reclamationen der Stundenhalter heimgesucht wurden, denen Prediger und Kirchenrath entgegengetreten waren, und daß die Parteien auf jenen kirchlichen Versammlungen sich die Gunst der augenblicklichen Lage abzugewinnen suchten, um bald für bald gegen die Andachtsübungen zu entscheiden. Der Verfasser des oben angeführten Buches theilt aus den Acten einen solchen Fall mit, in welchem Stundenhalter von dem Kirchenrath unter Censur gestellt waren und dagegen reclamirten. Dieser Fall ist von 1736 bis 1740 vor der Classis und der Synode wiederholt verhandelt worden. Die Appellation und die Zurückweisung derselben, die neue Verhandlung der Classis und die erneute Appellation machten natürlich die Unordnung in der bestimmten Gemeinde dauernd, und die Regelmäßigkeit des Rechtsganges diente nur dazu, die Erbitterung und Parteilung an Ort und Stelle zu verschärfen ¹⁾. Im Vergleich mit diesen Wirkungen von „Geist und Leben“ möchte man dem Auftreten solcher Gruppen den Vorzug geben, welche rein separatistisch verfahren, und durch ihre grundsätzliche Absonderung von der Gemeinde eine überwiegende Bürgschaft des Friedens leisteten. Denn die übelste Lage einer Kirche ist diejenige, daß solche Gruppen in ihr sich als ihre eigentlichen Vertreter ansehen, welche die kirchlichen Ordnungen nicht mit Gemeinsinn, sondern als die Mittel zur Erreichung ihrer particularen Absichten gebrauchen. In diese peinliche Lage ist die niederländische Kirche gerade durch ihre Diener von der „evangelischen“ Richtung geführt worden.

Und diese Richtung erfuhr keine theologische Gegenwirkung von anderer Seite her. Denn die Controverse über die wesentlichen Merkmale des jeligmachenden Glaubens, welche Theodor van Thuyne, Prediger zu Dokkum in Friesland 1722 hervor-

1) A. a. O. S. 79—100.

rief ¹⁾, bewegt sich nur innerhalb der Partei selbst. Dieser Mann richtete sich gegen die in den Conventikeln gepflegte Erscheinung der ziellosen und erfolglosen Bestrebungen um die Versicherung der Seligkeit. Wenn solche Personen, welche nie über den Anlauf des Hungerns und Durstens, und des Zufluchtnehmens zu Christus hinausliefen und dennoch in ihrer dauernden Trockenheit und Trübheit den Anspruch machten, als Mitglieder der Conventikel hochgeachtet zu werden, so kann man eine Zurechtweisung derselben nicht mißbilligen. Allein es war nicht sehr praktisch, ihnen den Glauben als das Annehmen Christi mit Einschluß der individuellen Versicherung daran darzustellen, und ihnen dann zu sagen, daß ihr Streben hienach nur nach dem Maßstabe der remonstrantischen oder katholischen Ansicht als Glaube gelten könne. Denn die Leute erkannten ja jenen Begriff des Glaubens an, gerade indem sie nach dem Ziele der Versicherung strebten und in ihrer erfolglosen Sehnsucht danach unglücklich waren. Das theoretisch wichtigste in der Schrift van Thuyne's war jedoch seine Hinweisung darauf, daß in der 21. Frage des Heidelberger Katechismus die fiducia, qua in deo acquiesco, als wesentliches Merkmal in den Begriff des Glaubens eingerechnet wird. Nach dem Maßstabe von Rechtgläubigkeit, welchem gerade die Anhänger der „evangelischen“ Richtung entsprechen wollten, war dieses ein starkes Warnungszeichen für die Pfleger und Beschützer einer Frömmigkeit, welche nur selten und zufällig zu dem ruhigen Vertrauen auf Gott gelangte.

Lampe's Entgegnung bezog sich hauptsächlich auf zweierlei. Erstens wies er nach, daß überall in der theologischen Uebersetzung, auch bei Witfius, das Hungern und Dursten und Zufluchtnehmen zu Christus nicht eine Stufe vor dem Glauben, sondern eine Stufe in dem Glauben bedeute. Um jenem M...

1) Seine Schrift Kortge uitlogging van het gereformeerde geloof kennen Ypeij en Dermout III. p. 218, Anmerkungen p. 97 in einer zweiten Ausgabe, und scheinen das Jahr der ersten nicht zu kennen; sie setzen dieselbe vor 1722, weil die Gegenschrift des Groninger Prof. Anton Driessen von diesem Jahre datirt ist. Ueber die Meinung van Thuyne's berichte ich nach jenen Geschichtschreibern und nach den Angaben von Friedrich Adolf Lampe (von 1720—27 Prof. in Utrecht), welcher vier Dissertationen gegen jenen geschrieben hat; in dessen Dissertationes philologico-theologicae (Amstelod. 1737) Vol. I. p. 267—368.

verständnis vorzubeugen, corrigirte er Witfius nach den älteren Darstellungen, indem er die Abstufung zwischen dem Zufluchtnehmen und dem Annehmen Christi als dem wesentlichen Glaubensact für ungültig erklärte. Zweitens wies Lampe nach, daß von Gomarus an die fiducia nicht zum Glauben selbst gerechnet, sondern als Folge desselben von ihm unterschieden worden sei. Ja er hatte die Kühnheit, aus Ursinus Explicationes catecheticae zu zeigen, daß der Verfasser des Catechismus in jener 21. Frage zwischen fiducia und acquiescentia in analoger Art unterschieden wissen wolle. Wenn er auch die fiducia zum Glauben rechne, so meine er doch die acquiescentia als eine erst mögliche Folge, also die fiducia selbst nur gleich confugium. Das Recht dieser Auslegung schöpfte er aus der von Ursinus vorgenommenen Zergliederung der Merkmale des Glaubens, welche den Schein der zeitlichen Abfolge haben. Allein Ursinus gehört insofern noch zur reformatorischen Epoche, als er die fiducia und die acquiescentia zum wesentlichen Merkmal des Glaubens macht. Die von Gomarus eingeführte Veränderung hat aber den schon mehrfach berührten Sinn, daß die dauernde Gefühlserhebung nicht als regelmäßiges Merkmal des rechten Glaubens zu fordern, sondern als etwas zufälliges dahinzustellen sei. Der Gläubige wurde demnach angewiesen, aus der allgemeinen Rechtfertigung der Erwählten und der Thatsache seines Glaubens den nüchternen Schluß zu ziehen, daß er gerechtfertigt sei. Dies war aber nicht bloß ein Schlußurtheil, sondern auch ein Act des Vertrauens; nur verzichtete man in demselben auf die laetitia spiritualis, welche man in einer die Erfahrung überbietenden Weise vorstellte. Nun hat aber Lampe sich nicht klar gemacht, daß die Ansicht von diesen Dingen durch das Auftreten des bernhardinischen Typus in der niederländischen Kirche verschoben worden war. Von Wilhelm Teellind an waren die Frommen gerade darauf hingeleitet worden, die gefühlte Seligkeit als die Probe des Gnadenstandes zu erstreben; und wenn trotzdem der immer wiederkehrende Mangel an diesem Gefühl oder die Unfähigkeit, es zu gewinnen, mit Nachsicht beurtheilt wurden, so war doch diese durch van Thuyne beanstandete Gemüthsstimmung von ganz anderer Art, als die nüchterne Verzichtleistung auf Seligkeitsgefühl, welche die früheren Theologen gemeint hatten. Für Lampe selbst war der Gesichtskreis auch dadurch verändert, daß er einmal mit Witfius außer

der vorausgesetzten *iustificatio electorum activa* die *iustificatio passiva*, welche sonst nur das Schlußurtheil des Gläubigen bezeichnet, daß er unter die Gerechtfertigten gehöre, als ein besonderes Urtheil Gottes über den Glauben des Einzelnen vorstellte, und daß er ferner nach Anleitung des Hohenliedes und der verwandten alttestamentlichen Bilder das Annehmen Christi durch den Glauben in der Form der Eheschließung darstellte. Demgemäß forderte er nicht nur das volle Licht des Bewußtseins für alle im Rechtfertigungsglauben eingeschlossenen Beziehungen, sondern er gestand auch zu, es sei die Pflicht jedes Erwählten und Berufenen, *omni nisu in id contendere, ut ad acquiescentiam pertingat* (p. 315). Wenn er also auch gegen van Thuyne behauptete, dieses Beruhen sei nicht so das wesentliche Merkmal des Glaubens, daß man es ausüben müsse und es als Gläubiger nicht entbehren dürfe, so ist in dem vorgeschriebenen Streben danach die Abweichung des Conventikelchristenthums von dem orthodoxen Calvinismus und seiner nüchternen Selbstbescheidung gerade recht deutlich bezeugt. Der Urheber des Streites hat denn auch in der Sache nachgegeben. Er hat zuletzt zugestanden¹⁾, daß in der Formel des Heidelberger Katechismus die Möglichkeit schwächen und stärken Vertrauens in der Annahme Christi nicht ausgeschlossen sei. So diente dieser literarische Streit nur zur Befestigung der in den Conventikeln herrschenden Praxis.

Auch deren Literatur erhielt noch Zuwachs. Es ist zu berichten über zwei Werke, deren Verfasser der Provinz Groningen angehören. Hier und in Friesland haben damals die Conventikel die weiteste Verbreitung und, wie es scheint, die stärkste Theilnahme gefunden; ebenso stark sind die Bücher begehrt worden, welche das Interesse der innerlichen oder erfahrungsmäßigen Frömmigkeit vertreten. „Die Wahrheit im Innersten oder Erfahrungslere“ heißt eine Schrift in Gesprächsform von Johannes Verschuur, Prediger zu Zeerijp in Groningen, welche binnen fünf Jahren drei Auflagen und dazu eine hochdeutsche Uebersetzung erlebt hat²⁾. Die Schrift handelt in vierzehn Gesprächen

1) Ypeij en Dermout III. p. 221.

2) Waarheid in het binnenste of bevindelijke godgeleerdheid, *Zoo de waarheden van Christus in zijn koningrijk van deszelfs onderdanen beschouwelijk en bevindelijk moeten gekend worden tot zaligheid.* 1736.

vom Reiche Christi und dessen Unterthanen, von Wiebergeburt, Glauben, Rechtfertigung und Heiligung, von den Gnademitteln und der Kirchenzucht, vom geistlichen Streit und der Bewahrung. Sie soll dazu Anleitung geben, daß die Wahrheiten erfahren und an dem Herzen gespürt werden; denn in der wirksamen Befindung erprobt es sich, ob man im Geiste das Leben erfährt. Der Verfasser führt sein Unternehmen mit der Betrachtung ein, durch welche Calvin seinen Unterricht eröffnet, daß Gotteserkenntniß und Selbsterkenntniß zusammengehören. Auch dieser Verfasser bewegt sich in dem durch das Hohelied gesättigten Anschauungskreis, um so mehr, als er mit Lampe das Bild von der geistlichen Ehe mit Christus dazu verwendet, um das Ziel des Evangeliums und den Inhalt der Rechtfertigung zu deuten. Aber er hat einiges Eigenthümliche. Die Schätzung der Sünde pflegt er nicht durch die allgemeine Voraussetzung der Nichtigkeit herabzudrücken, obgleich in dem Seelengespräch auch dieser Ton anklingt; und dem entspricht es, daß er dem Gefühl der Gottesförschaft an der Stelle, wo sein System es forderte, wenigstens Ausdruck verliehen hat. Er hat es durchaus abgesehen auf die kleine Schaar der Conventikelchristen, denen sich der Wiebergeborene anzuschließen hat, und er erklärt, daß es nicht Lieblosigkeit sei, wenn man von jenem Standpunkt aus den Seelenzustand aller Anderen beurtheilt. Allein die Versicherung des Heils, auf die es ankommt, will er regelmäßig durch den bekannten reformirten Syllogismus vollzogen wissen; und wenn Einzelne durch den heiligen Geist oder ein plötzliches Licht zu diesem Ziel gelangen, so sind diese seltenen Fälle doch von zweifelhaftem Werthe, da die Erscheinung vorübergehend ist und deshalb der Anlaß zu zielloser Untersuchung darüber wird, ob sie auch göttlicher Herkunft sei. Das „Seelengespräch“ trägt durchaus alle Züge

hat mir vorgelegen in der deutschen Uebersetzung von Joh. Feer, Pfarrer zu Pfäfers, aus der zweiten Aufl., vermehrt mit einer gottseligen Uebung oder einem Seelengespräch und einer Bekenntnißpredigt über die Wahrheiten Christi. Zürich 1743 (540. 46. 117 S. 4). Der Verfasser war geboren zu Groningen 1680, seit 1705 Candidat und Schulmeister in Loppersum, als solcher sehr thätig in den Conventikeln, Prediger zu Zeerijp 1714, gestorben 1737. In dem Vorbericht zu dem nach seinem Tode herausgegebenen Seelengespräch sind noch verschiedene Schriften von B. angegeben, darunter „die triumphirende Wahrheit, verbunden mit Gottseligkeit.“

der Bernhardinischen Contemplation an sich, es richtet sich eben direct auf die Erregung der individuellen Gegenliebe zu Jesus; die Erfahrungslehre aber läßt dieses Element immer erst auftauchen, nachdem alle schulmäßigen Erörterungen über die reformirte Heilsordnung durchgemacht sind. Und in dieser Beziehung giebt sich die Eigenthümlichkeit dieses Buches darin kund, daß an alle schulmäßigen dogmatischen Distinctionen die Zumuthung geknüpft wird, daß man sie durch die entsprechenden sei es demüthigenden sei es erhebenden Erfahrungen sich zu eigen machen soll. Wunderliche unpraktische Vorschrift! Die rechtgläubige Dogmatik war ihrer praktischen Abzweckung dadurch entfremdet worden, daß man die Beziehungen der Religion, welche Ein Ganzes bilden müssen, um das Leben zu erfüllen und zu bestimmen, zersplittert und jede einzelne wieder in Theile zerlegt hatte, ohne daß man an seinem Orte alle unter- und übergeordneten Glieder wieder zusammengefaßt hätte. In dieser Gestalt war eben die schulmäßige Lehre der praktischen Erfahrung möglichst fern getreten. Sollte sie dieser doch wieder dienstbar gemacht werden, so mußte man sie in allen Beziehungen umgestalten, und alle ihre einzelnen Glieder, Unterabtheilungen und Definitionen auf den Zusammenhang und die Einheit hinausführen, welche allein zur Regelung der Erfahrung und der Praxis geschickt ist. Es kommt doch darauf an, daß die Stellung des Gläubigen nicht bloß zu Gott und Christus, sondern auch in und über der Welt durch eine religiös-sittliche Totalanschauung geregelt werde. Für diese Aufgabe hat dieser Vertreter der christlichen Erfahrung kein Verständniß gehabt, indem er alle schulmäßigen Distinctionen und Zersplitterungen des Stoffes aufnimmt und nur mit der Zumuthung versteht, sie durch Contemplation einzuprägen und durch den Wechsel der begleitenden Empfindung zu Erfahrungen zu machen. Und doch hat er eine Ahnung von der richtigen Darstellung gehabt. Wie er sich auf Calvin's Einleitung in den christlichen Unterricht beruft, welche den Maßstab für die religiöse Erfahrung bezeichnet, so hat er offenbar auch einen Eindruck von der classischen Lehre Calvin's über die Vorsehung Gottes aus dem 17. Capitel des ersten Buches empfangen. Demgemäß trägt er in seinem zweiten Gespräch vor, daß der Begnadigte in dem Reiche der Macht Gottes sich von Gott abhängig fühlt, in allen Geschöpfen und Zufällen der umgebenden Welt die Hand Gottes

wahrnimmt, seine eigenen Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart der Leitung des Herrn unterstellt, um auch für die Zukunft sich derselben zu unterwerfen, deshalb keine Furcht und kein Vertrauen an die Creaturen verwendet, über die verborgenen Wege Gottes nicht grübelt, sondern sich in Geduld, Demuth und Sanftmuth übt, und für die Sünden Vergebung bei Gott sucht. Da Vershuir mit Calvin weiß, daß dieses nicht natürliche Religion, sondern daß es das Verhalten des Gläubigen oder Begnadigten ist, so durfte er auch erkennen, daß hierin die Versöhnung oder die Rechtfertigung durch Christus erlebt wird. Er durfte einsehen, daß diese Lehren von der richtigen Erfahrung der Vorsehung Gottes vorausgesetzt werden, und daß die Wahrheit dieser Lehren nicht durch directe Contemplation ihres sachlichen Inhaltes, sondern nur durch jenes gottgemäße Verhalten in der Welt sich erprobt. Mit aller seiner Absicht auf christliche Erfahrung hat er dieses nicht erkannt, weil er in der theoretischen Schulform befangen und nicht im Stande war, durch ihre Einzelheiten hindurch den Weg zur Totalanschauung der christlichen Religion zu finden, und durch sie die persönliche Ueberzeugung zu begründen.

Dieselbe Methode herrscht in dem „Innigen Christenthum“ von Wilhelm Schortinghuis¹⁾. Indessen zeichnet sich dieses Werk in manchen Beziehungen vor dem seines Vorgängers aus. Es ist wenn möglich noch breiter und ausführlicher, jedenfalls leidenschaftlicher, und noch stärker in der Sprache Kanaans. Der Verfasser ist in der gleichartigen ältern Literatur heimisch, wie die zahlreichen Verweisungen auf Kous, Lodensteyn, Koelman, Witfius, Brakel, Sellenbroek, Tjaden, Lampe und Andere beweisen. Nach ihm ist keiner unter seinen Landsleuten aufgetreten, der ihn in dieser Schriftstellerei überboten hätte. Er wiederholt freilich nur die Melodie, welche aus den Schriften der von ihm angeführten Vorgänger bekannt ist; jedoch hat er sie greller und

1) Het innige Christendom in desselfs allerinnigste en wesentlichste doelen gesteltelijk en bevindeljk voorgesteld in t'zamenspraken. Groningen 1740 (666 S. 4). Der Verfasser war geboren zu Wijnshoten, Prov. Groningen 1700, ward 1723 Prediger zu Weener, Ostfriesland, 1734 zu Ridwolda, Groningen, gestorben 1750. Vgl. van Berkum, Schortinghuis en de vijf nieten. Der vollständige Titel ist S. 320 angeführt; der Zusatz in demselben bezieht sich auf eine Formel, in welcher die Nichtigkeit ausgedrückt wird, welche der Sünder in der Wiedergeburt an sich empfindet.

einschneidender als irgend ein Anderer vorgetragen. Die Souveränität Gottes gilt hier so sehr als der Grundton in dessen durch Christus offenbarter Liebe und Barmherzigkeit, daß der Sünder in der Befehrerung, die er mit vollem Bewußtsein zu erleben hat, nur seine volle Nichtigkeit zu constatiren hat. Er hat aus eigener Erfahrung die theueren fünf Richtse zu lernen: ich will, kann, weiß, habe, tauge nichts nach Anleitung von Ps. 81, 12; Joh. 15, 5; Prov. 30, 2. 3; Ps. 102, 18; Röm. 7, 18. In die tiefste Beschämung über das Elend der Sünden und die eigene Nichtigkeit muß plötzlich die Erleuchtung durch die Hoheit Gottes und die Schönheit des Herrn Jesus einschlagen, um dann gepflegt zu werden durch die Anschauung der Menschwerdung und des Leidensweges Jesu. Der Eindruck seiner Liebe und Barmherzigkeit soll die Gegenliebe erwecken. Die Leiden Christi sind „Dinge, welche mein Herz betrübten, durchschnitten, gänzlich bedeckten und fortrissen, ja mich in meiner Nichtigkeit verschwinden ließen und in diesem Ocean unbegreiflicher Liebe wegschmolzen.“ Auf diesem Wege wird auch das Sündengefühl, mit welchem man den Herrn Jesus aussucht, in der Nührung durch seine Liebesmacht weggeschwemmt. Indem also die Seele ihn allein und ihn ganz einnimmt, so „fließt daraus eine erquickliche Gemeinschaft und Liebesübung. Der Herr Jesus läßt sich aus in Erquickungen, Umhalsungen, Entdeckungen seiner Nähe, Rath, Licht, Leitung, tröstlicher und das Herz erweiternder Gnade. Er führt sie in das Weinhaus und seine Liebe ist das Panier über ihr (Cant. 2, 4); und so übt die Seele auch wiederum Gemeinschaft mit dem seligen Heiland, indem sie ihn um Rath fragt, ihn aussucht, ihn umhals, ihn in ihr Herz nöthigt, und ihn in seiner Nähe genießt.“

Ich erspare mir, diese Darstellung weiter zu den Erseignissen der Verlassung durch Gott und den Mitteln ihrer Ueberwindung* zu verfolgen. Charakteristisch für die Richtung, aus welcher dieses Werk her stammt, ist nur noch das Gespräch, in welchem das Recht und die Pflicht der begnadigten Prediger wiesen wird, über den Seelenzustand ihrer Gemeindeglieder zu urtheilen. Schon Bershuir hatte es abgewiesen, daß man das Urtheil über den Seelenzustand der Einzelnen an Gott zu überlassen habe, und hatte das Recht, ein solches Urtheil zu bilden und auszusprechen, den Wiedergeborenen vorbehalten, da dasselbe

aus gutem Willen gegen die Unbegnadigten hervorgehe und zu ihrer Warnung ausgesprochen werden müsse. Indem nun Schortinghuis die Anforderung an den Pastor stellt, daß er die Wiedergeborenen als solche kennen, oder die Schafe von den Böcken unterscheiden müsse, hat er solches Urtheil ausdrücklich auch den begnadigten Gemeindegliedern zugemuthet. Die Präsumtion der Labadisten (S. 263) ist also hier als das Recht aller Frommen gültig geworden. Als Grundtext für diese Befugniß wird Mth. 23, 23 angeführt. Hier soll der Herr den Pharisäern zum Vorwurf machen, daß sie unter den schwersten Aufgaben des Gesetzes das Gericht unterlassen! Der Fehler dieser Auslegung leuchtet ein. Die Pharisäer empfangen die Mühe, daß sie kein Erbarmen, keine Treue üben und daß sie den Unterdrückten nicht zu ihrem Recht verhelfen. Darauf war es bei dem Urtheil der Frommen über die Unbegnadigten gewiß nicht abgesehen. Jedoch wird über diese Befugniß festgestellt, daß man nicht parteiisch und mit Ueberhebung, sondern vorsichtig, nach dem Worte des Herrn urtheilen solle. Dazu gehört, daß man an den Früchten den Baum erkennen soll nach Mth. 7, 15—20; 12, 33—38; 5, 16; Jak. 2, 18; 1 Joh. 3, 10. Den Beruf der Prediger zu diesem Urtheil sollen beweisen Ezech. 44, 23; Mth. 13, 48. Jene Argumente sind treffender, als diese; allein sie bestätigen, daß es sich im vorliegenden Falle nur um eine ganz natürliche Weise des Urtheilens in einem engen Gesellschaftskreise, und gar nicht um eine spezifische Probe von religiösem Charakter handelt. Deshalb kann auch der Gegensatz von Begnadigt und Unbegnadigt gar nicht unter dieses Urtheil fallen. Die Spitze der ganzen Erörterung kommt aber darin an das Licht, wie das Urtheil jedes Wiedergeborenen über den Gnadenstand der Anderen begründet wird¹⁾. Dazu dienen die Stellen Ps. 15, 4; 119, 63; 139, 21. 22; 101, 2—8; 1 Joh. 4, 1; Cant. 8, 8—13; 1 Theff. 5, 14; Juda 22. 23. Nun haben alle pietistischen Schriftsteller von

1) Auch hierin sind die Mitglieder der Bettelorden das ursprüngliche Muster. Vgl. Erasmus Adagiorum Chil. 2. Cent. 8. Adag. 65: *Malorum Mendicantium ubique maxima turba est. Hi sic sese per omne republicae corpus sparserunt, ut nihil usquam agatur sine illis . . . Hi plus quam censoria severitate pronunciant de fidei professione: hic christianus est, hic semichristianus, hic haereticus, hic sesquihæreticus.*

Wilhelm Teellind an vorgeschrieben, daß jeder Wiedergeborene sich denen anschließen solle, welche er als seines Gleichen an der Sprache Kanaans und an ihrer Absonderung von den Weltleuten erkennt. Diese Conventikelleute ferner waren von Wilhelm Brakel her dazu angehalten worden, durch ihre steten Selbstprüfungen und durch den Umgang mit dem Herrn Jesus sich von den Zeitgläubigen zu unterscheiden, also ihre ewige Erwählung für sich festzustellen. Nach der Ansicht dieser Frommen waren diejenigen die Erwählten, welche sich zu den Conventikeln hielten, die Andern also die Verworfenen. In diesem Sinne findet die Allegation von Ps. 139, 21 ihre Anwendung: „Sollte ich nicht hassen Herr, die dich hassen, und nicht Grauen vor denen haben, die gegen dich aufstehen? ich hasse sie mit vollkommenem Haß, zu Feinden sind sie mir geworden“.

Der Verfasser verfährt nun sehr genau, indem er sechszehn Einwendungen, welche die Weltkinder gegen die Frommen zu erheben pflegen, widerlegt. In jener Reihe ist das letzte Bedenken, daß die Conventikelleute nicht zulassen wollen, daß der gemeine Mann das Gebet des Herrn gebraucht, weil dasselbe nur für die Wiedergeborenen und Bekehrten passe. Dieses Vorrecht hält Schortinghuis wie die Labadisten nach der 120. Frage des Heidelberger Katechismus aufrecht, da nur der Gläubige Gott als Vater ansprechen könne, und Christus auch nur Gläubige bei der Mittheilung des Gebetes voraussetze. Den ersten Anlaß zu dieser exclusiven Behandlung des Vaterunsers hat freilich Calvin (S. 295) gegeben, indem er den Zeitgläubigen oder Verworfenen das klare und entschiedene Gefühl der Gotteskindschaft absprach. ~~Allein~~ der Reformator würde doch mit Befremden wahrgenommen haben, daß ein Freund von Schortinghuis, der Prediger Joh. Lubbers in Beerta dem Schulmeister seines Dorfes verboten hat die Kinder das Vaterunser beten zu lassen, und auf die Klage seiner Gemeinde erst durch die Classis 1733 genöthigt werden mußte davon abzustehen¹⁾. Es war also dieser Partei bitterer ~~Geist~~ damit, alle Folgerungen zu ziehen, zu welchen die Annahme ~~auf-~~forderte, daß die Conventikelleute die Erwählten, und daß die übrigen Genossen der Kirche unbegnadigt seien. Labadie hat ~~keine~~ stärkeren Ansprüche gemacht; aber seine Separation war die ~~ehe-~~

1) Vertum S. 18.

liche Art, sie geltend zu machen. Das Verfahren, welches Schortinghuis und seine Genossen einschlugen, lief dahin aus, diejenigen, welche auf ihre Methode contemplativer Frömmigkeit nicht eingingen, fortwährend zu beleidigen und wiederum zu meistern, und dadurch den Streit in den Gemeinden und in den Classen und Synoden zu verewigen. In dem Gespräch über die Pflicht des Urtheilens wird die Gefahr des Splitterrichtens nicht mit einem Worte berührt. Damit darf man nun vergleichen, daß der Vorwurf, die Frommen pflegten ihren bürgerlichen Beruf zu vernachlässigen, durch die Regel der pflichtmäßigen Berufserfüllung abgewiesen, daß aber zugleich diese Leistung und die Friedfertigkeit auf Seiten der vorgeblich Unbegnadigten für werthlos im christlichen Interesse erklärt wird, weil auch Heiden und Pharisäer dazu befähigt seien. Die Einen bekommen immer Recht, und die Andern immer Unrecht. Und was soll man dazu sagen, daß Schortinghuis die Seinen auch dadurch zu dem vernichtenden Urtheile über die Unbegnadigten berechtigt achtet, weil diese selbst die Frommen nicht verschonen? Das ist ja recht natürlich; aber natürlich und ungeistlich gedacht ist diese ganze Aufgabe, die den Erwählten gestellt wird!

Schortinghuis suchte für sein Buch die Approbation der theologischen Facultät in Groningen nach¹⁾. Von den Mitgliedern derselben nahm der Professor Verbruggen an der Censur überhaupt nicht Theil; Cornelius van Belzen nahm zwar an den Verhandlungen Theil, verhielt sich aber in der Sache neutral. Das Facultätsvotum also wurde von Daniel Gerdes und Anton Driessen dahin ausgestellt, daß das „Innige Christenthum“ im Ganzen zu loben sei, aber manche Sätze und Wendungen von bedenklichem Sinn enthalte. Die Mittheilung dieser Bedenken an Schortinghuis wurde von demselben ziemlich befriedigend beantwortet. Indessen hielt die Facultät ihm zum zweitenmal eine Reihe von Fragen vor, welche sich gegen seine Unterschätzung der „buchstäblichen“ Erkenntniß des Christenthums und der Anlage wie Bestimmung der Menschen zur wahren Religion richtete. Auch diese Vorhaltung beantwortete Schortinghuis durch seine Zustimmung zu ihrem Inhalte, wie zu der kirchlichen Lehre überhaupt. Er fügte hinzu, daß er die befremdenden Redensarten

1) Zum Folgenden vgl. Verkum S. 126—187.

keinesweges meine im Sinne der alten und neuen Enthusiasten, der Mystiker, Pietisten, Labadisten, Herrnhuter und dergleichen mehr, sondern im Sinne der vornehmen, kraftvollen und gottseligen Lehrer der reformirten Kirche, Hellenbroek, Witfius, W. Bräfel, Lodensteyn und Rous. Diesen Schriftwechsel ließ die Groninger Facultät mit ihrer bedingten Approbation vom 22. April 1740 vor der ersten Auflage des „Innigen Christenthum“ abdrucken, sie unterschlug jedoch die zweite Hälfte des letzten Briefes von Schortinghuis. Derselbe fügte also diesen Brief vollständig nebst einem Bericht über die Sachlage hinzu. Dieser Schritt zog eine von Gerdes verfaßte öffentliche Erklärung der Facultät nach sich, worauf Schortinghuis mit einer Zedig antwoord op het historisch verhaal erwiderte¹⁾. Hierauf hat Gerdes noch Nodige aanmerkingen folgen lassen.

Inzwischen aber war vom April bis zum August 1740 die erste Auflage des Buches ausverkauft. Um die zweite auszugeben, welche durch Beifügung von Bibelstellen verändert und durch zwanzig Seiten am Schlusse vermehrt war, suchte Schortinghuis die Censur seiner Amtsgenossen in der Classis Oldambt en Westerwoldingerland nach, zu welcher er als Prediger in Midwolda gehörte. Die Classis bevollmächtigte dazu drei ihrer Mitglieder, Gefinnungsgenossen des Verfassers; und diese stellten dem Buche das Zeugniß voller Rechtgläubigkeit und großer Nützlichkeit aus. Mit dieser Approbation erschien, noch während des erzählten literarischen Streites, die zweite Auflage im Herbst 1740; aber die Censur der Groninger Theologen nebst den übrigen Schriftstücken, welche in der ersten Auflage standen, fehlte in der zweiten. Ueber dieses Verfahren nun richtete die Facultät eine Beschwerde zuerst an die Classis, dann als dieselbe nicht beantwortet wurde, an die Provincialsynode. Diese Instanz verfügte, daß die Classis auf die Beschwerde der theologischen Facultät Antwort zu geben habe. Es verzog sich bis zum 3. April 1742, ehe die Classis in die Sache eintreten konnte. Da jedoch wurde die Beschwerde der Facultät durch eine Resolution umgangen, welche sich auf die Veröffentlichung des Briefes von Schortinghuis in der ersten Auflage bezog. Zugleich aber verwarf die Classis

1) Groningen, August 1740. 112 S. 4.

mit geringer Majorität die Approbation ihrer drei Mitglieder für die zweite Auflage. Diese appellirten an die Provincialsynode, welche im Mai in Groningen zusammentrat. Die Synode aber verwarf die Appellation, bestätigte das Urtheil der Classis, und gab zugleich der Facultät Genugthuung durch die Erklärung, daß trotz der löblichen Tendenz des Buches eine dritte Auflage desselben nur erfolgen dürfe, wenn die gerügten Sätze und Wendungen beseitigt wären. Dieser Ausgang der Sache ward zu Ungunsten von Schortinghuis und seiner Partei noch verschärft durch das Verbot des Rathes der Stadt Groningen das Buch zu verkaufen. Andererseits fand die Partei Schutz bei den Herren Ständen der Provinz. Denn als auf der Synode von 1743 ein Nachspiel des Streites aufgeführt werden sollte, trugen die ständischen Commissare einen Beschluß vor, die Sache von Schortinghuis solle mit ewigem Stillschweigen bedeckt werden und bleiben.

Dieser Beschluß nämlich kam der dritten Auflage des „Innigen Christenthum“ zu Gute, welche trotz aller kirchlichen und politischen Hindernisse, und wiederum mit Auslassung der ungünstigen Actenstücke der Groninger Facultät, also als einfache Wiederholung der zweiten Auflage im Anfang von 1743 erschien. Dieser dreiste Schritt gelang insofern, als Niemand gegen ihn den Weg des Rechtes einschlug. Indessen fand das Buch jetzt literarische Gegner, namentlich Herman Stegnerus in Nordbroek, Jacobus Immink in Enschede, Nicolaus Hartman in Zwolle. Schortinghuis nahm den Streit mit denselben auf und fand auch die Unterstützung von vier Predigern in Emden. Unter den Gegnern war Hartman der rührigste. Da die vier Emdener ihn für unrectgläubig erklärt hatten, so brachte er den Streit zunächst 1745 vor die Classis von Deventer, dann vor die Synode seiner Provinz Overijssel. Diese aber beschloß nicht nur, daß die Groninger Synode sich in der Sache des „Innigen Christenthum“ verdient gemacht habe, sondern mißbilligte auch das Buch im Ganzen als nicht rectgläubig. Demnächst gab sich die Synode von Overijssel alle Mühe, ihren Beschluß durch die anderen Provincialsynoden adoptiren zu lassen; aus verschiedenen Gründen aber wurde diese Zumuthung überall abgelehnt. Am so mehr sahen sich die Urheber dieses Beschlusses darauf hinbewiesen, ihn literarisch zu unterstützen. Der wirksamste Gegner

von Schortinghuis wurde Dionysius van der Keessel, Prediger in Deventer, welcher nach einer Geschichte des Streites über das „Innige Christenthum“ (1745) drei Bände unter dem Titel veröffentlichte: *De vastgestalde leer en practijk van Neerlands kerk omtrent Gods bijzondere, algenoegzame en krachtdadige genade in Christus, gezuivert van het misbruik derzelve*; 1749. Von diesem Werke beschäftigt sich eigentlich nur der dritte Theil mit der Polemik gegen Schortinghuis, nachdem die beiden ersten die rechtgläubige Lehre der reformirten Kirche, und als deren Principien die gesunde Schriftkenntniß und die sittliche Selbstständigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen dargestellt haben. Demgemäß wird endlich nachgewiesen, daß Schortinghuis beide verlegt hat, und nicht rechtgläubig ist. Derselbe sagt über die buchstäbliche und über die geistliche, erfahrungsmäßige Erkenntniß des Christenthums eigentlich nichts anderes als Lodensteyn (S. 166), nur daß er der erstern noch etwas mehr einräumt als dieser es that. Denn auch auf dem erstern Wege soll man einen herrlichen Begriff von der Sache und Erleuchtungen durch den Geist erfahren können; trotzdem soll man dadurch nicht die Einsicht gewinnen, welche mit der Sache übereinkommt, vielmehr nur eine falsche Einsicht. Deshalb soll auch die akademische Wissenschaft nichts werth sein; hingegen soll der Eindruck des Geistes oder die Erfahrung, ohne welche auch die Lesung der Bibel fruchtlos ist, nur enthalten sein in der Fähigkeit desjenigen Umganges mit dem Heiland, welcher in den Conventikeln erstrebt oder geübt wurde. Diesen Weg nun bezeichnet van der Keessel als unhaltbar und gefährlich, da die Bibelwahrheiten so um ihre Sicherheit und Kraft gebracht werden, und da der Maßstab, der an ihre Stelle gesetzt wird, eine hochmüthige Einbildung ist. Das Versinken des Gefühls in die Wunden Christi, welches als das göttliche Complement der Nichtigkeit des Menschen geschätzt werden soll, kann ferner, gemäß der Erörterung dieses Gegners von Schortinghuis, nicht als die richtige Form der christlichen Religion gelten. Denn die Voraussetzung derselben ist die vernünftige Selbstverantwortlichkeit des Menschen, während die Prätension seiner Nichtigkeit gegen Gott und der vollen Passivität in der Bekehrung nach der Consequenz des Spinozismus hinweist.

Diese Kritik wäre schon siebenzig Jahre früher bei dem Buch

von Lodensteyn am Orte gewesen. Denn Schortinghuis hatte volles Recht, sich auf diesen berühmten Vorgänger zu berufen. Wenn also Lodensteyn als rechthgläubig angesehen wurde, warum sollte Schortinghuis der Censur unterworfen werden? Und war er nicht rechthgläubig, da er nicht sitzen wollte, wo die Enthufasten, Mystiker, Pietisten, Labadisten, Herrnhuter saßen? Diese Selbstunterscheidung von den Leuten, zu welchen Schortinghuis direct gehörte, ist allerdings nur erklärlich durch eine lange dauernde Verfälschung der öffentlichen Meinung. Diese Erscheinung ist jedoch in der Geschichte der Kirche und der Staaten ungemein häufig. Man scheint auch darüber immer erst durch Schaden klug zu werden. Jedenfalls spricht die Erfahrung an einer Menge ähnlicher Fälle dafür, daß die revolutionäre Leidenschaft, mit welcher das Gefühlchristenthum des heiligen Bernhard in die reformirte Kirche hereingebrochen ist, sich nicht hätte zurückstauen lassen, auch wenn ihm die Widerlegung seines Rechtes in der Kirche auf dem Fuße gefolgt wäre. Allein regelmäßig ist es nicht sogleich möglich, eine neu auftretende Geistesbewegung vollständig zu durchschauen und treffend zu beurtheilen. Auch in dem vorliegenden Falle also ist eine Frist von zwei Menschenaltern vergangen, ehe der pietistisch-mystischen Richtung der täuschende Schein der Rechthgläubigkeit abgestreift werden konnte.

Natürlich gilt dieses nicht für die Anhänger der Richtung selbst. Das Selbstgefühl der Rechthgläubigkeit, mit welchem sie sich trugen, erhellt nun sehr deutlich aus der, von den vier Emdener Predigern ausgegangenen Vertheidigungsschrift für Schortinghuis¹⁾. Dieselbe ist im Allgemeinen ein Zeugniß für die strengste Gemeinschaft zwischen dem reformirten Theile Ostfrieslands und den benachbarten Provinzen der vereinigten Niederlande. Insbesondere berühre ich in dieser Schrift die principiellste Frage nach dem Werthe und der Art der geistlichen und „emündlichen“ Erkenntniß des Christenthums, und die Behauptung des Rechtes, über den Seelenzustand Anderer zu urtheilen. In

1) Zedige voorspraake voor de regtzinnige waarheit. Emden 1742. Verfasser ist Christophorus Brucherus (geb. 1698); unterschrieben ist die Urrede noch von Henricus Gerardus Zwartte (geb. 1675), Eduard Meiners (geb. 1691) dem Verf. der ostfriesischen Kirchengeschichte (1798. 39) und Gerardus Zwartte (geb. 1702), dem Sohne des zuerst Genannten.

jener Hinsicht weist Brucherus darauf hin, daß der reformirte Lehrbegriff eine unmittelbare und unmeßbare Einwirkung des göttlichen Geistes als Complement der mittelbaren Erleuchtung durch die heilige Schrift annimmt, und daß die heilige Schrift selbst auf die persönliche Erfahrung als die Bedingung der Glaubensüberzeugung rechnet. Nun ist aber die Aufmerksamkeit des Vertheidigers von Schortinghuis mehr darauf gerichtet, daß die Gegner, nämlich Hartman und Stegnerus diese Grundsätze nicht gebührend gewürdigt haben, als darauf, daß Schortinghuis sie unrichtig ausgebeutet und ihnen eine übertreibende Anwendung gegeben hat. Im Allgemeinen machen diese Erörterungen den Eindruck, theils daß in dem Rahmen, in welchem die Frage nach der Erfahrung des Christenthums damals gestellt ist, keine Lösung derselben sich erwarten läßt, theils daß der Pietismus das Interesse des Calvinismus verschoben hat, und in seinem Anspruch auf Rechtgläubigkeit nur sich selbst und Andere täuscht. Nämlich Erfahrung vom Christenthum kann man nur dann machen, wenn dasselbe als ein Ganzes verstanden wird, und wenn man sich die religiöse Wahrheit als eine Einheit von Weltanschauung und Lebensbestimmung zu vergegenwärtigen vermag. Wer den Inhalt des Christenthums bloß in einer lockern Reihe von Wahrheiten, von Dogmen und Schulkenntnissen besitzt, der kann davon keine persönliche Ueberzeugung ernähren, weil eine solche auf eine geordnete Totalanschauung von Gott, Welt und Selbst rechnet, um zu entstehen und sich zu erhalten. Dadurch wird der Unwerth der bloß buchstäblichen schulmäßigen Auffassung des hergebrachten Gefüges christlicher Dogmen festgestellt; hierin haben Lodensteyn und alle seine Nachfolger Recht. Aber worin setzen sie nun die geistliche Erfahrung, welche als Versicherung des Gnadenstandes dient? Mit den Worten von Schortinghuis: „in das gemüthliche Gewahrwerden von der innerlich erniedrigenden, versöhnenden, heiligenden, tröstenden Kraft der seligen Wahrheiten des Evangeliums im Innersten der Seele!“ Dieses aber ist eine ziellose Aufgabe, da eine Mehrheit von Wahrheiten als solche zwar dazu verwendet werden kann, um abwechselnd einen und den andern der bezeichneten Eindrücke hervorzurufen, aber niemals dazu führt, daß dieselben folgerecht und zweckgemäß, nämlich in dem Rahmen einer festen Ueberzeugung eintreten. Denn die Gemeinschaft mit Gott in dem Umgang des Bräutigams, des Herrn

Jesus, welche auch Brucherus mit Verweisung auf das ganze Hohelieb als die specifische Art der Erfahrung empfiehlt, ist ja nun einmal nur ein täuschendes Surrogat für die persönliche christliche Ueberzeugung, weil dabei von der Stellung des Gläubigen in der Welt, die eben religiös geregelt werden soll, einfach abgesehen wird. Und daß es damit nichts anderes ist, wird offen genug auch von dem gegenwärtigen Schriftsteller darin zugestanden, daß mit der empfindlichen Nähe des Bräutigams die Verlassungen und Verbergungen desselben abwechseln. Denn eine künstliche Ueberspannung des Gefühls, welche die Abspannung nothwendig nach sich zieht, ist nicht die Form der persönlichen Ueberzeugung, welche als solche in einer stetigen Stimmung verläuft. Das war nun auch die Meinung der rechtläubigen reformirten Lehrer, indem sie die gesteigerte Erregung der *laetitia spiritualis* für etwas Gleichgültiges erklärten. Der absichtliche Zug dieser Pietisten nach dem Genuß, dem Schmecken der Güte Gottes und dem zärtlichen Verkehr mit dem Herrn Jesus bezeichnet also eine specifische Abweichung von der Rechtläubigkeit.

Diese Erscheinung wird schließlich verhängnißvolle Wirkungen auf die Stellung des Calvinismus als Kirche üben. Das kann man auch an den Bemerkungen über die „Feinen“ sich klar machen, mit welchen Brucherus die von ihm vertheidigte Behauptung von Schortinghuis (S. 329) begleitet, daß jeder Geistliche und Laie verpflichtet sei, den Seelenstand jedes Andern zu beurtheilen. Hiefür einzutreten hatte Brucherus um so mehr Veranlassung, als er selbst der Verfasser des entsprechenden Capitels in dem Werke von Schortinghuis war, wie dieser in einer der späteren Ausgaben mittheilt. Deshalb wird es uns weniger darauf ankommen, was Brucherus jetzt zur Sache vorträgt; um so interessanter sind die folgenden Bemerkungen. „Man darf, sagt er, nicht denken, daß alle Arten von Bekennern gottesfürchtig sind, vielmehr muß man die eine Art für Kinder Gottes, und deren Gegentheil für weltliche Menschen halten. Denn im andern Falle müßten ungleiche Wege zu der Seligkeit führen, was mit der Schrift streitet. Auch haben wir Grund zu urtheilen, daß unter den verschiedenen Arten rechtläubiger Bekenner die sogenannten Feinen meist echten Gliedern der Kirche gleichen. Damit soll nicht gesagt sein, daß alle, welche als Feine angesehen werden oder sich zu denselben halten, aufrichtige Christen sind. Denn es

wird manchmal hinterher offenbar, daß Manche sich auf Zeit heuchlerisch unterworfen haben. Umgekehrt ist zuzugestehen, daß wahre Gottesfürchtige können gefunden werden, welche aus fleischlicher Klugheit oder Menschenfurcht oder auch aus ungegründetem Vorurtheil sich von den Feinen zurückhalten und deren Partei nicht erwählen. Allein alle, welche man für wahre Fromme halten soll, müssen mit den Feinen einerlei Gesinnung und Weg haben, und müssen sich gegen die entscheiden, welche indem sie den Weg der Feinen kennen, sie eben darum hassen. Vielleicht mag einer denken, daß man durch solche Bestimmung viele Menschen, die gerade nicht zu der Partei gehören, und gleichwohl noch viel Gutes an sich haben, verurtheilt und damit zu weit geht. Allein dieser Umstand verbietet jene Bestimmung ebensowenig, als die protestantische Kirche Unrecht hat, sich für die wahre Kirche zu erklären mit Ausschließung so vieler heidnischer Völker, Unchristen und Secten. Denn die Kennzeichen, welche für die Echtheit unserer Kirche angeführt werden, lassen sich bei keiner Art von Bekennern in solcher Kraft spüren, wie bei den Feinen¹⁾. Sie sind die Rechtgläubigsten, nicht bloß im Vergleich mit den Unkundigen, und mit denen, welche theilweise nicht rechtgläubig sind in Hinsicht der Strafgerichtigkeit Gottes, der ewigen Vorherbestimmung, der Wiedergeburt, der Gnadenempfindung, der Möglichkeit von Versicherung; sondern auch im Vergleich mit den Rechtgläubigen unter ihren Gegnern. Denn ihre Begriffe gehen mehr auf die Erniedrigung des Menschen und die Verherrlichung Gottes hinaus, und ihre Auffassung ist lebendiger und geistlicher und ihre Rede verräth, daß sie von dem Herrn gelehrt sind. Wird wahre Gottseligkeit zu den Kennzeichen der Kirche gerechnet, wo soll dieselbe außer bei den Feinen gefunden werden? Sieht man nämlich von den Profanen ab, so ist die bürgerliche Frömmigkeit auf Aeußerlichkeiten gerichtet, unvollständig, beschränkt, gesetzlich; bei den Feinen hingegen findet man Gottseligkeit, welche innig, umfassend, evangelisch ist. Wir wollen nicht verhehlen, daß unter ihnen allerlei Abweichungen, ja auch grobe Sünden, die mit dauerndem Vorsatz gepflegt werden, vorkommen. Aber obwohl Gottlosigkeit und

1) Bei dieser Gelegenheit erfährt man, daß dieser Ausdruck aus *Roßl.* 4, 1. 2 entlehnt ist.

Sünden einander widersprechen, so können doch dieselben gleichwohl mit einander gehen, wie Weisheit und Thorheit, Glaube und Unglaube, wenn die Sünden gegen die Neigung und Absicht sind, was durch die Reue und Leidwesen anderen Menschen offenbar wird. Denn wenn das Sündigen die Gottseligen verwerflich machen sollte, so könnten noch viel weniger ihre Gegner gelten, welche keine Betrübniß nach Gott und keine Befehung kund geben. Und in jenem Falle würde es überhaupt keine Gottesfürchtigen geben. Ferner der Gebrauch der Sacramente als Kennzeichen der Kirche erfolgt bei den Uebrigen aus fleischlicher Klugheit und zum gesellichen Zweck, bei den Feinen jedoch mit Ueberlegung ihres Rechtes dazu, zur Stärkung ihres Glaubens und Beförderung ihrer Heiligung, nicht ohne Vorbereitungen, Glaubensübungen und Nachbetrachtungen. Weiterhin dient zur Bewährung des Vorzugs der Feinen, daß ihr Stand, Weg und verborgene Erfahrungen den Gegnern unbekannt und unverständlich sind, während sie selbst den Weg ihrer Gegner sehr wohl kennen. Endlich vergleiche man Beide in Hinsicht ihres Ausgangs aus dieser Welt! Während die Letzteren entweder mit Gewissensangst oder mit sorgloser Gleichgültigkeit sterben, sind die Ersteren muthig, fröhlich und wunderbar getrost auf dem Wege zur Ewigkeit, und ihre Sterbebetten sind Triumphbetten und Predigtstühle. Beispiele dafür beizubringen ist unnöthig, denn die Erfahrung liefert sie im Ueberfluß.“

Aus diesen denkwürdigen Erklärungen hebe ich drei charakteristische Punkte hervor, die Unfähigkeit des Berichterstatters, andere als schlechte Motive bei denjenigen Gottesfürchtigen anzunehmen, welche sich von der Partei der Feinen zurückhalten; zweitens die Nachsicht gegen vorsätzliche grobe Sünden bei diesen, welche deshalb nicht als absichtliche geschätzt werden, weil sie immer bereut werden; endlich das Zugeständniß, daß deren Richtung den anderen Kirchengliedern unverständlich bleibt. Diese Thatsache nun wird durch Joh. 14, 22. 23 nicht gerechtfertigt, weil es eine Erschleichung ist, daß die Feinen, indem sie sich selbst von der Welt ausnehmen, die anderen Kirchenglieder, auch die Gottesfürchtigen unter ihnen, für Welt erklären. Diejenigen, welche zur Kirche gehören, haben vielmehr den Anspruch, daß ihnen das Christenthum verständlich gemacht werde; sonst ist dasselbe nicht die Weltreligion. Eine Form des Christenthums aber,

welche unverständlich ist und bleibt, trägt darin das Merkmal der Unrichtigkeit und Verschrobenheit. Also entspricht dieser Pietismus nicht der Bestimmung der Kirche; sondern er ist im Grunde widerkirchlich. Es ist also kein Wunder, daß der Anspruch dieser „Partei“, gerade kirchlich zu sein, nur dazu beiträgt, die Anderen der Kirche zu entfremden, und die Kirche zu zerlegen.

Die eigenthümliche Parteilichkeit des Pietismus erscheint innerhalb der Aeußerungen von Brucherus noch darin, daß die Gefahren, welche die Richtung für mancherlei Menschen darbietet, stets vertuscht werden, während die gefährliche Lage der Anderen nicht umfassend genug dargestellt werden kann. Der Pietismus aber schließt ebenso wie jede andere particulare Lebensform Anlässe zum Mißbrauch in sich; und wenn auch seine Anhänger nicht sich, sondern nur die Anderen zur Welt rechnen, so gehören sie doch in dem Sinne selbst dazu, als ihr Gemeinwesen eigenthümliche Versuchungen mit sich führt. Alles nämlich ist Welt, was versucherische Situationen hervorruft, und Keiner ist derselben darum enthoben, daß er sich dieses verbirgt. Die Emdener Prediger durften bei ihrem Preise der Feinen als der eigentlichen Vertreter der reformirten Kirche vorsichtiger verfahren, wenn sie sich erinnerten, daß gleichzeitig ihre Landeskirche durch einen Secularisirer beunruhigt wurde, dessen Extravaganzen deutlich ihren reformirt-pietistischen Ursprung verrathen. Hinderk (Heinrich) Janssen, wegen seiner Leibesgröße genannt „Lange Hinderk“ aus Freepsum bei Emden¹⁾, ein Bauer, welcher 1740 etwa 55 Jahre alt war, von Hause aus lutherisch, war zur reformirten Kirche übergegangen. Durch fromme Haltung, Kaltblütigkeit und dreiste Beredsamkeit gelang es ihm, einen Anhang von etwa 100 Seelen zu werben. In ihnen meinte er den Stamm zu der nothwendigen Reformation der Kirche gewonnen zu haben. Mit diesem Erfolge sollte auch die Bekehrung der Heiden und Juden zusammentreffen. Seine Ansicht vom Leben war bestimmt durch die calvinische Lehre von der doppelten Prädestination. Aber indem er Gott als den souveränen Herrn dachte, welcher mit den Menschen machen kann was er will, so verstand er diesen Satz mit völligem Ausschluß der Verantwortlichkeit der Menschen. Die Metaphysik dieses Bauern gestattete ihm, auf die Bedeutung der

1) Vgl. Acta historico-eclesiastica Theil 25. S. 18 f. Theil 26. S. 212 f. (Band 5.) Weimar 1741.

causae secundariae zu verzichten und die erste Ursache allein zur Erklärung der bösen wie der guten Handlungen der Menschen zu verwenden. Demnach lehrte er, daß die Sünden der Menschen als erscheinende Handlungen Wirkungen Gottes, und daß sie Sünden nur in der Vorstellung oder Einbildung der Menschen sind. Die Werthbestimmung der Handlung als Sünde geht aber Gott nicht an, da er mit dem Menschen nach seinem Belieben schalten kann. Ebenso besteht die Bekehrung einfach in der Selbstoffenbarung Gottes an einen Menschen, wobei kein Wunsch und Gebet mitwirkt. Deshalb können auch Kinder Gottes im Guten nicht stille stehen, noch viel weniger darin zurückgehen, sondern sie wachsen stets in der Gnade, auch wenn sie in grobe Sünden fallen, welche Gott ihnen zu ihrer Demüthigung bereitet¹⁾.

Der Urheber dieser Lehre, welchem die unter den Feinen gehegte Rechtgläubigkeit zum Fallstrich geworden ist, sah sich in seiner reformatorischen Absicht für ein unmittelbares Organ Gottes an, und seine Anhänger, Lange Hinderks Volk genannt, begannen die Reformation damit, daß sie den öffentlichen Gottesdienst störten und die Prediger mit lauter Stimme der Lüge ziehen. Als weder der Coetus (der reformirten Prediger) in Emden, noch das fürstliche Consistorium mit Hinderk fertig wurde, verurtheilte man ihn am 31. August 1740 zur Landesverweisung, mit Androhung schwerer Leibesstrafen bei seiner Rückkehr. Er erklärte darauf, nicht gehorchen zu wollen. Die Regierung ließ ihn also über den Dollart fahren und in der Provinz Groningen an's Land setzen, unbeforgt, ob er nicht den dortigen Frommen zur Versuchung gereichen könnte. Allein er ersparte ihnen dieselbe, indem er nach einigen Tagen in seine Heimath zurückkehrte. Vor Gericht gestellt bekannte er, sein himmlischer Vater habe ihm keinen Beruf gegeben anderswo zu lehren, vielmehr zu ihm gesprochen, er solle wieder nach Hause gehen; überdies habe er da-

1) Diese Gedankenverbindung erinnert an die Lehre des Predigers Pontiaan van Hattem (gest. 1706), welcher eine Anzahl von Anhängern namentlich in Zeeland gefunden hat (Ypsij en Dermout III. p. 124). Diese wie einige andere Gruppen mit aparten Ansichten, die in jener Zeit auftraten, gehören nicht in die pietistische Bewegung, weil ihnen die Absicht auf Reform der Kirche mangelt.

heim einen gemästeten Ochsen, den wolle er verzehren; es sei auch ganz unnütz, ihm das Land zu verbieten, da dasselbe in vier Jahren verwüftet sein werde; dann werde ihn doch Niemand an der Rückkehr hindern. Die Regierung fand kein Mittel, ihn in seinem Geschäfte zu stören. Seine Anhänger enthielten sich des öffentlichen Gottesdienstes und der Sacramente, weil dieses gesetzliche Ordnungen seien, über die sie selbst hinaus wären. In ihren Conventikeln tauschten sie als göttliche Offenbarungen aus, was ihnen über einen vorgelegten Bibeltext einfiel. Daß sich ein absichtlicher Antinomismus aus ihrer Lehrweise ergeben habe, wird nicht berichtet. Darf man aus diesem Stillschweigen einen Beweis dafür nehmen, daß sie nicht in antinomistische Folgerungen verfielen, so ist das eine rühmliche Probe davon, wie uneigennützig also wie echt die Metaphysik dieser Bauern war. Wie lange dieselbe vorgehalten hat, darüber fehlt die Kunde. Aber wenn nicht in der angelernten Rechtgläubigkeit der directe Antrieb zur metaphysischen Grübelelei gelegen hätte, so war die Irrlehre Hinderl's nicht möglich. Dieses nun ist den Embener Predigern und allen ihren Gesinnungsgenossen verborgen geblieben.

17. Die Fortsetzung des Pietismus bis zu seiner Constitution als separirte Kirche.

Der Pietismus in der reformirten Kirche der Niederlande verläuft in zwei Stufen. Nachdem dieselben ihre Darstellung gefunden haben, wird es möglich sein, ihr gegenseitiges Verhältniß vollständig zu beurtheilen. Der Pietismus entspringt aus der dem Calvinismus eingeborenen Aufgabe, alle Kirchenmitglieder zu der strengen weltflüchtigen Sitte und der gesetzlichen Vollkommenheit anzuhalten, welche von Voet unter den gleichgeltenden Titeln der Präcिसität und des Puritanismus gemeint ist. Die Linie, welche der genannte Theolog bei seiner Absicht auf Reformation der Kirche inne hält, ist noch nicht pietistisch, sondern rein calvinisch. Er ist nämlich einmal völlig naiv in dem Vertrauen auf

die Ausführbarkeit dieser Reformation, und versteht ferner die gesetzliche Präcisiſität als die Probe der chriſtlichen Freiheit und Gotteskindſchaft, ohne ein beſonderes Streben nach lebhaften Gefühlseindrücken vom Gnadenſtande zu verrathen. Dieſer Puritanismus, welcher mit der Dortrechter Orthodogie verbunden war, iſt innerlich der gleichnamigen Erſcheinung in der engliſchen Kirche durchaus gleichartig. Daß man jedoch regelmäßig nur von der letztern etwas weiß, iſt daraus zu erklären, daß es dem engliſchen Puritanismus oblag, die ſtreng calviniſchen Grundſätze der Kirchenverfaſſung gegen die biſchöfliche Ordnung der engliſchen Kirche durchzuſechten. Jene Verfaſſung ſtand für die niederländiſche Kirche im Ganzen feſt; und der kleine Krieg, welchen die Geſinnungsgeſen von Voet gegen die vereinzeltten Einmiſchungen der ſtaatlichen und communalen Gewalten in kirchliche Dinge führten, um die Geltung der Presbyterien und Synoden vollſtändig durchzuführen, hat wenig Gewicht im Vergleich mit den kirchlichen und zugleich ſtaatlichen Kämpfen in England. Das eigentliche Feld, auf welchem ſich der Puritanismus von Wilhelm Teellinck und Voet zu bewähren hatte, war die Volks-erziehung. Zum Pietismus aber wird dieſer niederländiſche Puritanismus, indem Lodenſteyn die Präcisiſität durch die an die Myſtik ſtreifende Heilsordnung der formalen Selbſtverleugnung zu ergänzen oder zu unterbauen unternimmt, zu dieſem Zwecke auch das von W. Teellinck erneuerte Motiv des Strebens nach dem gefühlten Umgang mit dem Bräutigam der Seele, dem Herrn Jeſus hinzufügt, und den Impuls zur Sittenſtrengung durch die Norm der primitiven Kirche verſchärft wiſſen will. Die Analogie dieſer Combination mit dem Independentismus in England iſt ebenſo unverkennbar, wie der Abſtand zwiſchen dem ſtillen Utrechter Prediger und der welterschütternden Macht der revolutionären Erſcheinungen in England. Beiden aber iſt gemeinſam, daß ſie die Reformation der Kirche in derſelben Richtung erſtreben, welche die Wiedertäufer und die ihnen vorangegangenen kirchlichen Reformer im Mittelalter eingeleitet haben. Die Bewegung in den Niederlanden wird dadurch verſtärkt, daß Lodenſteyn die Ideale der myſtiſchen Selbſtverleugnung und der primitiven Kirche direct aus ſeiner katholiſchen Vergangenheit in die durch Voet und durch Lodenſteyn geleiteten Kreiſe hineinwirft.

Die evangelische Richtung des niederländischen Pietismus, wie sie seit 1672 sich von der gesetzlichen Art desselben scheidet, verzichtet auf die directe Absicht der Reformation der Sitten in der öffentlichen Kirche ebenso, wie auf den directen Separatismus, in den Labadie ausgemündet war. Allein auch die evangelischen Pietisten halten an der Strenge und Präcisität der calvinischen Sitte in der Verwerfung des Tanzens u. s. w. fest. Und wenn auch Brakel die Kirche für irreformabel erklärte, so hat doch die Unterlassung der Separation von der rechtgläubigen Kirche und die Erwartung ihrer glänzenden Herstellung in der letzten Zeit die Bedeutung, daß auch diese Klasse der Pietisten indirect für die Reformation der Kirche interessirt blieb. Aber eben, weil sie sich auf diese Linie des Interesses an der Kirchenreform zurückzogen, so tritt ihr Streben nach dem gefühlsmäßigen Umgang mit dem Herrn Jesus, diese Probe des Gnadenstandes, in den Vordergrund; und indem dieses Ziel der vorgeschriebenen Einprägung der vollständigen geschöpflichen Nichtigkeit und Unfähigkeit zum Heil abgewonnen werden soll, so ist die evangelische Art dieser Richtung auf eine Selbstbeobachtung und Gemüthsquälerei angewiesen, welche nicht minder peinlich sein mußte, als die Vorschrift der gesetzlichen Präcisität. Denn evangelisch war diese Methode nicht im Sinne der Reformation des 16. Jahrhunderts; vielmehr besteht sie darin, daß ein mittelalttriges Motiv der Frömmigkeit, welches sich freilich auch auf die Gnade Gottes gründet, dem evangelischen Charakter des Calvinismus untergeschoben wird. Diese Methode nämlich findet ihr nächstes Vorbild an der Devotion, welche in den Häusern der Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens und in den Klöstern der Windesheimischen Congregation regulirter Augustiner während des 14. und 15. Jahrhunderts in den Niederlanden geblüht hat ¹⁾. Auch diese Devotion bestand in der Pflege der Liebe zu dem gekreuzigten Heiland als dem Bräutigam der Seele, nach der Anweisung des heiligen Bernhard. Jene Congregationen sind durch die reformatorische Bewegung im 16. Jahrhundert weggesetzt worden. Aber wenn man mit ihnen die Conventikel des evangelischen Pietismus vergleicht, welche 150 Jahre danach auftreten, so sieht

1) Vgl. das oben S. 20 angeführte Werk über das Kloster zu Windesheim von Acquoy.

es fast so aus, als wenn jene Erscheinungen des mittelaltigen Katholicismus in der reformirten Kirche wieder aus dem Nebel aufstauen, in welchem sie dereinst verschwunden waren. Dieser Eindruck ist ja nicht der Wirklichkeit entsprechend; denn die Menschen sind nach vier bis fünf Generationen nicht dieselben; und man kann nicht nachweisen, daß eine bestimmte Ueberlieferung die beiden Gruppen mit einander verbindet. Allein in der Empfänglichkeit für diese Frömmigkeit muß das spätere Geschlecht dem frühern gleich geblieben sein. Als deshalb die aus der Quelle des heiligen Bernhard stammenden Motive der Devotion wieder erneuert wurden, fanden sie bei zahlreichen Gliedern des niederländischen Volkes so kräftigen Widerhall und so bereite Aufnahme. Auch gewisse Aeußerlichkeiten sind in den beiden Gruppen gemeinsam. Einmal kommen die gleichen Ausdrücke „Devotion“ und „Andacht üben“ (oefenen) hier wie dort vor; ferner wird in dem einen wie dem andern Kreise sorgfältiger Bericht über die letzten Reden erstattet, welche die Führer auf dem Sterbebette ausgesprochen haben. So anziehend die einzelnen Umstände dieser Gleichheit zwischen den frühern und den späteren Devoten sind, so ist andererseits ein Merkmal der Ungleichheit unverkennbar, welche aus dem Unterschiede der katholischen und der reformirten Kirche entspringt. Die klösterlichen und halbklösterlichen Congregationen, in welchen sich die Devoten in den Jahrhunderten des Mittelalters zusammenfanden, haben die Ordnung in der damaligen Kirche nicht gestört; theils weil dieselbe auf diese Institutionen grundsätzlich eingerichtet war, theils weil die Devoten nach den Geschlechtern getrennt waren. Die reformirte Kirche hingegen ist durch die Conventikel auf die empfindlichste Weise zerrüttet worden. Das kommt nicht bloß daher, daß diese Kirche nicht auf die Abstufung weltlicher Kirchlichkeit und höherer Frömmigkeit angelegt ist, sondern ist auch dadurch bedingt, daß in den Conventikeln des evangelischen Pietismus die Trennung der Geschlechter nicht aufrecht erhalten wurde. Es war ein richtiger Takt, in welchem Boet dieselbe Ordnung für die Conventikel vorschrieb, welche er für das Tanzen geltend machte. Indessen wurde gerade diese Ordnung der Andachtsübungen durch das Vorbild von Labadie's *coenobium γυναικωνομικόν* hinfällig. Die Conventikel des evangelischen Pietismus waren für beide Geschlechter gemeinsam. Man kann auch nicht umhin, darin

mindestens einen Nebengrund für ihre starke Zunahme zu erkennen. Das weltliche Interesse an der Geselligkeit, welchem durch den calvinischen Zug der herrschenden Sitte die natürlichen Mittel entzogen wurden, setzte sich gerade in den Andachtsübungen durch. Die Geschlechter, die nicht mit einander tanzen durften, sahen und suchten sich und interessirten sich für einander in der Sprache Kanaans und in den gemeinsamen Entzückungen für den Seelenbräutigam. Indem die Anregungen dieser Art sich mit dem evangelischen Pietismus verbanden ¹⁾, so hat dieses ohne Zweifel dazu mitgewirkt, daß er über die gesellschaftliche Präcisi-rität der Zeitgenossen Voet's die Oberhand gewann, und daß er die zähe Existenz behauptet hat, welche ihn von der frühern Stufe des Pietismus unterscheidet. Auch die Frömmigkeit, welche grundsätzlich und in allen möglichen Beziehungen auf die Welt Verzicht leistet, muß irgend ein Element weltlicher Art mit sich verbinden, wenn sie eine Dauer durch Generationen hindurch haben soll. Die Präcisi-rität von Voet und Teellind war zu sehr weltfeindlich, als daß sie sich in den Conventikeln hätte behaupten können. Dieselben mußten dem allgemeinen Interesse der Geselligkeit dienstbar gemacht werden, um den großen Anklang zu finden und den Anspruch auf Herrschaft in der Kirche zu bewähren. Dieser Umschwung der „Feinen“ ist einmal dadurch bezeichnet, daß sie im 18. Jahrhundert den Schriften von Wilhelm Teellind gar keinen Geschmack mehr abgewannen ²⁾; ferner durch das auffallende Bekenntniß von Brucherus (S. 338), daß in ihrem Kreise auch grobe Sünden mit dauerndem Vorsatz gepflegt werden, welche jedoch mit der Gottseligkeit zusammen sein können, sofern sie nur immer bereut werden. Man kann sich hierüber nicht wundern, wenn man bedenkt, daß die „Partei“ den Charakter der Gottseligkeit ausschließlich für sich zu behaupten entschlossen war, und daß die ästhetische Erregung durch die Schönheit des Herrn Jesus kein zureichender Grund für die sittliche Selbstzucht und die Ausrottung von Untugenden ist. Aber ein Kennzeichen von Verweltlichung ist eben diese nachsichtige Beurtheilung von vorsätzlichen

1) Gichtel macht die Beobachtung, daß Labadie hauptsächlich den Verkehr mit frommen Frauen erstrebt, und daß umgekehrt die Bourignon von Frauen nichts habe wissen wollen.

2) Ypeij en Dermout III. p. 334.

roben Sünden, d. h. von habitueller Untugend bei den Gottseligen. Bürde wohl Lodensteyn diesen Fall noch als vereinbar mit der Gottseligkeit geachtet haben?

Kurz man kann sich schwerlich verhehlen, daß die Organisation des Pietismus in den Conventikeln und die literarisch unangesehene und im Ganzen dominirende Stellung in der Kirche, welche er bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts einnahm, in allen Beziehungen eine Abnormität darbot. Die Frömmigkeit in- und hergeworfen durch ein künstliches Gefühlstreben und die unvermeidlichen Abspannungen oder Verlassungen; das Motiv selbst evangelisch, aber nicht im Sinne der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern nach dem Geschmack der mittelalterlichen Devotion; die Frömmigkeit ebenso außer Stande, die sittlichen Bedingungen der Heiligung oder christlichen Charakterbildung her zu stellen, wie die erwartete Erfahrung der Sündenvergebung einzuprägen; eine Rechtgläubigkeit, welche von dem widerkirchlichen Anspruch auf Geist unterhöhlt, und durch die Vertheilung der Titel Erwählt und Verworfen auf die eigene Partei und die Gegner in der Kirche mißbraucht wird; ein indirecter Vorbehalt, daß man zur Reformation der Kirche berechtigt sei, dem aber keine Zahl zweckmäßiger Mittel entspringt, sondern der sich nur darin zeigt, daß schließlich durch eine wunderbare Fügung die Kirche um Reiche Christi auf Erden verklärt werden werde, in welchem die Pietisten an der Herrschaft nicht mehr durch ihre Gegner verhindert werden, — das sind die Züge, welche hauptsächlich den Charakter dieser anspruchsvollen Frommen ausmachen, welche selbst separatistisch sich für die ganz Kirchlichen halten. Und wie sollte ihr Stuhl umgestürzt werden?

Das Jahr 1749 ist bezeichnet durch die erste ausführliche literarische Bestreitung der Richtung und durch den gelungenen Nachweis ihres Mangels an Rechtgläubigkeit. Zu gleicher Zeit erfolgte die Enthüllung ihrer Disposition zu ordnungswidrigen und in die bloß sinnliche Erregung ausschlagenden Wirkungen. Denn solche Folgen knüpften sich an die Erweckung, welche von Zister in Geldern aus über alle Theile der Niederlande sich verbreitete ¹⁾. Gerhard Kuypers hatte schon 1745 als Candidat durch seine Beredsamkeit in der Gemeinde zu Amsterdam

1) Zum folgenden vergl. Ypeij en Dermout IV. p. 8—32.

einen großen Eindruck gemacht, so daß unter seiner Predigt Einzelne, deren Herz getroffen war, ihrer Stimmung durch lautes Schreien Luft machten. Eine gleiche Wirkung, aber in dem weitesten Umfange, erreichte er kurz nachdem er 1749 als Prediger in Nijkerk angestellt worden war, durch eine am 14. November gehaltene Predigt über Ps. 72, 16. In einer Gemeinde, von welcher er selbst behauptet, daß der Satan in ihr ohne Schranken geherrscht habe, daß sie aber bereitwillig gewesen sei, sich um ihre Sünden strafen zu lassen, entstand ein allgemeiner Gemüthsaufruhr ¹⁾. Thränenbäche stürzten über die Gesichter, und gegen Ende des Gottesdienstes ging ein allgemeines Weinen, Winseln, Schreien und Jammern los. Als die Gemeinde aus einander gehen sollte, konnten viele nicht sich aufrichten oder nicht stehen wegen einer Erregung, welche die lebendigen Eindrücke der Seele auf den Leib übertrug. Diese Alle mußten aus der Kirche getragen werden. Bei Manchen war die Seelenangst begleitet von entsetzlichen Zuckungen, Ohnmachten und erschreckenden Zufällen. Eine Anzahl derer, welche noch ihrer Sinne mächtig waren, folgte dem Prediger in sein Haus, und umgab ihn mit dem Rufe: was sollen wir thun um selig zu werden? Er gab ihnen Rath mit vieler Theilnahme, aber auch unter dem Ausdruck der Freude, daß ihm die Gelegenheit dargeboten sei, das Reich Gottes auszubreiten. Andere, von denen er annehmen durfte, daß sie nach Trost verlangten, suchte er in ihren Häusern auf. Um die Bewegung zum guten Ziele zu führen, predigte er wenige Tage nachher über Apostelgesch. 16, 30, 31, und rief die Beklommenen zum Glauben an den Herrn Jesus auf, indem er sie versicherte, daß sie durch solchen Glauben selig werden könnten. Dieses wirkte bei Manchen, so daß sie wieder Muth und Hoffnung aus dem Evangelium schöpften, und zur stillen dankbaren Anbetung Gottes gelangten. Hingegen die Meisten von denen, die neulich getroffen waren, ließen sich durch die neue Weisung durchaus nicht aus ihrer Gemüthsbeklemmung reißen. Andere, bei denen diese Schwierigkeit vorher nicht eingetreten war, geriethen jetzt hinein, indem sie erregt ausriefen: wir müssen Jesus haben, außer

1) Die folgenden Angaben aus Kuypers, *Getrouw verhaal en apologie der zaaken voorgevallen in de gemeente te Nieuwkerk. Amsterdam 1750.* 4.

Jesus ist kein Leben, sondern ewiges Verderben. Einige kamen beinahe, wie man es nannte, zu Raum mit einem Glauben, der Berge zu versetzen wähnte, indem sie die Lehre vom Kreuze des Heilands mit Kraft und Nachdruck umarmten. Aber auf Einige hatte der Trost des Evangeliums nicht die mindeste Wirkung. Nur waren sie alle zu einer ungemainen Liebe gegen einander erweckt, waren Eines Herzens und zur Fürbitte gestimmt.

Diese Zustände dauerten zunächst einige Wochen fort. Die Einen waren bekümmert, die Anderen angefaßt, zum Durchbruch gekommen, überzeugt. Der Eine lag, wie es hieß, im Schreien, der Andere stand im Jauchzen, und die beiden Prediger hatten genug zu thun mit ihrem Zuspruch. Auch die Stundenhalter schürten das Feuer. Diese aber gingen viel mehr darauf aus, die Schrecken der Sünde und das Gefühl der Nichtigkeit und Hülflosigkeit bei den Angefaßten zu steigern, als daß sie im Stande waren, sie zum Durchbruch in die Anschauung des Herrn Jesus und in das Gefühl der Gnade zu bringen. Denn wie ihre Instruction durch Eswijler oder Schortinghuis beschaffen war, so konnten sie keinen Uebergang vom Einen zum Andern als nothwendig nachweisen, sondern mußten um so mehr den Durchbruch und die Versiegelung der freien und ungehinderten Souveränität Gottes anheimstellen, als sie vorher das Sündenbewußtsein durch das Gefühl der völligen Werthlosigkeit des Menschen vor Gott verfälscht hatten. Die Gemeindeglieder, welche so verhezt waren, konnten aus dem Bußkampf nicht hinausfinden, und weigerten sich getröstet zu werden. Bei diesen brach nun die im Widersinn ihrer religiösen Erregung genährte Leidenschaft zu den entsetzlichsten Convulsionen aus, sobald sie bei dem Gottesdienst erschienen. Das Schauspiel, welches sie darboten, und das Geschrei, das sie austießen, störten die Verkündigung des göttlichen Wortes auf's Aeußerste. Diese Erscheinungen konnten schließlich nur noch polizeilich behandelt werden. In diesem Sinne beschloß auf Anregung von Ruyers selbst der Kirchenrath am 29. Oct. 1750, also fast ein Jahr nach dem Beginne der Bewegung, die von körperlichen Zufällen Heimgesuchten sollten aus der Kirche gebracht werden, dieselben sollten sich überhaupt in der Nähe der Thür halten, um die Kirche verlassen zu können, wenn sie das Vorgefühl ihrer Zufälle spürten; die Stundenhalter, welche unter Aufsicht des Kirchenraths stehen, sollten die entsprechende Ordnung

auch in ihren Versammlungen befördern, widrigenfalls ihnen die Vollmacht zu diesen entzogen werden würde. Diese Verfügung hatte guten Erfolg; die Ordnung in Nijkerk kehrte zurück, und im Ganzen war es wie vor der Erweckung! Indessen von dort hatte sich die Bewegung epidemisch nach verschiedenen Seiten in die Nähe und in die Ferne verbreitet. In Gorinchem, Dortrecht, Rotterdam und anderen südholändischen Städten gelang es der weltlichen Obrigkeit, die Sache im Beginn zu ersticken. Hier waren hauptsächlich junge Leute beider Geschlechter von der Erweckung betroffen. Ebenso in Groningen vermochten die Prediger nach drei Monaten der Erregung der Jugend zu steuern und die Störung des Gottesdienstes zu unterdrücken. Die Erscheinungen schlugen auch nach den Provinzen Friesland und Drenthe hinüber, und hier wurde der Skandal in der Stadt Hoogeveen während des Sommers 1751 am ärgsten. Der dortige Prediger gerieth sogar in die Gefahr körperlicher Mißhandlung, als er die Erweckten zur Ruhe zu bringen versuchte. Endlich gelang es auch hier durch Maßregeln kirchlicher Disciplin und polizeiliche Unterstützung, den Schreden zu bändigen. Daß diese Dinge ihren Grund in der von den Stundenhaltern gepflegten Uebertreibung des Sündenbewußtseins hatten, ist durch den Prof. Joh. van den Honert in Leiden, den hauptsächlich literarischen Gegner von Ruypers festgestellt worden. Das Anliegen jener unberufenen Seelenführer war, wie sie sich ausdrückten, die Menschen so tief niederzuschlagen, daß sie vor ihren Füßen herumkröchen. Gelang es ihnen, das geistige Gleichgewicht mit der Lehre von der menschlichen Nichtigkeit zu durchkreuzen und die Nerven zu überreizen, so war es unumgänglich, daß was nicht im rechten Geist begonnen war, in's Fleisch ausschlag.

Indessen hat dieser Ausbruch der im Pietismus gepflegten ziellosen Leidenschaft ebenso wenig zur Zersetzung des Conventikelchristenthums beigetragen, als die Widerlegung seines Anspruchs auf Rechtgläubigkeit den Bestand dieser Gruppen zu erschüttern vermochte. Allein seit diesen Ereignissen findet die Literatur in der von Schortinghuis vertretenen Weise keine Fortsetzung mehr. Die Pietisten bedurften aber auch keiner neuen Früchte dieser Art; sie konnten sich mit den vorhandenen Büchern begnügen. Die so unglaublich zahlreichen Auflagen des großen Wertes von Wilhelm Brakel bezeugen aber die Fortpflanzung des Interesses an dieser

geistigen Nahrung bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. Es ist verständlich, daß die Anhänger dieses Buches sich nicht erheblich bemerkbar machten, während in dem Kreise, der von ihnen unabhängig blieb, sich allmählich die Umstimmung vollzog, welche durch das Verstummen der calvinistischen Orthodorie und das Eintreten eines abgestumpften biblischen Supranaturalismus in der Theologie bezeichnet ist. Gleichzeitig nimmt die asketische Literatur unter dem Einflusse englischer und deutscher Vorbilder wieder die Richtung auf die Einprägung der Heiligung. Dadurch wurde freilich der Abstand zwischen den Feinen und den „bürgerlichen Beinahchristen“ erweitert. Diese Thatsache kam nun an den Tag, als unter der Auctorität der Generalstaaten und unter Mitwirkung aller Provinzialsynoden 1772 eine neue Bearbeitung der Psalmenammlung in den Gebrauch der Kirche eingeführt wurde. Damals haben die Conventikelleute, welche selbst die Neuerung in der Kirche repräsentirten, sich gegen eine verfassungsmäßig durchaus legitime gottesdienstliche Einrichtung aufgelehnt; und sie, welche alle kirchlichen Formulare zu befehlen pflegten, sind hier für die bisher bestehende Ordnung eingetreten. Sie haben sich gerade damals wieder verstärkt, indem sie diejenigen an sich zogen, welche die Kirchlichkeit nur als Stabilität kennen wollen¹⁾. Die Synode von Friesland sah sich durch das Widerstreben der Conventikel gegen jenes Unternehmen veranlaßt zu beschließen, daß die unter der Aufsicht des Kirchenrathes jeder Gemeinde stehenden Stundenhalter sich einer Prüfung ihrer intellectuellen Befähigung zu unterwerfen hätten, daß sie in gutem Rufe stehen, mindestens zwei Jahre in der Gemeinde gelebt haben und durch Theilnahme am Gottesdienst und Abendmahl bewährt sein müßten, daß sie in einem neuen Wohnorte wiederum der Zustimmung des Kirchenrathes sich zu versichern hätten, wenn sie auch dort Andachtsübungen halten wollten. Ob diese Mittel zur Zähmung der launenhaften Frommen zugereicht haben, kann ich nicht verrathen, glaube es jedoch bezweifeln zu dürfen.

Der widerkirchliche Zug, welchen die Partei an sich trägt, verräth sich stets in der Haltung, welche deren Glieder je und je gegen die Sacramente einnehmen. Immer wieder regte sich der lababistische Vorbehalt gegen die Kindertaufe und gegen die Be-

1) Diest Lorgion p. 286—292.

rechtiung zum Abendmahle ¹⁾. Da die Taufe nur an Kindern von Gläubigen, welche als die Erwählten galten, vollzogen werden sollte, so ergaben sich unlösbare Bedenken darüber, ob das bestimmte Kind zu den Erwählten gehöre, oder die Aeltern selbst vertieften sich in Strupel über ihre Heilsversicherung, um festzustellen, ob sie Gläubige seien und ihre Kinder taufen lassen dürften. Ueber die Theilnahme am Abendmahl trugen sich regelmäßig wer weiß wie Viele mit dem Bedenken, ob sie des Sacramentes würdig seien. Gelegentlich aber erweiterte sich diese Scheu zu dem labadistischen Satze, daß nur Wiedergeborene zum Abendmahl berechtigt seien und daß der Hirt diese seine Schafe kennen müsse. Unter verschiedenen Fällen dieser Art, welche van Berkum bekannt waren, erzählt er einen, welcher ins Jahr 1789 fällt. Zu Workum in Friesland machte Pieter Hendriksz, ein Seiler und Stundenhalter, jenen Grundsatz geltend, obwohl er zugestand, daß man nach einer vollkommenen Kirche nicht suchen solle. Als der Prediger beim Hausbesuch ihn zum Abendmahl einlud, machte Pieter demselben den Vorwurf, daß er nicht alle Unbefehrte vom Tische des Herrn zurückhalte. Auf die Entschuldigung des Predigers, daß er kein Herzenstrenner sei, folgte die Forderung, der Hirt müsse die Schafe kennen. Endlich einigten sich beide, daß der Prediger nur Wiedergeborene zulassen wolle, wenn nur Pieter selbst erschiene. Als nun am Sonntag die heilige Handlung vor sich gehen sollte, winkte der Prediger Pieter allein an den Tisch und flüsterte ihm zu: „Wen soll ich nun rufen und wen abweisen?“ Da erkannte dieser die Schwierigkeit der Aufgabe, und entschied, Alle seien zuzulassen, das Urtheil aber dem Herrn zu übergeben. Ungeachtet dieser Beschränkung ist der Mann doch wieder auf seine Ansicht zurückgekommen, mußte wegen seiner Andachtsübungen auf ein halbes Jahr aus der Stadt gewiesen werden, und seine Anhänger hat man noch lange unter dem Namen der Pieterianen gekannt.

Im Jahre 1795 zog die französische Revolution die vereinigten Niederlande in ihren Strudel. Durch die 1796 erfolgte Errichtung der Batavischen Republik nach modernem demokratischen Muster wurde auch die Verfassung der reformirten Kirche zerstört und ihr staatliches Privilegium aufgehoben. Dem Grundsatz der Geschiedenheit von Kirche und Staat mußte der Einfluß

1) Bgl. van Berkum, Labadie II. p. 184. 219.

weichen, welchen bisher die Provincialstände auf die Provincial-synoden ausgeübt hatten, und die Gleichberechtigung aller Con-fessionen im Staat hob den Anspruch auf, den bisher die Refor-mirten auf die ausschließliche Bekleidung der Staatsämter be-saßen. Welchen Eindruck diese Ereignisse und alles, was weiterhin bis zum Jahre 1814 erfolgte, auf die Pietisten gemacht hat, ist mir nicht bekannt. So wie ihre ursprünglichen Führer über den Einfluß der Staatsgewalt auf die Kirche gedacht haben, können sie die Aufhebung desselben nur willkommen geheißen haben. Und wenn Vitringa's Vorherfagung (S. 294) unter ihnen fortgepflanzt worden ist, so werden sie in Napoleon I. den Antichrist erkannt haben, dessen Auftreten erwarten ließ, daß die herrliche Gestalt der Kirche nahe sei, in welcher sie, die Auserwählten, das Ruder führen würden. Alle Zeichen weisen darauf hin, daß die Pie-tisten sich still gehalten haben, und diese Erscheinung erlaubt den Schluß, daß die Auflösung der synodalen Institutionen, welche erst durch die Errichtung des Königreiches der Niederlande und die neue Gesamtverfassung der reformirten Kirche vom 6. Ja-nuar 1816 ihr Ende erreichte, ihnen nicht anstößig, sondern ge-rade bequem gewesen ist¹⁾. Auffallender Weise schwiegen sie auch im Ganzen zu der Einführung der „Evangelischen Gesänge“ in den Gottesdienst 1807, einer Einrichtung, welche ihnen noch anstößiger sein durfte, als die Redaction der Psalmen von 1772. Denn die neue Sammlung von Liedern verschiedener Verfasser brach mit dem altreformirten Grundsatz, daß auch der kirchliche Gesang nur aus „Gottes Wort“ bestehen müsse. Die Maßregel war in dem letzten Moment des Bestehens der alten Kirchenver-fassung 1796 von den Provincialsynoden beschloffen worden. Es ist ein Beweis von hohem kirchlichen Gemeinfinn, daß während des Interregnums, zur Zeit des Pausirens der gemeinsamen recht-lichen Formen der niederländischen Kirche die Bearbeitung des neuen Gesangbuches durch eine Commission legitimer Herkunft in den Jahren 1803—1805 vor sich gehen konnte. Als dasselbe mit dem 1. Januar 1807 in Gebrauch genommen wurde, mochte es ja Manchen mißfallen, wie das stets der Fall mit neuen Ein-

1) Zum folgenden vgl. Die Unruhen in der niederländisch-reformirten Kirche während der Jahre 1833—1839 von X., herausgegeben von Gieselert. Hamburg 1840.

richtungen ist. Allein öffentlichen Widerstand fand das Gesangbuch nur in einigen Dörfern Friesland's und in der Stadt Blijsingen, und derselbe wurde durch Ermahnung und kirchliche Zucht überwunden. Indessen muß doch an vielen Orten eine fortdauernde Gährung oder Verstimmung gegen das Gesangbuch bemerkbar gewesen sein, welche durch die Erwartung genährt wurde, daß der zum König der Niederlande designirte Prinz von Oranien, der kirchlichen Politik seines Hauses entsprechend, die Neuerung wegräumen werde, sobald er die Regierung anträte. Wenigstens sah sich im Frühjahr 1814 der General-Commissar des Departements der Maasmündungen veranlaßt, durch eine öffentliche Erklärung dieser Erwartung entgegenzuwirken. Im Jahre 1827 bezeugen die Geschichtschreiber der niederländischen Kirche ¹⁾, daß hie und da von dem Gesangbuch noch nicht der gehörige Gebrauch gemacht werde, daß jedoch Störungen des Gottesdienstes um feinetwillen nicht mehr vorkommen. Das ist ohne Zweifel so zu verstehen, daß man passiven Widerstand gegen das Gesangbuch übte, indem man sich der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste enthielt. Dieses Verhalten aber ist nur den pietistisch Gesinnten zuzutrauen, welche in der Ueberzeugung von ihrer Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit jede Neuerung verwarfen, und in ihren Conventikeln ein Surrogat von Gottesdienst besaßen, den sie der Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst vorzogen, wenn dieser nicht ihren Ansprüchen entsprach.

Die öffentliche Stimmung in der reformirten Landeskirche war von 1816—1833 überwiegend darauf gerichtet, die Unterschiede gegen die Lutheraner, Remonstranten und Mennoniten für gleichgültig zu achten. Indessen regte sich doch auch eine entgegengesetzte Stimmung vom Beginne dieser Epoche an in mannigfachen Beziehungen. Gegen die vom Könige sanctionirte Verfassung der Kirche trat unmittelbar nach ihrem Erlaß die Classe von Amsterdam mit einer Beschwerde darüber auf, daß dieselbe nicht durch eine Generalsynode, sondern durch eine königliche Commission ausgearbeitet und durch Decret des Königs eingeführt sei, daß die eingefetzte Generalsynode eine zu große Macht üben solle, und daß daneben das königliche Ministerium mit zu überwiegendem Einfluß ausgestattet sei. In dieser Vorstellung ver-

1) Ypeij en Dermout IV. p. 329.

banden sich die alten Ansprüche auf Freiheit der Kirche vom Staat mit der Erinnerung an die Selbständigkeit der Provincial-synoden, welche doch seiner Zeit nur durch das Mißtrauen der Provincialstände gegen eine Nationalsynode herbeigeführt war. Als bald kam auch die Pietät gegen die Dortrechter Synode von 1618. 19 zum Ausdruck. Diese Tendenz fand seit 1823 eine vordringende Vertretung durch Wilhelm Bilderbijk, einen Dichter und Juristen, der aus Haß gegen die Revolution und aus Anhänglichkeit an das Haus Oranien in romantischer Unklarheit und Ungenauigkeit sich ein Bild von der Herrlichkeit der staatlichen und kirchlichen Vergangenheit konstruirt hatte, und mit Leidenschaft die Zustände der alten Zeit zurückgeführt wissen wollte. Er wurde in seinen Bestrebungen durch zwei von ihm bekehrte portugiesische Juden unterstützt, den Juristen Hsaak da Costa und den Mediciner Abraham Cappadose, welche ihren talmudistisch-gesetzlichen Sinn in die Auffassung der dortrechter Orthodogie hineinlegten. In den literarischen Kampf dieser Männer für die Wiederherstellung dieser Theologie und aller möglichen Alterthümlichkeiten trat 1827 der Prediger im Haag, Dirk Molenaar ein durch eine „Adresse an alle meine reformirten Glaubensbrüder“. Der Hauptpunkt, den er behandelte, war die von der ersten Generalsynode aufgestellte Verpflichtungsformel für die Candidaten. Er warf ihr absichtliche Undeutlichkeit in der Hinsicht vor, daß die Annahme „der Lehre, welche dem Wort Gottes gemäß in den Einigkeitsformeln der Kirche enthalten ist“, den Vorbehalt zulasse, in den Symbolen sei auch solches enthalten, was dem Wort Gottes nicht gemäß sei. Wenn es nun Geistliche und Kirchengenossen gebe, welche die Verpflichtung so verstehen, so sei eine friedliche Trennung beider Parteien, und die Theilung der Kirchen und Güter angezeigt, womit man nicht zu zögern habe. Jene Erklärung und dieser Vorschlag sind das charakteristische Merkmal einer Tendenz, welche seit jener Zeit in allen protestantischen Kirchen die Herrschaft zu erringen sucht. Sie ist seitdem binnen 50 Jahren auch in ihren Wirkungen deutlich genug geworden, daß man geschichtlich unparteiisch über sie urtheilen kann. Ich meine, sie ist vielmehr scheinbar als wirklich kirchlicher Art, weil sie von einer mehr als dürftigen Kenntniß der Geschichte des Christenthums getragen ist. Der Vorschlag

zur Güte aber, in den sie ausläuft, ist im Grunde ein Vorschlag aus Bequemlichkeit und Ungeduld.

An die literarische Discussion über die Auctorität der symbolischen Bücher, welche durch Molenaar's Schrift hervorgerufen wurde, schloß auch wirklich sich eine solche Trennung an, wie sie zur Lösung des Conflictes durch jenen Prediger im Haag vorgeschlagen war. Die angeführte, von Gieseler herausgegebene Schrift ist nun nicht besonders darauf aufmerksam, daß diejenigen, welche sich von der niederländischen Landeskirche trennten, den Antrieb dazu weniger aus ihrer Rechtgläubigkeit, als aus ihrem Pietismus schöpften. Indessen bietet sie genügend deutliche Fingerzeige dafür dar, daß deren letztes Motiv der latente Separatismus und der durch die formelle Selbstverleugnung verschrobene Calvinismus ist, jene Eigenthümlichkeiten, welche Bodensteyn den nach ihm genannten Feinen überliefert hatte. Gegen das Ende 1829 trat Hendrik de Coë, der seit mehr als fünf Jahren in zwei Predigtstellen den Ruf eines eifrigen und gewissenhaften Hirten erworben hatte, als Prediger in die Gemeinde Utrum in der Provinz Groningen. Hier standen die pietistische Partei und ihre Gegner in deutlicher Abneigung einander gegenüber, jene mit einem Uebergewicht an Zahl und an Einfluß. Sie imponirte dem jungen Manne und zog ihn an sich, indem ihm immer vorgehalten wurde, daß er „noch strenger predigen, den Menschen mehr verkleinern und Gott mehr die Ehre geben müsse“. Wir kennen diese Formel als das von Brucherus aufgestellte Merkmal der Feinen (S. 338); hiemit aber ist der pietistische Charakter der Rechtgläubigkeit angezeigt, in welchen de Coë alsbald mit Kraft und Leidenschaft einging, um so mehr als Calvin's Institutio, die er in einem Auszug damals kennen lernte, ihm die Grundsätze seiner strengen Gemeindeglieder zu bestätigen schien. Die Predigten, die er in diesem Sinn hielt, fanden alsbald einen großen Zulauf nicht bloß aus der nächsten Umgegend; sondern die Gesinnungsgenossen kamen auch aus Drenthe und in voller Schiffsladungen aus Friesland, den Provinzen, welche nebst Groningen die hauptsächlichlichen Sitze des evangelischen Pietismus von jeher gewesen sind. Durch diesen Erfolg ließ sich nun de Coë dazu hinreißen, die Grenzen seiner Parochialrechte zu überschreiten. Er taufte die Kinder, welche man aus anderen Orten zu ihm brachte, und nahm Kinder in den Confirmandenunterricht, die

nicht zu seiner Gemeinde gehörten. Diese Proben von Nichtachtung der Kirchenordnung beweisen nichts für seine Rechtgläubigkeit; um so mehr stellen sie seinen Independentismus fest, der dem Pietismus wohlverwandt ist, und sich so leicht mit ihm verbindet. Vorhaltungen, welche ihm seine Classis darüber machte, störten ihn nicht. Als jedoch zwei benachbarte Prediger in öffentlichen Schriften ihre Gemeinden vor den Uebertreibungen und Irrungen des Tages warnten, trat er 1833 gegen dieselben mit einer Schmähschrift auf: „Vertheidigung der wahren reformirten Lehre und der wahren Reformirten, welche von zwei sogenannten reformirten Lehrern bestritten und zur Schau gestellt sind, oder der Schaffall Christi, angegriffen von zwei Wölfen und vertheidigt von H. de Coë.“ Der Titel allein beweist schon, daß bei dem Manne der Eifer um das Haus Gottes in ein Maß von Brutalität ausgeschlagen war, an welchem man sich klar machen kann, daß die formale Bekehrung die angestammte Ungezogenheit nicht compensirt. Als er nun der wiederholten Aufforderung, das Taufen und Confirmiren fremder Kinder zu unterlassen, und der Zumuthung, seine Schmähungen gegen zwei tadellose Prediger zurückzunehmen, nicht Folge leistete, suspendirte ihn die Classis, bis er seine Schuld bekannt und Besserung gelobt haben werde. De Coë appellirte an die Provincialbehörde in Groningen. Diese schärfte das Urtheil der Classis durch Entziehung der Besoldung auf zwei Jahre, weil er inzwischen die Beweise gesteigerter Hartnäckigkeit geliefert hatte. Nämlich während seiner Suspension spielte er den Streit auf die Evangelischen Gesänge von 1807 hinaus. Er versah mit einer anpreisenden Vorrede eine Schrift: „Die Evangelischen Gesänge geprüft und gewogen und zu leicht befunden von Jakobus Klok, Färber und Krämer zu Delfzijl, Groningen 1834.“ Die Gesänge werden hier beurtheilt als „streitig mit Gottes Wort, ein Gott mißfälliger Skandal, ein zusammengespuchter Koran, worin die zur Seligkeit nothwendige Wahrheit aus Blindheit oder Trübsichtigkeit verschwiegen sei, ein Ganzes von 192 Liederchen, geeignet, die Reformirten von der seligmachenden Lehre wegzulullen und eine falsche Lügenlehre einzuführen.“ Die Theilnahme an dem Angriff auf das kirchenordnungsmäßige Gesangbuch zog de Coë die Amtsetzung zu, welche von der Provincial-Kirchenbehörde zu Groningen 20. Mai 1834 ausgesprochen wurde. Nun appellirte er

an die Generalsynode. Die Majorität derselben war eingeschüchtert. Sie erkannte unter dem 16. Juli 1834 zwar die Schuld de Coë's an, erklärte jedoch seine Absetzung für übereilt, und gestattete ihm noch sechs Monate, um sich zu besinnen, und seinen Angriff auf das Gesangbuch zurückzunehmen, bis seine Absetzung wirksam würde. Diese Maßregel beantwortete de Coë durch eine Erklärung des größten Theils der Gemeinde zu Ulrum 13. October 1834, worin die Unterzeichner als Glieder der nach dem Belgischen Bekenntniß Art. 29 legitimen reformirten Kirche sich von denen trennen, welche nicht die reformirte Kirche sind, bis sie zum richtigen Gottesdienste zurückkehren würden. Das Bemerkenswertheste an diesem Actenstück ist das auch von Labadie gebrauchte Argument, daß die Maßregeln der Kirchenbehörden gegen de Coë, indem sie nicht aus Gottes Wort begründet wären, ebenso wenig gerechtfertigt und verbindlich seien als die papistische Gleichstellung menschlicher Ueberlieferungen mit der göttlichen Auctorität¹⁾.

1) Hierin giebt sich kund, wie mißlich der calvinistische Grundsatz ist, die im N. T. vorkommenden Beispiele äußerer Kirchenordnung als göttliche Vorschriften für dieses Gebiet zu verstehen. Denn da diese Beispiele sich nicht auf alle möglichen Fälle erstrecken, so gewinnt es den Anschein, als ob im Gebiet der rechtlichen Ordnung der Kirche alles erlaubt sei, worüber im N. T. nichts bestimmt und entschieden ist. Nun bietet keine der Schriften des N. T. das Beispiel eines widerspännigen Kirchenvorstehers und der gegen ihn getroffenen Maßregeln dar; also gilt, wie es scheint, hartnäckige Ungezogenheit eines Kirchendiener's, wenn sie sich nur mit der Berufung auf die Ehre Gottes und der Stabilität der Kirche verbindet, für erlaubt und berechtigt. Das ist der Sinn des Argumentes von Labadie und von de Coë. Und doch enthält das „Wort Gottes“ auch im calvinischen Verstand den Grundsatz, nach welchem in diesen Fällen die Kirchenbehörden Recht hatten, nämlich Matth. 18, 18: „Alles was ihr verbietet werdet auf Erden, wird verboten sein im Himmel, und was ihr erlauben werdet auf Erden, wird erlaubt sein im Himmel.“ Leider wird in dem Fall, auf den dieser Satz sich bezieht, schon seit Tertullian falsch verstanden. Der Fall ist der, daß einem Mitglied der christlichen Gemeinde, dem ein anderer die Genugthuung für persönliche Beleidigung hartnäckig verweigert, stattet wird, seine allgemeine Liebespflicht gegen denselben einzustellen. Auf Excommunication, d. h. auf Ausschließung aus der Gemeinde bezieht sich die Stelle ganz und gar nicht. Aber jede ordnungsmäßige rechtliche Verfügung der Gemeinde, also auch die Absetzung eines hartnäckig ungehorsamen Kirchenbeamten fällt unter den allgemeinen Grundsatz, welcher zur Erklärung des geschilderten Falles hinzugefügt ist.

Endlich erinnert es auch an Labadie, daß de Coë an dem nächsten Sonntag nach dem Erlaß dieser Trennungsurkunde sich in den Besitz der Ortskirche setzte, und den während seiner Suspension mit dem Gottesdienst beauftragten Geistlichen von dem Predigtstuhl verdrängte. Als seine Anhänger am darauf folgenden Sonntag den 26. October bereit waren, diese Occupation der Kirche mit bewaffneter Hand zu wiederholen, wurden sie freilich durch militärische Gewalt daran verhindert. Und dabei blieb es. Als die durch die Generalsynode für de Coë's Umkehr gesetzte Frist abgelaufen war, ohne daß er sich unterwarf, wurde seine Absetzung unter dem 20. Januar 1835 definitiv erklärt. Es wurde von der Kirchenbehörde in Groningen dabei ausdrücklich ausgesprochen, daß er nicht wegen seiner religiösen Ansichten, sondern wegen seines verkehrten Betragens verurtheilt worden sei.

Inzwischen hatte aber noch ein anderer Prediger mit de Coë gemeinjam Sache gemacht. Hendrik Petrus Scholte war im März 1833 Prediger in Doeveren, Provinz Nordbrabant, geworden. Er war durch Bilderdijf zugleich für das Haus Oranien und für die Synode zu Dortrecht interessirt worden, predigte in deren Geist, ließ die evangelischen Gefänge ungebraucht, und nannte auf der Kanzel seine anders gesinnten Amtsgenossen Lügenpropheten und Baalopriester. Als bald setzte er sich mit de Coë in Verbindung, und bei einem Besuche, den er ihm in den Tagen vor seinem Austritt aus der Landeskirche abstattete, führte er durch den Versuch, den Predigtstuhl anstatt des berechtigten Geistlichen zu occupiren, Tumult herbei. Als er wegen dieses Benchmens von seiner Classis zur Rechenschaft gezogen wurde, erklärte er unter dem 1. November 1834 mit dem größten Theil seiner Gemeinde ebenfalls die Trennung von der Landeskirche, und wurde noch vor de Coë am 10. December 1834 abgesetzt. Dem Schritte, welchen diese beiden Männer gethan hatten, schlossen sich noch vier andere Prediger an, A. Brummelkamp zu Hattem in Gelderland, J. van Rhee zu Been, G. F. Gezelle Meerburg zu Almkerk, beide in Nordbrabant, und S. van Belzen zu Droogham in Friesland. Sie folgten dem separatistischen Zuge des Pietismus, während andere Prediger, deren Rechtgläubigkeit feststand, unter ihnen Molenaar, in der Landeskirche blieben, wo sie nicht gehindert wurden, ihrer Ueberzeugung gemäß zu wirken. Jene Vier waren durchaus nicht alle von der Zu-

stimmung ihrer Gemeinden getragen; wenigstens versuchte van Belzen vergeblich seine Gemeinde gegen das neue Gesangbuch aufzuwiegeln. Von der Gesamtzahl von 747 Seelen gewann er nur 40 Personen, unter denen acht vollberechtigte Gemeindeglieder waren, und zwar sieben Frauen und ein Mann ¹⁾. Jedoch war der nächste Erfolg der, daß überall Gruppen von Pietisten im Anschluß an die sechs Prediger sich von der Kirche lossagten. Ein Bericht an die Generalsynode vom 10. Juli 1836 bezeugt es, daß die Denkweise, welche jetzt die Separation hervorrufe, nichts neues sei, sondern daß stets eine Neigung zu derselben unter dem Vorwande des Mangels an Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit in der Kirche sich kund gegeben habe. Die Zahl der Separatisten, einschließlich der Kinder wird in jenem Zeitpunkt auf 4000 veranschlagt, welche fast ausschließlich den niederen Volksklassen angehören und „deren Religionsbekenntniß auf einer sehr niedrigen Stufe steht, so daß sie kaum im Stande sind, von ihrem Glauben Rechenschaft abzulegen.“ Es wird hinzugefügt, daß diejenigen, welche man in den separirten Gemeinden als Älteste eingesetzt hat, bisher unbekannte Personen seien.

Jedenfalls hatten auch die Prediger, welche mit ihrem Anhang die wahre reformirte Kirche darzustellen behaupteten, keinen Begriff von den staatsrechtlichen Bedingungen ihrer Existenz. Daß wegen der wiederholten Tumulte in Ulrum de Coed und Andere mit Geld- und Gefängnißstrafen belegt wurden, rechneten sie sich als Martyrium um Christi willen an; und daß nach dem französischen Gesetzbuch, welches im Königreich der Niederlande gilt, jede regelmäßige Versammlung von mehr als zwanzig Personen zu religiösen Zwecken der polizeilichen Erlaubniß bedarf, oder strafbar ist, wollten sie nicht verstehen, um die Störungen ihrer Conventikel als Verfolgungen des Glaubens deuten zu können. Verschiedene Petitionen, welche die einzelnen separirten Prediger an den König richteten, erhielten den Bescheid, daß sie die Reglements und Statuten vorlegen sollten, in denen die Separirten als besondere Kirchengesellschaft erkennbar wären. Das war den Leuten so unverständlich, daß sie erklärten, ihre Reglements und Statuten seien in der Confessio Belgica, im Heidelberger Katechismus und in der Liturgie der niederländischen

1) Vgl. Unruhen S. 144.

Kirche enthalten! Aus ihrer Ueberzeugung, daß sie die alte legitime reformirte Kirche seien, folgerten sie, daß die Regierung ihnen den Schutz zuwenden müsse, welchen sie der durch jene Glaubensregeln bezeichneten Kirche schuldig sei, und waren gar nicht darauf gefaßt, daß die Regierung sie als eine in rechtlicher Beziehung neue Gemeinde ansah. Der Separatismus stimmt ja darin mit dem Romanismus überein, daß er seine Ansicht von der Kirche als verbindlich auch für die Staatsgewalt achtet, weil der eine wie der andere dazu anleitet, die empirische Kirche, welche er meint, dem Ideale gleichzusetzen (S. 261). Dieser Unklarheit in den Rechtsbegriffen entsprach die Unklarheit des sittlichen Urtheils, daß die Separatisten die Verfolgungen um ihres Glaubens willen zu erfahren vorgaben, und doch sehr ungehalten waren, daß man diejenigen verfolgte, welche man eigentlich ehren und schützen sollte. Als ob nicht die Verfolgung durch die Welt, — und alles außer ihnen war ja Welt, — die einzige Ehre war, die ihnen die Welt erweisen konnte! Sie waren also doch nicht so frei vom Weltfynn, um nicht den Wunsch zu hegen, daß sie möglichst schnell der Verfolgung überhoben würden. Denn die Behauptung, daß sie die durch die bezeichneten Symbole vor dem Staat der Niederlande legitimirte Kirche seien, bezieht sich auf ein geschichtliches Datum, das im untrennbaren Zusammenhange mit politischen Ereignissen steht, und als solches zur Welt gehört. Konnten also die Separatisten hieraus etwas anderes schöpfen, als den Weltfynn, welcher ihre Ansprüche um Christi willen unklar machte? Denn die Kirche, welche Subject ihrer Geschichte ist, ist ein Theil der Welt; und die Kirchengeschichte wird richtig nur der Staatengeschichte, nicht aber der Weltgeschichte entgegengesetzt, da sie von dieser nur ein Theil ist. Wie viele falsche Ansprüche entspringen aber aus dem üblichen Sprachgebrauch, daß die Kirchengeschichte das Eine und die Weltgeschichte das Andere sei! In solcher Unklarheit gefangen haben diese pietistischen Separatisten die staatliche Ordnung ihrer Existenz unnötig lange verzögert. Erst gegen Ende 1838 betrat die unter Scholte's Leitung stehende Gemeinde zu Utrecht den von der Regierung gewiesenen Weg, und erhielt wenige Wochen nachher 14. Februar 1839 auf Grund des vorerlegten Statuts die staatliche Anerkennung als Christliche separirte Gemeinde. Dieselbe Genehmigung wurde kurz darauf der

unter de Coek stehenden Gemeinde in Groningen zu Theil. Das Statut bietet keinen directen Anlaß, den pietistischen Charakter der Gemeinden deutlich hervortreten zu lassen; indessen verräth es doch in gewissen Punkten die Interessen, welche die pietistische Bewegung von Anfang an geleitet haben. Die Vorsteher und Diakonen sämmtlich, nicht blos die Prediger, sollen vor ihrer Ordination die Symbole der niederländischen Kirche unterzeichnen, weil sie in Allem mit Gottes Wort übereinstimmen. Wer unter den Laien die Gabe der Schriftauslegung und Ermahnung hat, soll davon in den Schranken der Ordnung Gebrauch machen nach 1 Kor. 14. Bei den Hausbesuchen soll im Allgemeinen auf das Ernstlichste gewarnt werden vor der Aehnlichkeit mit der Welt. Die Unterlassung der häuslichen Andachtsübungen soll die Censur und im Falle der Hartnäckigkeit Ausstoßung nach sich ziehen. Die staatliche Anerkennung der „Abgeschiedenen reformirten Kirche“ bewirkte natürlich eine große Vermehrung der Zahl ihrer Mitglieder, so daß die 1836 angegebene Ziffer von 4000 Seelen alsbald weit überboten wurde. Wenn nun auch in den folgenden Jahren Viele, unter ihnen Scholte, nach Amerika ausgewandert sind, weil sie dort ihre Abgeschiedenheit von der Welt sicherer glaubten bethätigen zu können als im Vaterlande, so behaupten sie doch einen ansehnlichen Bestand. Es ist keine ganz deutliche Angabe, daß 1855 die separirte Kirche „wenigstens 50000 bis 70000 Glieder“ umfaßt habe¹⁾; aber wenn sie auch nur unter der ersten Ziffer geschätzt werden darf, so ist sie durch eine solche Zahl, wie durch ihre Verbreitung über alle Provinzen der Niederlande, unter denen Groningen, Friesland und Südholland am stärksten besetzt sind, ein Zeugniß von dem Umfange, welchen der Pietismus wahrscheinlich schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eingenommen hat. Die neuen Auflagen, welche seit 1839 die Schriften von Lodensteyn, den beiden Bräfel und anderen Schriftstellern aus dem 17. Jahrhundert erfahren haben, sind ein Beweis dafür, daß diese Separirten bei den geistigen Schätzen ihrer Ahnen sich begnügen. Sie pflegen den Sinn für das Alterthümliche auch darin, daß diese Erbauungsbücher und Predigten nicht gelesen werden, wenn sie nicht in den sogenannten gothischen Lettern gedruckt sind, welche im 16. und 17. Jahr-

1) Herzog, Real-Encyclopädie VI. S. 289.

hundert für die Bücher in der Landessprache üblich waren. Es ist merkwürdig, wie weit der Geschmack des Starowerzenthums auch in der abendländischen Kirche reicht! In der griechischen Kirche ist die Alterthümlichkeit und Unveränderlichkeit des Cultus ein Hauptmerkmal seines Werthes. Sollte das gleiche Interesse innerhalb des evangelischen Christenthums wirklich das Merkmal davon sein, daß man sich auf dem rechten Wege befindet? Ich glaube nicht, daß die christliche Erneuerung des menschlichen Lebens gerade in der Abgeschlossenheit und Starrheit dieser separirten Kirche ihre zweckmäßigen Bedingungen findet. Aber ich fürchte auch, daß die der reformirten Landeskirche aufgezwungene Separation für diese Kirche selbst nicht in allen Beziehungen vortheilhaft gewesen ist. Indessen fehlen mir alle Mittel, um dieser Vermuthung präcisere Gestalt zu verleihen. Für die Geschichte des niederländischen Pietismus aber erscheint es mir als überflüssig, seine Fortdauer in der separirten Kirche ausführlicher festzustellen, als es durch die Nachweisung ihrer Entstehung geschehen ist.

1

2

Drittes Buch.

Der Pietismus in der reformirten Kirche
Deutschlands und der Schweiz.

10

18. Unmittelbare Einwirkungen des niederländischen Pietismus in die norddeutschen Gebiete der reformirten Kirche.

An die östliche Grenze der vereinigten Niederlande angelehnt zieht sich im westlichen Deutschland zwischen dem Rhein und der Weser nebst ihren Quellflüssen von der Nordsee bis zum Main und zum Neckar eine Kette von Territorien reformirter Confession. In Ostfriesland bildet die reformirte Kirche eine Minorität gegen die lutherische; an der Spitze der reformirten Gemeinden steht die Seestadt Emden, nach den Niederlanden zu geöffnet, und deshalb zu einem hohen Maße von Selbständigkeit gegen die lutherischen Grafen gelangt; sie hat mit Unterstützung der Generalstaaten 1595 dem Landesherren den Vertrag von Delfzijl auferlegt, welcher ihr den ausschließlichen Bestand des reformirten Gottesdienstes in ihren Mauern sicherte. Der Emdener Coetus umschloß die reformirten Prediger Ostfrieslands, und hatte genug Gewicht, um die früh beabsichtigte Einsetzung eines confessionell gemischten landesfürstlichen Consistoriums auf lange Zeit hinaus zu vereiteln. Die Gastfreundschaft, welche die Stadt Emden den niederländischen Calvinisten während der Wechselfälle des Befreiungskampfes gewidmet hatte, so daß 1571 selbst von ihnen eine der constituirenden Generalsynoden gehalten werden konnte, ist in der niederländischen Kirche nie vergessen worden; die Kirche in Emden hat dort stets in hohem Ansehen gestanden. Südlich an Ostfriesland schließen sich als Sitze des reformirten Kirchenthums die Bentheim'schen Grafen Bentheim, Lingen, Steinfurt, Tecklenburg, Rheda; in ihnen ist freilich dasselbe durch die Gewalt der benachbarten Bischöfe von Münster theilweise sehr eingeschränkt worden. Diese Gruppe im Stromgebiet der Ems wird östlich an dem untern und mittlern Laufe der Weser durch die Stadt Bremen und die

Grafschaft Lippe flankirt. Südlich schließt sich an jene Gruppe der Verband der reformirten Gemeinden in den Herzogthümern Jülich, Cleve, Berg und der Grafschaft Mark an. Jenseits des Rheines beginnend, wo neben den sparsamen Gemeinden des Jülicher und Clever Landes noch die compacte Bevölkerung der kleinen Grafschaft Meurs in Betracht kommt, erstreckt sich diese Gruppe, welche ihre dichteste Bevölkerung im rechtsrheinischen Theil von Cleve und im Herzogthum Berg besaß, an der Lippe, Ruhr, Wupper hinauf nach Osten bis in die Nähe der Grafschaft Lippe. Eine dritte Gruppe, von hier aus südöstlich gelegen, wird gebildet durch das Fürstenthum Niederhessen und die Grafschaft Ziegenhain nebst den in den oberhessischen Städten um Marburg herum gelegenen vereinzeltten Gemeinden, ein Gebiet, welches östlich bis an die Werra und mit Hersfeld an die obere Fulda reicht. Hieran lehnen sich westlich die Grafschaften Wittgenstein, die nassauischen Grafschaften Siegen, Dillenburg und Diez, und an den Rhein vorgeschoben die Grafschaft Wied und die hessische Niedergrafschaft Katzenellenbogen. Es folgen darauf östlich und südöstlich die Grafschaft Solms-Braunfels, die Territorien der in sechs Linien getheilten Grafen von Isenburg und die Grafschaft Hanau. Mit der Isenburgischen Stadt Offenbach und der Grafschaft Hanau reicht diese lockere Kette von reformirten Territorien bis dicht an die Thore von Frankfurt am Main, wo die beiden reformirten Gemeinden am öffentlichen Gottesdienst verhindert, dadurch nur um so mehr auf den engen Anschluß an die Confessionsgenossen angewiesen waren. Endlich schließen sich die Länder der verschiedenen Pfälzischen Linien auf dem Sundrücken, an der Nahe, und weiter hinauf an beiden Ufern des Rheines und am untern Neckar an.

Das confessionelle Gemeingefühl der Bevölkerung in diesen Ländern stand unter dem vorwiegenden Einfluß der Niederlande. Die reformirten Kirchen dieser Gebiete bis zu den nassauischen und wetterauischen Grafschaften hinauf waren bei der niederländischen Nationalsynode zu Dortrecht 1618. 19 betheiligt gewesen. Auch die theologischen Schulen in diesen Gebieten folgten dem Impuls, der von den Niederlanden ausging und standen im lebendigsten Austausch mit der dort dominirenden Richtung, welche zu damaliger Zeit auch die Theologen in Zürich und in Basel in ihrem Gefolge hatte. Und nicht gering war die Zahl

der theologischen Lehranstalten ¹⁾ in jenen Territorien; sie war um so größer, je mehr die reformirte Bevölkerung zwischen Katholiken und Lutheranern zersplittert war. An drei Universitäten, Duisburg, Marburg, Heidelberg, bestanden theologische Facultäten. Heidelberg, 1652 nach dem dreißigjährigen Kriege wieder hergestellt, kam freilich in der Folge am wenigsten zur Geltung, weil die fast ununterbrochen fortwährende Kriegsnöth in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auf der Pfalz schwer lastete, und die Universität wiederholt lahm legte, und weil die im Jahr 1685 beginnende Regierung der katholischen Linie Pfalz-Neuburg im Kurfürstenthum den reformirten Charakter der Universität verkümmern ließ. Aber dafür nahm die Hohe Schule zu Herborn in der nassauischen Grafschaft Dillenburg, mit theologischen, juristischen und artistischen Lehrern besetzt, gerade in jener Epoche fast den Rang einer Universität ein. Außerdem waren mit den höheren Schulen in Bremen, Lingen, Burgsteinfurt, Hamm und Hanau theologische Professuren verbunden; namentlich die erste behauptete bis in das 18. Jahrhundert hinein einen nicht geringen Ruf für die theologischen Studien. Diese Stützen des confessionellen Selbstgefühls und der nachweisbare Zusammenhang, welchen man mit der reformirten Kirche der Niederlande unterhielt, lassen es als durchaus unwahrscheinlich ansehen, daß die Bewegung, welche seit 1670 in der lutherischen Kirche durch Spener herbeigeführt wurde, unmittelbar Einfluß auch nur auf die Frankfurt benachbarten reformirten Territorien ausgeübt hätte ²⁾.

In der Kirchenverfassung waren die Gruppen der reformirten Kirche einander ungleich. Eine vollständige Ordnung von Presbyterien und Synoden bestand nur in den Ländern der Hessischen Erbschaft; diese Verfassung war seit 1611 durch eine

1) Tholud, Akademisches Leben im 17. Jahrhundert, 2. Abtheilung.

2) Barthold, Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts; besonders die frommen Grafenhöfe (in Raumer's Histor. Taschenbuch 1852. 53), bringt den Confessionsunterschied bei der Einwirkung Spener's auf die benachbarten Hessengrafen nicht in Anschlag, kann aber (1852. S. 179) weder für die Hensinger, noch für die Hanauer, noch für die Wittgensteiner Grafen und ihre Gebiete eine directe Bedeutung Spener's nachweisen, sondern behauptet sie nur als Unverständlich, was sie eben nicht ist.

Generalsynode zum Abschluß gebracht worden ¹⁾. In Ostfriesland waren nur die Gemeinden presbyterial geordnet, die höhere Instanz der Classis war jedoch in die Hände geistlicher Inspectoren gelegt, und der Coetus zu Emden war keine Synode mit Jurisdiction über die Gemeinden, sondern die Versammlung der Prediger, welche die neu Eintretenden zu prüfen und zu ordiniren, sowie die Disciplin über die Mitglieder zu üben hatte ²⁾. Aehnlich war in der Grafschaft Meurs zwar jede Gemeinde mit einem Presbyterium oder Kirchenthath versehen, aber nur die Prediger waren in der Classis stimmberechtigt, Aelteste kamen erst seit 1630 zu deren Versammlung, aber nur um über die Gemeinden Rechnung abzulegen. Die Classis wurde in Gegenwart des landesfürstlichen (im 17. Jahrh. nassau-oranischen) Landdrosten gehalten, ohne dessen Zustimmung kein Antrag ausführbar war, und welcher auch dasjenige ausübte, was wie Kirchenzucht aussehen konnte. Die Aemter des Praeses und des Scriba der Classis, welche die Kirchenvisitation übten, wurden vom Landesherrn übertragen, und zwar auf Lebenszeit. In den anderen Ländern reformirter Confession war die Regierung der Kirche und die Disciplin nur in den Händen landesherrlicher Behörden. Wenn man sich vorstellt, wie zersplittert z. B. die kleinen Gebiete der Hfenburger und gar der Wittgensteiner waren ³⁾, so darf man nicht auf eine heilsame Führung des Kirchenregiments in denselben rechnen. Jedenfalls wird sich zeigen, daß die pietistischen Anregungen, welche in den Ländern der Clevischen Erbschaft sich zu den Conventikeln zusammenfanden, in den mitteldeutschen Territorien reformirter Confession durchgehends zum Separatismus ausschlugen. Dieser verschiedene Erfolg ist aus der ungleichen Verfassung verständlich. Unmittelbare Einwirkung übten die verschiedenen Phasen des niederländischen Pietismus nur in den zunächst gelegenen niederrheinischen Ländern und in Ostfriesland. In diese Gebiete übertrugen sich jene Erscheinungen hauptsächlich dadurch, daß die Diener der Kirche daselbst ihre theologische Bildung vorherrschend auf den niederländischen Universitäten fanden. Die

1) Goebel, II. S. 1—124.

2) Meiners, Oostfrieschlands kerkelijke geschiedenis (1739) II. p. 18—27.

3) Nach Barthold 1852, S. 190 hatte Graf Gustav zu Wittgenstein in Laasphe, geboren 1633, nur 332 schloßpflichtige Unterthanen.

nächste Aufgabe ist nun, die Fälle dieser Art, welche in das 17. Jahrhundert gehören, zusammenzustellen.

1. Die Gemeinschaftsform des Pietismus sind die Conventikel. Dieselben sind in die niederrheinische Kirche, und zwar in Mülheim an der Ruhr im Herzogthum Berg von Theodor Untereydt¹⁾ seit 1665 eingeführt worden. Dieser Mann ist in Utrecht und in Leiden Schüler von Voet und von Coccejus gewesen; in jener Stadt hat er unter dem Einfluß von Lodesteyn und dessen Genossen Justus van den Bogaart seine Belehrung erfahren. Daß er nach einander in Mülheim, in Cassel und in Bremen zum Kirchendienst berufen worden ist, macht den lebhaften Wechselverkehr anschaulich, in welchem die Reformirten des westlichen Deutschland unter sich verbunden waren. Von den Schriften Untereydt's ist das „Hallelujah“ eine praktische Dogmatik in der Form der Bundesidee. In dem Vorbericht zu diesem Buche bekennt Untereydt sein Gefallen an den Schriften von Coccejus, und daß „er hin und her mit dessen Kalbe gepflügt habe.“ Dem Vorbilde dieses Mannes entspricht es auch, daß in dem „Hallelujah“ jede Lehre von der Kirche fehlt; die Heilsordnung aus der Idee des Gnadenbundes bewegt sich im Rahmen des individuellen Glaubens. Coccejus Lehre vom Reiche Gottes ist in der Vorrede zu der „Braut Christi“ angedeutet, nämlich darin, daß die geheiligten Christen nicht nur die Pfeiler der

1) Geboren zu Duisburg 1635, Prediger zu Mülheim an der Ruhr 1660, Hofprediger in Cassel 1668, Pastor zu St. Martini in Bremen 1670, gestorben daselbst 1693. Von seinen Schriften, welche in einem entsehrlich schwerfälligen Stil geschrieben sind, kommen in Betracht: Hallelujah, das ist Gott in dem Sünder verkündet, oder des Sünders Wanderstab zur Erkenntniß, Seniehung und Verklärung Gottes. Hanau 1668. Zweite Aufl. Herborn 1722. 4. (Ein beabsichtigter zweiter Theil, der eine specielle Pflichtenlehre enthalten sollte, ist nicht erschienen.) — Christi Braut unter den Töchtern von Laodicea; das ist ein hochnütthiger Tractat in diesen letzten Tagen, darinnen die Kraft des seligmachenden Glaubens vertheidiget wird. In drei Theilen über die unsehlbaren Kennzeichen, die verschiedenen Hindernisse, die dazu gehörigen Mittel. Hanau 1670. Zweite Aufl. Frankfurt 1697. — Unwichtig sind folgende kleinere Schriften: Wegweiser der Einfältigen zu den ersten Buchstaben des wahren Christenthums (ein Katechismus); Der einfältige Christ durch wahren Glauben mit Christus vereinigt, beide Bremen 1706. 16. Notizen über das Leben von Untereydt bei Reig III. S. 118—127. Vgl. Goebel II. S. 300—312. Dieser Schriftsteller hat auch Acten aus dem Synodalarhiv in Duisburg benützt.

Kirche, sondern auch dazu ein Schmutz des Reiches Christi auf Erden sind. Diese Schrift ist ein doctrinäres Erbauungsbuch, dessen einzelne Capitel begleitet sind von Auszügen aus Kirchenvätern, calvinistischen Dogmatikern, englischen, niederländischen, deutschen Asketikern. Unter diesen werden auch Johann Arnd und Heinrich Müller benützt. Unterechd rechtfertigt sich darüber, daß er sie „unter die Zahl der Unfern“ gesetzt habe, weil sie auch bei „mehr gottselig gelehrten Predigern in hohen Ehren“ seien. Von Luther's Schriften hingegen macht er keinen Gebrauch.

Die Zustände der Kirche beurtheilt Unterechd ebenso wie Lodensteyn und die anderen gleichgesinnten Zeugen. Er erklärt auch in Hinsicht der Kirche seines Vaterlandes, in ihr habe sich eine Sicherheit verbreitet, daß man bei bürgerlicher Ehrbarkeit und äußerer gottesdienstlicher Sitte sich auf die Barmherzigkeit Gottes verläßt. Er findet, daß viele Prediger ausdrückliche Spötter eines heiligen Wandels sind, und daß solche, die in ihrem Amte ohne Nachdruck, Kraft und Leben ersunden werden, das geistliche Leben der treuen Knechte Gottes für neue Schwärmerei und Sectirerei erklären. Indem er in der „Braut Christi“ den frommen Leuten Waffen bietet, um jenes Christus tränkende Geschwäß zu stillen, ist er sich bewußt Neues und Reformatorisches zu leisten. Zur Verwahrung des Christenstandes und zur Unterscheidung der Auserwählten von den Zeitgläubigen kommt es ihm darauf an, daß man die unerforschliche Barmherzigkeit des allgenugsamen Gottes durch eine unaussprechliche Gemeinschaft mit dem einigen Gott in Christus selig schmeckt und genießt, daß der Vater mit dem Sohne durch den heiligen Geist und seine heilig und freudig machende Kraft bei dem Gläubigen einkehrt, daß der Geist der Heiligmachung und des Trostes mit seiner Zudert unendlich übertreffenden Süßigkeit seine Schüler unterweist und erleuchtet. Das sei die Vereinigung zwischen Christus dem Bräutigam und der Braut. Diese Bestimmung des Gnadenstandes hält sich von der eigentlich mystischen Formel, daß man mit Christus zu Einem Geiste wird, fern. Sie stimmt zwar nicht genau mit dem überein, was Lodensteyn später in den „Beschauungen Zions“ niedergelegt hat, sie ist aber doch wohl auf seine Anregung zurückzuführen, da er den von Teellind angeschlagenen Ton des Hohenliedes fortgepflanzt hat (S. 172). Allein, fragt

sich, wie gelangt man zur Versiegelung dieser süßen Gemeinschaft Gottes mit den Auserwählten? Auf dem Wege, daß man Gott über alle Welt- und Fleischsgüter liebt und sucht; hiedurch unterscheidet man sich von den Zeitgläubigen und ihrer eingebildeten Freude, Gewissenruhe, vermeintem Trost und Geschmack an himmlischen Dingen! In Uebereinstimmung mit Labadie schildert dann Untereyck den Gegensatz zwischen Gott und Welt so, daß man das Kloster als den einzigen Ort erkennen müßte, in welchem die von ihm gestellte Aufgabe ihre Lösung finden könnte. Aber diese Auskunft liegt außer dem Gesichtskreise des reformirten Predigers; was bleibt also übrig, als daß er seine Ansprüche einigermaßen herabstimmt?

Es ist ja die gemeinsame Erscheinung bei allen uns bekannten Agitatoren des religiösen Gefühls und der frommen Genußsucht: sie müssen zugestehen, daß der Geschmack der überirdischen Süßigkeit des Bräutigams mit Empfindungslosigkeit oder Kälte abwechselt. Demgemäß ermahnt auch Untereyck, man solle aus der weniger gefühlten Barmherzigkeit Gottes nicht darauf schließen, daß die aufrichtige Herzensneigung zu dem Mehrgeliebten (Gott) fehle. Die wesentliche Eigenschaft der Kinder Gottes bestehe nicht darin, daß sie Gottes tröstende Gnade und Liebe zur Vergebung der Sünden und ihrer Seelen gewünschte Ruhe und Freudigkeit empfinden, sondern darin, daß sie mit Verleugnung aller vermeintlichen Vergnüglichkeit dieser Welt allein die Brüste des himmlischen Trostes winselnd suchen. Auch fehle die Liebe zu Gott nicht in der Empfindung der Kaltfinnigkeit, wenn dabei vorbehalten bleibe, daß man zugleich geringere Zuneigung zu Allem was irdisch, weltlich und vergänglich ist, bei sich fühle. Wohin geräth Untereyck mit diesen Zugeständnissen? Man kann nicht verkennen, daß er, ähnlich wie Jvon (S. 254), sich auf die Linie des correcten Calvinismus zurückzieht, welche er zuerst weit zu überfliegen unternimmt. Also es kommt nicht nothwendig auf den Besitz, auch nicht einmal auf das aufgeregte Begehren des Seligkeitsgenußes an; auch die Kaltfinnigen, welche jene Erfahrungen abwarten, sind berechtigt sich zu den Auserwählten zu rechnen, wenn sie mit der Liebe zu Gott die Abwendung von der Welt üben; sie unterscheiden sich dabei von den Zeitgläubigen, wenn sie unter allen Fällen von Sünde den Maßstab der Präcificität aufrecht erhalten und die heilige Verzeihung in Acht

nehmen, welche sie immer wieder von der Welt abzieht, und ihnen die Liebe zu Gott einprägt. Niemand aber muß so einfältig sein zu urtheilen, daß er darum das Irdische mehr liebe als das Göttliche, weil er den Tag über in seinem Beruf mit irdischen Dingen beschäftigt ist. Denn wenn man dieses aus Liebe zu Gott und nach seinem Befehl treibt, so sitzt bei aller Aufmerksamkeit auf das Sichtbare und Weltliche die verschlossene Liebesneigung zu Gott am Ruder; und dieselbe ist gültig, indem man in seinem Berufe nicht wider Gott, sondern unter dem Antriebe seiner Ehre thätig ist. Das geistliche Leben also bestätigt den weltlichen Beruf, indem es ihm eine neue geistliche Farbe, Zweck, Grund und Beschaffenheit anstreicht, und eigennützige und niedrige Beweggründe ausschließt. Mit dieser evangelischen Lebensordnung ist nun auch die Aussicht auf das Kloster beseitigt. In demselben Sinne aber urtheilt Untereyde weiter, daß die Güter dieser Welt auch den Frommen auf dem Wege zum Vaterland einigermaßen dienstbar und gebräuchlich sind, wenn sie mit Mäßigkeit genossen und gemeinnützig verwendet werden. Auch auf die Wahrung der eigenen Ehre darf man bedacht sein, wenn unsere Reinigung und Rechtfertigung der Sache Gottes zuträglich gefunden werden müßte, als wenn wir darauf verzichteten. Endlich auch über das äußerliche, die Welt und das Fleisch reizende Wesen (*excelsa mundi*) fällt Untereyde kein rigoristisches Verbot, sondern giebt anheim, daß man mit Schlangenklugheit darüber zu Rathe gehe, wie man innerhalb dieses Gebietes gleichzeitig die Erbauung des Nebenmenschen und die Verantwortlichkeit für sich selbst vor Gottes Gericht wahrzunehmen habe. Wahrlich auf solche Grundsätze gesündester Art ist man beim Beginn dieses Werkes nicht gefaßt. Ist aber nicht die Ermäßigung, welche Untereyde selbst im Verlauf desselben Buches seiner ursprünglichen Richtung auf Gefühlsagitation und Weltflucht angebeihen läßt, wobei er bis zu dem verfänglichen Satze vorschreitet, daß man nur Gott mehr lieben solle, als die Dinge der Welt, ist nicht diese Ermäßigung der treffendste Maßstab zur Beurtheilung jener hochfliegenden geistlichen Genußsucht?

Darüber sind, wie es scheint, die Meinungen schon zu Untereyde's Lebzeiten verschieden gewesen. Er ist in seiner Wirksamkeit als Prediger ohne Zweifel den Anforderungen nachgekommen, welche er an seine Standesgenossen stellt, daß sie nicht bloß nach

dem Maßstabe formaler Rechtgläubigkeit, sondern in der Schule des heiligen Geistes von Gott selbst auf verborgene Weise innerlich unterrichtet sein, daß sie gemäß eigener Erfahrung, mit kräftigem Nachdruck, mit geheiligter Bewegung des Gemüthes ihren amtlichen Pflichten obliegen sollen. Er hat aber zu dem Zweck der Besserung der kirchlichen Zustände nicht bloß die kirchenordnungsmäßigen Hausgottesdienste eingeschärft ¹⁾, sondern er hat auch nach dem in Utrecht bestehenden Muster in der Gemeinde zu Mülheim, spätestens seit 1665 (wie Goebel angiebt) regelmäßige Privatversammlungen eingeführt ²⁾. Das ist die erste Erscheinung der Art innerhalb Deutschlands. Indessen hat Untereyck dabei ausdrücklich den öffentlichen Gottesdienst als die Hauptsache anerkannt, sofern unter ihm das Herz die verborgene Unterredung und Gemeinschaft mit Gott üben soll. Er hat ausdrücklich davor gewarnt, daß man sich von demselben zurückziehe, weil er in geist- und kraftloser Art gehalten werde, und weil Prediger und Gemeinde irdisch gesinnte Bauchdiener wären. So lange dem wesentlichen Grunde der Seligkeit nicht zuwider gelehrt werde, sei es der Ehre Gottes und der christlichen Liebe gemäß, auszuharren. Zugleich hält Untereyck den Frommen vor, kein Aergerniß zu geben durch Urtheile über andere Leute, durch Versäumniß ihres Berufs um ihrer gottesdienstlichen Geschäfte willen, durch Rundgebung ihrer geistlichen Traurigkeit in dem bürgerlichen Verkehr mit anders Gesinnten. Kurz nach allem diesem erscheint Untereyck als ein Mann der richtigen Mitte in allen praktischen Beziehungen des christlichen Lebens. Das ist nun nicht von Allen verstanden worden. Reiz wenigstens erwähnt, daß Untereyck's Grundsatz von der Schlangenklugheit im Gebrauch der sogenannten Mittelbänge auf Kosten der Taubeneinhalt mißbraucht wurde und luxuriöse Menschen ihre Lebensweise durch jene Erlaubniß berechtigt geachtet haben. So wie nun Reiz (der 1679 in Bremen studirt hat) selbst erklärt, daß er dadurch zur rigoristischen Ansicht über die *excelsa mundi* bewogen worden sei, und deshalb seine auf Untereyck's Grundsatz fußende Schrift *de prudentia*

1) Für deren Uebung sind die beiden catechetischen Schriften bestimmt.

2) Hallelujah S. 589: „Daher ich auch solche durch Gottes Gnade in mir kräftig gewesene Predigten mit desto größerer Freudigkeit und Aufmunterung der Seele daheim und in der Gesellschaft gottseliger Leute weiter nachzuforschen und mit denselben zu wiederholen gewohnt bin.“

ecclesiastica öffentlich widerrufen habe, so werden wahrscheinlich auch noch andere von den frommen Anhängern Untereydt's geurtheilt haben.

Auf diesem Punkte wenigstens ist der mit Untereydt nahe verwandte Wilhelm Dieterici strenger als jener. Ich will aber nicht die Regeln der Präcisität wiederholen, welche der zweite Theil seiner Schrift: „Der wahre inwendige und auswendige Christ“ darbietet ¹⁾. Dieser Schriftsteller bezeugt die Verderbniß der christlichen Gesellschaft, einschließlich des geistlichen Standes in demselben Umfang, wie dies von den niederländischen Theologen geschehen ist; ferner stellt er im ersten Theile die ernste Erfahrung des Christenthums der oberflächlichen Praxis der Zeitgläubigen gegenüber. Die ganze Reihe von Gnadenwahl, Erlösung, Berufung, Erleuchtung, Rechtfertigung, Wiedergeburt und Befehung wird in endlosen Wiederholungen zur directen Erfahrung eingeprägt, an einer Menge von Kennzeichen, von welchen man wiederum Kennzeichen fordern möchte. Es ist dieselbe Manier, welche nach Dieterici von Wilhelm Brakel und Verschuir geübt worden ist. Die Hauptsache ist aber, daß nach dem Schmerz der Wiedergeburt die Empfindung der Gemeinschaft mit Gott eintritt, deren Vorstellung aus dem mystischen Sprachgebrauch entlehnt ist, und deren Darstellung in den Bildern des Hohenliedes culminirt. Die Thatsache der Verdunkelung oder der Entzichung der Gemeinschaft mit Gott führt aber wieder auf die orthodoxe Resignation in dem bekannten Schlusse zurück, der hier nur eine pietistischen Begriff in sich hat aufnehmen müssen: Alle welche nach der Gerechtigkeit Christi hungern und dursten, werden selig; ich hungere und durste; also werde ich selig. Jedensfalls kommt das Resultat des Friedens mit Gott, auf das doch alles ankommt, nämlich die Freudigkeit der Gotteskindschaft, die angenehme Betrachtung der Gemeinschaft mit Christo und die sonderliche Vergnügung und Ruhe in Gottes Regierung, nämlich da

1) Der wahre inwendige und auswendige Christ, das ist Abbildung eines rechtschaffenen Christen, vorstellend in zwei Theilen, wie ein wahrer Christ sowohl innerlich beschaffen sein, als auch äußerlich im Thun und Wandel verhalten müsse. Frankfurt a. M. 1680. Zweite Ausg. nach dem Tode des Verfassers veranstaltet von Gottfried Jüngst, Prof., Pfarrer und Confessorialrath in Hanau, 1698, nochmals 1716. — Dieterici war von 1670 an Pfarrer in Herford, Detmold, Lippstadt, von 1685 an in Solingen, gestorben 1690.

alles, was uns begegnet, von einem verführten Vater herkommt und zum Besten dienen muß, — dieses Resultat konnte mit weniger Umständen, als welche Dieterici macht, klar gestellt werden. Sollte aber die Erfahrung des Christenthums durchaus dem Leitfaden der dogmatischen Distinctionen folgen, so brauchte sich Dieterici nicht darüber zu wundern, daß so viele Christen der Erkenntniß entbehrten und auf dem hier eingeschlagenen Wege die ihnen zugemuthete Erfahrung nicht machen lernten. Untereyß und Dieterici repräsentiren den Pietismus der evangelischen Richtung für das Gebiet der niederrheinischen Kirche, und sie haben dieser Richtung fast gleichzeitig mit Witsius und noch vor Wilhelm Brakel literarischen Ausdruck verliehen; ein nachträglicher Beweis dafür, daß die von Wilhelm Teellinck und von Lodensteyn angeregte Orientirung der Frömmigkeit an dem Schema des heiligen Bernhard im Stillen die weitest greifende Wirkung gehabt hat.

2. In Ostfriesland, speciell in Emden ist dieselbe Bewegung zuerst durch einen ernstigen Coccejaner, Johannes Alardin¹⁾ angebahnt worden. Geboren zu Bremen 1639, in seiner Vaterstadt, dann in Leiden, noch unter Coccejus, und in Groningen gebildet, hat er von 1666 bis an seinen Tod 1707 der Gemeinde zu Emden gedient, und 21 Jahre lang den Coetus geleitet. Er war ein höchst wirksamer Prediger. Ein Donnerohn, wie man sagte, konnte er auf's kräftigste mit dem Gesetze drohen und mit den lebendigsten Farben Gottes brennenden Zorn und die ewigen Höllestrafen schildern; und dann wieder ein Barnabas, ein Sohn des Trostes, verstand er die Herzen so zu rühren, daß die Gläubigen mit Christus im Himmel zu sein meinten, wenn er von der Seligkeit des Himmels redete. Sein Leben war wie seine Lehre ausgezeichnet durch einen heiligen von der Welt abgewendeten Wandel. Er war für seinen Lehrer Coccejus nicht so eingenommen, um sich nicht auch mit einer andern Art zu vertragen. Deshalb hat er in vollem Einklang mit seinem jüngern und später eingetretenen Amtsgenossen Ernst Wilhelm Buchfelder²⁾ gestanden, welcher am nächsten mit Untereyß zusammen-

1) Meiners, Oostfrieschlands kerkelijke geschiedenis. Groningen 1738. 89. II. p. 517.

2) A. a. O. S. 522.

gehört. Geboren in Bentheim 1645, studirte er zuerst die Rechte, ward durch Untereydt's Predigten in Cassel, also zwischen 1668 und 1670 bekehrt, studirte dann in Utrecht Theologie unter Voet und dem Coccejaner Franz Burman, und erfuhr zugleich den Einfluß Lodensteyn's. Als Candidat hat er dann noch zwei Jahre in Bremen zu den Füßen Untereydt's geseffen. Seine Berufungen an verschiedene Orte vergegenwärtigen wie bei seinem Vorbilde den engen Zusammenhang unter den westdeutschen Reformirten. Zuerst 1677 Prediger in Glückstadt (Holstein) wurde er 1679 Rector und Hülfsprediger in Emden, danach bis 1687 Prediger, Kirchenrath und Inspector in der Pfenburgischen Stadt Bidingen. Von da nach Mülheim an der Ruhr berufen, ging er schon 1688 nach Emden, wo er als Praeses des Coetus 1711 gestorben ist. Ihm wird tiefe Einsicht in das inwendige Christenthum nachgerühmt und eine große Fähigkeit, Schwache zu stärken, Zweifelnde zu befestigen, Geförderte zu leiten. Die Erweckung in den Niederlanden 1672 hat so maßgebend auf ihn eingewirkt, und er ward damals gewürdigt, so nahe mit Gott zu verkehren, daß er jene Jahreszahl mit großen Ziffern in seinem Studirzimmer angeschrieben hatte, um sich stets derselben zur Stärkung und Dankagung zu erinnern. Er wandelte, wie der Bericht sich ausdrückt, wie Heno noch stets mit Gott. Der Verfall der Kirche lag ihm sehr am Herzen, und er empfahl die Lesung der Apostelgeschichte, damit man daraus das Vorbild der ursprünglichen Christen und den Abstand der gegenwärtigen Kirche von der ersten sich einprägen. Schriftlich hat er nur ein Lied von 16 Strophen: „Das Jesu gegebene Jawort“ (Erleucht mich Herr mein Licht) hinterlassen, welches in maßvoller Weise das Bekenntniß der Nichtigkeit, der Selbstverleugnung und die Uebergabe an Jesus (Dein bin ich wie ich bin, nimm mich nur eigen hin) zum Ausdruck bringt¹⁾. Es bezeichnet im Ganzen eine Wendung von Lodensteyn zu der evangelischen Richtung des Pietismus hin, was ja auch dazu paßt, daß die Erweckung von 1672 auf Buchfelder den bedeutenden Eindruck gemacht hat. Indessen scheint derselbe nicht wie Untereydt Conventikel gehalten zu haben²⁾. Denn dazu war auch fü-

1) Nach Goebel II. S. 310 wird dasselbe Lied auch Untereydt beigelegt.

2) Mit welchem Rechte Goebel II. S. 261 angiebt, daß Buchfelder Freund der Labadisten gewesen sei und in enger Verbindung mit Wieuwerd gestanden habe, kann ich nicht ermitteln. Nach dem, was Meiners mittheilt, ist es nicht wahrscheinlich.

diesen der Boden nur in Mülheim günstig gewesen, nicht aber in Cassel und in Bremen.

In Ostfriesland hat auch der Labadismus direct nur den Prediger zu Rendorp, Petrus Dittelbach¹⁾ für sich gewonnen. Und dieser stammte aus Nymwegen in Gelderland, war also kein Landeskind. Er ward 1666 an die genannte Gemeinde berufen, und vom Coetus nach einer günstig verlaufenen Prüfung angenommen. Er erwies sich alsbald als einen leidenschaftlichen und eigensinnigen Mann. Als er in den Coetus aufgenommen wurde, ließ er sich durch keine Gründe bestimmen, die übliche Predigtprobe vor seinen Amtsgenossen abzulegen. In seinem Amte fand er schwierige Verhältnisse. Seine nächsten Nachbarn, Dodo Bottrici in Oldendorp und Joh. Duisind in Hazum waren Säufer; der letztere ist auch einmal mit einer Zigeunerbande im Lande umhergezogen. Es gereicht Dittelbach zur Ehre, daß er in seinem Amte die entgegengesetzte Haltung einnahm. Allein nach einer achtjährigen Wirksamkeit, also 1674, gerieth er auf den Weg von Labadie, an den er nach Altona schrieb, um seine und seiner Genossen Schriften zu erhalten. Alsbald trug er mit Berufung auf Labadie dem Coetus schriftlich und mündlich die bekannten Bedenken vor gegen die Taufe der Kinder von ungläubigen und ununterrichteten Gemeindegliedern, gegen die Zulassung weltlich Lebender zum Abendmahl, gegen die nachsichtige Aufnahme der Zeugnisse, mit welchen Fremde den Eintritt in die Gemeinden nachsuchten. Seine Heftigkeit ließ keine ruhige Erörterung dieser Fragen zu; mit derselben Heftigkeit suchte er seine neu gewonnenen Grundsätze der Gemeinde aufzudrängen. Eine Vermittelung dieser Streitigkeiten durch eine Deputation des Coetus lehnte er ab 1675; denn er zog es vor, seine Sache an den fürstlichen Hof zu bringen. Nämlich die vormundschaftliche Regentin Christine Charlotte, geborene Prinzessin von Württemberg, welche eine Anhängerin Spener's war, schien ihm eine für ihn günstigere Entscheidung zu versprechen. Was daraus geworden ist, kann nicht mehr nachgewiesen werden. Jedoch blieb er unbehindert, seiner Opposition gegen den Coetus überall den bittersten Ausdruck zu

1) Die folgenden Angaben verdanke ich der gütigen Mittheilung des Herrn Consistorialraths und Generalsuperintendenten Bartels zu Aurich, welcher sie aus den Acten des Embener Coetus geschöpft hat.

geben, und zugleich nach den von ihm adoptirten Grundsätzen zu handeln, bis er 1683 freiwillig auf sein Amt verzichtete und nach Amsterdam übersiedelte. Dieser Schritt hatte den Sinn, daß ihm das Leben in Wieuwerd nicht zusagte¹⁾. Er stand allerdings mit der Gemeinde daselbst in Verbindung und wurde, wenn er besuchsweise in ihr erschien, hoch geehrt. Erst später entschloß er sich, in die Labadistische Gemeinde zu Wieuwerd förmlich einzutreten, um in der Erziehung seiner Kinder Erleichterung zu finden, ward jedoch gerade durch die in dieser Hinsicht gemachten Erfahrungen, so wie durch andere mißliche Erscheinungen in jenem Kreise wieder zum Austritt bewogen, den er dann durch eine bittere Anklageschrift rechtfertigte (S. 232). In Amsterdam, wo er noch 1691 gelebt hat, verliert man ihn aus dem Gesichte. Für Ostfriesland also ist er eine ganz vorübergehende Erscheinung, welche erkennen läßt, daß damals dort keine Empfänglichkeit für den Labadismus vorhanden war.

3. Um so mehr ist durch denselben die Kirche am Niederrhein beunruhigt worden²⁾. Es ist mitgetheilt worden, daß der einzige Theolog, welcher nach Labadie's Separation sich demselben angeschlossen, der Candidat zu Wesel, Heinrich Schlüter gewesen ist (S. 226). Derselbe hielt zunächst in seiner Vaterstadt in ziemlicher Verborgtheit Versammlungen. Zugleich aber trat er 1669 vor die Oeffentlichkeit, indem er eine nach Labadie's Manuel de piété gearbeitete Schrift der Schurman „Kennzeichen der Wiedergeburt“ in's Deutsche übersetzte und mit einer Vorrede im eigenen Namen begleitete (zweite Aufl. 1670). Hierin behauptet er neben der allgemeinen Verderbniß der Kirche und ihrer Leiter die bekannten Grundsätze, daß nur Wiedergeborene zum Abendmahl zuzulassen seien, wenn nicht die Gemeinde unreinigt werden soll, und daß das Leben der Wiedergeborenen als solches ebenso erkennbar sei, wie das natürliche Leben. Alsbald ging die Duisburger Classis mit einem öffentlichen Urtheil gegen den lästerlichen und schwärmerischen Charakter dieser Schrift vor, und die Clevische Synode beantragte bei der Generalsynode die Vorladung Schlüter's. Ehe es jedoch zu dieser Verhandlung kommen konnte, begab sich derselbe, im Sommer 1670, nach

1) Berkum, Labadie II. p. 78.

2) Das folgende nach Goebel II. S. 312 ff.

heim, wo der Boden durch Untereyde's Conventikel für ihn vorbereitet war. Nicht ohne Absicht wird er in jener Rede die Gemeinde daselbst für die beste erklärt haben, welche er kenne. An den Versammlungen also, die er und mit ihm ein Schulmeister Bachhaus in Mülheim hielt, theilnahmen sich viele Personen des Handwerkerstandes, vorzüglich aber die Frauen. Diesen schloß sich auch die Tochter des Besitzers der Lehnsherrschaft Broich, zu welcher der Ort gehörte, die Gräfin Charlotte Auguste von Dhaun und Falkenstein an, obgleich sie lutherischen Bekenntnisses war. Der Ton, welchen Schlüter anschlug, ist aus einem von Goebel mitgetheilten Briefe dieser Gräfin an Bachhaus erkennbar. Seine Rede richtete sich darauf, das Gefühl der Wichtigkeit und dann den heiligen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit zu erwecken, welchem Gott entgegenkommt, um die Seele „mit Freudenwein trunken“ zu machen. Das Treiben der Conventikel ging so offen vor sich, daß deren einzelne Genossen von den Gegnern als Quäker oder als Brüder der Wiedergeburt bezeichnet wurden; sie dienten also zur Störung der öffentlichen Ruhe. Während dieses alles in Mülheim vorging, war der Territorialherr, der Graf Wilhelm Byrich von Dhaun und Falkenstein abwesend. Hestig und zufahrend wie er war, verbot er nach seiner Rückkehr nicht nur die Conventikel und setzte den Schulmeister Bachhaus in's Gefängniß, sondern vergriff sich auch an den reformirten Predigern zu Mülheim, weil sie die Unordnungen geduldet hätten, durch Suspension von ihrem Amte und Untersagung des Besuches der Classis. Gegen diese unbefugte Anmaßung der Kirchenhoheit wurde von der Classis die Intercession des Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz-Neuburgischen Landesregierung angerufen, jedoch ohne einen klaren und entscheidenden Erfolg in der Sache.

Gingegen der Anstifter aller dieser Dinge, Schlüter, hatte sich im November 1670 vor der außerordentlichen Generalsynode in Wesel zu verantworten. Er erklärte hier die Wiedergeborenen unter Reformirten und Lutheranern für die Kirche, und fügte hinzu, daß zwischen denselben keine Trennung gerechtfertigt sei. Ferner bekannte er, daß er in Wesel Versammlungen gehalten, aber nicht in ihnen das Abendmahl ausgetheilt habe. Die Generalsynode verbot ihm Versammlungen zu halten. Der Labadist aber verleugnete seinen grundsätzlichen Independentismus so weit,

daß er den Appell an den Kurfürsten von Brandenburg anmeldete ¹⁾. Dadurch nöthigte er die Generalsynode, auch ihrerseits den Landesherrn um das Verbot und die Verhinderung der Conventikel anzugehen. Unter Protest gegen diesen Beschluß begab sich Schlüter alsbald in die Sabadistische Gemeinde nach Herford. Die Generalsynode 1671 erließ hinter ihm her ein Excommunicationsdecret, an das er sich nichtehrte. Ueber seine Trennung von der Gemeinde in Herford ist oben (S. 233) berichtet worden; er ist kurz darauf 1672 in Wesel gestorben. Die Clevische Synode vermochte übrigens das strenge Verbot der Conventikel nicht lange aufrecht zu erhalten. Schon 1674 adoptirte sie den Beschluß der Clevischen Classis, daß die Conventikel gerade von dem Prediger und dem Kirchenrath zu betreiben, aber eben auch nur unter deren Aufsicht zuzulassen seien. Den Anlaß dazu hat man ohne Zweifel in der niederländischen Erweckung von 1672 zu suchen, welche nach Lage der Sachen nach den Herzogthümern am Niederrhein hinüberwirkte. Denn in jenes Jahr 1674 fällt auch der übereinstimmende Beschluß der Jülich-Cleve-Bergischen Generalsynode, welcher fortan den Bestand der Conventikel wie in den Niederlanden ordnete. Nämlich die Privatversammlungen werden zugelassen und je nach den Umständen empfohlen, wenn sie von dem Prediger gehalten werden, oder wenn sich an der Hausandacht Nachbarn und Bekannte in geringer Zahl betheiligen, oder wenn sie in zufälliger und unregelmäßiger Weise zu Stand kommen. Hingegen sollen regelmäßige Zusammenkünfte auch von Candidaten nicht ohne Genehmigung des Predigers und des Kirchenrathes gehalten werden, jedenfalls sollen alle diese Unternehmungen dem öffentlichen Gottesdienst keinen Abbruch thun, und bei eintretenden Bedenken verboten werden dürfen. Zugleich zogen die Synoden der einzelnen Territorien und ihre Generalsynoden Maßregeln in Betracht, um die in der Kirche eingerissene Mängel abzustellen und die Prediger zu sorgfältiger Uebung ihres Amtes und zu gottseligem Wandel zu ermuntern, damit Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit befördert, auch aller Widersachern der Mund gestopft werde.

4. So wohl gemeint Beschlüsse dieser Art sind, so ist ihr Erfolg niemals so entschieden und so schnell, um ungeduldig

1) Aehnlich verfuhr ja auch Dittelbach (S. 379) später.

Gemüther zur Nachsicht zu stimmen und gegen den Reiz der folgerechten Durchführung ihrer Principien zu schützen. Lebhaftere Menschen, wenn sie jung, oder wenn sie eigensinnig sind, können dieser Versuchung nicht leicht widerstehen, um so weniger, wenn es sich um Gottes Sache zu handeln scheint. Joachim Neander, der Rector der unter der reformirten Gemeinde zu Düsseldorf stehenden Lateinischen Schule, hat in jugendlichem Eifer sich der angegebenen Vorschrift der Generalsynode zu entziehen gesucht, hat sich aber gesüßt, als es ihm nicht gestattet wurde. Allein er ist nicht bloß wegen dieser Anwandlung von Labadismus, sondern auch als Dichter von geistlichen Liedern von Wichtigkeit¹⁾. Durch eine Predigt von Untereyß bekehrt, hat er zuerst in Bremen, dann in Heidelberg, wo er fünf junge Leute aus Eöln und Frankfurt als Hofmeister leitete, seine wissenschaftliche Bildung gewonnen. Danach hat er sich in Frankfurt aufgehalten, und wie Reiz berichtet, genauen Umgang mit Spener und dem I. U. D. Johann Jakob Schütz gehabt, welcher 1670 Spener zu dem Unternehmen von Privatandachtsübungen angeregt hat. Derselbe Berichterstatter fügt hinzu, daß er bei denselben „einen guten Wachsthum in göttlichem Licht und christlichem Wandel erhalten habe.“ Wenn diese Angaben wirklich begründet sind, so muß ihre Bedeutung dadurch eingeschränkt werden, daß Neander's Lieder im Allgemeinen reformirter Art, aber so weit sie ein apartes Gepräge von Frömmigkeit an sich tragen, durchaus in dem Gedankenkreise sich bewegen, welcher gleichzeitig durch Lodensteyn und Labadie vertreten ist. Die Namen der Frankfurter Kaufleute, denen er neben Anderen seine Bundeslieder gewidmet hat (de Neufville, d'Orville), verrathen es, daß Neander in Frankfurt in dem Kreise der französisch-reformirten Gemeinde heimisch gewesen ist. Hier stand er aber im Mittelpunkt der allseitigen Beziehungen und des lebhaften Gemeingefühls seiner Confession, und die eben in's

1) Vgl. über ihn Goebel II. S. 322 ff. Reiz IV. S. 44—57. — A et O. Joachimi Neandri Glaub- und Liebes-Übung: aufgemuntert durch einfältige Bundeslieder und Dankpsalmen (58 an der Zahl), zuerst Bremen 1679. Haben mir vorgelegen in einem Nachdruck, Allendorf an der Berra 1710. — Neander, geboren zu Bremen wahrscheinlich nicht vor 1650 (Goebel S. 332), Rector in Düsseldorf 1674, Hülfsprediger zu St. Martini in Bremen 1679, gestorben 1680.

Leben getretene Unternehmung Spener's hat als Copie einer reformirten Einrichtung ihm kaum imponiren können.

Unter den Liedern Neander's ist die größte Zahl dem Danke gegen Gott für die Erlösung und heilsame Leitung des Lebens gewidmet, und der Dichter giebt der Zubericht auf Gott und Christus, zu der er sich als Gottes Kind befähigt findet, frischen und kräftigen Ausdruck. Zugleich weiß er sich zur Heiligung angetrieben, und darin durch Gottes Gnade gefördert. Er verschließt sich auch nicht gegen die Zeugnisse der Natur für Gottes Güte. Das sind Gedankenreihen, in welchen confessionelle Besonderheit gar keinen Raum findet. Dieselbe gewinnt höchstens einmal einen Ausdruck: „Du bist der Grund der Seligkeit; denn eh' der Welt Grund war bereit, bin ich in Dir erwählet.“ Indessen liegt hierin wirklich nicht mehr als die Behauptung der Gotteskindschaft, welche in die bekannte Formel des Epheserbriefes gekleidet wird, weil das Lied Christus als den Anfang und das Ende feiert. Neben jenen allgemein evangelischen Anschauungen begegnet man in diesen Liedern auch den deutlichen Spuren desjenigen Interesses, welches in der evangelischen Richtung des niederländischen Pietismus hervortritt. Ich meine zunächst die Bekenntnisse der menschlichen Nichtigkeit gegenüber der Majestät Gottes und im Vergleich mit der Nothwendigkeit der Gnade¹⁾. Dieselben schließen fast die sittlich-religiöse Anlage von dem Sündenstande aus. Indem sich nun der Dichter in den Anfechtungen oder Verlassungen an diese Werthbestimmung des Sündenstandes erinnert und darauf stimmt, so macht er sich auf, um den „süßen Jesus, den schönsten Himmelzbräutigam, den Seelenfreund“ zu suchen und in seiner Nähe Ruhe, Sättigung, Vergebung der Sünde und Seligkeit zu finden, oder von ihm innerlich gelehrt zu werden über die Einheit mit ihm. Neander hat zwar die Genugthuung Christi in der üblichen Weise oft und deutlich genug bekannt; allein die Versicherung der Sünden-

1) „Ich kann ja nichts, das weißt du wohl; auch weiß ich nicht, was ich thun soll. Du kannst allein verrichten dies; du weißt es auch allein gewiß.“ — „Wer bin ich armer Sündenwurm, o allerhöchste Majestät?“ — Insbeson-
 dert benützt Neander wiederholt den Text Ezechiel 16, 1—6, theils in Anspielun-
 gen, theils in einem besondern Gedicht, um die Lebensunfähigkeit des Sünders
 zu bezeichnen. Dieses Bild verräth keinen guten Geschmack, ist aber ein un-
 werthvollerer Zug der Sprache Kanaans.

ung erwartet er eben von dem Gefühl der zärtlichen Anhänglichkeit an Jesus, obgleich ihm die Unterbrechungen dieser Stimmung fremd sind ¹⁾. Auch dieser Mann, welcher die stetige Freude der Gotteskindschaft in der Stellung zur Welt sehr wohl kennt, hat sich durch die unumgänglichen Abspannungen des Lichtsgefühls in der Nähe des Bräutigams nicht davon abergehen lassen, daß er auf dem Wege des Höhenliedscultus nur h einer haltlosen ästhetischen Probe seines Gnadenstandes ist. Einen charakteristischen Beweis dafür, daß es sich hierbei ein Spiel der Einbildungskraft handelt, bietet jedoch gerade das Gedicht: „Empfindliches Sehnen eines Freundes Gottes wegen vermeintlichen Abwesenheit des Höchstgeliebten“, mit Beziehung Cant. 3, 1; 2, 9. 10, in welchem das Echo der letzten Silben die Antwort Jesu auf die Fragen und Bitten des Schnüchlers eingeführt wird ²⁾.

1) „Lege dich zu Jesu Füßen mit der großen Sünderin, weine, ze, such mit Küßen, mit zerknirschem Herz und Sinn Jesu Christi Lieb zu len, dich in Gnaden zu vermählen.“ — „Wach auf denn, meine Seel, in i suche Ruh; wann Gluth und Fluth und Wind wird stürmen auf dich zu, h mit der Turkestaub in jene Rigen, zum Fels der Ewigkeit; da bist du r in.“ — „In der Höhle meine Seele suchet dich o Bräutigam. Laß dich en, laß dich finden, starker Held aus Davids Stamm.“ — „O Jesu, wo bist Du verborgen, ich suche Dich vom Abend bis zum Morgen . . . O Jesu : doch mein Klagen, was nützt Dir, daß ich nun soll verzagen? . . . O Jesu dich doch einst sehen, verstopfe nicht das Ohr vor meinem Flehen, verjähere), daß ich im Glauben steh; Du siehest mich, mach, daß ich nicht vergeh.“ — :oher Prophet, mein Herze begehret, von Dir inwendig gelehret zu sein; Du des Vaters Schooß zu uns gelehret hast offenbaret, wie Du und ich Ein!“

2) „Wo bist Du Seelenfreund? willst Du denn mich verlassen?

Ich? verlassen?

Es tritt die Noth auf allen Seiten ein.

Nein.

Wo bleibt Dein theures Wort? Dein Wort: ich kann nicht lassen!

Kann nicht lassen.

Du gehst von mir weg; bin ich hier nicht allein?

Nicht allein.

Ah ah, wo soll ich hin? bist Du vor mir verschwunden?

Dir verschwunden?

Der Teufel schlägt auf mich, ich bin nicht mehr bei mir.

Mehr bei mir.

Neander hatte bei der Veröffentlichung seiner Bundeslieder die Absicht, dem Namenchristenthum und der dumpfen Herrschaft der Gewohnheit entgegenzuwirken, und zur Wiederaufnahme der ersten Liebe anzuregen. Diese reformatorische Tendenz hat ihn nun zu labadistischen Folgerungen verleitet. Er hatte bei dem Antritt seines Schulamtes sich geweigert, die Kirchenordnung, einschließlich des Heidelberger Katechismus unbedingt zu unterschreiben. Nichts desto weniger war ihm gestattet worden, gelegentlich zu predigen. Er hatte aber ferner sich herausgenommen, heimliche Versammlungen zu halten, gegen das eben erlassene Verbot der Generalsynode, und hatte seinen Anhängern die Theilnahme am Abendmahl widerrathen, damit sie sich nicht der Entheiligung des Sacraments schuldig machten, da auch die Gottlosen ohne Unterscheidung an ihm theilnehmen durften. Dazu kamen noch einige Unregelmäßigkeiten im Schuldienst, welche sich Neander erlaubte. Aus allen diesen Rücksichten verhängte 1676 der Kirchenrath der Düsseldorfener Gemeinde über Neander die Suspension vom Amt und untersagte ihm das Predigen, bis er sich gefügt und Genugthuung geleistet hätte, widrigenfalls er des Dienstes zu entlassen wäre. Es gereicht ihm zur Ehre, daß er sich seiner vorgeschzten Behörde unterworfen hat. Er hat am 17. Februar 1677 ein Protokoll, welches Goebel mittheilt, unterschrieben, in welchem er sich zum Heidelbergischen Katechismus und zur Kirchenordnung bekennt, Trennung von der Kirche, wie Labadie sie aufgerichtet hat, verdammt, den unberechtigten Privatversammlungen entsagt und ihnen entgegenzuwirken verspricht, namentlich darin, daß „Einige absonderlich sich unter cinander als Wiedergeborene ansehen mit Berurtheilung der Anderen.“

5. Wenige Jahre danach 1680 wurde Neiner Copper¹⁾

Wo find ich Hülff und Rath für diese meine Wunden?

Meine Wunden!

Mein Arzt, bist Du verzagt? fliehst Du? sieh ich bin hier.

Ich bin hier.

Glanz der Gerechtigkeit mir gnädiglich erscheine.

Ich erscheine.

Zu meiner Seel so viel nur sprich: du bist in Schuld.

Bist in Schuld.*

1) Ueber ihn Goebel II. S. 360 ff. Reiz V. S. 199—214. — Copper geb. in Neurs etwa 1645, Prediger in Iffelburg bei Wesel 1670, in Müllheim an der Ruhr 1677.

als Prediger nach Duisburg berufen. Er hatte seinen Eintritt in das Predigtamt dadurch bezeichnet, daß er durch eine Classicalpredigt in Wesel Anstoß gab und sich eine Suspension auf 6 Wochen zuzog. Sein Eifer hatte ihm einen Anhang verschafft, welcher über die Orte seines amtlichen Wirkens hinaus reichte. Namentlich kamen viele nach Gott und der Wahrheit hungernde Seelen aus Meurs, Crefeld u. s. w. zu ihm nach Mülheim und nach Duisburg, um seine Predigten zu hören und Privaterbauung bei ihm zu suchen. Die geschlossenen Versammlungen nun, welche in der letztern Stadt Copper und sein Amtsgenosse Barlemeyer hielten, gaben dem Kirchenrath schon 1681 den Anlaß, gemäß dem Beschluß der Generalsynode von 1674 dieselben zu verbieten. Da Barlemeyer diese Verordnung nicht rückgängig machen konnte, folgte er im nächsten Jahre einem Rufe an die Gemeinde Kirchherten im Herzogthum Jülich. Schon 1688 mußte er aber durch die Provincialsynode von seinem Amte suspendirt werden, weil er sich nicht durch die Majorität im Kirchenrath gebunden hielt, nur den Sonntag und nicht die kirchlichen Festtage mit Gottesdienst begehen und die ihm Verdächtigen nicht zum Abendmahl zulassen wollte. Die Generalsynode, an die er appellirte, bestätigte dieses Urtheil, nöthigte Barlemeyer zur Abbitte, und ließ ihn noch versprechen, keine Familiarität mit Labadisten, und keine Privatversammlungen zu halten, ferner die Formulare bei Taufe, Abendmahl und Trauung zu beobachten. Jedoch hat derselbe seinen Eigensinn dadurch nicht bannen lassen, sondern die Censur der Synoden wiederholt herausgefordert. Indessen ist er im Amt bis zu seinem 1701 erfolgten Tode geblieben. Copper hingegen gewann aus den Hausbesuchen, in denen er seine Duisburger Gemeinde vollständig kennen zu lernen unternahm, die Ueberzeugung, daß wenn er in der üblichen Weise das Abendmahl verwaltete, er der großen Mehrzahl das Gericht verschigeln, und zugleich auf sich selbst und die Gemeinde das Strafurtheil Gottes ziehen würde¹⁾. Demgemäß erklärte er 1682 dem Kirchen-

1) In dieser schon in der Umgebung Boet's verbreiteten Ansicht kommt ein merkwürdiger Zug der reformirten Auffassung des Abendmahls zum Vorschein, von dem man in der gewöhnlichen Behandlung der Controverse über das Abendmahl nichts erfährt. Von den Lutheranern pflegt es nämlich als ein Vorzug der eigenen Lehrweise bezeichnet zu werden, daß die mündliche Seniehung des Leibes Christi den Ungläubigen das Gericht zuziehe, während auf der

tath, daß er das Abendmahl nicht mehr austheilen werde, wenn derselbe nicht die Einzelnen, welche Copper als Verdächtige bezeichnen könne, von der heiligen Handlung abhalten würde. Er begehrte also das Privilegium, welches man Lobensteyn gewährt hatte. Daß dieses Verfahren die Einstellung des Abendmahles überhaupt nach sich ziehen werde, meinte Copper leugnen zu dürfen; die Geschichte der labadistischen Gemeinde lag ihm freilich noch nicht vor Augen. Da also Copper auf seiner Ansicht bestand, wurde er im Februar 1683 seines Amtes entsetzt, weil er die Verwaltung des Abendmahles, zugleich den Gebrauch der liturgischen Formulare und den Gehorsam gegen die Mehrheit in Classen und Synoden verweigerte. Copper suchte zunächst in Crefeld Unterkunft; als er aber gehindert wurde, mit seinen dortigen Anhängern Privatversammlungen zu halten, zog er mit einem Theile derselben nach Wieuwerd. Hier hat er neun Jahre lang den Predigtendienst in der labadistischen Gemeinde verwaltet. Als dieselbe 1692 aufgelöst wurde, zog es ihn zunächst wieder zu den gläubigen Brüdern nach Meurs und Crefeld. Er ward aber von dort durch die Obrigkeit vertrieben und beschloß nun der Einladung einer Gönnerin, der Drostin von dem Bussthe, geborenen Gräfin von Hoorn in Bielefeld zu folgen. Als er jedoch auf der Reise von Wieuwerd in Emden angekommen war, erkrankte er dort und starb gegen Ende 1693.

6. Für Alexander und Copper kann der Entschuldigungsgrund der Jugendlichkeit geltend gemacht werden; für Samuel Nethenus¹⁾ reicht derselbe nicht aus. Geboren 1628 zu Ne-

Seite des Calvinismus kein Satz von gleichem Gewichte stehe, da dort die mündliche Genießung des Brotes durch Ungläubige ein gleichgültiger Act sei. Jedoch geht die Meinung im Calvinismus dahin, daß die unwürdige Theilnahme am Abendmahl als dem Act der Gemeinde das Gericht, in welchem der Ungläubige steht, für ihn zur Entscheidung bringt. Also dieser Satz ist das Gegenstück zu der lutherischen Beurtheilung der mündlichen Genießung des Leibes Christi durch einen Unwürdigen. Die Labadistische Folgerung freilich ist eine Abbiegung von der echt calvinistischen Ansicht, weil sie die ganze Gemeinde dafür verantwortlich macht, was doch nur den Einzelnen angeht (S. 116).

1) Die Hauptquelle für seine Geschichte ist seine Schrift: *Apologia Netheniana . . . ofte Zodiacus ποιμενολογίας ἀπολογητικής*, dat is waarachtige ontdekkinge van de onrechtverdige proceduiren, tegens hem sonders oorsaak en tegen alle billikheyt te Birstein in't werk gestelt. Amstedam 1697. Gewisse Lücken, welche diese Schrift läßt, hat Goebel II. S. 367 aus dem Kirchenarchiv zu Meurs ergänzt.

im Herzogthum Cleve hat er seine Studien auf der Schule zu Wesel und der Academie zu Harderwijk in Geldern gemacht, wurde im 20sten Lebensjahre Rector zu Batenburg in Geldern, und empfing 1650 von der Gemeinde zu Baerl (Graffschaft Meurs) die Berufung zum Adjuncten seines mütterlichen Großvaters. Er hatte in dieser Function schon einen Monat gewirkt, als er durch einen Concurrenten verdrängt wurde. Nach dem Meursischen Kirchenrecht nämlich hatte nicht die Gemeinde das Wahlrecht, sondern der Landesherr die Ernennung der Prediger zu üben. Nun waren drei Gemeindeglieder, welche die Stelle einem Andern zuwenden wollten, mit einem Empfehlungsbrief des höchsten Beamten, des Drosten Clout an den Prinzen von Oranien gegangen und hatten für ihren Günstling die Ernennung erreicht, noch ehe die Gemeinde in Baerl es der Mühe werth gehalten hatte, ihre Wahl in Meurs anzuzeigen. Methenus also mußte vor dem übrigens ganz würdigen Concurrenten weichen. Derselbe gab aber bald die Stelle auf, weil er kein Verhältniß zur Gemeinde gewann, begab sich nach Niederländisch-Ostindien, wo sein Oheim Gouverneur war, starb unterwegs und ist, wie Methenus nicht verschweigt, den Fischen zur Speise geworden. Es war nur ein halbes Jahr verfloßen, als der von Baerl Verdrängte von sämmtlichen Gliedern der dortigen Gemeinde wiederum berufen und nun ordnungsmäßig präsentirt und ernannt wurde. Er hat daselbst von 1651—83, also 32 Jahre lang gewirkt. Von Anfang an zeigte er einen großen Eifer zur Beseitigung der Unwissenheit, welche er in seiner Gemeinde und den benachbarten beobachtete, und führte zu dem Zweck nicht nur die Catechisationen am Sonntag Nachmittag ein, sondern auch wöchentlich drei Frühpredigten. Als er aber mit den letzteren 12 Jahre lang fortgefahren hatte, wurden sie von der Meurser Classis verboten. In dieser Epoche scheint er also nur für die Rechtgläubigkeit seiner Gemeinde durch die Einprägung des Wissensstoffes eingetreten zu sein und für den Grundsatz der Präcisität auch nur unter diesem Gesichtspunkte. Denn als er wegen des letztern einmal verklagt worden war und sich gerechtfertigt hatte, waren die Gemeindeglieder lange Zeit mit ihm zufrieden in der Ueberzeugung, daß er Gottes Wort ihnen richtig zuschnitt. Zur Bestätigung dieser Angaben dient der Titel einer von Methenus herausgegebenen mir unbekannt gebliebenen Schrift: *Lux in tene-*

bris, van de nootsakelikheyt der geheyligde kennisse ¹⁾. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, was Goebel aus den Acten der Classis mittheilt ²⁾, Nethenus habe immer darauf gedrungen, daß vor der Morgenpredigt die heilige Schrift fortlaufend verlesen und erklärt, daß der Unterricht vor der ersten Communion auf ein Jahr ausgedehnt, daß das Hüten des Viehes am Sonntage eingestellt, Wochengottesdienste eingeführt, die Jugend zum Besuch der Catechisationen angehalten, und überhaupt auf Sittenzucht geachtet werde. Noch 1669 bezeugt die Classis, daß Nethenus nur „andere und hier ungewöhnliche Materien vorbringe“; unter diesen wird hervorgehoben, daß er „bei der Kindertaufe eine absonderliche Vermahnung und Predigt thue“, d. h. daß er sich über das Formular hinwegsetze. Alles dieses überschreitet noch nicht die Linie der im orthodoxen Calvinismus eingeschlossenen praktischen Interessen, wie sie von Voet vertreten wurden.

Jedoch seitdem Nethenus im Jahre 1669 eine Reise in die Niederlande gemacht hatte, zeigte er eine erhebliche Veränderung. Zunächst dreht sich der zweite Theil der Schrift: *Lux in tenebris* 1671 um das Thema, daß die Kirche nur in den Wiedergeborenen bestehe, wozu Schlüter's Vorrede zu den „Kennzeichen der Wiedergeburt“ und „andere neue Bücher“ den Anlaß gegeben haben. Allerdings wird die Folgerung abgelehnt, daß man wegen des Verderbens der Kirche sich von ihr trennen dürfe; indessen bekennt sich Nethenus zu dem Grundsatz, daß man es im Amt genau nehmen müsse nach Gottes Befehl und zur Erbauung der Gemeinde, da es eben auf die wahre Heiligkeit derselben ankommt. Gleichzeitig, im Frühjahr 1671, legte Nethenus der Classis zu Meurs das Project einer Reformation des Lebens in unsern Kirchen in 9 Fragen vor. Einige dieser Punkte bezeichnen die schon bekannten Maßregeln gegen die Unwissenheit und die Entheiligung des Sabbath's; neu hingegen ist der Vorschlag, die beharrlich Unwissenden vom Abendmahl auszuschließen, und da der andere, daß die Disciplin jedem Pastor anvertraut wer-

1) Goebel giebt 1657 als Jahreszahl dieses Buchs an. Nethenus erzählt, daß er dasselbe 1667 dem Prinzen von Oranien überreicht habe; ich mußte also, daß es in demselben Jahre auch erschienen ist.

2) A. a. O. S. 376.

Diese beiden Maßregeln sind weniger im Einklang mit der Sabadistischen Bewegung, als sie für Methenus charakteristisch sind. Die Classis lehnte sie ab, ebenso die wiederum von Methenus empfohlenen Wochenpredigten, und verfügte, daß die Disciplin dem Pastor nicht ohne den Kirchenrath zukomme. In demselben Jahre aber brachte die in Baerl gehaltene Visitation eine Menge von Eigenmächtigkeiten, die Methenus begangen, und eine scharfe Gespanntheit der Gemeinde gegen ihren Pastor an den Tag. Derselbe war ohne Wissen des Kirchenrathes 3 bis 4 Wochen verreist, und erst so spät vor der geschlichen Feier des Abendmahls zurückgekehrt, daß die Communicanten sich nicht hatten anmelden können; er hatte Sonntag Nachmittags nach der Predigt nicht den Segen gesprochen, um die Gemeinde zu zwingen, auch der Katechisation beizuwohnen; er hatte Mitglieder des Kirchenrathes beschimpft, bei dem Erscheinen der Communicanten vor dem Tisch gesagt: „ach wie viele Hunde und Schweine!“, hatte endlich blos Geseß gepredigt, ohne den Trost des Evangeliums. Methenus konnte dieses alles nicht leugnen, und mußte versprechen sich solchen Mißbrauches seines Amtes zu enthalten. Dafür gab ihm aber das Jahr 1672 den Anlaß, in Baerl und an anderen Orten bei Tag und Nacht überall, wo sich ihm Gelegenheit bot, Conventikel zu halten. Als er dafür 1676 von der Classis einen Verweis erhielt, erklärte er sich in solchen Sachen nur durch sein Gewissen gebunden, und gab in demselben Jahre ohne die gesetzlich feststehende Genehmigung der Classis eine Schrift über das Verderben der Kirche heraus: „Seufzendes Turteltäublein und Zions Thränenklage“ 1676. Nach Goebel's Angaben gleicht diese Schrift den anderen, welche gleichzeitig und nachher in den Niederlanden erschienen sind. Zugleich setzte er seine Eigenmächtigkeit fort: ohne Zuziehung seines Kirchenrathes wies er die Leute vom Abendmahle zurück, so daß die Zahl der Communicanten sich von 70 auf 15 verminderte; er unterließ den Gebrauch des Vaterunser, weil Unwiedergeborene es nicht beten könnten, ohne es zu entehren; er veränderte das Taufformular; wenn die Aeltern des Kindes ihm als unwiedergeborenen galten, ließ er in dem Gebete: „Du wollest dies Dein Kind gnädig ansehen“, das Wort Dein aus. Endlich zu Weihnachten 1682 weigerte er sich, das Abendmahl überhaupt auszuthemen, weil außer vier Wiedergeborenen die Gemeinde des Sacraments unwürdig sei; er wollte

durch dieses Mittel eine allgemeine Belehrung herbeiführen! Jedoch folgte diesem Schritt die Suspension vom Amte durch die Classis auf dem Fuße, und als Rethenus sich beharrlich nicht fügte, nach sechs Wochen (15. Febr. 1683) die Amtsentsetzung. Erst seine Freunde in Utrecht überzeugten ihn, daß er für seine eigene Person nicht zu jenem Acte der Disciplin berechtigt gewesen sei. Darauf richtete er an den Prinzen von Oranien die Bitte um Erneuerung der Untersuchung unter dem Vorgeben, seine Gemeinde werde geneigt sein, ihn wieder anzunehmen. Allein die Abbitte, welche er bei dieser ihm bewilligten Revision seiner Sache leistete, vermochte die einstimmige Weigerung der Gemeinde, ihn wieder aufzunehmen, nicht zu überwinden. Er mußte sich begnügen, von der Classis für rechtgläubig und anstellungsfähig erklärt zu werden; und erreichte demnächst auch wieder eine Berufung nach Gulpen in der Nähe von Mastricht; später folgte er einer Berufung nach Birstein in der Grafschaft Fsenburg.

Ehe nun Rethenus Schicksale weiter verfolgt werden, ist es zweckmäßig, die Züge seines Charakters, welche bisher vorgekommen sind, nämlich die Herrschsucht und den Eigensinn, durch dasjenige zu vervollständigen, was die Apologie darbietet. Dieselbe ist ein Buch von kaum erträglicher Geschmacklosigkeit. Sie soll das Unrecht nachweisen, welches Rethenus in seiner Stellung zu Birstein erlitten haben will. Zu diesem Zweck wählt er die Form des Gespräches, welche bei den niederländischen Asketikern üblich ist, und verbraucht zu allen möglichen Erörterungen in der Sprache Kanaans, die von griechischen und lateinischen Gedichten gleichen Inhaltes unterbrochen werden, 140 Seiten, bis er den Brief eines Lehrers in Bidingen mittheilt, der ihm die bevorstehende Berufung nach Birstein ankündigt. Dieser Brief würde 4 bis 5 Seiten füllen; er ist jedoch durch erbauliche Excurse auf 50 Seiten aus einander gezogen. Dann verbreitet sich der Bericht über Rethenus früheres Leben unter derselben Bedingung von S. 223—371; die Birsteiner Angelegenheit reicht danach bis S. 688. Das Ganze ist nach den Bildern des Thierkreises eingetheilt, worauf der Nebentitel des Buches hinweist. Der Schreiber sagt zwar bei Gelegenheit: „So oft ich mich und mein Thun und Arbeiten an Gottes Wort und meinem Gewissen prüfe, wo bleibe ich dann? dann suche ich, in die tiefste Niederkeit verschlungen, ganz wie ein Wurm in den Abgrund meiner

Richtigkeit mich zu krümmen, und mich in Christi Wunden zu verbergen, um noch einigen Trost zu finden.“ Dieses Bekenntniß jedoch wiegt den Eindruck der breiten Selbstgefälligkeit nicht auf, welche sich in der totalen Geschmacklosigkeit der Darstellung spiegelt. Dieser Eindruck wird bestätigt durch die Art, wie Methenus seine Absetzung in Baerl berührt. Er sagt nicht ganz in Uebereinstimmung mit den Acten: „Als ich einmal das Abendmahl aufgeschoben hatte, um, wenn man mir gefolgt wäre, eine gute Reformation der Gemeinde durch Gottes Gnade herbeizuführen, um so mehr, als die wenigen Frommen meine heilige Absicht billigten, ward ich von dem Sanhedrin zu Meurs meines Amtes entsetzt. Ich schäme mich darüber nicht, habe vielmehr unaussprechliche Freude, da ich weiß, daß auch dieses Leiden eine herrliche Perle an meiner Krone in Ewigkeit sein wird.“ Also wahrhaft ist er in diesem Falle so wenig gewesen, als da er seiner Zeit dem Prinzen von Oranien vorstellte, seine Gemeinde werde ihn gern wieder annehmen; dieser Mangel aber ist so wie er bei selbstgefälligen Menschen vorzukommen pflegt. Zu seiner Entschuldigung dient freilich, daß er geistig nicht ganz gesund gewesen sein kann. Der Teufel hat ihm oft seine Bücher durch einander geworfen, und andere Possen angethan; ferner ist er, indem er zum Schwindel geneigt war, zweimal durch die Luft entführt worden, als er schmale Stege über Gräben zu überschreiten hatte. Er ist nämlich in diesen Fällen ohne Bewußtsein über die gefährliche Stelle hinüber gerannt. Aber eben dadurch ist ein gewisses Maß von Gehirnaffection angezeigt, welche zur Beurtheilung seiner geistigen Verfassung nicht unbeachtet bleiben darf ¹⁾. Oder was soll man sonst dazu sagen, daß Methenus mit Genugthuung bezeugt, daß nicht nur jene drei Glieder der Gemeinde zu Baerl, welche zuerst seine Anstellung durchkreuzten, sondern auch andere, die ihn wegen seiner Strenge verklagt haben,

1) Er hat auch in derselben Weise wie Vilmar den Teufel gesehen. Als er einmal in Wesel eine besessene Frau besuchte, und ihr die Schändlichkeit der Sünden als Werke des Teufels vorhielt, was geschah? „Da glogte mich der böse Geist mit und aus den Augen der besessenen Frau so gräßlich an, und zeigte mir ein so schreckliches Gesicht, daß ich die gräßliche Erscheinung, die mir noch jetzt, wenn ich daran denke, vorkommt, mit meiner Feder nicht beschreiben kann, so böß und zornig sah mich und schnaubte mich der Teufel mit einer sehr gräßlich lautenden Rabenstimme an.“

clend und schrecklich zu Grunde gegangen sind, „als wenn der Herr mich bei der Hand nähme und sagte: Siehe ich bringe solche Urtheile über die, welche sich dir, meinem Diener widersezt haben, so kommen sie um!“

Auf der Stelle in Sulpen blieb Methenus nur wenige Jahre, hielt hier seine Catechisationen und Wochenpredigten und setzte die Conventikel auch außerhalb seines Wohnortes fort. Ohne Collision kam er auch hier nicht aus. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist es, daß er bei der Mastrichter Classis wegen der Aeußerung verklagt wurde, ein Orthodoxer, der den Catechismus richtiggläubig auslege, könne trotzdem ein falscher Prophet sein. Im Herbst 1690 aber wurde er von dem Grafen Wilhelm Moriz von Hsenburg-Büdingen zu Birstein (am südöstlichen Abhang des Bogelsberges nach dem Einzigthale zu gelegen) als Hosprediger, Inspector und Consistorialrath berufen, nachdem der schon erwähnte Brief des Schulmeisters Georg Ewald zu Büdingen im Auftrage der Gräfin (geborenen Hsenburg-Meerholz), einer frommen Dame, vorangegangen war, und Methenus inzwischen sich persönlich vorgestellt und zur Probe gepredigt hatte¹⁾. Er hatte es zugleich übernommen, für die Schule in Birstein in den Niederlanden zu collectiren; nach Ausführung dieses Geschäftes trat er im Frühjahr 1691 sein neues Amt an. Er war schon durch seinen Correspondenten darauf vorbereitet, daß die christliche Bildung in den ihm anzuvertrauenden Gemeinden einen niedrigen Stand behauptete. Als nun die angestellte Visitation ihn von der allgemeinen Unwissenheit überzeugte, welche ja der besondere Gegenstand seiner Beachtung war, suchte er dieselbe durch das Mittel zu heben, welches er schon in Baerl probirt hatte. Er schlug nämlich in der ihm aufgetragenen Instruction für die Prediger vor, daß zur Fortsetzung der unvollendet gebliebenen Reformation zunächst die Feier des Abendmahls auf ein halbes Jahr ausgesetzt werden solle, damit die Gemeinden inzwischen zu der nöthigen Erkenntniß gebracht und zum fruchtbaren Genuß des Sacraments vorbereitet würden. Es ist auffallend, daß diese Probe der Weis-

1) *Goebel* S. 391 macht die unrichtige Angabe, daß Methenus Nachfolger des 1687 nach Mülheim an der Ruhr abgegangenen Buchfelder (S. 377) geworden sei. Dieser aber hatte in Büdingen gestanden, wo bis 1693 der Graf Johann Kasimir regierte. Die Birsteiner Grafen bildeten eine Nebenlinie der Büdingenschen Hauptlinie.

heit des 62jährigen Mannes die Billigung des Grafen und der Prediger mit Einer Ausnahme erhielt. Indessen die Stellung des Reformators in Birstein ist wohl sehr bald eine höchst schwierige geworden. Er behauptet zwar, daß die Gemeinde daselbst sich von der Richtigkeit seiner Methode überzeugt habe, und erzählt nur davon, daß sein Vertrauen auf den genannten Ewald, den er in das Conrectorat zu Birstein gebracht hatte; durch denselben getäuscht und daß durch dessen Einflüsterungen auch die Gräfin ihm ungünstig geworden sei. Jener habe ihn in den Ruf des Socinianismus gebracht, weil er auf die Heiligung des Lebens gedrungen habe. Kurz Methenus will auf das Aeußerste überrascht gewesen sein, als er nach fünfjähriger Wirksamkeit im Februar 1696 vor eine Untersuchungscommission gestellt wurde, um sich über 45 Anklagepunkte zu verantworten. Von denselben fallen manche in das Gebiet des Klatsches und sind ganz irrelevant. Andere aber stellen die unglaubliche Taktlosigkeit und Eigenmächtigkeit des Mannes fest, welcher die Umstände zu beurtheilen entweder nicht fähig oder nicht willig war. Er hatte nämlich wiederholt im officiellen Kirchengebet für seinen frühern Landesherrn, den König Wilhelm III. von England gebetet, hatte einzelnen Gemeinden das Abendmahl drei Viertel Jahr lang verweigert, einen Confirmationsunterricht von anderthalb Jahren verlangt, das Abendmahl nach niederländischer Sitte im Sitzen gefeiert wissen wollen, den Taufpathen ein Examen aufgenöthigt, hatte die Gemeindeglieder mit groben Schimpfnamen belegt. Endlich wird ihm noch vorgehalten, daß er die Wiederbringung der Verdammten mit Ausnahme des Judas lehre. Es ist bezeichnend, wie dieser sonst auf Rechtgläubigkeit bedachte Mann sich durch diesen Satz, der gerade damals von dem bekannten Peterfen lebhaft verfochten wurde, hatte locken lassen. Die Sucht nach apartem kirchlichen Verhalten schlägt aber sehr leicht in solche Gelüste nach geheimem Wissen aus. Denn diese Anklage war nicht erfunden; Methenus bekennt, er sei durch diesen Satz in Versuchung geführt worden, habe jedoch nur zu der frommen Gräfin unter dem Siegel der Verschwiegenheit davon geredet, und sie zur Ueberlegung der Sache aufgefordert. Er beklagt sich über den Bruch des Vertrauens durch die Dame. Der Ausgang der Untersuchung war, daß Methenus auf die Gesetze der Sfenburgischen Kirche verwiesen und zur Beobachtung derselben

angehalten wurde. Dieses aber verweigerte er direct; Gesetze sind Reize, sagt er; und zugleich erklärte er dem Grafen, daß Christus der einzige Gesetzgeber der Kirche sei, und seine aus dem göttlichen Worte erkennbaren Gesetze durch seine Diener, die Prediger, zur Ausführung bringe, der Graf als weltliche Obrigkeit besitze kein bischöfliches Amt, sondern habe in Hinsicht der Kirche sich Christo und dessen Dienern einfach zu unterwerfen. Darauf erfolgte die Suspension vom Amt und Einkommen. Die Urtheilslosigkeit von Nethenus zeigt sich nun darin, daß er ohne irgend etwas von seiner kirchenrechtlichen Ansicht zurückzunehmen, um Restitution in sein Amt oder um ehrenvolle Entlassung bittet. Die letztere wird ihm zu Theil unter dem 6. März 1696. Der Graf war jedoch gewissenhaft genug, die Acten der theologischen Facultät zu Marburg vorzulegen. Das Botum derselben, über welches Nethenus seinen Grimm und Hohn ausschüttet, ging dahin, daß alle seine Handlungen ihn als ungeeignet zum Kirchenamt in Deutschland erwiesen, da er in seiner Unvorsichtigkeit und Rücksichtslosigkeit die durch die Reichsverfassung bedingte Gestalt des landesherrlichen Kirchenregiments nicht verstehe. Allerdings der Independentismus, den sich Nethenus einbildete, paßte nicht in die Grafschaft Isenburg; allein er paßte auch weder in die synodale Ordnung, noch in den Rahmen einer independenten Gemeinde. Nethenus wollte in seinem Revier unumschränkt schalten; er wollte das Recht der Kirche nach seinem individuellen Gewissen oder nach seiner Laune machen. Und aus welchem Rechtstitel? daraus daß er ein Diener Gottes, und daß er auf der himmlischen Akademie ausgebildet sei, wie er mit Berufung auf *Ro 12* den Marburger Theologen zur Beschämung vorhält. Dieses *war* sein Freibrief! Aber während er diese Gegner wegen des Curialstils ihres Gutachtens: Decanus, Senior, Doctores et Professores Facultatis Theologicae in Academia Marpurgensi — verhöhrt, ist ihm ganz verborgen, daß die Sprache Kanaans, in der er *f* bewegt, auch nur ein Curialstil ist, bei welchem schließlich *N* mand sich etwas denkt. Nur die Menschen im Paradiese hatten keinen Curialstil, aber auch keine Kleider. Nethenus hätte höchstens in Biewerd die für ihn passende Stelle gefunden: dort *a* regierte schon Ivo. Er ist in Amsterdam für uns verscholl.

19. Der Pietismus in den mitteldeutschen Gebieten der reformirten Kirche.

Ueberall in Deutschland, wo der Calvinismus durch die landesherrliche Gewalt und in Bremen durch den Rath zum kirchlichen Dasein gebracht worden ist, hat er sein am meisten charakteristisches Merkmal, nämlich die Disciplin durch die Gemeinde, aufgeben müssen. Von vorn herein war dieses nicht beabsichtigt. Vielmehr ist in der Pfälzischen Kirchenordnung von 1563, der Hessischen von 1566, der Nassau-Dillenburgischen (zugleich für Wittgenstein, Solms, Wied) von 1586 das Institut der Gemeinde-Ältesten zum Zwecke der Zucht ausdrücklich anerkannt ¹⁾. Indessen für die Pfälzische Kirche ist schon durch die 1564 erlassene Kirchenrathsordnung etwas ganz anderes festgesetzt worden. Unter der Oberaufsicht des Kurfürstlichen Kirchenraths sollen die Amtleute die Kirchenpolizei üben, und wenn es nöthig ist, sollen sie von den Kirchendienern mit aller Bescheidenheit an jene Amtspflicht erinnert werden. Dabei wird die Erwartung ausgesprochen, daß hiedurch die Anwendung der geistlichen Strafe aus dem Worte Gottes erfolgreicher sein und die Excommunication möglichst vermieden werde ²⁾. In Hessen ist die Gemeindeclisciplin verkümmert, seitdem 1568 durch die Söhne des Landgrafen Philipp das System der aus geistlichen und weltlichen Beamten zusammengesetzten Generalsynoden und endlich 1610 die landesherrlichen Consistorien eingeführt wurden ³⁾. Die Nassauische Kirchenordnung aber, welche direct die Beschlüsse der Synode zu Mittelburg von 1581 copirte, ist nicht lange in Kraft geblieben ⁴⁾. Nun war in den Niederlanden der Anspruch der Gemeinden an strenge Disciplin der Punkt, um den sich die Christen scharten, welche es ursprünglich auf die Reformation der Sitten in der

1) Richter, Kirchenordnungen II. S. 265. 292. 476.

2) A. a. O. S. 277. 282.

3) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland S. 187.

4) Herzog, Real-Encyclopädie X. S. 219.

Kirche abgesehen hatten, und welche weiterhin sich für die Erneuerung der Ordnungen der ältesten Kirche und die volle Unabhängigkeit der Kirche von der staatlichen Gewalt interessirten. Wenn also diese Reformtendenzen aus den Niederlanden in die mitteldeutschen Territorien übertragen werden sollten, so fehlte hier der Anknüpfungspunkt für die Bildung solcher Conventikel, welche wie dort gerade die kirchliche Gesinnung hegen und aufrecht erhalten wollten. Daher verloren die Gruppen, welche sich hier auf die verschiedenen Aufgaben zeitgemäßer Kirchenreformation einließen, direct jeden Zusammenhang mit der bestehenden Kirche. Der Pietismus wird in dem mitteldeutschen Gebiete unmittelbar separatistisch, weil der Mangel der Gemeinbediscipin in der Kirche es ihm unmöglich machte, seine Stellung in der Kirche zu behaupten, und das Recht auf dieselbe den Anderen glaublich zu machen.

1. Derjenige, welcher hier die Bewegung eröffnet, ist Heinrich Horche ¹⁾, ein leidenschaftlicher, unerzogener, mit Teufelsjuck geplagter, geistig ungesunder und in seinem Reformationstrieb ursprünglich auf lauter Aeußerlichkeiten bedachter Mann. Er erinnert in seiner allgemeinen Haltung am meisten an Methenus. Geboren zu Eschwege an der Werra 1652, hat er in Marburg von 1670—79, dazwischen aber von 1671—74 in Bremen studirt, und hier den Einfluß von Untereyck erfahren. Als Begleiter eines jungen Edelmanns besuchte er noch auf zwei Jahre die reformirte Lehranstalt zu Danzig und die Universitäten Frankfurt an der Oder und Leiden; hier hat er einen ziemlich langen Aufenthalt genommen. Die Bedingungen seines Auftretens als Pietist liegen ohne Zweifel in den Einwirkungen, welche ihm in Bremen und in Leiden zu Theil wurden, und es ist durchaus kein Grund erkennbar, warum die neueren Berichtstatter eine Abhängigkeit Horche's von Spener behaupten. Denn alles, was Horche von Spener hätte annehmen können, läßt sich

1) Ich folge in der Darstellung durchaus Hochhuth, Heinrich Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876. Der Verfasser dieser sorgfältigen Monographie benützt nicht nur die überaus zahlreichen Schriften von Horche, sondern auch eine Menge von archivalischem Material. Vgl. noch Soehel II. S. 741—751, und Haas, Lebensbeschreibung des berühmten Dr. Heinrich Horche aus Hessen. Kassel 1769.

direct theils von Unterthel, theils von den niederländischen Einflüssen ableiten, welche Horche in Leiden berühren mußten. Horche wurde schnell hintereinander 1683 Diakonus in Heidelberg, 1685 Hofprediger der Pfalzgräfin von Simmern in Kreuznach, 1687 Prediger wieder in Heidelberg, 1688 an der deutsch-reformirten Gemeinde in Frankfurt am Main, endlich 1690 Professor und Prediger in Herborn, nachdem er schon 1686 in Heidelberg die theologische Doctorwürde empfangen hatte. Was man über seine Thätigkeit vor dem Eintritt in die Professur zu Herborn erfährt, läßt zunächst erkennen, daß er wie Aethenus eine reichere und festere Erkenntniß der christlichen Lehre in den Gemeinden als die Bedingung für die Lösung der praktischen Aufgaben des Christenthums ansah. Um zunächst jenen Zweck zu befördern, hielt er in Kreuznach und in Frankfurt mit besonderem Fleiß die Katechismusübungen, welche für jene Stadt auch durch die Pfälzische Kirchenordnung vorgeschrieben waren ¹⁾. Zugleich hat er in seinen Predigten der von Coccejus entlehnten Erwartung des herrlichen Zustandes der Kirche und der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß zugleich die Juden und die Heiden bekehrt sein würden. Jenes Ziel ist bei ihm, wie bei allen niederländischen Pietisten, das Motiv seines Eifers für die Verbesserung der Einrichtungen der Kirche. Außer den Katechisationen, die er unternahm, gehört dahin, daß er die Gemeinde zu Frankfurt bestimmen wollte, das Abendmahl im Sitzen um den Tisch zu begeben. Dieses Project kam freilich nicht zur Ausführung, da Horche alsbald nach Herborn ging. Allein hier trat er sogleich mit einem Project derselben Art hervor. An seine Antrittsrede in der gedruckten Gestalt hing er einige Corollarien an, unter denen eins behauptete, daß der gemeine Mann nach 1 Kor. 14, 26 das Recht habe, in den gottesdienstlichen Versammlungen mitzureden. Der eine wie der andere Vorschlag hat offenbar den Sinn, daß die nachweisbaren Formen des Gottesdienstes in dem Zeitalter der Apostel für alle Epochen der Kirche verbindlich seien. Den Mangel dieser apostolischen Einrichtungen aber beurtheilte er alsbald als einen Verstoß gegen das Princip der Reformation. „Alle die Dinge, sagt er, so aus Satans Schule behalten sind, kommen nicht überein mit den Grundwahrheiten der Reformation.

1) Richter, RÖD II. S. 261.

Der Grund derselben ist dieser, daß die heilige Schrift sei die einzige und vollkommene Richtschnur unseres Glaubens und Gottesdienstes. Indem nun etliche noch so fest halten an den äußerlichen Ceremonien und Regierungsarten der Kirche, so vor dem Throne des Satans Platz hatten in der ersten Christenheit bis in das vierte Jahrhundert, was thun sie anderes, als daß sie abweichen von dem Grund, darauf die Reformation gebaut ist Denn befindet sich nicht noch heut in der evangelischen Kirche eine Menge solcher Ceremonien, welche nicht auf Gottes Wort, sondern auf dem alten Gebrauch der ersten Christenheit beruhet? Erhebet man sich nicht in einigen Kirchenständen über seine Mitältesten. Ja was das meiste ist, macht man nicht deswegen Zwietracht, indem man Anderen die brüderliche Gemeinschaft aufkündigt? Wenn der heilige Paulus über unsern jetzigen Kirchenstand urtheilen sollte, würde er nicht zu uns sagen wie zu den Korinthern, nämlich was 1 Kor. 3, 3. 4 steht?“ Diese Aeußerungen ¹⁾ berühren sich deutlich genug mit der Tendenz auf Reformation, welche Lodensteyn und Labadie gehegt haben. Nur ist die Anwendung auf beiden Seiten verschieden. Horche sucht erst die äußeren Einrichtungen der Kirche herbeizuführen, welche jene Männer schon unter den Füßen hatten, nämlich die einfache Ordnung des Gottesdienstes und die Gleichheit der Geistlichen ohne Rangunterschied, welche in Genf und in den Niederlanden galten. In den Niederlanden aber bedeutete die Reformation nach dem Vorbilde der ältesten Gemeinde die Herstellung der Sittenstrenge und die Erreichung der persönlichen Heiligkeit. Nun könnte man geneigt sein anzunehmen, daß auch Horche sich diesen Zweck vorgesetzt und nur vorläufig seine Absicht auf die Reformation der Formen von Gottesdienst und Verfassung beschränkt hätte. Indessen davon findet sich für's Erste bei ihm keine Spur. Er hat in dem uns beschäftigenden Zeitraum noch nicht einmal alle kirchlichen Einrichtungen des Calvinismus in ihrem Zusammenhange in's Auge gefaßt. Man sollte doch erwarten, daß wenn es ihm auf die Heiligkeit der Gemeinde ankam, er vor Allem der calvinischen Gemeindedisciplin das Wort geredet, und dagegen die anderen Projecte zurückgestellt hätte.

1) Schriftmäßige Untersuchung der Sendschreiben an die sieben Gemeinden in Asien. Herborn 1693. S. 68. 73.

Jedoch hat ihn erst vier Jahre später seine Amtsentsetzung treffen müssen, ehe er „eine recht unparteiische Kirchenzucht und kräftige Bestrafung halstarriger Sünder“ als Attribut der Gemeinde zu fordern lernte ¹⁾. Diese Erscheinungen verrathen eine höchst auffallende Beschränktheit. Horche zeigt sich direct nur für die Reform der äußerlichen Ordnung des Gottesdienstes nach niederländischem oder urchristlichem Muster interessirt, als wenn deren Herstellung die Hauptsache wäre; und er hat auch von vorn herein keine systematische Ansicht von dem, was in jener Beziehung nothwendig wäre, sondern er hat sich immer nur mit Leidenschaft auf einzelne Projecte geworfen.

Jener Satz über die Freiheit der Rede eines Jeden in den gottesdienstlichen Versammlungen war den thatsächlichen Umständen gemäß als wiedertäuferisch gedeutet worden, und es ging ein Gerücht, daß in Zürich vor dem Besuch der Herbornischen Hohen Schule gewarnt werde. Davon nahm nun Horche den Anlaß zu einem Schreiben an die Züricher Theologen, in welchem er sich auf die Praxis der ältesten Kirche und die Auctorität des Paulus berief. Er lehnte zugleich den Verdacht der Wiedertäufer ab, da er bei den beabsichtigten christlichen Colloquien auf Anstand, Ordnung und Bescheidenheit gehalten wissen wollte; als ob nicht auch die Wiedertäufer diese Bedingungen stellten. Das Auffallendste dabei ist, daß er für sein Project auch die Zustimmung von Voet und Coccejus in ausdrücklichen Citaten aus deren Schriften anruft. Soll man es aber Kurzsichtigkeit oder Falschheit heißen, Horche hat die Aeußerungen unterschlagen, in welchen Beide die theoretische Anerkennung jener altchristlichen Uebung aus praktischen Rücksichten zurücknehmen (S. 149). Auch später hat er immer wieder dieser Einrichtung das Wort geredet, ebenso der ursprünglichen Form der Abendmahlsfeier. Charakteristisch für sein Interesse an Aeußerlichkeiten ist endlich, daß er auf die Union der evangelischen ConfeSSIONen bedacht war, worauf schon die oben ausgehobene Rüge der Zwietracht unter den Christen hindeutet. Er scheint wirklich keine näher liegenden Unsitzen oder Uebelstände des christlichen Lebens beobachtet zu haben, sonst hätte er jene große Aufgabe nicht für so dringlich geachtet.

1) Sendschreiben an seine Zuhörer in Herborn. Offenbach 1698. S. 18.

Er hat zu diesem Zweck gleichzeitig zwei Schriften¹⁾ herausgegeben, welche sich vergeblich damit beschäftigen, die Calvinische Prädestinationslehre den Lutheranern mundrecht zu machen.

Diese Stufe unruhiger aber unschädlicher Projectmacherei hat Horche im Jahre 1697 überschritten. Am 30. August richtete er an den akademischen Senat ein Schreiben, worin er die gesammte Methode des Unterrichts für unbrauchbar erklärte, namentlich auch die Behandlung des theologischen Studiums für ungeeignet der Kirche zu dienen. „Die heutige Kirche, wie sie von solchen schulgerechten Geistlichen regiert wird, ist, kurz zu sagen, ein Himmelreich voll höllischer Gräuel.“ Zugleich kündigte er auf Grund von Visionen, die er gehabt habe, das Ende der Welt und die Nähe des Gerichtes an. Ebenso äußerte er sich gleichzeitig auf der Kanzel. Dieses Auftreten macht den Eindruck der Verrücktheit; und derselbe wird nicht dadurch vermindert, daß Horche einen Mann zu seiner Auctorität erwählt hatte, der den gleichen Verdacht erweckt. Ein Secretär des Grafen von Solms-Braunsfels, Balthasar Christoph Klopfer, offenbar ein Weigelianer, hatte die Ueberzeugung, daß Christus in ihm lebe, dahin gewendet, daß er selbst Christus geworden sei, keine Sünde mehr habe und nicht sterben werde; wegen des Verderbens der Kirche habe man sich des öffentlichen Gottesdienstes und der Sacramente zu enthalten; er nannte selbst sich das herrliche Haupt der Gläubigen. Man hatte seine Geisteskrankheit oder Narrheit wohl erkannt, aber bei dem Mangel an Irrenheilanstalten ihn auf dem Schlosse zu Greifenstein bei Braunsfels festgesetzt. Er durfte aber Besuche empfangen, und Horche war im Mai 1697 bei ihm gewesen. Bei einem wiederholten Besuche im September hat der mit der Aufsicht über Klopfer beauftragte Beamte die Unterhaltung beider Schwärmer niedergeschrieben, und dieses Document nebst dem Brief Horche's über das Schulwesen wurde nun von der Regierung zu einem Verhör gegen denselben verwendet, welches schon im October veranstaltet wurde. Obgleich Horche in seinen Antworten Vieles umging und verschleierte, wie Geisteskrante zu thun verstehen, so blieb er doch im Verhör und in einer nachträglich abgegebenen Erklärung dabei, daß die

1) *Noctium Nassovicarum semestre primum; Wahrheit- und Freidenkschule.* 1695.

Unterrichtsmethode, namentlich der vorherrschende Gebrauch der lateinischen Sprache verwerflich, daß er zu seiner Deutung des Reiches Christi, d. h. der Nähe des Gerichtes berechtigt, und daß er nicht zum Besuch des öffentlichen Gottesdienstes verpflichtet sei. Das letztere war der Ausdruck seiner Feindseligkeit gegen seinen Amtsgenossen Hildebrand. Er wurde darauf im November vom Predigtamte und von der Professur suspendirt. Dieser Schritt regte den Anhang, welchen Horche unter Studenten und Bürgern in Herborn gewonnen hatte, so auf, daß der wiederholte Tumult derselben militärische Gegenwirkung erforderlich machte. Alle Verhandlungen, um Horche zur Besinnung zu bringen, scheiterten, und es blieb nichts übrig als die Absetzung, welche 15. Februar 1698 erfolgte. Er wurde von dem Grafen Johann Philipp zu Hessen in Offenbach aufgenommen durch die Vermittelung des dortigen Hofpredigers Conrad Brüste, der zwei Jahre vorher zu der Commission gehört hatte, welche Methenus in Birstein vernehmen mußte (S. 395), jedoch, wie dieser erzählt, ihn nicht hatte schuldig finden können. In Offenbach durfte Horche auch predigen. Wie es heißt, suchte er hier zu beweisen, die protestantische Kirche sei zwar durch die Reformation aus dem geistlichen Aegypten ausgeführt worden, habe jedoch wie Lots Weib zurückgesehen und sei wieder dahin zurückgekehrt.

2. Durch Klopfer war auch Johann Heinrich Reitz ¹⁾, seit 1695 Inspector und Hofprediger zu Braunsfels, zu radicaler Opposition gegen die Kirche verleitet worden, so daß auch er im Frühling 1697 abgesetzt wurde. Obgleich er nun trotzdem nach Homburg v. d. H. berufen wurde, so verließ er alsbald dieses Amt freiwillig wieder, und rechtfertigte diesen Schritt durch eine Schrift des Inhaltes, daß der öffentliche Gottesdienst unter allen Confessionen dem verdorbenen Babel ähnlich sei und daß die Frommen sich von demselben zurückziehen müssen. Er hat jedoch bei den Separatisten, mit denen er sich in der Grafschaft Wittgenstein zusammensand, nicht lange ausgehalten, sondern schon im Jahre 1700 seinen Wohnsitz in Wesel genommen, wo er seinen Widerspruch gegen den öffentlichen Gottesdienst fallen ließ; er hat dort bis 1721 gelebt. Wir sind ihm schon als einem Schüler Untereyck's begegnet (S. 375). Er war viel innerlicher gerichtet

1) Goebel II. S. 751 ff.

als Horche. Und im Contraste zu diesem Manne dürfen hier die Grundsätze bezeichnet werden, welche Keiß in der Vorrede zu seiner „Historie der Wiedergeborenen“ kundgibt ¹⁾. In der Zuschrift an drei Frauen, denen der erste Theil gewidmet ist, spricht es Keiß als seine Herzensmeinung aus, daß mehr Weib- als Mannspersonen wiedergeboren und selig werden. Er beruft sich dabei auf die gleiche Ansicht von Boet, Heinrich Müller, Unterchf. Aus dessen Tractate: der närrische Atheist, führt er als besondere Gründe dafür an den zärteren Affect der Weiber, ihre Liebe zu einem Oberhaupt und ihre Untermüßigkeit unter ein solches, und daß sie „dahero leichter zu ziehen und zu bewegen sind, bevorab durch Reden und Lieder, die von Christo als dem Haupt und Bräutigam handeln“ ²⁾. In der Vorrede erklärt Keiß sehr richtig, daß systematische ästhetische Schriften sehr häufig ihren Zweck verfehlen, da sie die Erfahrungen eines Einzelnen als musterhaft darstellen, während doch Gottes Proceß mit den Seelen nicht einerlei sei. Deshalb betritt er den Weg der Sammlung verschiedener Lebensbilder. Und zwar ist der erste Theil die Uebersetzung irgend einer englischen Schrift der Art. Keiß ist hierin dem Vorbilde von Unterchf gefolgt, der am Schluß der „Braut Christi“ eine Reihe gleichartiger anonymen Bekenntnisse

1) Historie der Wiedergeborenen, oder Exempel gottseliger Christen, wie dieselben erst von Gott gezogen und belehret und nach vielen Kämpfen und Aengsten durch Gottes Geist und Wort zum Glauben und Ruh ihres Gewissens gebracht sind. 5 Theile, wovon 4 in 4. Aufl. Idstein 1717. — Die Schrift von Keiß, Der geöffnete Himmel d. i. Erklärung der sonderbaren Geheimnisse des Himmelreichs, Weylar 1696. 1706 — habe ich nicht erreichen können.

2) Bekanntlich ist dieser Fall im Mittelalter an den Nonnen und den Schwestern des gemeinsamen Lebens erprobt worden. Für die männlichen Devoten aber bot sich damals als Seitenstück die Verehrung der Mutter Gottes dar. Ist es nun nicht ein Unrecht im Pietismus, daß derselbe nur die Liebe zu dem Bräutigam Jesus wieder erneuert hat, womit doch allein den Frauen gebient sein kann? Weist er nicht dadurch indirect die Männer aus seinem Reuier hinaus? Kann er sich also mit Recht über deren geringere Empfänglichkeit beklagen? Will der Pietismus also seiner Absicht auf die Unterwerfung aller Kirchenglieder durch die zweckmäßigen Mittel entsprechen, so muß er auch den Cultus der Maria für die Männer erneuern. Dieser Vorschlag ist übrigens nicht neu, sondern von Pietisten, wie Böhe und Dietlein, vertreten. Oder soll man Sichter nachfolgen, welcher den Männern in Jesus die himmlische Jungfrau Sophia als die Braut zu erkennen und zu umarmen Anweisung giebt?

englischer Herkunft über Bekehrung mittheilt. Freilich ist diese Literatur nicht gerade geeignet, die Behauptung zu bewähren, daß Gottes Proceß mit den Seelen nicht einerlei sei. Sie folgen Einer Schablone und sind so eintönig wie möglich. Ein Bußkampf, der durch Lebensschicksale und irgend eine Predigt herbeigeführt wird, dann Erfahrung des Friedens, Bedeutsamkeit gewisser Bibelsprüche, endlich die numerirte Reihe der Kennzeichen des Gnadenstandes — dies sind die in allen Erzählungen wiederkehrenden Punkte. Ich möchte vermuthen, daß hierin eine Wurzel des Methodismus an den Tag tritt, nämlich dasjenige schablonenhafte Christenthum, welches die bischöfliche Kirche in England zu ernähren im Stande war, und welches sich in einer sonst nicht vorkommenden Unbefangenheit zur Schau stellt, weil es wirklich in derselben Beziehung äußerlich wie innerlich ist. Die folgenden Theile enthalten aber Schilderungen einer Menge von Personen aus verschiedenen Völkern, zwar vorherrschend reformirter Confession, aber auch von Jakob Böhme, Johann Arndt, Pascal, Gichtel, Gottfried Arnold, Hedinger in Stuttgart, Spener, Schade. Diese Toleranz, welche Reiz auch in der Berufung auf lutherische Schriftsteller bewährt, steht offenbar in directem Verhältniß zu seiner kühlen Behandlung der öffentlichen Kirchenordnung. Um so mehr ist er dafür interessirt, daß man aus der Erfahrung den Wechsel zwischen der großen und göttlichen Traurigkeit und dem danach erfolgenden Trost, Friede und Freude kenne. Darin, sagt er, sind unstudirte Leute oft gelehrter als ihre Lehrer und Meister, und können es in Worten bezeugen, die Geist und Leben sind. Ebenso sind die Worte eines gottseligen Lehrers lebendig, kräftig und durchdringend, weil er sie „in sich selbst, seinem Herzen und Gewissen als dem allersichersten Buch gelesen und erfahren hat.“ Diese Tendenz zum unmeßbaren Individualismus wird dadurch bestätigt, daß die Kinder Gottes auch durch Offenbarungen, Stimmen, Gesichte und Träume von Gott gewarnt, ermuntert, getröstet und gestärkt werden. Zugleich aber bezeugt Reiz den großen Nutzen der besondern Zusammenkünfte der Frommen, da sie sich unter einander üben, besprechen, fragen, lehren, vermahnen, trösten und strafen, und das mit aller brüderlichen Einigkeit, Liebe, Unterwerfung, Geduld und Sanftmuth. Man verwirft, fügt er hinzu, hiemit die öffentlichen kirchlichen Versammlungen nicht! Das klingt allerdings kühl genug. Wenn

aber Reiz mehrere Jahre, ehe er dieses schrieb, das gesammte öffentliche Kirchenwesen weggeworfen hatte, so wird er in den besondern Zusammenkünften der Frommen inzwischen wohl auch noch andere Erfahrungen gemacht haben, als welche er vorher bezeichnet.

3. Horche, als dessen Schicksalsgenosse Reiz zu erwähnen war, benutzte nach seiner Absetzung die Muße in Offenbach 1698 dazu, auf seine Anhänger in Herborn durch Schriften zu wirken ¹⁾. Sie drehen sich um dieselben Punkte, welche er, als es sich um seine Absetzung handelte, aufrecht erhalten hatte. Er war auch gar nicht der Meinung, seine bisherigen Erfolge in Herborn im Stiche zu lassen. Vielmehr lehrte er noch vor dem Ablaufe des Jahres 1698 dahin zurück, mit der Erklärung, er könne seine Lehren auch nicht eine Stunde aufschieben, wenn ihn nicht schwere Strafen Gottes treffen sollten. Und die Stimmung der Bürgerschaft in Herborn kam ihm entgegen. Viele Gemeindeglieder richteten an den Landesherrn das Gesuch, um der Liebe Christi willen den Unterricht von Horche zu gestatten. Es wurde freilich nur zugestanden, daß man zu zwei oder drei Personen ihn in seiner Wohnung besuchen dürfe. Allein diese Einschränkung wurde nicht geachtet; der Zulauf zu Horche wuchs, und er hat auf öffentlichem Markte vor Hunderten von Zuhörern geredet. Er stand auch schon nicht mehr allein mit seinen separatistischen Unternehmungen. In Haiger bei Herborn gründete der Pfarrer Philipp Jakob Dilthey separatistische Versammlungen, nachdem er abgesetzt war, weil er durch Klopfer verleitet, sein Kind nicht taufen lassen wollte. Ja von Bern her kam eine Gruppe von Pietisten unter der Leitung des Candidaten Samuel König, welcher im Anfang 1699 aus seinem Vaterlande verwiesen worden war, weil er zum Zweck der Vollendung der Reformation vor Allem die Nähe des herrlichen Reiches Christi und die Nichtberechtigung der weltlichen Obrigkeit in der Kirche verkündigen zu sollen glaubte. Dieser Gesinnungsgenosse begleitete alsbald Horche nach dessen Vaterstadt Eschwege, wo beide halb öffentlich predigten und einen großen Anhang gewannen, bis sie durch ein

1) Sendschreiben an seine Zuhörer in der Kirche und hohen Schule zu Herborn; Kampf mit dem Thiere, oder Vertheidigung des Sendschreibens (gegen Hildebrand).

Verbot der hessischen Regierung sich veranlaßt sahen, wieder in Herborn ihre Wirksamkeit fortzusetzen; auch hier aber wurde endlich die Landesverweisung gegen sie ausgesprochen. Jetzt richtete Horche seine Absicht auf den in Schwwege gewonnenen Anhang. Da er aber durch das erwähnte Verbot der hessischen Regierung zunächst verhindert worden war, dort zu wirken, und durch seine Remonstration erreicht hatte, daß er an die Theologische Facultät zu Marburg zu weiteren Verhandlungen gewiesen wurde, so führten diese zu einem unerwarteten Ausgang. Er wurde nämlich zu einer Haft von 9 Monaten verurtheilt, und trat dieselbe im November 1699 auf dem Schlosse zu Marburg an.

Dieses Schicksal diente nicht dazu, ihn zur Besinnung zu bringen. Im Gegentheil steigerte die Befürchtung, daß sein Anhang sich vermindern möchte, seine Leidenschaft. Dies giebt sich zunächst in der geschärften Weise kund, wie er die Erwartung des Reiches Christi verkündet¹⁾. Es behauptet, der Bräutigam sei schon wahrwesentlich da und habe den Anfang gemacht, die Braut zu schmücken, er gewahre auch schon das Brausen seines allmächtigen Geistes, und dieser arbeite an ihm wunderbar in der Schule der Selbstverleugnung und des Kreuzes, damit er seinem Bilde unter dem Leiden ähnlich werde. Es sei an der Zeit, das todte Wesen von Sardes aufzugeben und in Philadelphia zu wohnen. Vor der Thür sei der Tag, an dem der Engel durch den Himmel fliegt, ein ewiges Evangelium denen zu verkündigen, die auf der Erde wohnen. Nun das sind die bekannten Töne aus der Johanneischen Apokalypse, welche von Coccejus her den Pietisten in der reformirten Kirche geläufig geworden sind. Allein in diesem Zusammenhang begegnet uns die Aussicht auf die sogenannte Wiederbringung als etwas Neues und Ungewohntes. „Nach göttlicher weiser Anordnung der Zeiten soll alles was im Himmel und auf Erden ist, durch Christum unter sein erstes rechtmäßiges Haupt und Arcigthumsherrn wiedergebracht werden, welcher ist Gott der Vater und heilige Schöpfer aller Dinge.“ Darin, wie in der Neigung von Methenus zu dieser Lehre (S. 395), ist nun ohne Zweifel der Einfluß von Johann Wilhelm Petersen

1) Maranatha oder Zukunft des Herrn zum Gericht und seinem herrlichen Reiche, welche ist die Hochzeit des Lammes. In einem Sendschreiben an einen Bruder aus seiner Gefangenschaft, 19. April 1700.

zu erkennen, welcher seit der Absetzung von seinem Predigtamt in Celle 1692 eine Reihe von Schriften über das tausendjährige Reich und die Wiederbringung der Bösen veröffentlicht hatte ¹⁾. Diese Ansicht hat ja, seitdem Origenes sie angedeutet hatte ²⁾, eine eigenthümliche Anziehungskraft auf nichttheologische Leute geübt. Augustin ³⁾ berücksichtigt sie als die Meinung von *fratres misericordes*. Im achten Jahrhundert wird sie zweimal bestritten ⁴⁾. Im neunten Jahrhundert hat Johannes Scotus Erigena seine pantheistische Theorie von der Rückkehr aller Dinge in Gott ausdrücklich darauf angewendet, daß das Böse aus allen Menschen und Dämonen verschwinden und zugleich jede Strafe aufhören wird, da das Böse seine eigene Strafe ist ⁵⁾. Man möchte vermuthen, daß die Wiederbringung auch zu dem Gedankenkreise des *evangelium aeternum* gehört habe, da der Satz sich auch als Ausdruck des äußersten Gegensatzes gegen die Heilsauctorität der Kirche verstehen läßt. Direct läßt sich dies freilich nicht bewähren. Jedoch kommt in Brüssel 1411 eine libertinistische Secte von *fratres intelligentiae* zum Vorschein, deren Leiter Aegidius Cantor die schließliche Erlösung des Teufels und aller Menschen behauptet hat, und zugleich im Zeitalter des Geistes zu stehen behauptet haben soll ⁶⁾. In solchen mittelalttrigen Oppositionsmotiven wurzelt ohne Zweifel die gleiche Meinung von Jakob Kauß und anderen Wiedertäufern ⁷⁾, denen sich, wie bei Lampe zu vergleichen ist, noch andere Enthusiasten anschließen. Ob der Satz an Petersen durch Ueberlieferung gelangt, oder von ihm wieder spontan entdeckt worden ist, wer will das entscheiden? Petersen macht für sich auf das letztere Anspruch. Horche jedoch

1) Vgl. zum folgenden F. A. Lampe, *de poenarum aeternitate disputationes duae*, in dessen *Dissertationes theologico-philologicae* ed. Dan. Gerdes, vol. II. p. 70—74.

2) Rebenning, *Origenes* II. S. 447.

3) *De civitate dei* XXI, 17. 23.

4) Vom Papst Gregorius II. in dem *Capitulare legatis in Bavariam missis datum* (*Concilia maxima* ed. Labbe et Cossart 1672. Tom. VI. p. 1437) und von Ambrosius Authpertus im *Commentar. ad Apocal.* (*Bibliotheca Patrum*. Lugd. 1677 Tom. XIII. p. 560).

5) *De divisione naturae* lib. V. 30—38.

6) Baluzius *Miscell.* ed. Mansi Tom. II. p. 289—293.

7) Cornelius, *Münsterische Aufruhr* II. S. 260. 280.

ist nur diesem Vorgänger gefolgt, bis er später sich wieder von der Meinung desselben trennte. Ob er aber bei der ersten Entscheidung für dieselbe sich voller geistiger Gesundheit erfreut hat, ist zu bezweifeln. Wenigstens verfiel er ein Vierteljahr nach Abfassung der genannten Schrift auf dem Schlosse zur Marburg abwechselnd in Tobsucht und Heilsver zweiflung, so daß er sich als falschen Propheten bekannte, der alles aus Heuchelei gethan habe und deshalb verdammt sei. Der Zustand kann nicht lange angehalten, scheint aber Horche's Entlassung aus dem Gefängnisse vor dem Ablauf der Strafzeit herbeigeführt zu haben. Denn schon wenige Wochen nach jenem Wahnsinnsanfall ist er wieder in Herborn, wo inzwischen Dilthey und König ungestört geblieben waren. Indessen war dieses das letzte Mal, daß Horche in Herborn zu finden ist. Er versuchte es, festen Wohnsitz in Eschwege zu nehmen, wo auch die Verhältnisse ihm einen willkommenen Wirkungskreis darzubieten schienen. Allein er gab auch hier so auffallende Zeichen des Wahnsinns, daß er im Anfang 1701 wiederum in Cassel eingesperrt werden mußte. Inzwischen war die Schwärmerci in Hessen zu einem solchen Umfange angewachsen, daß das Consistorium die dadurch herbeigeführten Arbeiten nicht mehr bewältigen konnte. Deshalb wurde eine eigene Commission eingesetzt, welche 1. März 1701 ihre Function mit einem Mandate antrat, daß alle Nachrichten über enthusiastische Erscheinungen an sie zu richten seien, damit dem Uebel so viel wie möglich vorgebeugt und nach Umständen entgegengewirkt werden könnte um es auszurotten. Dieser Commission legte Horche am 23. Mai freiwillig ein Glaubensbekenntniß ¹⁾ vor, welches die Probe seiner wiedergekehrten Gesundheit ist.

In diesem Bekenntniß begegnet man zuerst bei Horche der Erkenntniß, daß Christus auch zur Heiligung antreibt. Seine bisher berührten Schriften wenigstens sind nicht auf dieses Thema gerichtet. Aber es ist bezeichnend, daß er die Aufgabe der Heiligung unter Bedingungen auffaßt, welche direct mit der katholisch-mittelaltrigen Deutung zusammentreffen. Dieses ist zunächst darin anschaulich, daß er die Heiligung als die Nachfolge Christi begreift, „damit wir den Broccß, den uns die Evangelisten von

1) Veröffentlicht unter dem Titel: Reinigung der Kinder Levy. Offenbach 1701.

Christo aufgezeichnet haben, von seinem Eingang in diese Welt bis zu seinem Ausgang lebendig in uns erfahren.“ Ferner erklärt er sich gegen die reformirte Einschränkung des abgestuften Fortschritts in der Heiligung, nämlich dagegen, daß die Vollkommenheit derselben erst im Jenseits erreicht werde. „Welcher Feldherr, sagt er, wird bei einer Schlacht oder Belagerung zu seinen Kriegsleuten sagen, es sei unmöglich den Feind zu überwältigen oder den Ort zu erobern, wann er sie zur Tapferkeit aufmuntern will?“ Im Vergleich mit der Nothwendigkeit des Lebens Christi in uns findet er den äußerlichen Gebrauch der Gnadenmittel ziemlich werthlos. Indessen ist er doch von seiner radicalen Abneigung gegen die kirchlichen Einrichtungen zurückgekommen. Er erklärt ausdrücklich, daß zum steten Anwachsen im Glauben und in der Heiligkeit die Predigt und der Gebrauch der Sacramente nothwendig ist, erinnert aber zugleich daran, wie diese Mittel durch die vorherrschende Art der Amtsführung unwirksam werden. Deshalb schiebt er auch auf die Prediger die Schuld davon, daß Manche der Kirche den Rücken kehren. Er ist zugleich so entgegenkommend, der Obrigkeit ein Recht auf die äußere Ordnung der Kirche einzuräumen, wenn es nicht der heiligen Schrift zuwider geübt werde, und will auch dem bischöflichen Recht der Landesherren vortheilhafte Seiten zugestehen, obgleich es nicht im neuen Testament begründet ist. Indessen diese Einräumungen sind mehr theoretisch als praktisch. Denn der separatistische Anspruch an die Verwaltung der Sacramente tritt wiederum darin hervor, daß „für beide ein christlicher Bestand erfordert wird, dort zu einer geistlichen Geburt, hier zu einer geistlichen Niekung, so im Geist und Glauben geschieht.“ Denn das bedeutet den Verzicht auf die Kindertaufe und die disciplinarische Peinlichkeit bei der Zulassung zum Abendmahl, damit nur Wiedergeborene dasselbe empfangen. Außerdem stellte Horche den Satz auf, daß „Gott in diesen letzten Zeiten sich seinen Gläubigen noch auf mancherlei Weise offenbart, theils zur Erkenntniß seiner tiefen Geheimnisse, theils zu ihrer Züchtigung. Indessen ist keine dieser Offenbarungen gleicher Auctorität mit der heiligen Schrift, sondern müssen nach derselben geprüft werden.“ Er hielt also im Wesentlichen an dem Programm fest, welches seine Versöhnung mit der Kirche nicht wahrscheinlich machte. Und dieses bewährte sich auch an den sogenannten pbi-

ladelpfischen Gemeinden, welche durch seine Anregung nicht bloß in Schwäge, sondern auch in benachbarten Orten zu Stande gekommen waren.

4. Das Eigenthümliche an diesen Erscheinungen des separatistischen Pietismus ist zunächst die hervorragende Rolle, welche die Weiber als Leiterinnen der Gesellschaft spielen. Und warum sollten sie nicht? da ihre besondere Empfänglichkeit für den Pietismus durch die oben angeführten Zeugen constatirt ist (S. 404). Ferner kommt in Betracht die Einwirkung von theosophischen Ideen. Der Pietismus in den Niederlanden, so weit wir ihn kennen gelernt haben, hat sich von quietistischen und theosophischen Ideen rein erhalten, obgleich Böhme seine Verehrer unter den Holländern besaß, und Sichel wie die Bourignon im Lande saßen. Ich erinnere an den Protest, welchen Wilhelm Bratel gegen den Quietismus und den Böhme'schen Zusatz des deutschen Pietismus erhoben hat (S. 301), und daran, daß Birringa's Wohlgefallen an jener Richtung nur darauf sich bezog, daß durch sie die römische Kirchlichkeit beeinträchtigt werde (S. 302). Tjaden ferner notirt es 1719 mit Schauer, daß er in seiner Gemeinde einen Anhänger der Bourignon entdeckt hat. Auf dem mittel-deutschen Gebiet der reformirten Kirche war man nun von der reichen niederländischen Literatur des Pietismus abgeschnitten, und zugleich in zu naher und directer Berührung mit den gleichartigen Bewegungen auf lutherischem Boden, als daß man nicht von daher Einflüsse erfuhr. Schon Unterehd hatte, wenn auch mit Einlegung einer gewissen Entschuldigung, Gebrauch von lutherischen Asketikern gemacht, allein Luther selbst durchaus bei Seite gelassen (S. 372). Sein Schüler Reiz legt sich in dieser Hinsicht keine Schranke auf (S. 405); denn er hat auch, wie er erzählt, an Spener's Conventikeln theilgenommen¹⁾. Horche ist auf Union der beiden ConfeSSIONen bedacht (S. 401). Eine seiner speciellen Anhängerinnen, welche gleich zu erwähnen ist, beruft sich nicht bloß auf Johann Arndt, sondern auch auf Gottfried Arnold, dessen ursprüngliches Lutherthum über dem gemeinsamen Pietismus nicht mehr in Betracht kam. Dieser Mann aber war nicht bloß separatistisch gesinnt, sondern zugleich von Weigel, Böhme und seinen Jüngern Sichel und Bordage eingenommen. Ich möchte vermuthen, daß ihn

1) Historie der Wiedergeborenen V. S. 314.

hauptsächlich Wilhelm Brakel im Auge hat, indem er den deutschen Pietismus mit Böhme so gut wie identificirt. In der Umgebung von Horche ferner begegnen wir 1700 zu Eschwege einem Studenten Heyles aus Heidelberg, welcher den Einfluß Bichtel's dadurch verräth, daß er sich für einen Priester nach der Ordnung Melchizedek's erklärt ¹⁾. Also in Horche's Wirkungskreis dringt die Mischung von Pietismus und Theosophie, welche bei Lutheranern zuerst aufgetreten ist, auch auf das reformirte Gebiet vor, während der niederländische, niederrheinische und ostfriesische Pietismus bisher solche Erscheinungen noch nicht dargeboten hat.

Allein die Pfarrerswitwe Wezel zu Wanfried an der Werra war nicht bloß von diesen Elementen noch unberührt, sondern übersprang auch alle aus dem reformirten Lehrbegriff sich ergebenden Umstände, indem sie sich einfach zu der weltverneinenden Nachfolge Christi bekennt. Dieses ist allerdings der unverhüllt katholische aber auch am meisten weibliche Typus der Frömmigkeit. Der von Hochhuth mitgetheilte Brief, in welchem sich die Wezel vor dem Consistorium zu Cassel verantwortet, ist ein geradezu classisches Document in sachlicher und persönlicher Beziehung. Deshalb wird es gerechtfertigt sein, ihn mit einigen Auslassungen hier zu wiederholen. „Ich will, schreibt sie, wenn es nöthig befunden wird, vor dem Consistorium bekennen und meinen Heiland gern bekennen vor Jedermann; denn alles was man mir jetzt äußerlich zufügt, geschieht darum, daß ich meinem Heilande nachzufolgen und Andere zu seiner heiligen Nachfolge zu bewegen suche, so viel mir der liebe Gott dazu Gelegenheit an die Hand giebt. Was die Beschuldigung betrifft, ich wäre Horche's irriger Meinung zugethan, so bezeuge, daß ich nichts Irriges von Horche gehört und gelernt; sondern er hat mir durch Gottes Gnade meine erschrecklichen Irrthümer benommen, darin ich von Jugend auf gesteckt, und die mich hätten in die Hölle bringen können, weil ich mich immer mit einem äußerlichen Christenthum beholfen und mir eingeildet, ich wäre eine treffliche Christin, wenn ich den Heidelberger Katechismus verstände und dabei ein ehrbar Leben führte, daß ich nur nicht in groben Sünden lebte; aber daß ich nach Ehren trachtete, daß ich gern Geld und Gut sammeln wollte, und alles in der Welt fein ge-

1) Hochhuth S. 137.

mächlich hätte, daß mir's recht nach Wunsch ginge und ich mit den Meinigen kein Ungemach hätte, das hielt ich nicht für so groß Unrecht, sondern dachte, wenn es Andere auch so machen, insonderheit die Vornehmen und Gelehrten geistlich und weltlich, so müsse es ganz gut sein und könne man dabei wohl selig werden, daß man hier in der Welt den Himmel hätte und dann dort wieder, welches ich nun Gottlob anders weiß, und habe ich nächst Gott Herrn Horche zu verdanken, daß ich von dieser irrigen blinden Meinung befreit bin, darin doch noch die allermeisten Menschen stecken, daß einem darüber das Herz wehthut, wenn man sieht, wie es bei den heutigen Christen hergeht, welche bis über die Ohren im Verderben liegen und von der Nachfolge des armen, verachteten, verspotteten und gekreuzigten Jesu nichts wissen wollen, sondern den Weltgeist in sich herrschen lassen und das rechte Leben nur verspotten und verachten Ich kann dem barmherzigen Vater nicht genug danken, daß ich Horche zugehört; denn er hat mich darauf hingewiesen, daß wir unser ganzes Herz dem Herrn Jesu ergeben, ihm auf dem schmalen Wege nachwandeln, keine Gemeinschaft mit den Weltweisen haben, sondern uns selbst im Herzen verleugnen sollten, und nicht nur den Schein der Gottseligkeit, sondern die wahre Kraft derselben an uns finden lassen. Darüber sollten wir den Haß der Welt gern auf uns nehmen, welches nicht ausbleiben würde, was ich jetzt an meiner Person durch Gottes Gnade erfahre. Dieses und dergleichen habe ich von Horche gehört und es auch durch Gottes Gnade bisher zu üben gesucht. Daß man ihm aber schuld giebt, als ob er Taufe und Abendmahl verwürfe, davon habe ich aus seinem Munde kein Wort gehört, habe es auch Anderen aus dem Sinne geredet, die in meinem Hause gesprochen, als müsse er wohl ein Ketzer sein, weil er von Taufe und Abendmahl nichts wissen wolle. Hierauf habe ich geantwortet, er würde wohl nichts anderes als den Mißbrauch hiervon meinen. In Summa, ich halte Horche für einen treuen Zeugen Jesu Christi und weiß wahrhaftig, daß seine Lehre mir zur Seligkeit und nicht zur Verführung gereichen wird; der Herr Jesus erquicke ihn in seinen Banden Daß nun in dem hochfürstlichen Befehl steht, wenn in unseren Versammlungen Horche's irrige Meinungen würden verhandelt werden, wäre solches gefährlich und könne nicht geduldet werden, so berichte ich, daß wir täglich alle Abend

zusammengefommen sind, ein Lied gesungen, ein Kapitel oder mehrere aus der Bibel gelesen und uns nur diejenigen Sprüche unter einander eingeschärft, daraus man einige Erbauung an der Seele haben könnte; daß wir die Kapitel sollten erklärt haben, ist nicht geschehen, weil nicht viel daran gelegen, daß man alles so und so erklärt. Wenn aber etwas vorgekommen ist wider das heutige Maulchristenthum, so hat man wohl eine Erinnerung und Ermahnung hinzugethan, weil nicht nur meine Kinder und Gefinde, sondern auch andere einfältige Leute dabei gewesen, die von dem Verderben des Christenthums noch nichts gehört hatten, sondern in der Einbildung standen, daß sie gute Christen wären, weil sie in die Kirche und zum Abendmahl gingen und in der Kindheit getauft wären. Wir haben auch zuweilen des gottseligen Johann Arndt's Christenthum vorgenommen . . . Um diese und jene Meinung haben wir uns nicht bekümmert, weil doch die Meinung keinen frommer macht; und ist dieses allein unser Zweck gewesen, daß unsere Herzen möchten je mehr und mehr zu Gott gezogen und von dem Irdischen abgezogen werden; und wäre wohl zu wünschen, daß an allen Orten solche Zusammentkünfte gehalten würden, so sollte es bald in der Christenheit besser werden, wie wir hier unter uns den Nutzen Gottlob vor Augen sehen.“

„Daß man aber von mir insonderheit aussprengt, als verwürfe ich Taufe und Abendmahl, das ist eine Lästerung. Denn ich halte Taufe und Abendmahl hoch, wenn es recht gebraucht wird; aber den heutigen Mißbrauch kann ich freilich nicht loben, da man leider Gottes sieht, wie fast bloße äußere Kirchen-Ceremonien daraus geworden und lauter Unordnung dabei vorgeht, daß ich kaum anders als mit Betrübniß daran denken kann und in meinem Gewissen wenig Freudigkeit daran finde, mit der ganzen Gemeinde Abendmahl zu halten. Und ob ich wohl gern bekenne, daß nach meinem Begriff die Taufe der kleinen Kinder keinen Grund hat, weil in Gottes Wort nichts davon zu finden, so mache ich doch die Kindertaufe keinem zur Sünde, wollte auch Niemanden davon abrathen, sondern dazu rathen um des Anstoßes willen und weil es dem Lauf der Gottseligkeit weder hilft noch schadet; ja ich rede auch nicht davon gegen Andern, weil es mir zu meinem Zweck nicht dient. Doch habe diesen Punkt nicht von Horche gelernt, sondern aus Arnold's Buch, die

erste Liebe der Christen genannt, worin deutlich genug zu lesen, daß die Kindertaufe in der ersten Kirche nicht gebräuchlich gewesen . . . Des öffentlichen Kirchgehens habe ich mich nicht um deswillen äußern wollen, weil ich es für unrecht halte mit der Gemeinde in die Kirche zu gehen, sondern weil ich leider gefunden, daß ich dadurch nicht gebessert sondern nur in meiner Seele verunruhigt worden und mehr Schaden als Nutzen davon gehabt. Denn das freche Wesen der Leute in der Kirche, das Geplauder, Gelächter und dergleichen ist mir so tief in mein Herz gedrungen, daß ich nicht wenig darüber bin betrübt und geängstigt worden, insonderheit da ich einmal und allemal gewahr werden müssen, wie des Pfarrers Ehefrau ihr Hohngelächter über mich gehabt. Denn sobald ich meinen vorigen Fuß abgelegt und gar schlicht in die Kirche kommen, hat sie vor Allen gegen die so bei ihr sitzen, mich ausgelacht und gehöhnt, welches sie auch Anderen gethan, die zu mir gegangen, sonderlich meiner ältesten Schwester, die mir nachgefolgt . . . Von den Predigten selbst will ich nichts mehr gedenken, als daß sie mir sehr geistlos und unkräftig vorgekommen, daß ich also rathfamer gefunden, lieber aus der Kirche zu bleiben und mich in der Stille zu meinem rechten Lehrmeister Jesu Christo zu wenden, als von solchen Menschen zu lernen, die selbst nicht von Gott gelehrt sind und seine Gestalt nicht gesehen noch seine Stimme gehört haben. Doch habe mich auch darin durch christliche Freunde gleich weisen lassen und bin den Sonntag darauf gleich wieder zur Kirche gegangen, blos aus dem Grunde, daß ich den Anstoß bei der Gemeinde vermeiden wollte, und auch darum, weil unser Pfarrer mir in dem guten Wege nicht zuwider war, sondern mit dem Munde alles gut hieß und selber wünschte, daß er auch durch Gottes Gnade anders werden möchte, als er bisher gewesen. Weil er aber jetzt den Grund seines Herzens an den Tag gelegt und öffentlich wider mich gepredigt, so er offenbare Lügen, die er von meinen Feinden gehört, auf die Kanzel gebracht, so werde freilich mein Gewissen mit Anhörung seiner Predigten ferner nicht beschweren können, will auch nicht hoffen, daß man mir dieses zur Sünde und Kezerei auslegen wird . . . Daß der Prediger (Lutheraner aus Narva in Livland, dem sie ihren Sohn mitgegeben hatte) nicht meiner Religion gewesen, und ich ihn (den Sohn) nach Halle unter die Lutheraner habe schicken wollen, daraus haben sie ein

groß Geschrei gemacht; ich für meine Person lehre mich aber nicht daran. Der Prediger war allerdings meiner Religion, ob er wohl ein Lutheraner hieß, weil ich eben den theuern Glauben an ihm erkannte, den der Herr aus großer Barmherzigkeit mir beigelegt, und mache ich jetzt keinen Unterschied mehr. Denn ich weiß wohl, daß in Jesu Christo gilt weder ein Reformirter noch Lutheraner, sondern eine neue Creatur; und wie viele nach dieser Regel einhergehen, die gehören alle zu meiner Religion. Hingegen kann ich diejenigen für meine Religionsverwandten nicht erkennen, die noch in ihrer alten Haut stecken und von der neuen Creatur in Christo nicht einmal Erkenntniß haben, geschweige daß sie selbst in einem solchen Stande stehen sollten, und wenn sie tausendmal sich reformirte Christen nennen; ich bekenne gar gern, daß ich mich nicht gern nach solchen sectirerischen Namen nennen lasse . . . Nach meiner Erkenntniß ist das nicht christlich, sondern papistisch, wenn man über eines Andern Gewissen und Glauben herrschen will (mit Beziehung auf die von dem Amtmann nicht sehr human geführte Untersuchung); und gesetzt, daß ich hierin oder darin eine irrige Meinung hätte, welches doch in meinem Gewissen nicht finde, so ist es gleichwohl unverantwortlich, daß man mich deshalb verkehren oder verfolgen wolle. Solches steht keinem vernünftigen Heiden zu, geschweige Kindern Gottes, daß sie einem um dieser oder jener Meinung gleich auf den Hals fallen, als wenn man der gottloseste Mensch von der Welt wäre, gleichwie es mir jetzt ergeht, da die ganze Welt wider mich rege ist . . . Aber der Herr sei gelobt, der mir bei allen solchen Leiden eine solche Freude und Trost in's Herz gelegt, daß ich's nicht beschreiben kann; und kann ich wohl mit David sagen, ich fürchte mich nicht vor vielen Hunderttausenden, die sich umher wider mich legen. Und so mir auch was Hartes begegnen sollte über diesem Wege, den der Welt Herzen jetzt eine Secte nennen, so geschehe des Herrn Wille; denn ich achte mein Leben selbst nicht theuer, auf daß ich vollende meinen Lauf mit Freuden."

Dieser Brief ist während Horche's Gefangenschaft in Marburg, also nach dem November 1699 und vor dem 17. März 1700 geschrieben. An diesem Tage bestand die Wezel ein Verhör vor dem Consistorium in Cassel. Sie beharrte auf ihren Ueberzeugungen, und wollte lieber das Land räumen, als die Gemeinschaft der

Unwiedergeborenen theilen. Ferner erklärte sie, daß wenn sie sich auf einem Irrwege befinde, Christus selbst sie davon zurückführen werde; man möge sie also gehen lassen, wie sie ginge; sie lebe mit ihrem Jesu und wolle Alles leiden, sich lieber brennen und sengen lassen, als daß sie sich anders ausspräche. Sie setzte also zunächst ihre Conventikel unter zunehmendem Andrang Neugieriger und Ueberzeugter in Wanfried fort.

Eine andere Gemeinde, deren Genossen in Ortschaften zwischen Eisenach und Schmalkalden zerstreut waren, stand unter der Leitung einer nicht weiter bekannten Frau Gebhard. In diesem Kreise hatte Horche's Anregung über das reformirte Confessionsgebiet direct hinausgegriffen. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft standen wegen ihrer örtlichen Zersplitterung in einem lebhaften Briefwechsel mit einander, auf welchen die hessische Regierung Jagd machte. Die Proben desselben im Archiv zu Cassel, welche Hochhuth mittheilt, enthalten z. B. eine Sammlung von Aeußerungen Luther's, welche so wie sie lauten, die sectirerische Opposition gegen die Kirche decken; wenn sie nur nicht durch die entgegengesetzten Aeußerungen des Reformators aufgewogen und überwogen würden!

Zu dem Anhang, welchen Horche 1699 in seiner Vaterstadt Eschwege gefunden hatte, gehörte endlich die daselbst 1670 geborene Eva Margarethe von Buttlar, verheirathet an den herzoglich sächsischen Pagen-Hof- und Tanzmeister Jean de Bésias. Von ihm getrennt lebte sie in ihrer Geburtsstadt. Diese Frau war von Anfang an ein abentuerlicher Zusatz zu den Handwerkern und Dienstmädchen, welche den Anhang Horche's daselbst bildeten. Während der erzwungenen Abwesenheit dieses Lehrers gewann die Bésias einen überwiegenden Einfluß auch in den benachbarten Städten und Dörfern, wo sie Versammlungen abhielt. Besonders gelang es ihr in Allendorf, wohin sie 1700 ihren Wohnsitz verlegte, und wo sich auch fünf durch Samuel König (S. 406) erweckte Fräuleins von Callenberg aus Cassel zu ihr gesellten. Die Andachtsübungen, welche sie hier veranstaltete, erregten durch ihre Dauer bis in die Nacht hinein ganz besondern Verdacht, so daß der Magistrat dieselben 14. August 1700 bei Strafe verbot. Indessen nach mehr als zwei Jahren zeigte derselbe dem Consistorium an, daß er der Bewegung nicht mächtig werde, und daß zu befürchten sei, die halbe Stadt werde der

Verführung anheimfallen. Damals, im October 1702 hatten die Bésias und Andere schon Allendorf verlassen. Jedoch die geschärften Ansichten der Separatisten, welche von dort berichtet werden, müssen der besondern Einwirkung jener Frau beigemessen werden, indem neben ihrer Abstammung von Horche auch die Einwirkung von Bodge unverkennbar ist. Die bestehenden Con-
fessionskirchen nämlich werden überhaupt verworfen, so daß die Wiedergeborenen, die von Gott gelehrt und auf Heiligkeit des Lebens und brüderliche Liebe bedacht sind, sich zu keiner Confession halten sollen. Dieselben bedürfen auch nicht des Predigtamtes, zumal alle wissenschaftliche Bildung der Prediger unzuweckmäßig und der Bekchrung hinderlich sei. Hingegen habe jeder wiedergeborene Mensch die Befugniß, die Sacramente zu spenden und die Absolution zu ertheilen. Endlich bekennen sich diese Allendorfer Separatisten zur Wiederbringung gemäß dem Inhalte des „ewigen Evangeliums.“ Der Verdacht, welcher sich an die Zusammenkünfte dieser Gesellschaft knüpfte, ist nicht ungegründet gewesen. Wenigstens hat eine der Schwestern von Callenberg, Clara Elisabeth, nachherige Frau von Marjay, schon damals an der Vertraulichkeit zwischen den beiden Geschlechtern Anstoß genommen, obschon sie nichts direct Unsittliches wahrnahm. Ihre ältere Schwester Susanne aber, welche ihr diese Abneigung gegen den herrschenden Ton als Zeugniß ihres Sündenstandes anrechnete, und dadurch in ihr Zweifel am Heil erweckte, hatte nachher ein außereheliches Kind ¹⁾. Und was weiter in der Gesellschaft der Eva sich ereignete, erhebt den Verdacht auch in Hinsicht der Allendorfer Epoche zur Gewißheit.

Die landgräfliche Commission und das Consistorium in Cassel wurden dieser Dinge nicht mächtig. Demgemäß erließ der Landgraf Carl im September 1702 eine Verordnung, welche über die hartnäckigen Separatisten Landesverweisung verhängte, bei deren Wiedereinschleichen exemplarische Strafen androhte, und nicht minder die Aufnahme solcher Ungehorsamen mit Strafe belegte ²⁾. Die Schilderung der Leute ist mit großer Präcision ausgeführt, und dient zur Bestätigung und Ergänzung dessen, was vorgekommen ist. Als das erste Document dieser Art, das

1) Goebel II. S. 787.

2) Bei Walch, Religionsstreitigkeiten in der lutherischen Kirche I. S. 778. Auch bei Hochhuth a. a. O. S. 153.

uns begegnet, darf das Mandat hier nicht übergangen werden. Es wird auf die Erfahrung verwiesen, „daß in unseren Fürstenthümern sich einige Zeit her gewisse Leute, sowohl Manns- als Weibspersonen von allerhand Ständen, häufig eingefunden und hervorgethan, welche unter dem vorgewendeten Ruhm einer besondern Heiligkeit, als ob sie von Gott selbst gesalbt seien, von sich ausgeben, und durch ihre angeblich göttlichen, in der That aber enthusiastischen und schwärmerischen Gesichte und Offenbarungen, so sie dem Worte Gottes gleich achten, die Vollkommenheit heiliger Schrift A. und N. T.'s, sodann durch ihre eingebillete Vollkommenheit in diesem Leben die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum, und also den Grund des Glaubens und der Seligkeit verringern und verleugnen; sondern auch dafür halten, dadurch zu einem solchen Stande zu gelangen, daß sie nicht sündigen können; dadurch aber den ohnedem in Schwang gehenden Sünden, Schanden und Lastern noch um so mehr Thür und Thor aufthun. Wie denn höchst ärgerlich zu vernehmen ist, daß solthane Leute, wenn einige ihres Mittels sich auf eine unchristliche und viehische Weise zusammen thuen, solche verübte Leichtfertigkeit und sündliches Verfahren nicht allein vertheidigen und entschuldigen, sondern auch sogar für gute Werke anpreisen. Uebrigens aber, indem sie eine innere Stimme und himmlisches Zeugniß des lebendigen Wortes behaupten, allen äußerlichen Gottesdienst, nämlich die Predigt des lebendigen Wortes Gottes und den Gebrauch der Sacramente als unnöthig verwerfen, sich dem öffentlichen Gottesdienst ärgerlicher Weise entziehen, hingegen absonderliche Conventicula und verdächtige Winkelzusammenkünfte halten, die ordentlichen Prediger ohne Unterschied als Prediger eines todten Buchstabens und blinde verführerische Leiter schmähen, das öffentliche Lehren aber mit den sogenannten Quäkern unter dem Vorwande des geistlichen Priesterthums sowohl Manns- als Weibspersonen, wenn sie nur einen innern Beruf haben, jedermann verstaten; ferner auch mit den Wiedertäufern und Libertinern eine Freiheit des Gewissens in kirchlichen und weltlichen Ordnungen vorschützen, und also mit Ausbreitung ihrer Irrthümer Trennung in der Kirche, auch allerlei Verwirrung im gemeinen Wesen anrichten“, u. s. w.

Die Drohung der Landesverweisung bestimmte manche der Separatisten zur Fügsamkeit. Eine Minorität, darunter die

Wegel, verließ das Land, und suchte in der Grafschaft Wittgenstein Zuflucht. Die Wefias-Buttlar war schon vor Erlassung des Mandates aus dem Lande gegangen. Horche wurde ebenfalls verbannt. Nach manchen Quersfahrten, die von neuen Anfällen seiner Berrücktheit begleitet waren, kam er wieder 1705 nach Eschwege. Da er sich ruhig verhielt und mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigte, wurde er geduldet, erhielt auch von seinem Landesherrn einen Jahrgehalt. Im Jahr 1708 verlegte er seinen Wohnsitz nach Kirchhain bei Marburg. Eine ganze Reihe von Schriften, deren Titel die Fortdauer seiner eschatologischen und reformatorischen Interessen kundgeben, darunter „die mystische und prophetische Bibel“ (Marburg 1712), ist in dieser Zeit bis zu seinem 1729 erfolgten Tode erschienen. Allein direct störend hat er in die kirchliche Ordnung nicht mehr eingegriffen.

5. Die von Horche angeregte Bewegung findet in den beiden Grafschaften Wittgenstein ein Nachspiel, welches wenigstens in der Kürze berührt werden muß. Denn die vorherrschend dogmengeschichtliche Absicht, welche hier verfolgt wird, hat sich mit der Constatirung gewisser Ideen zu begnügen, welche unter den dort zusammengelaufenen Pietisten nachweisbar sind. Ungleich bedeutsamer sind freilich die Ereignisse in Wittgenstein für die culturhistorische und politische Stellung des Pietismus. In dieser Hinsicht jedoch kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß die Theilnahme, welche der niedere Reichsadel, eben die Grafengeschlechter reformirter und lutherischer Confession, dem Pietismus zuwandte, in jener Epoche nach dem dreißigjährigen Kriege verständlich ist als ein Ersatz der unwiederbringlich verlorenen politischen Bedeutung dieses Standes. Indem diese Geschlechter sich darauf angewiesen sahen, sich vor den Anderen auszuzeichnen, eröffneten sie sich der prononcirten Frömmigkeit, welche die Schäden des kirchlichen Schlendrians zu heben versprach. Allein mit dieser ganz aufrichtig gemeinten und immer achtbaren Tendenz verknüpfte sich alsbald wenigstens bei einigen dieser Häuser das fiscalische Interesse, durch Beschützung und Aufnahme der anderswo gemäßregelten Gesinnungsgenossen den eigenen schmalen Besitz ertragsfähiger zu machen. Diese Rücksicht waltete ob bei den Wittgensteinern und den Hsenburgern. Jene hatten schon den Vortheil der Aufnahme von Hugenotten in ihre Herrschaften erfahren, wozu der directe Anlaß darin lag, daß die Grafen Gustav

zu Wittgenstein und Georg Wilhelm zu Berleburg 1657 sich mit zwei Schwestern hugenottischer Herkunft (Töchter von François de la Place, Vicomte de Machaud) verheirathet hatten. Jener Graf Gustav (S. 370) hatte nun eben 1698 wegen Verschwendung die Regierung an seinen Sohn Heinrich Albrecht abtreten müssen, und dieser, selbst pietistisch gesinnt, eröffnete sein Land den um ihres Glaubens willen vertriebenen Kindern Gottes. Dasselbe that in Berleburg die als Vormünderin für ihren Sohn Kasimir regierende Gräfin Hedwig Sophie, eine geborene Lippe; indessen wurde sie vielfach durch die Eingriffe ihres Bruders und Mitvormundes, des Grafen Rudolf zur Lippe gehindert, der ein entschiedener Gegner des Pietismus war. Wir finden also 1699 im dortigen Lande Dilthey, Reiz, König mit seinen schweizerischen Landsleuten Knecht und Bünthiner, außerdem Hochmann, einen Lutheraner von Hause aus, von welchem noch die Rede sein wird. Sie waren auf herrschaftlichen Höfen einquartirt, wurden zur gräflichen Tafel gezogen, predigten öffentlich und hielten stundenlange Versammlungen zur Erbauung des Grafen Heinrich Albrecht, der Gräfin Hedwig Sophie und der anderen Familienglieder, unter welchen vier unverheirathete Schwestern des genannten Grafen nicht unbemerkt bleiben dürfen. Denn es ist diesen Damen, welche wegen ihrer Armuth zu standesmäßigen Ehen nicht begehrt worden waren, durch den Pietismus gelungen, wenigstens unter ihrem Stande zu heirathen. Das war auch damals nichts Ungewöhnliches. Der Hofprediger des Grafen Johann Philipp zu Isenburg-Offenbach, Conrad Brüske, war mit einer Schwester seines Herrn verheirathet. Unter den Wittgensteinischen Pietisten verheirathete sich die Wittve des Kammergerichts-Präsidenten Grafen von Leiningen-Westerburg, Christiane Luise von Wittgenstein-Ballendar mit dem ehemaligen Hofprediger in Detmold, Bierbrauer. Dann folgte von den vier Schwestern des Grafen Heinrich Albrecht die Älteste mit einem ehemaligen Barbier und gräflichen Beamten Castell aus Maastricht, die folgende mit einem gräflichen Beamten Hoffmann, die dritte mit einem Unbekannten, die vierte unter erheblichem Skandal mit einem ehemaligen Studenten Koch aus Herborn, welcher 24 Jahre jünger war als sie ¹⁾).

Diese Data konnten hier nicht übergangen werden, weil die

1) Coebel II. S. 771 ff.

Casuistik der Ehe das Thema war, welches die Pietisten im Wittgenstein'schen hauptsächlich beschäftigte. Die Theorie darüber ist durch Ernst Christoph Hochmann von Hohenau ¹⁾ aufgestellt worden, welcher von 1699 an, allerdings nicht ohne Unterbrechungen, bis zu seinem Tode 1721 in jenem Lande gelebt hat. Derselbe war 1670 als Sohn eines sachsen-lauenburgischen Beamten, der später in Nürnberg wohnte, geboren und lutherischer Confession. In Halle unter Thomasius studirend, ward er durch August Hermann Francke bekehrt. Wegen Theilnahme an einem tumultuarischen Streit über die Ansprüche des Pietismus gegen die Kirche wurde er 1693 von Halle relegirt. Im Jahre 1697 schloß er sich in Gießen eng an Gottfried Arnold an, und erscheint fortan als Träger jenes Pietismus, in welchem weigel'sche, böhme'sche, quietistische, eschatologische und philadelphische Bestrebungen zusammenkommen und sogar den Geschmack für David Joris und Sebastian Frank erwecken. Die separatistische Stimmung des Mannes entscheidet sich nicht bloß gegen die bestehende Kirche, sondern schließt um der Herrschaft Jesu willen auch jeden weltlichen Beruf aus. Er schreibt 1709 aus dem Gefängniß in Nürnberg: „Mein Herz kann in nichts Ruhe finden, als in der alleinigen Liebe Jesu, und wer recht einmal geschmecket hat, was das sei Jesum lieben, der wird an dem Wesen dieser Welt wenig Geschmack finden. Der Herr Jesus thue mit mir ferner nach seinem Willen; denn ich habe mich durch Gottes Gnade resolviret, meinem Jesu getreu zu sein, es möchte mir auch weiß was angethan werden. Ich habe mich einmal in meines allergnädigsten Herrn Jesu Dienste begeben; ich will bei ihm bleiben; denn ich werde doch keinen bessern Herrn finden . . . Ich bin ihm die größten Dienste aus dem Recht der Erlösung schuldig.“ Mit dieser höchst charakteristischen Gesinnung ließ sich für einen, der nicht in's Kloster gehen konnte, sondern wirken wollte, nur die Thätigkeit des freiwilligen Missionärs verbinden; aber die Sätze lauten auch so, als ob aus dem Rechte der Erlösung überhaupt kein Dienst gegen Christus abgeleitet, und nichts als christliche Pflichterfüllung gedeutet werden könnte, als die Mission ²⁾. Diese hat nun auch Hochmann sein Leben lang mit der größten Auf-

1) Goebel a. a. D. S. 809 ff.

2) Zu vergleichen sind die apostolischen Täufer bei Bullinger. S. o. S. 26.

opferung geübt. Und wie er die Ueberzeugung von der Nähe des herrlichen Reiches Christi in der bekannten Weise theilte, so hat er in der ihm eigenthümlichen Thatkraft sich nicht mit der Erwartung der Judenbekehrung begnügt, sondern sie in Frankfurt direct unternommen, bis er von dort sich zu entfernen gezwungen wurde. Es ist hier nicht der Ort, seine Missionsreisen zur Erweckung des lebendigen Christenthums in der reformirten und der lutherischen Kirche zu verfolgen; Goebel hat dieses alles mit Theilnahme erzählt. Vielmehr beschränke ich mich auf das Glaubensbekenntniß, welches Hochmann auf Verlangen des dem Pietismus feindlichen Grafen Rudolf zur Lippe, als dieser ihn 1702 eingesperrt hatte, verfaßt hat ¹⁾. In dieser Erklärung bekennt er sich zuerst zum apostolischen Symbol; dann entscheidet er sich gegen die Berechtigung der Kindertaufe, freilich ohne deshalb die Wiedertaufe zu billigen, also wie die Sabadisten; bestimmt den Gebrauch des Abendmahls nur für die auserwählten Jünger Christi, die ihm mit Verleugnung alles weltlichen Wesens in der That und Wahrheit nachfolgen; glaubt an die Erreichbarkeit vollkommener Heiligung und Sündlosigkeit, obwohl er gegenwärtig dieselbe noch nicht für sich in Anspruch nimmt; leitet das Amt des Geistes nur von Christus ab, sofern derselbe die Tüchtigkeit dazu verleiht, also mit Ausschluß menschlicher Berufung; bestreitet den Begriff der christlichen Obrigkeit und die praktischen Folgerungen daraus, und erwartet den baldigen Ablauf der Periode, in der es weltliche Obrigkeit geben muß, da Christus alsbald hereinbrechen und alle heidnischen Potenzen von ihren Stühlen stoßen wird, rechnet endlich auf die Wiederbringung, indem er sich auf Röm. 5, 15—18 und 1 Kor. 15, 22 beruft. Hieran schließt sich nun seine Lehre von der Ehe, welche er auf das besondere Begehren des Grafen zur Lippe hinzugefügt hat. Er unterscheidet fünf Arten von Ehen. Die erste wäre eine ganz thierische, welche trotz der öffentlichen Trauung für nichts anderes als für erlaubte Hurerei zu achten ist. Die zweite die ehrbare, aber heidnische und unreine, sofern die Personen selbst noch nicht in dem Bunde mit Gott in Christo stehen. Die dritte ist die zwischen geheiligten Personen, welche sich lieben, wie Christus die Gemeinde geliebt hat, in welcher Ehe die Absicht dahin geht, daß Kinder zum Preise Gottes ge-

1) Im Druck erschienen 1702, wiederholt 1709.

zeugt werden. Die vierte und vollkommene Art des Ehestandes hat keinen andern Zweck, als den ununterbrochenen Dienst Gottes in der Vereinigung mit dem Seelenbräutigam und mit Ausschluß der geschlechtlichen Gemeinschaft. Die dritte und vierte Art der Ehe bedürfen keiner äußerlichen Copulation, weil dafür kein Befehl in „Gottes Wort“ vorliegt. Indessen wird diese Ordnung zur Vermeidung des Aergernisses zugegeben. Die fünfte und vollkommenste Art der Ehe ist die, daß eine Seele nur Jesum für ihren Mann erkennt, und die Seelen, welche sich Christo zur Braut verlobet und aufgeopfert haben, werden im Reich Christi den höchsten Grad der Glorie erlangen.

Diese Ansicht überschreitet die Linie, welche die Labadisten inne gehalten haben (S. 232); obgleich der leitende Gedanke bei beiden derselbe ist, nämlich die Augustinische Combination von Sünde und Geschlechtstrieb. Die Praxis der Ehe, welche die Labadisten vorschrieben, entspricht der dritten Art der Ehe, welche Hochmann aufstellt. Dieser indessen hat sich auf deren Specialitäten nicht eingelassen, ohne Zweifel deshalb, weil er in der vierten Art eine viel schärfere Zumuthung an Eheleute erhebt, und schließlich die Ehelosigkeit aus religiösem Grunde jeder Art der Ehe vorzieht. Das ist ja auch die einzig richtige Folgerung aus dem erwähnten Grundsatz Augustins, die Folgerung, welche die mittelalttrige Epoche der Kirche beherrscht. Also-auch an diesem Punkte fällt der folgerechte Pietismus in die katholische Anschauungsweise zurück. Aber indem dieses nicht in offener, sondern in heimlicher Weise geschieht, wird mit der protestantischen Ansicht von der Ehe als positiver göttlicher Ordnung capitulirt. Dabei kommt denn die Frage der jungfräulichen Ehe heraus, die Scheinehe, welche ein Fallstrick ausgezeichneten Grades ist. Diese Theorie, welche auch Dilthey sich angeeignet hat ¹⁾, ist ohne Zweifel von Gottfried Arnold auf Hochmann übergegangen. Ihre Grundlage stammt von Jakob Böhme her; und dessen Schüler Sictel, sowie die Engländer Fordage und Bromley vertreten dieselbe Idee gleichzeitig mit Arnold und Hochmann. Der Mensch, heißt es bei Arnold, sei zuerst geschlechtslos oder auch androgyn geschaffen gewesen; in dieser Vollkommenheit habe er die Jungfrau, die göttliche Weisheit, dieses Complement der Trinität, welches

1) Goebel II. S. 770.

auch in Christus das Princip der Seligkeit ist, zur Gespielin gehabt (Prov. 8, 31); als er aber die Thiere in getrennten Geschlechtern gesehen und den Wunsch nach gleicher Gestaltung gefaßt habe, sei durch Gott die Eva von Adam getrennt worden. Ueber dem Gewinn der irdischen Gefährtin habe der Mensch die göttliche Gespielin verloren; seine Sehnsucht nach jener sei der Act der Ursünde; die Existenz der Menschen in getrennten Geschlechtern und deren geschlechtlicher Verkehr sei also das Merkmal der vorhergegangenen Sünde, und die Ehe an sich ein Stand widergöttlicher Unreinheit ¹⁾. Diese groteske Ansicht ist aus zwei Elementen componirt. Das erste ist ein jüdischer Mythos, welcher die parallelen Berichte über die Erschaffung der Menschen in der Genesis (1, 27; 2, 7. 22) als abgestufte auf einander folgende Ereignisse deutet. Das andere Element ist die bei Valentin Weigel vorkommende Unterscheidung zwischen der irdischen Eva, welche aus Adam kommend, Fleisch ist, von welcher alle Menschen ihre alte Geburt haben, und der himmlischen Eva, der Weisheit, welche von Ewigkeit den Sohn Gottes in der Trinität gebiert, welche ferner als eine Jungfrau leiblich geboren Christum leiblich auf die Welt geboren hat. Indem nun die Gläubigen die neue Geburt nach demselben Maßstab erfahren, hat sie nichts zu scheiden mit Weiber nehmen, Kinder zeugen; das ist adamisch, irdisch und viehisch ²⁾. Die hierauf gegründete Theorie hat Hochmann für sich in dem durchgeführten Entschluß der Ehelosigkeit bewährt. Die Aufgabe der von ihm beschriebenen jungfräulichen Ehe haben auf dem Schauplatz, welcher uns beschäftigt, seit 1713 der Anhänger der Bourignon und der Guyon, Carl Hector Vicomte de Marsay und Clara Elisabeth von Callenberg (S. 418) gelöst ³⁾.

Hingegen treten die entgegengesetzten Erscheinungen bei zwei Anhängerinnen von Forche auf, welche schon erwähnt worden sind. Die Pfarrerswitwe Weigel hat ihr rührendes Bekenntniß zur Nachfolge des verachteten und gekreuzigten Herrn Jesus

1) Ueber Arnold's Buch: Das Geheimniß der göttlichen Sophia oder Weisheit, beschrieben und besungen (1700) vgl. Soebel II. S. 725.

2) Bei Arnold Kirchen- und Rehergeschichte (1699) Th. II. Buch 17; Cap. 17; Kro. 27. S. 628.

3) Soebel III. S. 193 ff. 202.

(S. 412) insofern bewährt, als sie die Landesverweisung der Verleugnung vorzog. Sie begab sich 1702 mit mehreren ihrer Anhänger nach Laasphe in der Grafschaft Wittgenstein-Wittgenstein¹⁾. Hier aber verfiel die Gesellschaft auf die Einführung des urchristlichen Liebeskusses, welcher als Mittel kräftiger Gottseligkeit gefordert wurde. Die Wegel führte eine wilde Ehe mit einem Manne Namens Stirn. Das heißt wohl, sie hielt nach dem Grundsatz der Hochmann'schen dritten Art der Ehe die öffentliche Trauung nicht für nöthig. Allein nach dem, was Gichtel über das Triben dieser Gesellschaft vernommen hat, kann sie die Bedingungen nicht erfüllt haben, welche den christlichen Charakter dieser Ehe ausmachen. Kurz diese Gesellschaft scheint über der Nachahmung urchristlicher Lebensformen gründlich zu Falle gekommen zu sein. Im Jahre 1703 kam nach Laasphe auch Eva von Bésias-Buttlar mit ihrer Gesellschaft, deren Zahl auf 70 Personen angegeben wird. Sie hatten Allendorf schon vor dem Erlaß des Hessischen Pietistenmandates verlassen (S. 418) und sich inzwischen in Frankfurt und Usingen (Rassau) aufgehalten. Sie ließen sich 1704 auf dem Hofe Saßmannshausen bei Laasphe nieder, welchen Heinrich Scheibhenne, ein Lohgerber aus Schwège, vom Grafen gepachtet hatte²⁾. Dort verleitete diese Frau ihre Genossen zur regelmäßigen Unzucht so öffentlich und anstößig, daß sie alle schon vor dem Ablauf des Jahres in Untersuchung genommen und festgesetzt wurden. Hierbei ergab sich, daß die Eva sich für die von Weigel entdeckte himmlische Eva ausgegeben, und aus sich und zwei Männern als Gott Vater und Sohn eine Erscheinung der göttlichen Dreieinigkeit gebildet hatte, welche von den Anderen anzubeten war. Die geschlechtliche Vermischung mit ihr selbst erklärte sie für die Form, in welcher die vor der Erschaffung der irdischen Eva abhanden gekommene göttliche Sophia wieder angeeignet werde. Dieser Act finde ohne alle sündliche Lust statt oder lösche dieselbe vielmehr für immer aus. Der Strafe für diese blasphemische Unzucht entzog sich die „Buttlarische Rotte“ durch Entweichung aus dem Gefängniß und durch Uebertritt zur katholischen Kirche

1) Goebel II. S. 784. Hochhuth S. 117.

2) Goebel II. S. 778 ff. Barthold im Historischen Taschenbuch 1862 S. 279 ff.

in Cöln 1705. Sie setzten darauf in Byrmont und dem benachbarten Paderbornischen Städtchen Lügde ihr Treiben fort, kamen wiederum in Gefangenschaft und Untersuchung vor dem Paderbornischen Forum, entwichen abermals und begaben sich nach Altona, wo die Leiterin nach 1717, wie es heißt, in unanständigen oder ehrenhaften Verhältnissen gestorben ist. Die Einzelheiten dieser scheußlichen Geschichten darf ich mit Verweisung auf die angeführten Darstellungen übergehen, weil sie in ein vom Pietismus gänzlich verschiedenes Gebiet gehören, auch nicht in diesem ihren Anlaß haben, sondern in der theosophischen Mythologie Weigel's und der unerschöpflichen Wollust der für immer in der Geschichte gebrandmarkten Frau.

Auch der weitere Verlauf des Wittgensteinschen Separatismus, das Unternehmen einer philadelphischen Gemeinde in Berleburg und das Auftreten der concurrirenden Inspirationsgemeinden, was Alles Goebel im dritten Theile seines Werks S. 71—165 darstellt, wozu auch seine Geschichte der Inspirationsgemeinden in der Zeitschrift für historische Theologie 1854. 55. 57 kommt, reicht über die Grenzen des Pietismus in der reformirten Kirche hinaus.

20. Friedrich Adolph Lampe.

Wenn man nach der unreifen, dilettantischen, ungesundem Vielgeschäftigkeit des Separatisten Horche die solide, geordnete, maßvolle Erscheinung Lampe's kennen lernt, so ergibt sich vor Allem der Werth der theologischen Schule auch auf dem Weiden gemeinsamen Gebiete des Pietismus. In Lampe begegnet uns ein Schüler von Coccejus, welcher mit der echten Ueberlieferung der von diesem gegründeten Schriftauslegung die praktischen Interessen des „evangelischen“ Pietismus verbindet, in welchem sich die Wirkungen von Voet und von Coccejus zusammengesunden haben. Weil also Lampe den Erwerb, welchen die Niederländer in der Theologie, wie in der Praxis des christlichen Lebens ge-

macht hatten, sich zu Eigen machen konnte, so nahm er von Anfang an eine feste Stellung ein, welche dem „berühmten“ Gorce, wie ihn Lampe nennt, stets gemangelt hat, und überbietet denselben durch den Werth seiner Leistungen, wie durch die Bedeutung seiner Nachwirkung. Lampe ist aber überhaupt noch dadurch wichtig, daß er als Schüler von „ernstigen“ Coccejanern (S. 308), nicht bloß in der Predigt mit deren gelehrter Schriftauslegung die Absicht auf die Regelung des christlichen Lebens verband, sondern auch für das Recht der Conventikel eintrat, welche bis auf seine Zeit noch immer als ein Vermächtniß von Voet gegolten hatten. Die persönliche und die literarische Bedeutung Lampe's hat demgemäß die Folge gehabt, daß der Pietismus im nordwestlichen Deutschland seine theologische Farbe angenommen und bis in das 19. Jahrhundert bewahrt hat, während Lampe auch in den Niederlanden seiner Schule gerade dadurch Nachdruck zu geben vermochte, daß er auf die Pflege des Pietismus in den Conventikeln bedacht war¹⁾.

Friedrich Adolf Lampe ist im Februar 1683 in Detmold geboren (19. Februar getauft), wo sein aus Bremen stammender Vater Heinrich Lampe seit 1676 Prediger war. Derselbe ging 1685 an die reformirte Gemeinde zu Frankfurt am Main, darauf als Hosprediger nach Königsberg, wo er 1690 gestorben ist. Der Sohn wurde seit seinem dritten Lebensjahre von dem mütterlichen Großvater, dem Generalsuperintendenten Zeller in Detmold erzogen und kam nach dessen 1691 erfolgtem Tode mit seiner Mutter nach Bremen. Hier besuchte er 1698–1702 das Lyceum, wo er unter Anderem den theologischen Unterricht von Cornelius de Hase genoss, einem Manne, welcher die Richtung Unterehd's fortsetzte. Darauf studirte er noch ein Jahr lang in Franeker unter Campegius Vitringa dem Ältern, van der Waijen und Koell, alle drei Coccejaner, der Letztere zugleich Cartesianer und Vertreter einer zahmen Species von Rationalismus. Schon 1703, also mit zwanzig Jahren wurde Lampe Prediger der kleiner

1) Zum Folgenden ist außer Soebel II. S. 398–435 zu vergleichen — Otto Thelemann, Friedrich Adolf Lampe; sein Leben und seine Theologie Bielefeld und Leipzig 1868, — eine Monographie voll Bewunderung für den Helden, aber ohne umfassenden geschichtlichen Gesichtskreis und sachgemäße Urtheil.

Gemeinde Weeze im Herzogthum Cleve, kam jedoch 1706 nach Duisburg. Hier fand er schwierige Verhältnisse vor, einerseits die seit Copper's (S. 386) Zeit bestehenden Conventikel, deren labadistische Ansprüche kurz vorher durch Hochmann's (S. 423) Einwirkung gesteigert worden waren, andererseits die Gleichgültigkeit und das Widerstreben sittlich verkommener Gemeindeglieder gegen die Disciplin. Indessen dieses Feld für die Uebung seiner seelsorgerischen Gewissenhaftigkeit vertauschte er schon 1709 mit der Stephani-Gemeinde in Bremen. Hier hat er eine reiche literarische Thätigkeit mit seinem Hauptwerk eröffnet: Geheimniß des Gnadenbundes, dem großen Bundesherrn zu Ehren und allen heilbegierigen Seelen zur Erbauung geöffnet ¹⁾, neben welchem zunächst verschiedene Predigtsammlungen hergehen. Von 1720—1727 bekleidete er die Professur der Dogmatik zu Utrecht. In diese Zeit fällt eine Reihe wissenschaftlich theologischer Arbeiten Lampe's, von welchen sein *Commentarius analytico-exegeticus in evangelium secundum Johannem* (3 Bände 1724. 26) die bedeutendste ist. Daneben nenne ich noch *Compendium theologiae naturalis* (1723), *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transsylvania* (1727), *Delineatio theologiae activae* (1727) d. i. eine theologische Moral, die Abhandlungen über das Wesen des Glaubens gegen van Thuyzen (S. 322), zwei Abhandlungen de poenarum aeternitate und andere, welche in der von Gerdes veranstalteten Sammlung zu finden sind. Rechnet man dazu die zu Bremen 1729 erschienenen *Rudimenta theologiae elencticae*, so hat Lampe sich auf allen Gebieten der Theologie bewährt. Indessen die wichtige Stellung an der berühmten niederländischen Universität vermochte ihn nicht festzuhalten, als er 1727 einen Ruf nach Bremen zum Prediger an der Ansgarii-Gemeinde und zum alternirenden Rector an dem Lyceum empfing. Leider sollte er diese Ämter in der Heimath nicht lange bekleiden. Seine körperliche Kraft hatte sich schon in seinem 47. Lebensjahre erschöpft. Er starb in Folge eines Blutsturzes 8. December 1729.

Daß Lampe Coccejane war, scheint aus dem Titel seines

1) Bremen 1712 und fig. Vier Theile, von denen der dritte und vierte je zwei Unterabtheilungen zählen, so daß drei gleich starke Bände in klein Octav herauskommen. Vierte Aufl. des ersten Theils 1726.

Hauptwerkes ohne Weiteres geschlossen werden zu können. In dessen wir haben als Nebentitel von Wilhelm Brakel's Werk ebenfalls die „Wahrheiten des Gnadenbundes“ bezeichnet gesehen (S. 291), und dieser Niederländer ist immer für einen Voetianer angesehen worden. Allerdings ist der Unterschied der Schulen im vorliegenden Falle dadurch angedeutet, daß die systematische Erörterung und die Darstellung der Geschichte des Gnadenbundes bei beiden Männern gerade im umgekehrten Verhältniß des Umfanges steht. Bei Brakel ist die Geschichte des Gnadenbundes nur ein Anhang zu der höchst ausführlichen Darstellung des Systems der Dogmatik und der Ethik. Bei Lampe beschränkt sich die thetische Darstellung der allgemeinen Verhältnisse des Gnadenbundes und seiner besonderen Güter auf den ersten Theil des Werkes, bildet also nur den sechsten Theil des Ganzen. Der zweite Theil beginnt die historische Betrachtung, und dieser Erörterung der „Wege Gottes“ wird schon die Lehre „von der wahren Kirche“ untergeordnet. Unter jenem Titel beginnt die unerschöpfliche Fülle von Typologie, welche den Coccejaner deutlich verräth, und sich durch die verschiedenen Haushaltungen Gottes und die Kirchengeschichte des N. T. bis zur Feststellung ihrer Zukunft fortsetzt; dazwischen wird die Regel des christlichen Lebens aus dem Vorbild und der Lehre Jesu entwickelt; endlich lenkt Lampe mit der Lehre von den Sacramenten und von den Gütern des N. T. in die thetische Darstellung zurück. Als Coccejaner aber giebt sich Lampe durch seine Auffassung des Sabbathsgebotes kund. Die Frage, ob dasselbe in seinem buchstäblichen Sinne für ein Ceremonialgebot zu achten sei, welches allein die Juden betraf und mit der Haushaltung des A. T. aufgehoben ist, oder ob es für ein sittliches Gebot zu halten sei, oder wenigstens ob etwas sittliches, das alle Menschen verpflichtet, in dem Buchstaben des Gebots enthalten ist, beantwortet Lampe mit Coccejus (S. 139) in der ersten Richtung, während Brakel wie auch Witfius sich für den zweiten Fall entscheidet¹⁾. Als Anhänger des Coccejus legitimirt sich Lampe ferner durch seine Predigtweise. Die theoretische Behandlung des Textes, der er den ersten Theil der Predigt widmete, wurde mit der systematischen Erklärung der hebräischen und griechischen Wörter und ihrer Begriffe belastet und durch die Fülle der Typologie ausgeführt. Er hat dann immer eine

1) Gnadenbund III. S. 989. Redelijke godsdienst II. S. 59.

höchst umfangreiche Anwendung auf die verschiedenen Klassen der Zuhörer hinzugefügt, wie dies auch bei Smijtegelt (S. 291) der Fall ist, nach dem Vorbilde Lodensteyn's. Als Coccejaner in der Theologie bezeichnet sich Lampe weiterhin dadurch, daß er den Begriff Gottes direct nicht auf die Souveränität, sondern auf die Güte und Liebe bestimmt, nämlich daß Gott nicht will aufhören den Sünder zu suchen, bis er ihn zu seiner vollen Gemeinschaft gebracht hat. Diesem Attribut Gottes entspricht bei Coccejus selbst der Satz, daß in dem göttlichen Ebenbilde des Menschen eine Proportion zwischen Geschöpf und Schöpfer ausgedrückt ist (S. 138), welche bei den Boetianern durch die Voranstellung der Souveränität Gottes ausgeschlossen ist. Allein jenen zweiten Gedanken bietet Lampe nicht dar, weil er überhaupt auf die im Werkbund vorausgesetzten Grundverhältnisse nicht eingeht, sondern sich auf die Darstellung des Gnadenbundes Gottes mit dem Sünder beschränkt. Auf diesem Felde aber befolgt er die Betrachtung, welche aus der Boetianischen Schule entsprungen ist, und bedient sich aller der Contraste, welche die Pietisten aus dem nackten Begriff der Souveränität Gottes abgeleitet haben, ohne zu beachten, daß aus Coccejus Grundbegriffen dieselben nicht zu folgern sind. „Hier stehen gegen einander über die allerhöchste Majestät und ein in seinem Blute beinahe erstickter Sündenwurm¹⁾, die Quelle des Lebens und ein todtes Aas; der höher als alle Himmel ist und ein im tiefsten Schlamm versunkenes Höllekind, mit einem Wort, das vollkommenste Alles und das verächtlichste und verfluchteste Nichts.“ Es ist die Folge des Begriffs der Souveränität Gottes, daß an der Sünde nicht wie bei den Reformatoren die Schuld in Betracht kommt, sondern die Ohnmacht, das Elend, die Abscheulichkeit. Es gilt also hier eine Betrachtungsweise, welche metaphysisch und ästhetisch, aber gerade nicht, was sie sein sollte, ethisch ist. Der Keim der richtigen Beurtheilung der Sünde aus Coccejus Begriff vom göttlichen Ebenbilde ist also für Lampe nicht aufgegangen. Seine Zugehörigkeit zu Coccejus Schule bezieht sich demnach gerade nicht auf die Aneignung der gesunden theologischen Grundbegriffe. Er ist wahrscheinlich unter den Nachwirkungen Unterep's früher

1) Dieses ekelhafte aus Ezech. 16, 6 geschöpfte Bild bevorzugt Lampe ebenso sehr, wie Joachim Reander.

Pietist geworden, ehe er als Theolog sich der Methode des Coccejus angeschlossen.

Als Pietist aber hatte er die aus Boet's Schule entspringenden Grundanschauungen von Gottes Souveränität und des Menschen Nichtigkeit sich angeeignet, ein Schema, welches er in seiner persönlichen Selbstbeurtheilung nicht auf den Gegensatz zwischen Gott und dem Sünder beschränkte, sondern auch für den Gnadenstand und dessen Erfahrungen geltend machte. Unter seinen Liedern kommt hiefür besonders in Betracht das „Lob des Herrn Jesu“, dessen 36 Strophen die ganze Heilsgeschichte mit der Befehung des Dichters zusammen fassen ¹⁾ und der „Seufzer um Adlersflügel“ ²⁾. In diesen Gedichten, welche sich rhetorisch sehr auszeichnen, wird das Gefühl des Sündenelendes in die bräutliche, ja eheliche Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus, in die Trunkenheit durch seine Gnade, endlich in die mystische Einigung hinausgeführt. Aber eben auch für den Heilsstand wird die Nichtigkeit und die Qualität des Stäubleins vorbehalten; diese Beurtheilung knüpft sich also nicht erst an die Sünde, sondern haftet an der Schätzung des Abstandes der Creatur vom Schöpfer. Wenn ein Coccejaner im Stande war hierauf einzugehen, so ver-

1) Bündlein 26 gottseliger Gesänge entworfen von Friedrich Adolf Lampe Bremen 1726. S. 58: Ich schöner Hüllenvurm, ich lag in meinem Blut Zu deines Bornes Ziel; als eine Schlangendrut In Satans Dienst verkauft, zum Guten ganz erstorben; Verfinstert am Verstand, am Willen grundverdorben, Als ein Ausjäiger bedeckt mit Grind und Eiter, Ja deines Namens Feind und deines Reichs Bestreiter. S. 61: Dies brach dein Vaterherz; du machtest mich bekannt In deines Wortes Licht, in deines Geistes Pfand, Ich sollt mich fürchten nicht; du sprachst ich sollte leben, Du wolltest dich an mich und mit dir alles geben, Würd ich allein und ganz dich für mein Theil erwählen, So wolltest du mit mir im Glauben dich vermählen. — Ein freudenvolles Ja hat mich mit dir vertraut; du wurdest mein Bräutigam, du nennetest mich Braut. Ungleiches Ehgeding! des Himmels König liebet Ein Stäublein, das ihm nichts, und dem er alles giebet.

2) S. 32: Nach der Schilderung des Sündenelendes heißt es: Hast du dich mit mir vermählet, Mich zu deiner Braut erwählet, Deines Raths Beständigkeit Kann ja meine Nichtigkeit Ueberwiegen und verschlingen. — O daß mich nichts möcht erquiden, Als wann du mit Gnadenblicken Im Verborgnen mich anlachst Und in Wollust trunken machst. — Möcht ich lieben wie du liebest, Möcht ich bringen was du giebest, O wie würden dann in Ein Du und ich geschmolzen sein!

steht man die Erklärung von Tjaden, dem jüngern Zeitgenossen Lampe's, daß es unter Pietisten nicht mehr darauf ankomme, welcher theologischen Schule einer angehört (S. 308). In dem vorliegenden Hauptpunkt der Selbstbeurtheilung waren alle Pietisten Lodensteyner, und im Grunde Voetianer. Mit Tjaden aber berührt sich Lampe auch in der allgemeinen Absicht seiner Predigt (S. 314). In der Predigt, mit welcher er 1709 von Duisburg Abschied nahm ¹⁾, erklärt er als den Zweck seiner Vorträge, Christum den Gekreuzigten nach seiner ganzen Liebenswürdigkeit den Zuhörern angenehm zu machen und sie zu seiner Gemeinschaft zu locken, und durch die (coccejanische) Deutung der Weissagungen und Erfüllungen den theuern Gnadenbund Gottes und die Vereinigung mit ihm ihren Seelen schmackhaft zu machen. Diese Abschiedspredigt ist zugleich ein merkwürdiges Zeugniß davon, wie Lampe die verschiedenen Klassen von Gemeindegliedern nach jenem Maßstab seiner Predigtweise beurtheilte. Er durfte annehmen, sie alle als Theilnehmer am Gottesdienst vor sich zu haben, die Unwissenden, dann die Unbußfertigen, welche die Predigt von der Gnade mit Spott, und die Rüge ihrer Schooßsünden mit frechem Uebermuth erwidern, die bürgerlichen Christen, denen vorgehalten wird, daß sie sich auf die äußeren Pflichten des Gottesdienstes und ehrbaren Wandel, der doch nur iittsames Heidenthum sei, beschränken, die Heuchler, welche in den Sonnentiteln zu finden sind, aber in Lastern leben, die den Gnadenstand ausschließen, welche dadurch das Christenthum compromittiren und Andere von demselben abschrecken, ferner die überzeugten aber noch nicht zum Durchbruch gekommenen Seelen, welche nicht fern vom Reiche Gottes, aber doch in einem zweifelhaften Zustande sind, da sie noch nicht zum Entschlusse kommen, Jesu das Jawort zu geben, und denen Lampe mit besonderer Sorgfalt nachgegangen ist, um sie völlig zur Geburt zu bringen, endlich die wirklich Gläubigen, welche dem Prediger stets zur Aufmunterung und Erquickung gedient haben. Dieses Verfahren, die Anwendung zu specificiren, wiederholt sich in den Predigten von Lampe und ist ohne Zweifel ein Zeugniß seiner Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit ²⁾. Allein indem er

1) Angehängt an „die Gestalt der Braut Christi vor ihrem Ausgang aus Babel“ (Predigten über Offenb. 14, 1—5) 1710; 2. Aufl. 1781. S. 600—680.

2) Nach der Mittheilung von Goebel S. 415 hat diese Methode die

den Gläubigen und den Angefaßten entgegen kam, so fragt es sich doch, ob nicht für die Unwissenden seine Schriftauslegung zu starke Speise und für die Bürgerlichen sein religiöser Gesichtspunkt nothwendig unverständlich und unzweckmäßig gewesen ist. Ehrbarer Wandel und gottesdienstliche Regelmäßigkeit innerhalb der christlichen Gesellschaft wird doch wohl nicht gerechter Weise als sittsames Heidenthum beurtheilt! Zu diesem Urtheil ist Lampe um so weniger competent, als er in seinem *Compendium theologiae naturalis* die praktischen Beziehungen des Christenthums zur natürlichen Religion degradirt hat, und nicht bloß die Liebe zu Gott, nämlich das Streben nach Vereinigung mit dem höchsten Gut, sondern auch die Pflicht der Liebe gegen die Nächsten, ja sogar gegen die Feinde als Folgerungen des angeborenen menschlichen Selbstbewußtseins oder des Gewissens meint geltend machen zu können ¹⁾. Dieses theologische Unternehmen vergegenwärtigt freilich nur die von den ältesten Apologeten des Christenthums festgestellten Voraussetzungen der mittelalttrigen und protestantischen Offenbarungstheologie, und ist insofern materiell nichts Neues. Die besondere Behandlung des Themas durch diese Coccejaner ist jedoch dadurch provocirt, daß Spinoza, Hobbes und die anderen Vertreter des Naturrechts die natürlichen Regeln des menschlichen Lebens als gleichgültig gegen die Gottesidee dargestellt hatten. Allein unter diesen Umständen hat die natürliche Theologie von Lampe doch die Bedeutung, daß er den Abstand des Christenthums vom Heidenthum im Allgemeinen nicht verstand, oder daß er einen Inhalt des sittlichen Bewußtseins, der positiv christlich und den Menschen nur aus der besondern christlichen Religion aufgegangen ist, schon auf der Linie des Heidenthums gegeben achtete. Er bewegte sich in demselben Irrthum, indem er die Sitte, das ehrbare Leben der bürgerlichen Christen, gegen die er

Sitte zur Folge gehabt, daß in vielen Gemeinden am Niederrhein ein Jahrhundert hindurch die Angefaßten, Erweckten und Bekehrten oder auch die dafür gehalten zu werden wünschten, aufstanden, wenn in der Predigt der ihnen geltende Theil der Zueignung herankam, und so lange derselbe dauerte, sitzen blieben.

1) *Compendium theol. nat.* p. 133. 147. Ganz gleichartig mit diesem Werk ist die 1720 erschienene *Epitome theologiae naturalis* von Camperius Vitringa dem Sohn, welcher 1693 geboren, neben seinem Vater Professor der Theologie in Franeker war, und 1728 gestorben ist.

im Allgemeinen materiell nichts einwendet, für heidnisch erklärt. In der Einseitigkeit seiner pietistischen Auffassung des Christenthums hat er eben keinen Blick dafür gehabt, daß jene so gering geschätzte Ordnung des bürgerlichen und des kirchlichen Lebens in den positiven Motiven des Christenthums wurzelte. Die Mängel, welche damit verbunden waren, konnte er also nur beseitigen, wenn er den Antheil der bürgerlichen Christen an den positiven Gütern des Christenthums erkannte und zugestand. Hieran aber hat ihn ebenso seine natürliche Theologie wie seine Beschränkung des Christenthums auf die pietistische Methode gehindert. Seine religiöse Lebensansicht war zu eng, seine wissenschaftliche Ansicht von der Religion war zu weit. Die Combination beider Fehler also, welche in dem quasi rechtgläubigen Pietismus überall wiederkehrt, machte ihn ungerecht gegen das „bürgerliche Christenthum“, und unfähig auf dessen Vertreter seiner Absicht gemäß zu wirken. Er und alle seine Genossen haben demnach kein Recht gehabt, über das bürgerliche Christenthum abzusprechen.

Der pietistische Charakter Lampe's wird nun durch seine Erörterung der sieben Heilsgüter im ersten Theil vom „Geheimniß des Gnadenbundes“ erläutert. Dieselben sind 1. die kräftige Berufung, 2. der Glaube, 3. die Wiedergeburt als Anfang der Belehrung, 4. die Rechtfertigung (Sündenvergebung und Kindschaft), 5. die Heiligung als Fortsetzung der Belehrung, 6. die Versiegelung, 7. die Verherrlichung. Ueber die erste ist nur zu bemerken, daß sie nicht weiter sich erstreckt als die Erwählung. Diese Bestimmung bezeichnet den reformirten Boden der Theologie Lampe's. Der seligmachende Glaube findet seinen nächsten und unmittelbarsten Gegenstand an dem Sohn Gottes, durch den allein man zum Vater kommt. Mit Einschluß der richtigen Erkenntniß des Sohnes und des Vaters ist der Glaube That des Willens in allen den Stadien, deren Deutung durch Lampe schon (S. 322) vorgekommen ist. „Denn eine vernünftige Vereinigung geschieht durch die Gleichförmigkeit des Willens.“ Unter allen Redensarten drückt nun keine mehr die Natur des Glaubens aus als das Annehmen Christi, und diese Formel ist das Correlat der abgestuften Regungen des Verlangens, des Hungerns und Durstens, des Zufluchtnemens, des Herzunahens. Der Glaube nimmt nun Christus hauptsächlich dadurch an, daß er auf ihn schaut, oder ihn anschaut. „Das drücken die Taubenaugen aus, die der

himmlische Bräutigam an der Kirche preist (Hohel. 1, 15), weil sie in ihm allein sich zu belustigen und mit ihm noch genauer sich zu vereinigen sucht.“ Hier bricht die pietistische Umdeutung des evangelischen Glaubens durch. Auch die Reformatoren deuten den Glauben als quærere, contemplari, amplecti Christum, sie denken aber dabei Christus als den Träger des göttlichen Gnadenwillens, der Verheißungen der Sündenvergebung und Seligkeit, setzen den Werth Christi gerade in diese von ihm vertretenen Güter, und verstehen deshalb den auf ihn gerichteten Glauben als unbedingte Unterordnung unter ihn. Und sofern ja der Glaube an Christus als Willensact eine Vergleichung mit der Liebe nahe legt, so folgt aus der Solidarität Christi mit Gott, daß die Uebereinstimmung des Willens oder die Liebe zu ihm speciell der ihm sich unterordnende Glaube ist. Im Sinne der Reformatoren ist die Liebe zu Christus nicht eine vollere und concretere Vorstellung als der Glaube an ihn, sondern die unbestimmtere, welche zumal als Mißbrauch erscheinen müßte, wenn sie im Sinne einer Coordination des Gläubigen mit Christus aufträte. Indem nun Lampe das Annehmen Christi dahin deutet, daß „mit dem Glauben die Liebe des Herrn Jesu unauflöslich verknüpft sei,“ behandelt er den Glauben als den unbestimmteren, die Liebe als den concreteren und volleren Begriff. Damit verbindet sich die andere Abweichung von den Reformatoren, daß er die Person Christi und die Verheißungen aus einander setzt. Erst „durch die Annehmung der Person Christi sieht der Glaube auf alle in ihm gegebenen Verheißungen und durch ihn erworbenen Wohlthaten.“ Dieses Verfahren ist schon bei Wilhelm Brakel (S. 297) vorgekommen. Indem nun hiedurch die Anschauung oder Ergreifung Christi des Werthinhaltes seiner Gnadenwirkungen auf den Glauben entleert wird, was bleibt für sie übrig? Nach der Auskunft, die Lampe zunächst giebt, die lediglich schulmäßigen Attribute der zwei Naturen, der beiden Stände, der drei Aemter. Diese Anleitung zur dogmatischen Reflexion oder Grübeleien wird aber alsbald übertönt durch die bekannte Deutung der Liebe, welche mit dem Herrn Jesus auf dem Fuße der Gleichheit verkehrt, welche den Reformatoren weniger geläufig war, als dem heiligen Bernhard und seinen Nachfolgern im Mönchthum. „So lieb einer Braut ihr Bräutigam ist, so lieb muß einer Seele Jesus sein, den als eine Quelle der Gottesfälle

sie durch den Glauben sich zueignet. Nichts wäre leichter zu finden in dem Herzen als die Liebe des Herrn Jesu, wenn sie nur da wäre; denn der Mensch ist keiner Bewegung nach dem Laufe der Natur sich inniger bewußt als der Liebe. Worauf meine Gedanken am meisten spielen und sich drin ergößen, womit ich gern immer näher wollte vereinigt sein, was mich durch seine Gegenwart am meisten erquicken, durch seine Abwesenheit am meisten betrüben kann, das liebe ich auch am meisten. Nun frage ein jeder seine Seele: sind meine Gedanken am meisten bei dem Herrn Jesu? bin ich beschäftigt mit allem Fleiß, um noch näher mit ihm vereinigt zu werden? bin ich am fröhlichsten, wenn Jesus mir einen Gnadenblick gegeben? kann ich nicht dauern, wenn ich seine Entfernung finde? Wer hier nicht darf Ja antworten, wie kann der den Glauben haben?“ „Was ist angenehmer, als in der Annehmung der theuersten Himmelschätze, in dem Kosten des Honigs der Liebe des Herrn, in der Vereinigung mit dem schönsten Bräutigam beschäftigt zu sein?“ Doch genug; nach diesem Kanon haben die Reformatoren keinen Glauben gehabt. Aber wenn nur nach dieser Methode das Vertrauen auf den Herrn und die Ruhe der Lieblinge Gottes erworben werden kann, welche sich von den Flügeln des Ehebundes mit dem Herrn Jesu überschattet sehen, dann dürfte doch nicht sogleich das Zugeständniß der geistlichen Verlassungen angeschlossen werden, welche freilich nach dem Laufe der Natur als Folgen der gekünstelten Bewegung von Phantasie und Gefühl nur zu erklärlich sind, aber deshalb den Werth dieser Contemplation völlig durchkreuzen. Die Starkgläubigen sollen zwar „die Freimüthigkeit, die Gottes Geist erweckt hat, in dem täglichen Herzunahen zu dem Gnaden-thron sich zu Nutz machen. Die Cabinet-Räthe des großen Himmelskönigs müssen in seine Geheimkammern auch oft hineintreten und vor ihm erscheinen.“ „Man führe sich alle Schönheiten seines Scelenbräutigams zu Gemüthe, man muntere seine Gedanken auf, um durch alles Jesum sich vorzustellen.“ „So wie der Glaube sich in dem himmlischen Erbtheil belustigt, so steigt er auch in sich selbst hinunter und unterwirft die ganze Seele in Gelassenheit an den Herrn.“ Aber bedarf es nicht einer natürlichen besondern Disposition zum contemplativen Leben, um sich so etwas zuzumuthen? Und werden solche Naturen, wenn sie nicht zugleich sanguinischen Temperamentes sind, von dem

Rückschläge der Verfassungen verschont bleiben? Jedenfalls ist klar, daß diese pietistische Doctrin keine Verbesserung der reformatorischen Deutung des Heilsglaubens ist, sondern eine Verfälschung derselben.

In der Darstellung des Begriffs der Wiedergeburt begegnen uns einige treffende Bemerkungen. Sie ist vor Allem die Veränderung des Zwecks des Menschen und demgemäß seines Vermögens. Denn man muß sie als ein solches Gut verstehen, welches zugleich eine Pflicht ist. Zugleich wird vorbehalten, daß der Wiedergeborene weder alsbald noch immer seiner Veränderung sich bewußt ist, zumal dann, wenn einer von seiner Kindheit an gezogen und vor groben Sünden bewahrt ist, oder viele gute Vorbereitungen vor seiner Wiedergeburt gehabt hat. Diese gesunden Zugeständnisse sind aber vergessen, wenn den Wiedergeborenen insgemein zugemuthet wird, sich unter die greulichsten Sünder zu rechnen und so zu einer Verpfeuerung ihrer selbst vorzuschreiten, um sich den vollen Umfang der eingetretenen Veränderung zum Bewußtsein zu bringen. Das Ziel soll dann darin bestehen, solche Sitten anzunehmen, die einem abgeforderten Volk geziemen, und die Gesellschaften der Kinder Gottes aufzusuchen. Also alle Wiedergeburt soll in die Conventikel einmünden!

Ueberraschend correct ist die Darstellung der Rechtfertigungslehre in dem „Gnadenbunde“. Der Begriff der Rechtfertigung wird hier, wie es bei den späteren Reformirten üblich war ¹⁾, in Vergebung der Sünden und Adoption zum Kinde Gottes zerlegt. Dieses Urtheil über die Erwählten insgesammt ist in der Auferweckung Christi ausgedrückt, demgemäß daß Gott die Erwählten als Sünder in Christus betrachtet. Wird es nun der Glaube des Einzelnen klar, daß er sich unter die allgemeine Rechtfertigung zu rechnen hat, so ist darum der Glaube kein Stück der Gerechtigkeit selbst, sondern nimmt bloß das göttliche Urtheil an, welches dem Einzelnen auch bei noch so schwachem Glauben ausgesprochen wird. Also Lampe leugnet hier ausdrücklich, daß dieses Urtheil den Werth des Glaubens als der vollständigen, bewußten Annahme Christi feststellt. Diese Combination, welche den Gedanken der Rechtfertigung gründlich verschiebt ²⁾.

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. S. 64.

2) In dieser Richtung geht die Formel, welche Gottfried Jägers (1698 Prof. zu Hanau, 1716 Rector des Lyceums in Bremen) in der Rede

lehnt Lampe damit ab, daß er die Annahme zur Kinderschaft schon dem schwachen Anfangsglauben zu Theil werden läßt. Nach dem Vorgange von Wittsius fügt er noch die Rechtfertigung des Gerechten hinzu ¹⁾, welche den Werth der Heiligung feststellt, und zur Vermehrung der Gewißheit der ursprünglichen Rechtfertigung wegen Christus dient. Nun bedeutet das aus der Rechtfertigung zu schöpfende Bewußtsein der Gotteskinderschaft, daß man ein kindliches Benehmen gegen den himmlischen Vater habe in Furcht, Liebe, Ehre, Gehorsam und Unterwerfung an alle Züchtigungen, und daß man die Zuversicht auf seine beständige Fürsorge fasse. Das sind die gesunden Gesichtspunkte des evangelischen Christenthums, die auch in sich klar und vollständig sind. In diesen Zusammenhang spielt auch nicht ein Ton der Bernhardinischen Contemplation hinein, eine neue Probe dafür, daß sie dem evangelischen Christenthum fremd ist und zu seinen nothwendigen Functionen nicht gehört. Jedoch nachträglich geht Lampe darauf aus, das pietistische Sündenbewußtsein dem Bewußtsein von der Rechtfertigung aufzudrängen. Denn „zwischen Sünder und Sünder ist ein Unterschied. Die Sünder, über welche Gott den Ausspruch der Rechtfertigung thut, sind ganz anders beschaffen, als die, mit welchen unser heutiges Zion angegeschwärzet ist.“ Lampe meint nun solche, die auch ihre besten Werke für verdammlich achten, die ihre Beschuldigungen gegen sich geöffnet sehen und keinen Ausweg wissen, sondern in wahrer Zerknirschung des Herzens sich selber verdammen, die ferner den Anfang des wahren Glaubens in einem heißen Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit üben. Er verlangt ausdrücklich diesen Bußkampf als Bedingung der Rechtfertigung. Lampe hat einfach vergessen, daß er diesen Vorgang der Gotteskinderschaft gleich gesetzt hat. Er hat ferner noch nicht erkannt, daß jeder seinen Antheil an der allgemeinen Sünde in seinen besonderen Untugenden hat, daß deshalb jeder als Gotteskind seine Selbstbeurtheilung hienach ein-

zu Dieterici, der wahre inwendige und auswendige Christ § 10 aufstellt: „Aus dieser Vereinigung mit Christo dem Haupte (nämlich Gal. 2, 19. 20) folget nicht nur unsere Rechtfertigung, — denn es ist keine Verdammniß an denen die in Christo Jesu sind (Röm. 8, 1) — sondern auch unsere Heiligung; darum füget der Apostel in Einem Athem hinzu: die nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln“.

1) Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 289.

zurichten hat, wenn er wahr und aufrichtig gegen sich selbst sein soll. Hiermit kann auch die Gewißheit der Gotteskindschaft bestehen; nach Lampe's Anweisung aber wird sie niemals erreicht. Denn wer will die Grenze feststellen, an welcher der vorgeschriebene Bußkampf erschöpfend und vollständig geworden ist? Hierin ist die Schwierigkeit für die „Angesakten“ begründet, daß sie nicht zum Durchbruch, zur Annehmung des Herrn Jesus gelangen; und Lampe war in einem großen Irrthum, wenn er in der Duisburger Abschiedsrede es so darstellt, daß Widerspenstigkeit und Mangel an Entschluß den Durchbruch verhindern. Jene Methode des Bußkampfes und die Gewißheit der Gotteskindschaft gehen in entgegengesetzten Richtungen, und schließen sich gegenseitig aus. Indessen ist hier noch an Eins zu erinnern. Lampe ist bei der in dem „Gnadenbund“ vorkommenden Fassung der Rechtfertigungslehre nicht stehen geblieben. Während seiner Wirksamkeit in Utrecht hat er in dem Streit gegen van Thuyne Anlaß gefunden, nach dem Vorgange von Witfius und Brakel die Rechtfertigung des Einzelnen, welche von der vorausgehenden Rechtfertigung der Erwählten im Tode und in der Auferweckung Christi unterschieden wird, als Urtheil über den Werth des Glaubens oder des Glaubensentschlusses zu begreifen (S. 324). Er hat also in dieser Entscheidung doch das Seine dazu gethan, den Begriff der Rechtfertigung pietistisch zu verschieben, so wie er dem praktischen Bewußtsein von ihr die Last des Bußkampfes und des Strebens nach dem Umgang mit dem Herrn Jesus auferlegt hatte.

In der Lehre von der Heiligung, welche als der Kampf gegen die eigene Sünde und daneben als der neue Gehorsam dargestellt wird, während doch der Gehorsam oder die Pflichterfüllung selbst der Kampf gegen die Sünde ist, wird Lampe auf die im N. T. gestellte Aufgabe der Vollkommenheit gefährt. Er läßt sich ausführlich auf sie ein, nämlich so, daß er sie als gesetzliche und als evangelische unterscheidet. Indem er nun je nach den bekannten Erfahrungen der Unvollständigkeit des pflichtmäßigen Handelns für unausführbar erklärt, aber auch die evangelische Vollkommenheit nur quantitativ versteht, so vermag über diese direct keine Auskunft zu geben. Indirect aber wird seine Vorstellung davon durch die neun Mittel deutlich, welche „eine nach der Vollkommenheit strebende Seele mit Nutzen verwenden kann, um ihr Wachsthum in der Heiligung zu befördern.“

Es sind dieses Gebet, Betrachtung des Wortes Gottes, Nahbarkeit bei Gott, tägliche Selbstprüfung, tägliche Buße, wiederholte Erneuerung des Bundes mit Gott im Genuß des Abendmahls, Aufsehen auf den Herrn Jesum, namentlich auch auf sein Vorbild, Uebergabung an die Leitungen des heiligen Geistes, namentlich durch Erweckung der Stille und Gelassenheit der Seele, endlich der Umgang mit den anderen Heiligen. Vergleicht man hiermit, daß der äußere Beruf, wenn er zu weitläufig ist, um den geheimen Umgang mit Gott zu gestatten, unter die Hindernisse der Heiligung gerechnet wird, so wird man durch jene Anweisungen eigentlich zum Klosterleben geführt, auf dessen Boden auch die meisten und eigenthümlichsten von jenen Regeln heimisch sind. Hofmann¹⁾ hat ganz Recht in dem Urtheil, daß im Pietismus, sofern er einen tadelnden Namen verdient, das mönchische Wesen wiedergekehrt sei. Deshalb fehlt unter diesen Mitteln zur Vollkommenheit die Treue und der Eifer in der Erfüllung der Pflicht und des Berufs. Denn, um mit Thomas von Aquino²⁾ zu sprechen, *deum diligere secundum se est magis meritorium, quam diligere proximum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem dei, vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi. Ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa.* Durch die Vergleichung mit diesem Grundsatz geschieht auch dem Pietismus kein Unrecht, wenn man ihm die guten Werke anrechnet, zu welchen er ja auch Antrieb gegeben hat. Denn Thomas fährt fort: *Potest tamen contingere, quod aliquis in operibus vitae activae plus mereatur, quam alius in operibus vitae contemplativae.* Dieses aber stützt sich darauf, daß *secundum quid et in casu magis eligenda vita activa propter necessitatem praesentis vitae; sicut etiam Philosophus dicit in tertio Topicorum: quod philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius necessitatem patienti.* Endlich erinnert das Citat aus Aristoteles daran, daß schon Boet (S. 123) die Herkunft dieser Grundsätze aus der heidnischen Philosophie erkannt hat.

Neben der individuellen Heilsordnung ist die Beurtheilung der Zustände der Kirche das andere Feld, auf welchem die Grund-

1) Theologische Ethik S. 128.

2) Summa theol. II. 2. qu. 182. art. 2. cf. art. 1.

sätze des Pietismus zur Geltung kommen. Dieser Aufgabe hat Lampe, nachdem er vier Jahre in Bremen gewirkt hatte, eine eigene Schrift gewidmet: Große Vorrechte des unglücklichen Apostels Judas Ischariots, allen ungetreuen Lehrern zum Schrecken, und allen über heutigem Kirchenverfall verwirrten Seelen zur Warnung vorgestellt von Philadelphus Photius¹⁾. Diese Schrift stellt zunächst fest, daß der Verräther an allen Privilegien der Jünger Christi, auch am Abendmahle des Herrn theilgenommen habe. Ferner werden die Zwecke angegeben, um deren willen Judas diese Vorrechte empfangen habe. Es sind die Erfüllung der Weissagung Ps. 41, 10 an dem Leiden Christi, die Aufstellung eines Vorbildes aller falschen Lehrer, und die Begründung der Mahnung, daß man dieselben, so lange sie rechtgläubig lehren, mit Sanftmuth ertragen solle, da eine vollkommene Reinheit der Kirche auf der Erde vom Herrn nicht verheißen sei. Hiernach erfolgt die Anwendung in einer Rüge der falschen Lehrer, der Judasbrüder, und in einer Warnung vor dem Separatismus. Lampe theilt hierin den Standpunkt von Witsius (S. 277) und Wilhelm Bratel (S. 293). In der Schilderung der falschen Lehrer begegnen wir zunächst dem Zugeständniß, daß sie rechtgläubig und in ihrer Amtsführung geschäftig sind, ferner daß sie Schulgelehrsamkeit besitzen und eine Wohlredenheit, um die Gewissen aufzuwecken. Allein daran schließt sich der Vorwurf, daß sie wahrhafte Bekehrung in ihren Herzen nicht erfahren haben, und dann ganz im Allgemeinen der Vorwurf des Geizes, welcher sie das Amt als die regelmäßige Nahrungsquelle ansehen läßt, und sie bei Berufungen und bei ihrem Umgang leitet, ferner die Rüge ihres Verhaltens gegen die durch ihre Predigt Erweckten, welche sie nicht auf eine vernünftige Weise zu leiten verstehen, und denen sie zumuthen, nicht zu tief zu grübeln und das Christenthum nicht zu genau zu nehmen. Sehen wir davon ab, daß eine Gruppe von Predigern offenbarer Sünden und eines unwürdigen gesellschaftlichen Lebens bezichtigt werden, so erkennt man an den aufgeführten Merkmalen der Judasbrüder den parteiischen Standpunkt Lampe's. Er hält denselben in Grunde nur vor, daß sie nicht Pietisten sind. Denn die wahr-

1) Erschienen 1718. Zweite Ausgabe mit Lampe's Namen 1739. Ausführlicher Auszug bei Thelemann a. a. O. S. 53—66.

hafte Befehrung, die er an ihnen vermißt, ist die pietistische Methode; und die Unfähigkeit in der Seelenleitung, die er an ihnen bemerkt, ist die Ablehnung der pietistischen Folgerungen aus der evangelischen Predigt. Aber hat nicht Lampe auch von sich eingestanden, daß er seine Noth mit den Angefaßten gehabt habe (S. 433)? Und ist denn eine vernünftige Weise oder eine Folgerichtigkeit zur Erreichung der Heilsgewißheit in seiner Methode erkennbar gewesen? Also hierin durfte er sich vorsichtiger äußern und den Titel der Judasbrüder unterlassen. Aber der Geiz! Es ist ohne Zweifel das sittliche Hartgefühl, welches ihm diese Rüge gegen Amtsgenossen eingegeben hat. Aber giebt es denn zur Beurtheilung dieser Erscheinung keinen andern Maßstab als die Vergleichung mit dem Diebe Judas? Als die Reformation den Cölibat der Kleriker aufhob, um sie von der Versuchung zur Unzucht zu befreien, hat sie ihnen mit der Gestattung der Ehe die Sorge für ihre Familien und deren standesmäßige Wohlfahrt auferlegt. Daraus entspringen nun andere Versuchungen, speciell diejenige, welche mit dem Erwerb von Geld und Gut verbunden ist. War Lampe nicht im Stande, diese Bedingung der Sache zu erkennen? Nun dann hat er sein sittliches Hartgefühl im vorliegenden Falle doch nicht vollständig geübt, indem er die Vergleichung mit Judas herbeizog. Der Pietismus in der reformirten Kirche des nordwestlichen Deutschlands hat später dem Schaden, den Lampe rügt, dadurch zu steuern gesucht, daß er den Predigern seiner Richtung das Recht zuerkannt hat, die reichsten Mädchen zu freien. Vielleicht haften an dieser Ordnung wieder andere Versuchungen! Aber indem ja Lampe überhaupt die Absicht verfolgte, zur Nachsicht und Geduld mit den Mängeln der anderen Prediger zu ermahnen und die separatistischen Folgerungen abzulehnen, so durfte er sich vor Allem die Uebertreibung in dem Titel der Judasbrüder sparen.

Jedoch vielleicht war es in seiner Stellung zu den separationslustigen Gliedern seines nähern Kreises begründet, daß er durch die übertreibende Beurtheilung der anderen rechtgläubigen Prediger sich erst das Recht erworben haben mußte, jenen die Trennung von der Kirche auszureden. Ich meine dieses natürlich nicht als eine Ueberlegung der Mittel zum Zweck, sondern als den in der Stimmung und Gewohnheit wirkenden Zusammenhang von Motiv und Verfahren. Lampe hat sicher nicht daran

gedacht, daß er die zur Separation neigenden Frommen leichter davon abbringen könnte, wenn er für die Fehler der anderen Prediger mildernde Umstände bezeichnete, und zugleich an die Fehler der Frommen erinnerte. In der Stimmung, die er mit seinem Kreise theilte, konnte kein Gedanke weder an das Eine noch an das Andere aufkommen. Diese Stimmung war vielmehr für die Warnung vor Separation nur zugänglich, wenn die Enthaltung von derselben als eine recht schwere und deshalb verdienstliche Leistung verstanden werden konnte. Dürfen wir nämlich den Gang der vorliegenden Schrift als zweckmäßig für ihr Publicum ansehen, dürfen wir demgemäß Lampe zutrauen, daß er in der Schrift nur wiedergegeben hat, was seine Erfahrung und sein Takt ihm als wirksam auf seine Genossen erscheinen ließ, so erwarteten diese eine möglichst dunkle Schilderung der ihnen abgeneigten Prediger, um dann ihre Nachsicht gegen dieselben um so heller leuchten lassen zu können. Ich meine keine unstatthafte Gewissensforschung zu üben, indem ich nur verständlich zu machen suche, warum Lampe die Warnung vor Separation nicht anders und leichter motivirt hat, als es geschehen ist. Denn wenn er nicht auf den Entschluß zu einer fast übermenschlichen Nachsicht bei seinen separationslustigen Genossen rechnete, so ist es nicht zu begreifen, daß denselben die Incongruenz der Gründe gegen die Separation zu der Schilderung der Judasbrüder hätte verborgen bleiben können. Die drei Argumente sind die, daß nicht alle Lehrer der Kirche Baalsdiener sind, sondern daß unter dem Einfluß des Pietismus die Zahl der gottseligen Lehrer im Zunehmen begriffen ist; so wenig also die anderen Jünger dadurch gehindert wurden, daß Judas unter ihnen war, wird die Wirkung der rechten Lehrer durch ihr Zusammensein mit den falschen beeinträchtigt. Ferner ist die Gemeinschaft mit den ungläubigen Menschen in der Kirche zu ertragen, weil eine solche immer stattgefunden hat, und auch im tausendjährigen Reiche nicht durchaus aufhören wird. Daß endlich die Bundesiegel auch den Ungläubigen gegeben werden, ist nach dem Beispiel der Theilnahme des Judas am Abendmahle unvermeidlich, und kein Grund zur Trennung. Von diesen drei Gründen ist nun gerade das untriftig, was von der Vergleichung mit Judas hergenommen ist. Denn nachdem dieser als „der Judas“ erkannt worden war, würde er wohl kaum noch zu der

Gemeinschaft der Jünger überhaupt, zu ihrem Berufswirken und zu ihrer Feier des Herrnmahls zugelassen worden sein, auch wenn er nicht durch Selbstmord geendet hätte! Nun werden von Lampe die anderen Prediger so als Judasbrüder charakterisirt, daß jedem seiner Genossen klar war, auf welche bestimmten Personen er die Kategorie zu beziehen hatte, und ebenso mußten jenen auch gewisse Abendmahls Gäste als Judasbrüder erkennbar sein. Unter diesen Umständen aber ergab sich vernünftiger Weise aus der Geschichte des Judas keine Pflicht, die Gemeinschaft mit den Judasbrüdern fortzusetzen, sondern umgekehrt der Antrieb, sich von ihnen zu scheiden. Dürfen wir also dennoch annehmen, daß Lampe das vorliegende Buch mit richtigem Takte und mit der Wirkung geschrieben hat, daß seine pietistischen Genossen von der Separation zurückgehalten wurden, so ist dieses aus der Eigenthümlichkeit der Richtung verständlich. Die Signatur des Pietismus ist überhaupt nicht die Folgerichtigkeit, weder im religiösen Erkennen noch in der Praxis; sondern die Anstrengung der Phantasie, des Gefühls und des Willens in lauter Situationen, welche nicht folgerecht geordnet sind. Der allgemeine Grund davon aber ist der, daß der Pietismus im Protestantismus die mönchische Contemplation erneuert. Diese Combination ist in sich widersprechend; soll sie also aufrecht erhalten werden, so ruft sie die Anstrengungen hervor, welche theils überhaupt ziellos sind, theils in den Verfassungen das Gegentheil der evangelischen Heilsgewißheit erreichen. Diesen Anstrengungen ist diejenige gleichartig, welche Lampe's Schrift über Judas den Gesinnungs-genossen zumuthet.

Goebel und Thelemann meinen, daß Lampe durch diese Schrift seiner Betrübniß über den Verfall in der Kirche habe Ausdruck geben wollen, nachdem seine Bemühungen, die in Bremen nicht gangbare Kirchenzucht durch die Organe der Gemeinden einzuführen, an dem Widerspruch der Pastoren und des Rathes der Stadt gescheitert waren. Allein diese Annahme ist gewiß nicht triftig, zuerst weil von der Aufgabe der Kirchenzucht in der Schrift nicht die Rede ist, dann aber weil ihr Zusammenhang die Besorgniß vor dem Separatismus als das leitende Motiv erkennen läßt. Den Grund zu dieser Besorgniß läßt aber ein Nachspiel, welches die Herausgabe der Schrift fand, deutlich genug erkennen. An der Martinikirche in Bremen war Peter Friedrich

Detry, in Frankfurt a./M. 1685 geboren, seit 1710 als außerordentlicher Prediger angestellt. Derselbe war von Duisburg her, wo er studirt hatte, mit Lampe eng verbunden. Er scheint beschränkt und mangelhaft gebildet, aber um so bestimmbarer durch außerordentliche Erregungen gewesen zu sein. Er hatte die Ordination erst nach zweijährigem Kirchendienste in Folge eines Majoritäts-Beschlusses des Kirchenconvents gegen das Urtheil der beiden Pastoren der Gemeinde erlangen können. Derselbe hielt nun im October 1713 eine Predigt über Luc. 19, 45, in welcher er die „fleischlichen“ Lehrer der reformirten Kirche anklagte, dieselbe an vielen Orten zur Mördergrube gemacht zu haben. Zum Ueberflusse berief er sich auf Lampe's Schrift über die Vorrechte des Judas, mit deren erstem Theil seine Predigt parallel gegangen war. Er knüpfte keine Aufforderung daran, die Kirche zu verlassen, begnügte sich aber damit, die Gemeinde auf die Vorbilder Christi, der Apostel und anderer Lehrer zu verweisen, unter denen er den seligen Unterredt als seinen Vorgänger im Dienste der Gemeinde nannte. Jedenfalls leistete diese Mahnung kein Gegengewicht gegen die möglichen separatistischen Folgerungen aus seinem Vortrage. Zur Untersuchung gezogen, bekannte er vor dem Stadtministerium, daß er unter dem Einflusse von Christian Anton Römeling¹⁾ die aufregende Predigt gehalten habe. Dieser Mann, wahrscheinlich aus der Grafschaft Hoya im Kurfürstenthum Hannover gebürtig, von Hause aus Lutheraner, war von 1701 bis 1710 Garnisons- und Schloßprediger zu Harburg gewesen. Hier war er etwa 1705 in Verbindung mit einem pietistischen Kreise getreten, dessen Genossen sich des Abendmahls enthielten. Allmählich hatte er nicht nur separatistische und chiliaistische Ansichten gewonnen, sondern war in Anlehnung an Dippel zu einer pantheistisch-naturalistischen Gesamttanschauung gelangt, an welche er die praktischen Forderungen der passiven Gelassenheit für den Einzelnen und der Bußzucht zur Reinerhaltung der Gemeinde knüpfte. Zugleich erwartete er gerade 1710 die Zerstörung Babels d. h. der Kirche, und das Auftreten des Antichrists, die Bedingungen für die

1) Vgl. über ihn Rlose, Chr. A. Römeling's Leben und Lehre, oder die pietistischen Bewegungen in Harburg, in Zeitschrift für historische Theologie 1853. S. 204—225.

Nähe des tausendjährigen Reichs. Wahrscheinlich ist er schon 1711 nach Bremen gekommen, wo er freilich sich in der Stille hielt, aber ohne Zweifel auch mit anderen empfänglichen Gemüthern außer Detry in Verbindung getreten ist. Dann ist es aber auch mehr als wahrscheinlich, daß Lampe in seinen Einwirkungen den Anlaß fand, in der Schrift über die Vorrechte des Judas der Gefahr des Separatismus unter den Frommen entgegenzutreten. Diesen Standpunkt muß er auch von vorn herein eingenommen haben. Denn für Goebel's Behauptung ¹⁾, Lampe sei mit den Grundsätzen des Labadismus befreundet und Anfangs selbst der Gefahr des Separatismus ausgesetzt gewesen, erst durch den Verlauf der Angelegenheit Detry's habe er den Gedanken gefaßt, das bis dahin mehr außer als in der Kirche stehende neue Leben in dieselbe einzuführen, finde ich nirgends ein Zeugniß. Die letztere Angabe insbesondere hat sich Goebel nur deshalb abgewinnen können, weil er die niederländische Reihe der pietistischen Erscheinungen nicht über Labadie hinaus verfolgt hat. Denn dasjenige, was er hier als Lampe's Leistung bezeichnet, ist schon durch Witfius und Wilhelm Brakel entschieden worden. Sofern sich Lampe auf diese Vorgänger stützte, ist er gar nicht in die Versuchung durch den Separatismus gekommen; und der Pietismus, den er mit ihnen gemein hat, ist von Anfang an mit dem Anspruch ausgestattet, die herrschende Stellung in der reformirten Kirche zu behaupten.

Hingegen gehörte Römeling zu der Klasse von Pietisten lutherischer Herkunft, welche, wie Brakel (S. 302) rügte, sich mit allen möglichen Heterodoxieen mystischer, enthusiastischer und namentlich böhmistischer Art einließen. Von solchem Zusatz hatte sich der niederländische Pietismus durchaus rein erhalten. In dessen neben Römeling haben wir uns Hochmanns (S. 422) zu erinnern; Beide sind beflissen gewesen, ihren wunderlichen und kirchenseindlichen Erwerb in die deutschen reformirt-pietistischen Kreise hineinzutragen. Aber das ist die Vergeltung! Der Pietismus, welcher in der reformirten Kirche ein gewisses Heimathsrecht besitzt, und dasselbe trotz seiner starken Abweichung vom Calvinismus nicht verscherzte, indem er dem vollen Separatismus entgegenwirkte, hat in der zu seiner Aufnahme gar nicht dis-

1) N. a. D. S. 403. 424.

ponirten lutherischen Kirche zunächst den Separatismus und die enthusiastische Heterodoxie zur Folge gehabt. Mit diesen Gegengaben suchten sich nun lutherische Pietisten den vorbildlichen reformirten Kreisen erkenntlich und dankbar zu beweisen! Im vorliegenden Falle erfolgte gleichzeitig mit Detry's Suspension vom Amt die Verweisung von Römeling aus Bremen. Jener aber verstand sich mühsam, unter dem Zureden von Lampe, zu einem vom Ministerium auferlegten Widerruf. Jedoch enthielt er sich fortan des Abendmahls unter dem Vorwande, daß er durch einige Amtsbrüder auf's Neue gereizt worden sei. Sein Groll wurde ohne Zweifel dadurch genährt, daß er den Widerruf als eine Gewaltthat gegen seine Ueberzeugung empfand, und daß er die Verbindung mit Römeling fortsetzte, der inzwischen zu Leer in Ostfriesland Unruhe gestiftet hatte und von da verwiesen nach Leiden gegangen war. Durch einen Conflict mit seinem Pastor zog Detry sich von Neuem die Suspension und im December 1715 die Amtsentsetzung zu. Zugleich empfing auch Lampe vom Rathe einen Verweis wegen Herausgabe seiner Schrift über den Judas. Und nicht mit Unrecht. Denn diese Schrift war jedenfalls ein Anlaß der durch Detry hervorgerufenen Schwierigkeiten und Störungen des kirchlichen Friedens. Neben den Conflicten, die eben berührt worden sind, ging aber noch ein Schriftwechsel her, der, wie alle seines Gleichen, nur peinliche Eindrücke hervorgerufen haben kann. Zunächst trat Römeling, gegen welchen Lampe's Schrift indirect gerichtet war, mit einer Gegenschrift auf: Nöthige Anmerkungen von dem Predigtamt und der Absonderung über Philadelphii Photii herausgegebene Große Vorrechte des unglücklichen Apostels Judas Ischariots, aus aufrichtiger Liebe, zum gemeinen Besten der Kirche entworfen von Christian Anton Römeling, 1714. Darauf antwortete Lampe: Betrügliches Irrelicht in Römeling's Schriften und sonderlich in seinen nöthigen Anmerkungen. Zur Warnung und Befestigung einiger verwirrten und wankenden Seelen entdeckt von Friedrich Adolf Lampe, 1714. In dieser Schrift waren aus Römeling's Schriften 51 irrige Sätze gezogen, welche, wenn auch theilweise mißverstanden oder übertrieben, doch den Standpunkt ihres Urhebers deutlich genug erkennen lassen ¹⁾. Hiergegen richtete nun

1) Klose a. a. O. S. 221—225 hat sie nebst den einschränkenden Gegenbemerkungen von Detry mitgetheilt.

Detry, welcher 1716 Hofprediger bei der Aebtissin von Herford geworden war, eine Gegenschrift: Kurze Beleuchtung des betrügerlichen Irrlichts aus Kömeling's Schriften, 1717. Worauf Lampe erwiderte: Kurze Ursachen, warum auf Detry's Kurze Beleuchtung u. s. w. nicht geantwortet wird, einmal für allemal angezeigt, 1717. Einen bitteren Nachgeschmack für Lampe hatte die Einmischung Detry's in diesen literarischen Streit noch durch folgenden Umstand, welchen er in der Vorrede zum dritten Theil des „Gnadenbundes“ berührt. Als es bei der ersten Suspension Detry's darauf ankam, ihn zu dem Widerruf zu bestimmen, hatte Lampe, der im Auftrage des Ministeriums mit ihm verhandelte, ihn schon für den Schritt gewonnen, als jener plötzlich alles wieder zurücknahm, weil er im Sinne der Concipienten die Formel nicht unterschreiben könne. Nun hatte ihm Lampe in Eile zwischen anderen Geschäften brieflich vorgehalten, daß es darauf in allen solchen Dingen nicht ankomme, da ohne Unwissenheit man niemals die Meinung aller Concipienten von kirchlichen Verpflichtungsformeln kennen könne. Dieser diplomatische Rath that auch damals seine Wirkung. In der Streitschrift gegen Lampe hatte nun aber Detry den Brief Lampe's abdrucken lassen, und ihn als ein Zeugniß seiner Unehrllichkeit in kirchlichen Dingen gedeutet. Deshalb sah sich Lampe genöthigt, die Einschränkung hinzuzufügen, welche in dem Brief nicht ausgesprochen war, nämlich daß es sich bei allen kirchlichen Verpflichtungsformeln stets um den notorischen Sinn handele, der in der Kirche gelte. Diese Einschränkung aber war in dem von Detry mitgetheilten (und von Lampe a. a. O. wiederholten) Theil des Briefes auch nicht deutlich vorbehalten. Denn Lampe hatte daran erinnert, daß „kein einziger Prediger die Symbole in dem Sinne unterschreibt, daß er kein einziges Wort anders auffasse als in dem Sinne der Concipienten.“ Daß nun Detry den Brief gefälscht habe, wagt Lampe nicht zu behaupten. Andererseits aber wäre es sehr ungerecht, Lampe einer bewußten Zweideutigkeit in jener Sache zu zeihen. Vielmehr ist dieser Conflict nur die Probe dafür, daß beschränkte und unfreie Gemüther, wie Detry, Alles simpliciter und niemals etwas secundum quid verstehen, und daß alle Versuche vergeblich sind, ihnen das Gefüge der Verhältnisse als relativ darzustellen, welches sie nach ihren Bedürfnissen als absolut verstehen wollen. Aller Separatismus wurzelt aber

darin, daß die relative Art der kirchlichen Beziehungen nicht zugestanden wird.

In dieser Hinsicht nahm nun Lampe einen dem Separatismus entgegengesetzten Standpunkt ein. Während Lodensteyn (S. 156) den Abstand zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche ungünstig gemacht hatte, unterscheidet Lampe zwischen den Beziehungen der inwendigen und der auswendigen Kirche. Die inwendige ist die enge Gesellschaft derer, welche nach einem ewigen Testament der Erwählung zur Gemeinschaft Gottes und Christi so kräftig durch seinen Geist berufen sind, daß sie wirklich in dieselbe dem Anfang nach übergegangen sind. So oft die Kirche des N. T. als eine mit Christus verlobte Braut eingeführt wird, ist allezeit nur die inwendige zu verstehen. Die auswendige Kirche hingegen ist die aus wahren und aus scheinbaren Gliedern gemischte Gesellschaft derer, die nachdem sie durch das Wort des Evangeliums berufen sind, sich zu Christus bekennen und die Gnadenmittel gebrauchen. Der Fehler des Separatismus besteht nun darin, daß die auswendige Kirche so rein wie die inwendige sein soll. Dagegen führt Lampe aus, 1. daß die Vermischung in der auswendigen Kirche im Einklang mit den biblischen Zeugnissen immer bestanden hat und bestehen wird, und deshalb unvermeidlich ist, weil die Vorsteher nicht von Gott zu Herzenstündigern gemacht sind; 2. daß diese Verordnung der Weisheit Gottes entspricht, weil dadurch der Werth und die Wirkungen der Wiedergeburt um so deutlicher werden; 3. daß die Einwendungen der Gegner ohne Grund sind. Lampe ist es völlig Ernst damit, daß es nur auf die Gewißheit des Antheils an der unsichtbaren Kirche ankommt. Denn, sagt er, kein Mensch kann unfehlbar wissen, welche außer ihm selbst wahrhaftig Glieder der innern Kirche geworden sind, und ob nicht solche, die man mit gutem Fug nur für auswendige Glieder halten kann, noch in den Gnadenbund kommen werden. Kurz Lampe erklärt sich mit aller Entschiedenheit gegen den Unfug, daß man den Gnadenstand der Anderen oder das Gegentheil beurtheilen dürfe. Er hat dieser Ueberzeugung Ausdruck gegeben lange bevor die entgegengesetzte Ansicht durch Vershuir und durch Brucherus und Schortinghuis (S. 337) ihre dreiste und plumpe Begründung erfahren hatte. Es ist klar, daß die Versuchung zu diesem Fehler mit der Absonderung der Heiligen, welche ja auch Lampe vor-

schreibt, auf das Engste verbunden ist. Und hat nicht Lampe selbst in der Charakteristik der Judasbrüder das Hartgefühl verlegt, welches er in dem „Gnadenbund“ bei der systematischen Beurtheilung des Separatismus so wohlthuernd bezeugt? Wie schwer also ist es auch diesem ernstern, auf Heiligung bedachten Manne geworden, seiner allgemeinen Ueberzeugung gemäß im besondern Falle zu urtheilen! Und indem er zugesteht, daß die äußere Gestalt der Kirche in seiner Zeit noch lange nicht die dunkelste ist ¹⁾, so meint er eigentlich doch nur, daß die im Wachsthum begriffene Erscheinung des innerkirchlichen Pietismus der Bezeichnung der Kirche als Babel entgegenzuhalten sei, diese Erscheinung, in welcher so viele Reize zum Separatismus rege sind!

Ueber die schweren Mängel in der gegenwärtigen Lage der Kirche, welche Lampe unmittelbar anknüpft, erhebt er sich durch die Erwartung des tausendjährigen Reiches ²⁾. Indem er der von Coccejus adoptirten Berechnung der sieben Weltzeiten der Kirche folgt, welche schon durch die Eintheilung des Schöpfungswerkes vorgebildet sind, bezeichnet er die Glückseligkeit jenes siebennten Zeitraums als die Vermählung zwischen Christus und seinem neuen Volk, und als eine süße Ruhe des Volkes in seiner Kirche. Er rechnet das tausendjährige Reich und das neue Jerusalem in Eins. Aber ähnlich wie sein Lehrer Campegius Bitringa (S. 294) läßt er die Erscheinung des Antichrist vorhergehen in der Gestalt wilder Völker, welche die wahre und die falsche Kirche treffen werden, während die protestantischen Obrigkeiten noch gleichgültiger wie jetzt das unterdrückte Zion im Stich lassen werden. Aber wenn diese feindliche Macht gebrochen, der Türke und das Papstthum mit der Stadt Rom vernichtet sein wird, bricht die herrliche Zeit an, in welcher die Anhänger des Papstes allmählich zur wahren Kirche übergehen, die Heiden sich dem Reiche des Messias unterwerfen und schließlich ganz Israel selig werden wird, um dann nach Palästina geführt zu werden. Auf das tausendjährige Reich folgt eine neue Versuchung der Kirche durch den Satan, danach das Gericht. Diese Auffassung der Sache trägt die Farben des Coccejus (S. 144) und zwar in

1) Gnadenbund 3. Theil. S. 792 ff.

2) A. a. D. 1. Theil S. 172 ff. 3. Theil S. 819—876.

verhältnißmäßig größerer Treue als die parallelen Aufstellungen von Wilhelm Brakel (S. 293).

Die Grenze gegen die Separatisten und Enthusiasten, welche Lampe überhaupt innegehalten hat, zieht er auch ganz bestimmt durch seine Widerlegung der Lehre von der Wiederbringung ¹⁾. Dieselbe war durch Petersen und Ludwig Gerhard damals zur Tagesfrage erhoben worden. Allein während diese den direct enthusiastischen Sinn der Lehre vertraten, waren gleichzeitig auch andere Gegner der Ewigkeit der Höllenstrafen vorhanden, welche in aufklärerischer Weise metaphysische Gründe für die Endlichkeit der menschlichen Seele vortrugen und hieraus die Selbstzerstörung der Bösen ableiteten, namentlich der Socinianer Wolzogen, Bayle, Hobbes, Thomas Burnet, Dodwell. Indem nun Lampe alle diese Gegner berücksichtigt, so ist er doch, gemäß der Vorrede zu der deutschen Uebersetzung, hauptsächlich durch den Gebrauch provocirt worden, welchen die aus der lutherischen Kirche entsprungenen Separatisten von der Lehre der Befehrung des Teufels und der verdammten Menschen machten. Gegen sie sind die meisten Argumente aus der Schrift und aus der Vernunft gerichtet, die er zusammenstellt. Zugleich widerlegt er den Gebrauch, welchen die Gegner von einer unglaublichen Zahl von Schriftstellen machen, und die begleitenden Vernunftgründe derselben. Diese Schrift dient ebenso wie diejenige, welche er gegen Kömeling gerichtet hat, als Zeugniß dafür, daß Lampe wie Brakel und die übrigen Niederländer bestrebt war, den Pietismus unverworfen mit dem Abweichungen zu halten, welche in Deutschland aus dem vom Pietismus befruchteten Boden des Luthertums aufwucherten. Ob es ihm gelungen ist, das Gebiet des reformirten Pietismus durchaus vor dem Eindringen dieser fremdartigen Elemente zu schützen, ist zu bezweifeln. Uebrigens aber muß Lampe's Einwirkung auf die reformirte Kirche in den Niederlanden wie in Deutschland und der Schweiz sehr groß gewesen sein. Seine Berufung nach Utrecht beweist, daß man ihn in den Niederlanden als der vollbürtigen Vertreter der einheimischen Theologie, deren Jünger

1) Die beiden Dissertationen, welche schon S. 408 angeführt sind, hat Lampe 1728, also nach seiner Rückkehr aus Utrecht nach Bremen veröffentlicht. Dies ergibt sich aus der Vorrede zu der deutschen Uebersetzung: Zwei Verhandlungen über die Ewigkeit der Strafen. Bremen 1729. Zweite Aufl. 1733.

er war, anerkannte. Und seine deutschen Schriften haben auch Uebersetzungen in die holländische Sprache erfahren. In Deutschland, namentlich am Niederrhein, aber auch in der Schweiz kamen seine Katechismen zu so umfassender Geltung, daß sie sogar dem Heidelberger Katechismus Concurrnz machten. Das größere Werk, ein Auszug aus dem Geheimniß des Gnadenbundes, hat den Titel: Einleitung zu dem Geheimniß des Gnadenbundes, der nach der vernünftigen Milch des Wortes Gottes begierigen Jugend zum Nutzen, und insbesondere denen, die zum heiligen Abendmahl sollen zugelassen werden, zur bequemen Anleitung entworfen. Nebst einem Anhang: Erste Wahrheitsmilch für Säuglinge an Alter und Verstand (1717). Ferner: Milch der Wahrheit, nach Anleitung des Heidelbergischen Katechismus, zum Nutzen der lernbegierigen Jugend aufgesetzt (1718). Beide Bücher sind sehr oft und an verschiedenen Orten, das letztere bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts aufgelegt worden. Nicht minder hat seine Predigtweise über zwei Menschenalter nach seinem Tode das Vorbild für die der reformirten Rechtgläubigkeit anhängenden Prediger abgegeben. Als Lampe's Urenkel, Gottfried Menken 1792 in Duisburg studirte, hat er an der mechanischen Art, in welcher das Muster jener Predigtweise unter den reformirten Predigern am Niederrhein nachwirkte, ebenso wie an dem dogmatischen Grundtypus der Erwählungslehre, nach dem man sich richtete, Anstoß genommen.

Innerhalb der pietistischen Succession von Boet und Coccejus nimmt Lampe eine nicht minder hervorragende Stelle ein als Lodensteyn und Witfius. In praktischem Eifer und Erfolg nähert er sich der Bedeutung des Ersten, in theologischem Verdienste reicht er dem Andern die Hand. Indem er in die eigenthümlichen Wirkungen beider eintrat, und sich auf sie stützte, hat er vielleicht direct einen umfangreicheren Einfluß ausgeübt, als jene Vorgänger. Mit ihnen verglichen hat er ihrem gemeinsamen theologischen Ahnen Coccejus mehr Feld gewonnen. Denn Lodensteyn hat von demselben nur die zugleich idealen und ethisch-praktischen Ansprüche an die Kirche überkommen; Witfius hat zugleich die föderalistische Betrachtung der Heilsgeschichte, welche er von Coccejus übernahm, der Boetianischen Rechtgläubigkeit accommodirt, und deren scholastische Gedankenzerpitterung durch die lebendige Anschauung von dem geschichtlichen Ganzen

der Religion corrigirt; Lampe endlich hat als authentischer Coccejaner in der Theologie dem von Boet abstammenden Kreise des Conventikelchristenthums dasjenige Maß von Unbefangenheit beizubringen versucht, welches Coccejus in der Deutung des Sabbath als christlicher Ordnung vertrat. Wie weit ihm das gelungen ist, muß unentschieden bleiben; allein in dieser Beziehung hat er Witfius wie Bräfel gegenüber Farbe bekant. Hiernach ist zu ermessen, ob der neuste Biograph darin Recht hat, Lampe als „echt calvinisch reformirten Theologen“ zu bezeichnen, der doch nicht „ein Mann der dogmatischen Schablone und ein Knecht des kirchlichen Herkommens“ gewesen sei ¹⁾. Die letzteren Prädicate kommen ihm allerdings nicht zu. Ein so selbständiger und charaktervoller Mann ist niemals Knecht, sondern ist in dem Stoffe, den er sich angeeignet, und auf den er sich eingeschränkt hat, ein Herr. Als Ezeget ferner hat Lampe manche Schritte gethan, um die Geltung der dogmatischen Schablone für die Schriftauslegung zu mäßigen; übrigens hatten die regelmässigen Maßstäbe der Theologie, denen er sich unterwarf, zu seiner Zeit noch ihr volles geschichtliches Gewicht, und waren noch nicht so dünn und so brüchig geworden, daß sie für ihn die Bedeutung einer Schablone hatten, wie für die Nachtreter im 19. Jahrhundert. Allein der Calvinismus von Lampe kann nur dann für echt ausgegeben werden, wenn man nicht weiß, welche Abwandlungen der Calvinismus in dem Pietismus erfahren hat, und welche fremdartigen Motive der Frömmigkeit auch für Lampe in dem Rahmen der Heilsordnung Calvin's gültig geworden sind. Ich meine, daß es keine unerhörte Zumuthung ist, den ersten Theil von Lampe's „Gnadenbund“ mit den entsprechenden Capiteln von Calvin's drittem Buche der „Unterrichts in der christlichen Religion“ zu vergleichen, bevor man ein Urtheil über die Echtheit von Lampe's Calvinismus ausspricht.

1) Thelemann S. 186.

21. Gerhard Tersteegen.

Der evangelische Pietismus in den Niederlanden und in Norddeutschland hatte, wie sich wiederholt gezeigt hat, keinen Antrieb, sich von der Kirche zu trennen, vielmehr leitete ihn das Bestreben, die Kirche zu beherrschen. Die eifrigen und vielfach charaktervollen Geistlichen, welche ihn überall vertraten, durften in dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts eine starke Vermehrung ihrer Gesinnungsgenossen in ihrem Stande wahrnehmen, und scheuten sich, wie Lampe's Beispiel beweist, nicht, diejenigen Amtsbrüder durch übertreibende Klagen einzuschüchtern, welche ihnen abgeneigt waren. Sie hatten über diese Gegner schon dadurch einen Vortheil, daß sie selbst im Vordringen begriffen, die Andern aber auf die Haltung der Abwehr beschränkt waren. Jedoch ganz gesichert und durchaus überwiegend war ihre Stellung in der Kirche keinesweges. Der halbe Separatismus, auf den sie sich als Führer der Conventikel einschränkten, indem sie die Irreformabilität der Kirche im Ganzen zugestanden, wurde mehr und mehr durch diejenigen Laien bedroht, welche die Capitulation mit dem babylonischen Zustande der Kirche zu Gunsten des vollen Separatismus verschmähten. Daß solche Wählercien damals in den Kreisen des niederländischen Pietismus vorkamen, ist erwähnt worden (S. 318). Eine deutlichere Vorstellung gewinnen wir von ähnlichen Erscheinungen am Niederrhein. Die von Labadie ausgegangenen Einwirkungen separatistischer Art in Wesel, Mülheim, Duisburg und anderen Orten scheinen sich allerdings im 17. Jahrhundert erschöpft zu haben. Wenigstens was Mülheim an der Ruhr, den durch Untereydt's Wirken ausgezeichneten Vorort des Pietismus betrifft, so scheint dort im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts die dominirende Richtung eine wohlthuende und unanstößige Gestalt behauptet zu haben; die durch Heinrich Schlüter (S. 380) im Jahre 1670 daselbst hervorgerufene Gährung scheint durch die Sorgfalt der Pastoren völlig beschwichtigt worden zu sein. In einem Briefe ¹⁾ über

1) Mitgetheilt in F. W. Rummacher's Palmbüchern 1845. S. 222.

Albert Wilhelm Melchior, welcher 1708—1717 Prediger in Mülheim, danach in Hanau war, wird zunächst erwähnt, nach dessen Angaben sei es durch Untereydt und Andere dahin gekommen, daß nicht allein eine große Anzahl wahrer Frommen sich in Mülheim befand, sondern daß auch die Andern meistentheils eines stillen ruhigen Gemüths und Wesens waren. So schien diese Gemeinde ein Muster und Beispiel der Zucht und Gottseligkeit zu sein. Hörte man etwa Handwerks- oder Ackerleute sowohl sonst, als wenn sie bei der Arbeit waren, Lieder singen, so waren solches nicht ruchlose unzüchtige, sondern heilige aus den Psalmen David's oder anderen geistlichen Gesangbüchern. Man würde nicht leicht einen gefunden haben, der nicht selbst bei seinem beschwerlichen Tagewerk entweder einen Katechismus, zu den bevorstehenden catechetischen Uebungen sich vorzubereiten, oder auch ein anderes Buch zur beständigen Anflammerung der Gottseligkeit und Tugend bei sich gehabt hätte. Selbst kleine Knaben und Mägdelein konnte man auf dem Felde, bei den Heerden und Vieh mit solchen versehen antreffen. Unser Seliger pflegte zu erzählen, daß ihm solches einmal, als er von Hanau nach Mülheim gereiset, ein ungemein erfreulicher Anblick gewesen sei, und er eben aus diesem Kennzeichen wahrgenommen habe, daß er sich bereits im Mülheimischen befinde.

Jedoch ergibt sich aus anderen Umständen, daß hinter diesen Erscheinungen des Friedens und der Ordnung noch während der Amtsführung Melchior's in Mülheim der Separatismus seine störenden Einflüsse ausübte. Im Jahre 1705 nämlich kam Hoffmann (S. 422) mit seinen Begleitern an den Niederrhein, und hielt überall, namentlich in Grefeld, Emmerich, Wesel, Duisburg und Mülheim Versammlungen. Er wiederholte seinen Besuch in jener Gegend 1710, und dehnte seine Wirksamkeit auch auf das Hergogthum Berg, insbesondere auf Solingen und Elberfeld aus. In Mülheim aber setzte ein von ihm erweckter, d. h. separatistischer Candidat Wilhelm Hoffmann die von ihm angeregten Versammlungen ohne Genehmigung des Presbyteriums fort. Derselbe hatte sich der kirchlichen Ordnung schon dadurch entzogen, daß er die Unterschreibung des Heidelberger Katechismus und

1) Goebel II. S. 826.

2) Goebel III. S. 293.

Kirchenordnung verweigerte. Im Jahre 1713 nun führte das Presbyterium zu Mülheim bei der Duisburger Classis Klage über dessen Thätigkeit, daß unter dem Vorgeben, das wahre Christenthum zu befördern der öffentliche Gottesdienst und die üblichen Catechisationen beeinträchtigt, daß Geringschätzung des ordentlichen Lehramtes und seiner Functionen herbeigeführt, und Trennung angestiftet werde. Die Warnung und Drohung der Excommunication, welche darauf die Classis erließ, und die Erklärung der Clevischen Synode 1714, daß Hoffmann's Lehre verdächtig sei, fruchteten nichts; ebenso wenig die Wiederholung dieses Beschlusses im folgenden Jahre. Vielmehr dauerten diese Versammlungen fort, und wurden der Sitz einer neuen Species des Pietismus, welche ihre Eigenthümlichkeit in der Aufnahme der modern katholischen quietistischen Mystik kundgibt. Diese Combination, vor welcher Wilhelm Brakel wenige Jahre vorher gewarnt hatte (S. 302), ist freilich gleichzeitig unter den Protestanten durch Gottfried Arnold und Peter Poiret vertreten worden. Allein jener gehörte dem Gebiet der lutherischen Kirche an, und dieser ehemalige reformirte Prediger zu Anweiler in Pfalz-Zweibrücken lebte seit 1676 ohne kirchliches Amt in Holland in der Nähe der Bourignon, und war nur literarisch für die Empfehlung der Mystik thätig. Hoffmann also hat zuerst diese Richtung in die pietistischen Conventikel der reformirten Kirche am Niederrhein verpflanzt. Daß er nämlich Anhänger der quietistischen Mystik gewesen ist, läßt sich an Goebel's Mittheilungen aus einer von ihm verfaßten Schrift deutlich erkennen ¹⁾.

1) Goebel III. S. 297 f. führt als Schriften Hoffmann's an: Inwendige Glaubens- und Liebesübung. Bidingen 1724. 2. Aufl. 1733 (ist Goebel nur dem Titel nach bekannt); Der leidende Christ, wie er im Kreuz überwindet, oder Kreuz- und Trostbüchlein, worin gehandelt wird vom Ursprung der Leiden insgemein, besonders aber vom Geheimniß des Kreuzes Christi, von dessen Wichtigkeit, Nutzen und Vortrefflichkeit als einem nothwendigen Wege zum Eingang in das Reich der Gnade und der Herrlichkeit, Frankfurt und Leipzig 1735. Hieraus citirt Goebel folgende Sätze: „Leiden ist jetzt mein Geschäft, Anders kann ich jetzt nicht thun. Als nur in dem Leiden ruh'n; Leiden müssen meine Kräfte, Leiden ist jetzt mein Gewinnst; Das ist jetzt des Vaters Wille, Den verehr ich sanft und stille, Leiden ist mein Gottesdienst“. „In Summa, hier gehet die Seele durch solche Kreuzwege wieder in ihre rechte und erste Harmonie und Uebereinstimmung mit Gott und in ihre behörige Stelle; nämlich sie die Creatur in ihr Nichts, Gott aber wird wieder Alles, ja Alles in Allem

Hoffmann hat seine Wirksamkeit als Stundenhalter in Mülheim bis an seinen Tod 1746 fortgesetzt. Allein schon 1725 hat er in seinen Wirkungskreis einen Andern eingeführt, durch dessen gleichartige Leistungen er überboten worden ist. Dieser sein Jüdling war Gerhard Tersteegen.

Es ist in der Art der Frömmigkeit, welche Tersteegen vertritt, begründet, daß der stille und einsiedlerische Lebensweg ¹⁾, den er gegangen ist, und der Gedankenkreis, den er in seinen verschiedenen Schriften vorträgt, sich durchaus decken. Er ist am 25. November 1697 zu Neurs geboren, als das jüngste Kind eines Kaufmanns, der mit auswärtigen Frommen einen starken Briefwechsel führte und der Gottseligkeit ergeben war. Nach dem frühen Tode desselben empfing der Sohn eine gelehrte Bildung. Indessen führte ihn diese Vorbereitung nicht, wie zu erwarten war, zum akademischen Studium der Theologie. Die Mittel der verwittweten Mutter reichten dazu nicht aus, und er wurde, 15 Jahr alt, zur Erlernung der Kaufmannschaft einem Schwager in Mülheim an der Ruhr überwiesen. Hier wurde er alsbald durch den Umgang mit einem erweckten Kaufmann und durch besondere Erfahrungen auf seine Sinnesänderung geführt, die er sehr ernstlich suchte und deswegen ganze Nächte mit Lesen, Beten und guten Uebungen zubrachte. Körperlich schwächlich und furchtsam, wie er war, aber energisch in seinen Entschlüssen nahm er von einer vermeinten Bedrohung seines Lebens durch einen Kollikanfall den Anlaß, sich ohne den mindesten Vorbehalt dem guten Gott ganz zu übergeben. Die Verbindung von Schüchternheit, Reizbarkeit und Willenskraft, welche in dieser Angabe des Biographen erscheint, ist ohne Zweifel der individuelle Grund

durch eine völlige Uebergabe und heilige Gleichgültigkeit in Allem, in Liebe und Leid, im Leben und Sterben, wie der Herr will. Sie sagt: O Gott, nichts als dich und deinen Willen*.

1) Vgl. die Lebensbeschreibung des seligen Gerhard Tersteegen in dem dritten Theil der „Geistlichen und erbaulichen Briefe über das inwendige Leben und wahre Wesen des Christenthums“ (2. Aufl. Speßdorf bei Mülheim a. d. Ruhr 1799) S. 1—120. Dieser authentische Bericht eines genauen Freundes liegt den anderen Darstellungen zu Grunde. Vgl. ferner Kerlen, Gerhard Tersteegen der fromme Liederdichter und thätige Freund der innern Mission Zweite Aufl. Mülheim a. d. Ruhr 1853; Goebel III. S. 289—447; Krafft in Herzog's Real-Encyclopädie XV. S. 537—553.

für die Entscheidung, welche Tetscheegen über sein Leben traf, als seine vierjährige Lehrzeit abgelaufen war. Es ward ihm die gänzliche Nichtigkeit aller irdischen, vergänglichlichen Dinge und das große Gewicht der ewigen und himmlischen sehr klar entdeckt, er bemerkte zugleich, daß die Kaufmannschaft und der beständige Umgang mit allerlei Menschen ihm viele Zerstreungen verursachte und ihn an dem Wachsthum in der Gnade hinderte; deshalb wählte er die Verfertigung von Seidenband als ein zugleich leichtes und einsames Gewerbe. Zugleich aber setzte er seinen ohnehin schwächlichen Körper auf die schmalste Diät, während er den Ueberschuß seines Erwerbes den Armen zuwendete. Er selbst beurtheilt dieses Verfahren danach, daß er durch den freundlichen Gott aus der Welt berufen sei, um ihm völlig anzugehören (III. S. 176). Den Maßstab dazu muß er in den Anregungen Hoffmanns gefunden haben, und in den mönchischen oder vielmehr eremitischen Vorbildern, welche von dem Inhalt der quietistischen Mystik untrennbar sind. Es ist nicht zufällig, daß Hoffmann einen spanischen Einsiedler Gregorius Lopez hochgehalten hat¹⁾; diesem Muster hat sich Tetscheegen in seiner Lebensweise angenähert. Es ist ihm auch gelungen, die Hemmungen, welche seine geflissentlich gesteigerte körperliche Schwachheit hervorrief, durch den Erwerb der gelassenen Ergebung in Gottes Willen zu überwinden. Er ist in seiner Einsamkeit bei allem Mangel an äußeren Mitteln so vergnügt gewesen, wie kein König. So hat er nach dem Zeugniß des Biographen selbst ausgesprochen.

Indessen diese unbeabsichtigte Uebereinstimmung mit dem kynischen Philosophen war doch nicht das Ganze. Die Methode der Frömmigkeit, welche er befolgte, war auf das Gefühl der Nähe Gottes in der Contemplation des süßesten Jesus, auf die Eindrücke der speciellen Freundschaft Gottes und auf die Erfahrung des gegenseitigen Umganges gerichtet, welche dem Gläubigen trotz seiner Unwürdigkeit zu Theil werden sollte. Diese Ueberlieferungen des in der reformirten Kirche damals geltenden Pietismus sind auch für Tetscheegen die Grundlage, von welcher sich seine Mystik zunächst nur als individuelle Modification ab-

1) Soebel III. S. 298. Anm. Dieser Eremit eröffnet Tetscheegen's Lebensbeschreibung heiliger Seelen.

stuft. Allein von jenem contemplativen Bestreben hat er auch die Rehrseite in den Verlassungen kennen gelernt. Er mußte durch manche Dunkelheiten, Versuchungen und Proben gehen; Gott entzog ihm seine empfindliche Gnade, um seine Treue und ausharrende Geduld zu prüfen und ihn auf seine zukünftige Wirksamkeit vorzubereiten. Zu den Versuchungen dieser Zeit wird man auch zu rechnen haben, was der Biograph (S. 48) angiebt, daß Tersteegen von fremden Geistern und Wirkungen angefallen wurde, welches er selbst dem Umgang mit einigen Inspirirten zuschrieb. Wenn er nämlich damals sich von der Arbeit in die Stille zum Gebete begab, so ward er in eine Bewegung gebracht, von der alle Glieder zitterten. Weil ihm aber Gott als sanftes und seliges Wesen bekannt war, so gab er dieser schreckhaften Wirkung keinen Raum, sondern ging wieder an die Arbeit. Nachdem dieses einige Male geschehen war, hörte das Bittern auf. Im Ganzen erstreckte sich die Zeit der Verdunkelung auf fünf Jahre bis 1724. Endlich ging ihm auf einer Reise in die Nachbarschaft das Licht wieder auf; die versöhnende Gnade Jesu Christi ward ihm so überzeugend und gründlich bloß gelegt, daß sein Herz völlig beruhigt wurde. Wenn man den Andeutungen Tersteegen's über die Zeit seiner Verdunkelung folgt, so ist dieser Zustand daraus entsprungen, daß der in seiner Methode vorgeschriebene Entschluß, der Sünde und der Welt im Allgemeinen abzusterben, nicht vorhalten kann, weil die Sünde in jedem Menschen ein besonderes und eigenthümliches Gefüge ist, welches durch einen allgemeinen Entschluß keinesweges überwunden wird, sondern demselben Widerstand leistet. Vielmehr wird sich in diesem Falle, wie Tersteegen bezeugt, die Selbstliebe und die Eigenwilligkeit gerade in das religiöse Hochgefühl einmischen und dasselbe verfälschen. Es ist freilich auffallend, daß ein so nüchtern- und wahrhafter Mensch wie Tersteegen so langer Zeit bedurft hat, um über diese Erfahrungen ins Klare zu kommen. Die Erscheinung erklärt sich aber durch die einsiedlerische Führung seines Lebens. Die Versuchungen, welche er meint, überwinden man am leichtesten und sichersten in den Reibungen mit der Gesellschaft, durch die directen und indirecten Einschränkungen welche auch das berechnete Selbstgefühl in den Zusammenstößen mit verschieden gearteten Menschen erfährt. Man erschwert hingegen seine Erziehung, wenn man in einsamen grüblerischen

Vorsätzen den erkannten Unarten direct entgegenwirken will, und dabei seinen Umgang auf gleich Gesinnte beschränkt, welche diese Unarten schonen, weil sie selbst mit ihnen behaftet sind. Tersteegen's ganzes Leben ist nun freilich die Probe dafür, daß er die von ihm angedeuteten Fehler, welche ihn in die Verdunkelung verflochten, gründlich überwunden hat. Aber die Form, in welcher sich dieser Vorgang in ihm vollzog, ist wiederum ganz individuell bedingt. Das Lied, welches er zur Bezeugung des wieder gewonnenen Gnadenstandes gedichtet hat: „Wie bist Du mir so innig gut, mein Hoherpriester du“, spricht nur die allgemeine passive Einprägung des Werthes Christi zur Versöhnung aus: „Ich hab' vergessen meine Sünd', als wär' sie nicht geschahn; Du sprichst: Lieg' in mir still mein Kind, du mußt auf dich nicht sehn.“ Hierin kündigt sich eben die quietistische Stimmung, die formelle Selbstverleugnung an, auf welche ja der Pietismus seit Lodensteyn hingewiesen hat, welche jedoch durch Tersteegen den einfachsten und zugleich subjectiv wahrsten Ausdruck gefunden hat. Dieses Ziel hat er erreicht, theils indem er den classischen Mustern katholischer Herkunft sich angeschlossen, theils weil er deren Wirkung durch die entsprechende Praxis des einsiedlerischen Lebens unterstützte. Jedoch wie weit Tersteegen in jenem Moment der Erleuchtung über seinen Gnadenstand von den gesunden Maßstäben evangelischer Kirchlichkeit entfernt war, ergiebt sich noch aus Folgendem. Er hat am grünen Donnerstag 1724 nach dem Vorgange eines französischen Mystikers, des Marquis de Renty, mit seinem eigenen Blute eine Schrift aufgesetzt, in welcher er sich seinem Heilande und Bräutigam zu völligem und ewigem Eigenthum übergeben hat. Er hat zu diesem Zwecke den grünen Donnerstag gewählt, als an welchem der Blutbräutigam und Erlöser durch seinen Todeskampf ihn zum Eigenthum und Braut erkaufte und das liebevolle Herz des Vaters ihm eröffnet hat. „Siehe, da hast du mich ganz, süßer Seelenfreund, in keuscher jungfräulicher Liebe dir stets anzuhängen“ ¹⁾. Dieser Act hat doch nur das Gepräge eines selbsterwählten Gottesdienstes, da er die Erlösung durch Christus, welche der ganzen Gemeinde

1) Abgedruckt in der Vorrede des 1. Theils der Geistlichen und erbau-
lichen Briefe. Ueber Renty vgl. Lebensbeschreibungen heiliger Seelen Band 1.
S. 358. Ueber ähnliche Fälle s. Goebel S. 315 Anm.

gilt, nur auf den Einzelnen bezieht, ohne dessen Stellung in der Gemeinde der Erlösten anzuerkennen. Es ist aber eben eine Verkennung der Erlösung durch Christus, wenn dieses allgemeinste Gut, diese öffentlichste Grundlegung der christlichen Gemeinde, in das Privatverhältniß des Brautstandes zwischen Zweien umgedeutet wird. Durch den Grad der Wärme der Empfindung, von welcher diese Vorstellung begleitet ist, darf man sich nicht darüber täuschen lassen, daß diese pietistische Leistung die evangelische Deutung der Erlösung durch Christus verlegt.

Indessen für Tersteegen war der Abschluß seiner Verdunkelung 1724 eine Epoche. Er trat zunächst aus seiner Vereinsamung heraus und entschloß sich zu einer vernünftigen körperlichen Diät. Er nahm es über sich den Kindern seines Bruders durch Unterricht derselben sich nützlich zu machen. Er nahm ferner 1725 einen Anhänger Hoffmann's als Hausgenossen und Mitarbeiter in seinem Handwerk auf, und begann gleichzeitig nicht nur literarisch, namentlich durch Uebersetzung mystischer Schriften und Hinzufügung begleitender Abhandlungen, sondern auch durch Leitung der Erbauungsstunden neben Hoffmann für die Verbreitung seiner Ueberzeugungen thätig zu sein. Seine erste Schrift war dem Unterricht der Kinder seines Bruders gewidmet: Unparteiischer Abriß christlicher Grundwahrheiten (zuerst 1801, danach 1842 gedruckt). Darauf folgte 1726 eine Uebersetzung von Labadie's Manuel de piété, und eine Bearbeitung der Schriften von Jean de Bernières Louvigny (Kath und Schatzmeister des Königs von Frankreich, 1602—1659) unter dem Titel: „Das verborgene Leben mit Christo in Gott, auf eine recht evangelische Weise dargestellt“, ferner 1727 eine Uebersetzung der Nachahmung Christi von Thomas von Kempen, und der Soliloquien des Gerlach Peterfen, auch eines Bruders vom gemeinsamen Leben, welcher den Ehrennamen des andern Thomas von Kempen führt. Sein Hauptwerk aber sind die „Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“, fünfundzwanzig an der Zahl, alle der katholischen Kirche angehörig und meistens der Epoche der Contrareformation. Das Ganze erschien in drei Bänden 1733. 35. 53. Auf dieses Werk und andere Schriften werde ich zurückkommen. Ueber seine Thätigkeit in den Wülheimer Conventikeln berichtet der Biograph, viele Unveränderte, die Tersteegen nur einmal hörten, seien von der durchbringenden Kraft

seiner Rede so gerührt worden, daß sie zu einer gründlichen und dauerhaften Bekehrung gelangten; und viele Erweckte seien durch seine süßen Reden so eingenommen worden, daß sie in allerlei Anfechtungen mit dem größten Vertrauen sich bei ihm Rathß erholten, wobei sie durch seine weise Anleitung in ihrem Vertrauen gestärkt wurden. Durch die Ausdehnung dieser seelsorgerischen Thätigkeit, welche großentheils brieflich ausgeübt wurde, sah sich Terstegen schon 1728 bewogen, sein Handwerk aufzugeben. Er fand seinen Unterhalt durch die Unterstützung verschiedener Freunde und Verehrer. Die Verfertigung gewisser Arzneimitteln betrieb er nicht zum Erwerb. Allein seine geistliche Thätigkeit gewann einen Spielraum, welcher weit über seinen Wohnort Mülheim hinausreichte. Die Conventikel in dem Gebiet von Cleve und Berg öffneten sich seiner Anregung. Insbesondere trat Terstegen mit Elberfeld, Barmen, Solingen, Grefeld in enge Beziehungen, seit 1732 besuchte er regelmäßig Holland, namentlich Amsterdam, wo ein hochbejahrter Mann Namens Pauw († 1745) ihm eng verbunden war, der trotz seines Reichthums ein ebenso abgeschiedenes Leben führte wie Terstegen. Diesen Verbindungen verdanken die zahlreichen seelsorgerischen Briefe ihre Entstehung, von denen nach seinem Tode die deutschen in 4 Theilen: Geistliche und erbauliche Briefe über das inwendige Leben und wahre Wesen des Christenthums (1773—75; 2. Aufl. 1798. 99), die holländischen in einem Bande: Godvrugtige en stigtelijke brieven over verscheidene materien des inwendigen levens, 1772 (ins Deutsche übersetzt 1836) gesammelt sind. Die deutschen Briefe lassen erkennen, daß Terstegen's Correspondenz auch nach Wittgenstein und Siegen, nach der Wetterau, Frankfurt und der Pfalz sich erstreckte. Um so mehr sah er sich auf die Wirkung in größerem Umkreise angewiesen, als 1740 die Conventikel im Herzogthum Berg durch die pfälzische und im Herzogthum Cleve durch die preussische Regierung geschlossen wurden, auf Anlaß gewisser Vorgänge in Solingen, welche Verdacht erregten ¹⁾. Diese Einschränkung nahm Terstegen mit der Gelassenheit hin, welche seinem mystischen Standpunkt entsprach, und suchte sie als Mittel der Prüfung und Läuterung für die Frommen zu verstehen. Indessen blieben die ungünstigen Folgen

1) Vgl. Goebel III. S. 389 ff.

für die von Tersteegen vertretene Sache nicht aus. Er klagt 1747 über eine fast allgemeine Schlaffucht und den Mangel an thätigem inwendigem Christenthum (Briefe III, 86). Es war ihm also schwerlich unwillkommen, als eine neue Erweckung, welche 1750 ein Student in Duisburg, Jakob Chevalier aus Amsterdam erregte, auch die verbotenen Versammlungen wieder in's Leben rief. Vielmehr sah er sich durch das unreife Wesen des jungen Mannes veranlaßt, in seiner nächsten Umgebung wieder die Leitung der Privatübungen zu übernehmen, zu welchen gelegentlich 300 bis 400 Personen zusammenströmten. Obgleich die Prediger in Mülheim die politischen Behörden dagegen aufboten, so gelang es Tersteegen durch seinen persönlichen Einfluß, deren Einschreiten zu verhindern; und das vor zehn Jahren erlassene Verbot der Conventikel wurde nicht weiter gehandhabt. In der Zeit zwischen 1753 und 1756 sind größere Reden Tersteegen's aufgezeichnet worden, welche nach seinem Tode im Druck erschienen sind: Geistliche Brosamen von des Herrn Tisch gefallen (4 Theile in zwei Bänden, 1769—73). 1756 mußte Tersteegen diese Reden einstellen, weil er, der von jeher schwächliche Mann, durch die Anstrengung beim Reden vor den in engem Raum zusammengedrängten Zuhörern sich einen Bruchschaden zugezogen hatte. In dessen den Verkehr des „Seelenführers“ mit den ihm ergebenen Anhängern konnte er doch noch lange fortsetzen, bis er 3. April 1769 im Alter von 72 Jahren aus seiner segensreichen Laufbahn abgerufen wurde.

Unter seinen Schriften zieht die früheste, der „Unparteiische Abriss christlicher Grundwahrheiten“ (von 1724) die Aufmerksamkeit auf sich sowohl durch ihre systematische Art, als auch als Zeugniß davon, in welchem Umfange Tersteegen sich an die kirchliche Lehrüberlieferung angeschlossen hat. Die Eigenthümlichkeit der Schrift als eines Ganzen ist dadurch bezeichnet, daß die theoretische Erörterung jedes Lehrpunktes von der praktischen Anwendung begleitet ist. Allein dieses geschieht in einer zweckmäßigeren Weise als in dem wenig jüngeren Buche von Verschuur (S. 324). In der Darstellung der Person Christi wird z. B. die Beziehung auf den Verkehr der Kinder Gottes mit ihm aufgewiesen. Indem Christus als Gott allwissend, allgegenwärtig, allmächtig ist, so dient dieses dazu, daß er die Anliegen der Gläubigen kennt, und ihre Erlösung nicht unvollendet lassen

wird. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in ihm ist gleich dem innigen Band der wesentlichen Vereinigung der Gläubigen mit Christus. Denn diese besteht nicht in selbst gemachten süßen Gedanken oder eigenmächtiger Zueignung, sondern ist lauter Wahrheit und Wesen. Die Darstellung der christlichen Grundwahrheiten will im Ganzen die Linie des kirchlichen Lehrbegriffs inne halten. Der Abweichungen von demselben, die er begeht, wird sich Tersteegen nicht bewußt gewesen sein. Denn indem er z. B. die Strassatisfaction Christi lehrt, so hat er doch die Sünde weniger als Schuld, wie als Elend und Ohnmacht aufgefaßt, gleich allen seinen Vorgängern, welche dem Interesse an der Heiligung das Uebergewicht über dem an der Versöhnung einräumen. Demgemäß besteht die Buße, die aus dem heiligen Geiste entspringend den Glauben einleitet, in dem Eindruck von der Nichtigkeit und Flüchtigkeit alles Sichtbaren und von dem Elende der Sünde, der Glaube aber ist nach der einen Seite die Aufnahme in die Vereinigung mit Christus, nach der andern Seite erscheint er darin, daß die Seele in Gelassenheit gänzlich in ihr Nichts, in den Tod ihrer Selbstheit sinket, worin zugleich ein inniges Hungern ausgeboren wird, welches Jesum fasset und in sich aufnimmt. Ferner wird eine solche gläubige, in Christum gepflanzte und Christum durch den Glauben in sich fassende Seele von Gott gerechtfertigt, um Christi des Gerechten willen, in welchem sie stehet, und welcher durch den Glauben in ihr ist. Hierin kommt die pietistische, durch die Aufmerksamkeit auf die subjectiven Functionen verschobene Deutung der Rechtfertigung, welche zuerst von Witfius (S. 294) in Gang gesetzt ist, zu besonders deutlichem Ausdruck. Die Heiligung ist die Selbstverleugnung und die Aufopferung seiner selbst an das freie Wohlgefallen Gottes. Diese ist in formellem Sinne zu verstehen; wir haben uns selbst zu verleugnen, in allem worin wir uns selbst suchen und finden, nämlich in allem was wir thun, und in allem, was wir besitzen, es seien zeitliche, natürliche, geistliche oder göttliche Dinge. Zugleich richtet sich die Selbstaufopferung der Seele auf Gott und dessen unbeschränkten Willen, dem man in reiner Liebe anhängt. Das heißt, man hat auch alles Gute, so weit es gut ist, in Gott und um Gottes willen zu lieben ohne irgend eine Nebenabsicht auf eigenen Vortheil und eigenes Vergnügen. In der Vorschrift

der reinen Liebe kommt die Formel der quietistischen Mystik katholischer Herkunft zur Geltung. Wenn nämlich mit ihr keine Absicht auf eigenen Vortheil und eigenes Vergnügen verbunden sein soll, so ist damit auch die Tendenz auf eine bestimmte Art der Erfahrung von der eigenen Seligkeit ausgeschlossen, und die notwendige Zusammengehörigkeit dieser Erfahrung mit der Liebe zu Gott verneint. Die Seligkeit und der spezifische Eindruck derselben im religiösen Selbstgefühl wird nur dem unbeschränkten Willen oder der Willkür Gottes anheimgestellt. Kommt es also darauf an, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten und auf seinen Wink zu merken, so folgt daraus eine sehr peinliche Ordnung für die Ausübung weltlicher Berufe. Denn insofern überhaupt eine Berufsart unschuldig und nach dem Willen Gottes ist, und man sie zur Vermeidung der Gefahren des Müßigganges und im Dienste des Nächsten übt, so stellt Tersteegen folgende Vorschriften für die Arbeit in denselben auf. Man darf sie nur zur Nothdurft üben, und hat sich vor großen weitläufigen Händeln und davor zu hüten, daß man nicht zu Einer Zeit zu viel vornehme. Man muß sie in steter gottesdienstlicher Haltung, in stiller Gelassenheit, ohne Anklebung d. h. Interesse an dem Werke selbst, endlich so üben, daß man mit dem täglichen Schluß der Arbeit auch den Gedanken daran aufgebe. Diese Regeln konnte Tersteegen ohne Zweifel bei seiner Seidenbandweberei beobachten. Allein was würde aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn alle Arbeit in derselben Gleichgültigkeit vollbracht würde? Eine Frömmigkeit also, welche auf diese Begleitung angewiesen ist, wird schwerlich vor einem andern Forum als dem der katholischen Kirche sich legitimiren können ¹⁾.

Im Allgemeinen behauptet ja Tersteegen, wie sich aus dieser Schrift ergiebt, den Boden der reformirten Kirche; er hält auch das ordentliche Lehramt fest, wenn dasselbe mit dem innerlichen Beruf verknüpft ist, folgert nur zugleich aus dem Charakter des Neuen Bundes, daß erleuchtete und gesalbte Christen auch ohne das kirchliche Amt nützlich sein können. Ob die Taufe an Kindern zu vollziehen sei, wird nicht erörtert, also auch nicht verneint; beim Abendmahl wird die Nothwendigkeit der Ausschließung der Unwürdigen behauptet, indem zugleich bezeugt wird, daß der

1) Thomas, Summa theologica II, 2. qu. 187. art. 3.

Bindeschlüssel leider sammt aller Geisteskraft nunmehr verloren sei, daher aller Gräuel der Verwüstung in die Kirche eingebrochen ist. Neben der Anweisung, wie man das Abendmahl würdig zu genießen habe, findet sich aber die Behauptung, daß jede gläubige Seele geistlicher Weise inwendig das Abendmahl mit dem Herrn Jesus hält, wenn derselbe in einer sonderlichen Mittheilung seiner Gnade zu der Seele kommt und sie ihn dann durch ihre Glaubens- und Liebesbegierden nöthigt, ihm aufthut, und stille hält. Dieses ist in der Darstellung des Buches die letzte Probe davon, daß die reformirte Lehre bei Tersteegen von Anfang an mit einer Menge von Abweichungen durchsetzt ist, deren Zusammenhang mit der pietistischen Ueberlieferung ebenso klar ist wie die Umbiegung derselben in die quietistische Methode. Am bedeutsamsten aber ist, daß Tersteegen der Lehre von Erwählung und Verwerfung keine Erwähnung thut. Diese Thatsache beweist zunächst, daß er noch mehr von den Vorbildern des katholischen Quietismus abhängt, als von der pietistischen Ueberlieferung. Denn in dieser stand die genannte Lehre nicht nur theoretisch fest, sondern bildete auch seit Brakel den Maßstab für die Selbstunterscheidung der Pietisten von den anderen Christen. Der Quietismus aber als eine speciell katholische Art der Frömmigkeit war gegen jene Lehre gleichgültig. Daß nun Tersteegen auf dieselbe verzichtete, ist zugleich eine Bedingung für seine Milde und Nachsicht in der Beurtheilung der Einzelnen, durch welche sein Charakter sich in so wohlthuender Weise von der in den Conventikeln gepflegten Anmaßung unterscheidet. Indessen hat Tersteegen, indem er die Lehre von der doppelten Prädestination bei Seite stellte, ohne Zweifel dahin gewirkt, daß deren Glaubwürdigkeit in der reformirten Kirche überhaupt schwankend geworden ist.

Die quietistische Richtung hat Tersteegen durch die Vermittlung der Schriften von Peter Poiret¹⁾ empfangen, dem ersten reformirten Theologen, welcher sich dieser Methode der Frömmigkeit eröffnet hatte, aber durch sein Verhalten beweist, daß er sie mit dem evangelischen Predigtamt für unvereinbar hielt. Die quietistische Mystik nämlich ist ein Glied jener spanischen

1) Geboren zu Reg 1646, reformirter Prediger seit 1668 in Heidelberg, seit 1672 in Anweiler, Herzogthum Pfalz-Zweibrücken, von da durch den Krieg 1676 vertrieben, seit 1688 in Rhijnsburg bei Seiden privatistirend, gestorben 1719.

Restaurations des gesammten Katholicismus, die aus dem Siege der katholischen Könige über den Islam entspringend, der deutschen Reformation die Grenzen zu setzen vermocht hat, welche durch den Jesuitenorden, das Concil von Trient und die Contrareformation in so vielen Territorien bezeichnet sind. Wäre jene innere Erneuerung des Katholicismus in Spanien nur ein Menschenalter früher erfolgt, als es der Fall war, und wäre sie demgemäß schon am Anfange des 16. Jahrhunderts über die anderen Nationen des Abendlandes verbreitet gewesen, so war für Luther's Reformation überhaupt kein Raum vorhanden. Die quietistische Mystik nun ist die Mystik des Franciscanerordens. Sie findet in Spanien ihre erste Vertretung an den Franciscanern Petrus von Alcantara († 1562) Verfasser des Tractats *De oratione et meditatione*, und Franciscus von Osuna, Verfasser des *Abecedario espiritual* (6 Theile 1538—1554). Unter dem Einflusse jenes Mannes steht die Gründerin des Ordens der unbeschuhten Carmeliter, die heilige Theresia a Jesu (1515—1582), und ihr Genosse in der Leitung des männlichen Zweiges ihres Ordens Johannes de Cruce († 1591). Die Grundsätze, welche diese Spanier in weiten Kreisen verbreitet, und nach Frankreich und Italien verpflanzt haben, sind nun auch schon im 15. Jahrhundert durch den Niederländer Heinrich Harp (gestorben als Franciscaner-Guardian in Mecheln 1478) geltend gemacht worden. Die quietistische Methode findet nämlich ihre Motive in dem Begriff des Franciscanertheologen Duns Scotus von der Seligkeit. Dieser Begriff aber ist dem Begriff der Seligkeit absichtlich entgegengesetzt, welchen Thomas von Aquino aufgestellt hatte, und welcher einerseits die Erscheinungen der abendländischen Mystik in der ersten Hälfte des Mittelalters, namentlich die Anweisung Bernhard's deckt, andererseits die sogenannte speculative Mystik der deutschen Dominicaner im 14. Jahrhundert hervorgerufen hat. Wenn man sich veranlaßt sieht, von der zweiten Hälfte des Mittelalters an zwei Richtungen in der Mystik zu unterscheiden, die speculative und die praktische ¹⁾, so darf man sich davon überzeugen, daß die eine Richtung dem von Thomas, die andere dem von Duns aufgestellten Begriffe der Seligkeit entspricht.

1) Hepp, *Gesch. der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche* S. 3.

Thomas ¹⁾ lehrt folgendes. Der letzte Zweck des Menschen ist das ungeschaffene Gute. Denn nur Gott kann mit seiner unendlichen Güte den menschlichen Willen vollkommen erfüllen. Die Erreichung und der Genuß dieses höchsten Gutes ist die Seligkeit (*beatitudo*). Diese äußerste Vollkommenheit des Menschen ist Thätigkeit; denn jedes Wesen ist in dem Maße vollkommen, als es thätig ist. Die Seligkeit als Thätigkeit fällt in den Intellect und nicht in den Willen; denn die Erreichung des Zwecks liegt über die Bewegung des Willens hinaus. Dieses ist der Fall, indem der Wille sich auf den Zweck als abwesenden richtet, und in dem gegenwärtig erreichten, oder in der Freude (*delectatio*) darüber zur Ruhe kommt. Und zwar erreichen wir den Zweck darin, daß er uns durch die Thätigkeit des Verstandes gegenwärtig wird, und dann ruht der erfreute Wille in dem erreichten Ziele. Demnach besteht das Wesen der Seligkeit in der Thätigkeit des Verstandes, dem Willen aber gehört die Freude an, welche aus der Seligkeit folgt. Der Verstand als Organ der Seligkeit ist aber gemeint als der erkennende (*speculativus*) und nicht als der praktische. Denn jener hat höhern Werth als dieser, weil er seinen Gegenstand um seiner selbst, dieser nur um der Thätigkeit willen ergreift. Der letzte Zweck aber muß um seiner selbst willen ergriffen werden, er rechnet also auf die Ergreifung durch den theoretischen Verstand. Dieser ist nun das Organ der Seligkeit, indem er zur Schauung des göttlichen Wesens vordringt, und seine Vollkommenheit in der Einigung mit Gott bewährt. Die Seligkeit in diesem Sinne ist nothwendig von der Freude begleitet, als der Beruhigung (*quietatio*) des Willens; aber die Seligkeit als Thätigkeit des Verstandes ist eben die Hauptsache und von der begleitenden Freude verschieden. Die Nichtigkeit des Willens, d. h. die Heiligung, ist dabei vorausgesetzt als Bedingung zur Einschlagung des Weges zur Seligkeit, ebenso wie die Gnade Gottes der letzte Grund zur Erreichung dieses Zieles ist, welches den Menschen über seine Natur erhebt. Dasselbe fällt im vollen Sinne verstanden in das jenseitige Leben; in unvollkommener Gestalt ist es auch in dem irdischen Leben erreichbar, nämlich als die Seligkeit in der Contemplation. Allein sie kann auch wieder verloren gehen, theils

1) *Summa theol. pars II, 1. qu. 2. 3. 4. 5.*

durch Vergessen, theils durch Beschäftigungen, welche die Contemplation unterbrechen.

Duns¹⁾ lehrt ebenfalls, daß die Seligkeit in derjenigen Thätigkeit besteht, welche am vollkommensten und unmittelbarsten mit Gott, dem höchsten Gute einigt. Allein diese Thätigkeit ist der Wille. Denn der Wille richtet sich unmittelbar auf den höchsten Zweck, und erstrebt mehr die Vollendung seiner selbst in dem höchsten Zweck als die Vollendung der Erkenntniß. Nun ist zwar das Streben nach etwas Abwesendem noch nicht die Erreichung des Zweckes, aber diese findet statt durch den zweiten Willensact, die Liebe zu dem gegenwärtigen Object. Der Act des Verstandes, der dies Object erkennt, und den Willen auf dessen Aneignung hinleitet, ist freilich die Bedingung für die Erreichung dieses Zieles, aber darum eben nicht das Vollkommenste in dem Vorgang. Und die Freude, in welcher der Wille ausruht, der das gegenwärtige Gut ergreift, ist zwar auch eine Vollkommenheit, aber nur eine solche, welche zu der Vollkommenheit jenes Willensactes hinzukommt. Sie übertrifft auch denselben nicht, sondern ist als ein Leiden (*passio*) dem Werthe der Thätigkeit des Willens (*operatio*) untergeordnet. Die Seligkeit also ist der Act der Liebe zu dem gegenwärtigen höchsten Gut, in welchem der Wille zur Ruhe kommt (*quietatur*), und er ruht vielmehr in diesem zum Ziele führenden Act, als in der begleitenden Freude, welche zu dem Willensact hinzukommt. Diese Bestimmungen über die Seligkeit finden nun auch Anwendung auf das irdische Leben. Auch der Christ auf der Erde (*viator*) kann selig sein und Gott genießen, indem er Gott um seiner selbst willen liebt. Dabei kommt aber in Betracht, daß die Freude über den Genuß Gottes nicht zum Wesen der Seligkeit gehört, da dieselbe in Thätigkeit und nicht in Leiden besteht. Die Freude also kann bei der Seligkeit fehlen, und die Seligkeit kann vorhanden sein, auch wenn sie nicht von der Freude begleitet ist. Denn auch Strafe und Elend decken sich nicht. Elend ist nicht nothwendig Strafe, sondern die Strafe besteht wesentlich in der Scham. Umgekehrt also besteht die Seligkeit in der reinen Liebe zu Gott und die Freude ist weder die Seligkeit selbst, noch eine nothwendige Begleiterin derselben.

1) In *sententias* lib. IV. dist. 49. qu. 2—7.

Diese entgegengesetzten Deutungen der Seligkeit, und die Begründungen derselben sind möglich gewesen, weil die Psychologie, über welche die beiden Lehrer verfügten, nicht genügend orientirt war. Indessen kommt es hier nicht darauf an, die Fehler dieser Theorien nachzuweisen. Ich habe dieselben nur deshalb einander gegenüber gestellt, um in der Kürze anschaulich zu machen, daß die sogenannte quietistische Methode der Mystik in den Grundsätzen des Franciscaners Duns ihre Wurzeln hat. Die Vereinigung mit Gott wird von den quietistischen Mystikern nicht in der Form der Erkenntniß oder der Schauung erstrebt, sondern als Act der reinen Liebe oder in der Form der Gelassenheit des Willens. Allerdings verlangen auch die dominicanischen Mystiker, Ekhart und Tauler, die Gelassenheit des Willens, die Entleerung desselben von allem Interesse an Creaturen, und die Vernichtung der Selbstheit. Aber hiermit erstreben sie den weiter gehenden Zweck der Schauung Gottes durch die Thätigkeit des Intellectes. Bei den Quietisten fällt diese Aufgabe weg, und visionäre Zustände sind bei ihnen zufällig und selten. Sie erwarten von einem Willensact, der sich auch der formellen Selbstheit entledigt und bei dem Eindruck des Nichts ankommt, direct die Erfüllung mit Gott, dessen Gegenwart in der erreichten Passivität der Ruhe constatirt wird. Und diese Ruhe muß erfahren werden auch bei der Abwesenheit aller Freude, in vollkommener Gleichgültigkeit dagegen, ob man sich selig fühlt oder nicht. Vielmehr hat man die Verlassungen, die schmerzliche Entbehrung gefühlter Seligkeit, als göttlich geordnete Mittel zu gebrauchen, um in der Ruhe der Vereinigung mit Gott selig zu sein. In der dominicanischen Mystik aber kommt es immer darauf an, daß aus der Erwirkung und dem Gefühl der eigenen Nichtigkeit der Aufschwung zur Schauung Gottes genommen werde. In der Form der Schauung erfolgt nach dieser Anweisung die Vereinigung mit Gott, welche als die Seligkeit mit Freude empfunden werden muß in dem Maße, als dabei die Selbstunterscheidung von Gott undeutlich wird. Aber dieser Zustand gilt den dominicanischen Mystikern als Feststellung des besondern Werthes der schauenden Seele, daß Gott seinen Sohn in ihr von Neuem gebiert. So dient dieser mystische Zustand als Bestätigung und Bewährung der Weltanschauung des Thomas, nämlich daß Gott die Creaturen in der intelligibelen Welt oder dem Sohne Gottes nothwendig

erkennt, ehe er sie nach ihren Urbildern als Creaturen will und schafft. Demnach kommt den Seelen der Menschen ein ewiger Werth zu, abgesehen von ihrer Geschaffenheit durch den Willen Gottes. Denselben behaupten sie, indem sie das übernatürliche Ziel der Schauung Gottes und die Geburt des Sohnes in ihnen, d. h. die Bestätigung ihrer Stellung in der intelligibelen Welt erreichen. Hingegen die Anweisung der Quietisten, daß die Seele sich auf ihr reines Nichts stimmen soll, um dann von Gott ausgefüllt zu werden, entspricht der Weltanschauung von Duns, daß Gott die Creaturen nur als von ihm gewollte erkennt. Ist also auch die menschliche Seele abgesehen davon, daß Gott sie will und schafft, reines Nichts, so wird dieses den Quietisten bestätigt, indem sie durch ihren absichtlichen Rückgang in das Nichts den Willen Gottes, der sie dann erfüllt, als die einzige Realität erweisen. Besteht die Seligkeit in der auf das creatürliche Selbst verzichtenden reinen Liebe zu Gott, so ist sie lediglich darauf begründet, daß der Wille Gottes da wirkt, wo die Seele seinem Wirken kein eigenes entgegensetzt. Dann muß sie aber auch auf die Freude verzichten, und sich zwischen Freude und Traurigkeit indifferent verhalten, weil sonst ein Anspruch auf eigene Selbstheit vorbehalten werden würde. Der hauptsächliche Hebel, den eigenen Willen durch Uebergabe an Gott still zu stellen oder zur Ruhe zu bringen, ist bei den Quietisten das innere oder Herzensgebet ohne Worte, also auch ohne bestimmte Vorstellungen und Erkenntniß. Diese Anweisung ist auch ganz folgerichtig. Denn wenn die Thätigkeit des Willens bloß auf Gott hin den Sinn hat, den Willen selbst wegen Gott zur Ruhe zu bringen, so ist zuerst auf die bestimmte Erkenntniß seiner selbst und der eigenen Zwecke zu verzichten, welche den Willen zur Erhaltung seiner selbst anregen.

Bei der Kenntniß des römischen Katholicismus, welche in der comparativen Symbolik fortgepflanzt wird, empfängt man den Eindruck, als ob seit dem Tridentinum der Scotismus völlig verdrängt sei und der Thomismus allein das Feld behauptet habe. Wenn jedoch die quietistische Mystik eine folgerichtige Anwendung der Weltanschauung des Duns und seines Begriffs von Seligkeit ist, so ist jene Annahme nicht richtig. Vielmehr hat zwar der Thomismus im Ganzen die öffentliche Lehrweise in der römischen Kirche und die wissenschaftliche Theologie occupirt, wobei

die Abweichungen zwischen den Jesuiten und den Thomisten nicht in's Gewicht fallen; allein die am meisten charakteristische Devotion in der römischen Kirche war praktischer Scotismus. Diese bedeutende Linie katholisch-kirchlichen Geistes ist also mit der Reformation oder mit dem Tridentinum nicht abgebrochen worden, sondern hat in der spanischen Reformation des Katholicismus eine nicht minder bedeutsame und wirkungreiche Stelle gefunden, wie die thomistische Theologie. Zugleich aber ergiebt sich, daß die Aehnlichkeit des Pietismus in der niederländischen reformirten Kirche mit dem katholischen Quietismus nicht zufällig ist. Denn schon die calvinistische Orthodogie in den Niederlanden stützt sich um der Prädestinationslehre willen auf den scotistisch-nominalistischen Begriff von Gottes souveräner Freiheit (S. 135). Ebenso stimmt diese Theologie mit Scotus und den Quietisten darin überein, daß das Gefühl der Freude nicht nothwendiges Merkmal des Gnadenstandes sei. Der scotistische Gottesbegriff setzt nun auch den niederländischen Pietismus in Bewegung. Wenn eben Gott Alles ist, und die Creatur Nichts, so folgt daraus der Maßstab der Frömmigkeit, den Lodensteyn aufgestellt hat, und der überall in dem evangelischen Pietismus anklingt, nämlich, daß man sich auf die vollkommene Richtigkeit stimmen muß, wenn man in den Umgang mit Gott eintreten soll. Daneben aber waltet in der Beurtheilung der Seligkeit derselbe Abstand zwischen dem evangelischen Pietismus und dem Quietismus ob, wie zwischen jenem und der calvinischen Orthodogie. Der evangelische Pietismus nämlich hat seine Vorstellung von der Seligkeit dem heiligen Bernhard abgelernt; Bernhard aber achtet, wie nachher Thomas, das Gefühl der Freude als nothwendiges Merkmal der Seligkeit, und die Betrübniß und Trockenheit als Merkmal der Verlassung durch Gott, also des Verlustes der Seligkeit. Demgemäß empfinden auch die sogenannten evangelischen Pietisten die Abwesenheit des Bräutigams als eine Beeinträchtigung ihrer Seligkeit. Hingegen der Quietismus achtet das Gefühl der Seligkeit für gleichgültig gegen die Seligkeit, welche in der Willenlosigkeit besteht. Denn diese stellt die Vereinigung mit Gott fest, während das Seligkeitsgefühl den Verdacht erweckt, daß die Selbstheit noch nicht völlig aufgegeben ist. Der Quietismus also ist die stärkere Leistung als der bisher dargestellte Pietismus. War nun schon dieser Absenker katholischer Devotion in der reformirten Kirche wohl

gediehen, so war kein Grund dagegen, warum nicht auch die kräftigere Spielart derselben auf jenen Boden übertragen werden sollte, welcher dazu hinreichend vorbereitet war, zumal man dadurch mit den Mustern der calvinischen Orthodogie übereinkam, welche Tersteegen sehr wohl kennt. Ein besonderer Grund zur Theilnahme an dieser Richtung war der, daß ihre Darstellung in Molinos' „Geistlichem Wegweiser“ von der römischen Kirche verdammt worden war. Damals nämlich waren Männer wie Spener, Arnold, Francke ¹⁾, Vitringa (S. 302) der Meinung, daß was innerhalb der römischen Kirche als gefährlich erschien, dem Protestantismus verwandt sei. Und die Gleichgültigkeit gegen das Bußsacrament, welche Molinos in der Empfehlung der täglichen Communion bewies, ferner die Abneigung gegen alle möglichen ceremoniellen Mittel des katholischen Gottesdienstes, welche in seinen Anhängern an den Tag trat, machten jenen Männern den Eindruck, als ob es sich im Quietismus um dasselbe Interesse handele, wie in der reformatorischen Entgegensetzung zwischen Glauben und Werken ²⁾. Außerdem kam in dem feststehenden Rahmen der Polemik gegen die römische Kirche die mystische Devotion überhaupt nicht vor. Also es lag in den pietistischen Kreisen der deutschen reformirten Kirche kein Hinderniß für die Ansiedelung des katholischen Quietismus vor. Tersteegen hat auch in den Niederlanden für denselben Anhänger gewonnen; jedoch scheint die Warnung, welche das herrschende Buch von Wilhelm Brakel enthielt, dem Vordringen dieser Methode enge Grenzen gesetzt zu haben.

1) Vgl. C. C. Scharling, Michael de Molinos, in der Zeitschrift für historische Theologie 1854 S. 3. 4; 1855 S. 1. Besonders 1854. S. 32.

2) Kann sich doch auch Scharling a. a. O. 1854. S. 507 nicht brechen, in Molinos' Wegweiser „den evangelischen Hauptgedanken“ ausgesprochen zu finden, den Luther in der Entgegensetzung von Glauben und Werken einschärft habe. Auch Heppel läßt die Mystik aus dem unabwiesbaren Drange des evangelisch angeregten Herzens entspringen, und vermißt an ihr nur Gedanken der Rechtfertigung durch gläubige Aneignung der verdienten Gerechtigkeit Christi“ (a. a. O. S. 2). Der spezifische Unterschied zwischen der „evangelisch angeregten“ Contemplation Christi, welche nach dem Vorgange Bernhards der gesammten Mystik in der katholischen Kirche eigen ist, und der evangelischen Deutung der Versöhnung durch Christus ist oben in Capitel 4 nachgewiesen.

Wahrscheinlich aber haben auch Viele von denen, welche sich der Leitung Tersteegen's hingaben, die Abstufung zwischen dem evangelischen Pietismus und dem Quietismus, welche der Geschichtsforscher feststellt, sich gar nicht recht deutlich gemacht. War ja doch die formale Selbstverleugnung, der vertraute Umgang mit dem Herzensfreund und Bräutigam, dem Herrn Jesus, das Vertrauen auf seine Leitung und seinen Schutz, der beiden Formen der Devotion gemeinsame Gedankenstoff, welcher von Tersteegen auch stets an die überlieferten Grundlehren der Kirche angeknüpft wurde. Der Mangel an Originalität erlaubte es ihm zugleich, die eigentlich quietistischen Formeln mehr in die gangbaren Ausdrücke des innerlichen Christenthums einzuwickeln, als sie in aller Genauigkeit davon abzuheben; und demgemäß hat er auch gelegentlich den der dominicanischen Mystik angehörigen Gedanken von der Geburt Jesu in unsern Herzen gebrauchen können¹⁾, ohne eine Ahnung von der specifischen Bedeutung desselben. Dabei zeichnet sich Tersteegen's poetische wie prosaische Rede durch Schlichtheit und Einfachheit aus, und hält sich fern von den Paradoxieen, in denen sich die spanischen und die französischen Anhänger seiner Richtung bewegen. Seine Lieder, 111 an der Zahl²⁾, verrathen eine bedeutende lyrische Gabe, sie bewegen sich in leichter Wortfolge und sind viel geschmackvoller als die von Joachim Neander. Ihr Inhalt verleugnet die quietistische Lebensansicht durchaus nicht; ungeachtet dessen sind manche von ihnen in kirchlichen Gebrauch genommen worden. Diese Thatsache beweist eben, daß die eigenthümliche Schattirung der Frömmigkeit Tersteegen's als solche nicht erkannt worden ist. Die katholische Herkunft seiner Richtung läßt sich aber ferner an der Stellung des Seelenführers erkennen, welche Tersteegen gegen viele Personen eingenommen und namentlich durch seine Correspondenz bethätigt hat. Nämlich diese Modification des katholischen Instituts des Beichtvaters ist gerade in den Kreisen der quietistischen Mystik ausgebildet worden. Wenn man die „Lebensbeschreibungen

1) Geistliche Brosamen 1. Band, 1. Theil. S. 135.

2) Sind enthalten in dem „Geistlichen Blumengärtlein inniger Seelen, oder kurze Schlussreime, Betrachtungen und Lieder über allerhand Wahrheiten des inwendigen Christenthums“. Zuerst Frankfurt und Leipzig 1727. Die Lieder sind vollständig seit der sechsten Aufl. 1757. Fünfzehnte Aufl. Essen 1855.

heiliger Seelen“ von Tersteegen, welche größtentheils den Mustern des Quietismus gewidmet sind, durchgeht, so bekommt man den Eindruck, daß die erstrebte Einigung mit Gott zugleich als eine künstlerische Leistung verstanden wird. Indem die Anweisung dazu in die Hand des Beichtvaters gelegt, und der Gehorsam gegen dessen Vorschriften als eine specielle Uebung der Selbstverleugnung angesehen wird, so gewinnt der Beichtvater die Geltung des kunstverständigen Leiters zu der erstrebten besondern Seligkeit. Indem Tersteegen sich auf eine gleichartige Wirksamkeit im Kreise seiner Anhänger einließ, so deutet dieses darauf hin, daß er sich der Eigenthümlichkeit und Schwierigkeit dessen bewußt war, was seine Ueberzeugung ausfüllte. In diesem Sinne hat er auch in der Vorrede zum „Blumengärtlein“, also am Anfang seiner Laufbahn ausgesprochen: „Sollte etwa Jemand dieses oder jenes noch nicht fassen können, der bekümmere sich darüber keinesweges, sondern trachte nur dasjenige, was er versteht und für gut erkennt, mit mir auszuüben, so mag das Uebrige und noch ein weit mehreres zu seiner Zeit auch schon klar und nützlich werden. Eine jede christliche Wahrheit hat ihre Stufen und ihr Alter, worin sie erst gebührend erkannt wird, wobei auch noch dieses zu erinnern dienlich sein mag, daß die allerbesten, geistlichsten und göttlichsten Wahrheiten, und noch vielmehr die allerhöchste Wahrheit, welche Gott selber ist, nimmer recht und mit Gewißheit können erkannt werden, als von einem Gemüthe, das durch die Abtödtung seines Fleisches, seiner Sinne, seiner Affecten, seiner Begierden und seines Willens sehr innig, geistlich und stille gemacht, wie auch durch die Verleugnung der mannigfaltigen Ueberlegungen und Wirksamkeiten der Vernunft sehr vereinfältigt und kindlich geworden ist. Wo diese Gestalt oder Disposition des Herzens fehlt, da ist die Seele der wesentlichen Erleuchtung Gottes unfähig“.

Den Commentar zu diesen Sätzen bilden nun die beiden Sammlungen von Briefen an die Anhänger und Freunde. In immer neuen Wiederholungen derselben Gedanken werden die verschiedenen Correspondenten davon unterrichtet, daß sie mit dem in ihren Herzen gegenwärtigen Gott familiären Umgang im Gebet halten, und daß sie in stiller Gelassenheit seiner Liebe sich ergeben sollen, so daß mehr Gott in ihnen sein Werk treibt als sie selbst. „Beten ist den allgegenwärtigen Gott ansehen und

sich von ihm befehen lassen“. Dabei muß man nicht nur alles Aeußere mit großer Gleichgültigkeit ansehen, sondern sich auch durch die Erinnerung an die eigene Sünde nicht stören lassen, lieber an sie nicht denken, um die Ruhe in Gott finden zu können, in der die Heiligkeit besteht. Es kommt dabei auch nicht auf die Lustempfindung an; sondern die Zustände der Verdunkelung, wenn sie nur nicht durch Sünde verschuldet werden, dienen mehr zur Heiligung als die allervergnügtesten Gnadengaben und Freudigkeiten, womit wir überschüttet werden könnten. „Findest du weder Licht noch Tugend, weder Gott noch Gnade, sondern ein bloßes Nichts, dann sei vergnügt mit diesem Nichts; denn auf diese Weise bist du vergnügt mit Gott und er mit Dir!“ Es ist schon bemerkt worden, wie wenig diese Grundsätze sich mit den meisten Arten bürgerlicher Berufsarbeit vertragen. „Ein Kind der göttlichen Vorsehung sollte billig nicht einen Augenblick vor-ausdenken“. Diese Regel der Sorglosigkeit ist doch etwas anderes als die Vorschrift, daß man seine Sorgen auf den Herrn werfe; denn dann darf man sie doch im Voraus haben! Tersteegen giebt zwar zu, daß die Arbeit, welche im Herrn geschieht, mit stillem Wesen, also in Abgeschiedenheit von allem Interesse daran, den Werth des Gottesdienstes habe. Aber welche Arbeit, außer der Wandweherei, gestattet diese Beurtheilung? Wiederholt warnt er seine Correspondenten ihre Geschäftsthätigkeit auszudehnen, oder begrüßt sie, daß sie auf gute Weise ohne ihr Zuthun ihre amtliche Function, z. B. den Schuldienst los geworden sind; weil sie um so freier zur Andacht sein werden. Auch den Ehestand sieht er zunächst vorherrschend als Hinderniß der Gebetsübung an, obgleich er wiederum zugesteht, daß in der beiderseitigen Liebe und Treue zweier im Herrn verbundenen Herzen in der That ein schätzbar Schönes und Gutes dieser Pilgerschaft gelegen und Gott nicht mißfällig sei. Er ist also von der theosophischen Mißdeutung der Sache fern geblieben. Indessen berührt es doch auch das eheliche Verhältniß, wenn Tersteegen in Beziehung auf die Hausgenossen überhaupt davor warnt, daß das billige Mitleiden, das man mit ihnen und ihrem Zustand hat, nicht zu tief in den Grund dringe, damit ihr nicht gar zu sehr dadurch bewegt, beunruhigt, niedergeschlagen, verdunkelt werdet. Alle diese Aeußerungen beweisen, daß Tersteegen die sociale Lage, die er sich geschaffen hatte, die Ehelosigkeit, die

Abwesenheit von den Sorgen der Familie, die leichte mechanische Arbeit, beziehungsweise die rein geistige Beschäftigung des Sprechers in Conventikeln und des Seelenführers, als das Muster des christlichen Lebens betrachtete. In dieser einseitigen und engherzigen Ansicht wurde er offenbar dadurch unterstützt, daß es in seiner Umgebung Menschen genug gab, die ähnlich gestellt waren, theils Weber, deren mechanische Arbeit ihrer Einbildungskraft und Andacht wenig hinderlich war, theils reiche Leute, die nicht zu arbeiten brauchten, theils Frauen, namentlich unverheirathete, welche immer die Fähigkeit und die Zeit zu mystischer Contemplation besitzen. Denn allerdings paßt die Gottseligkeit, welche Tersteegen vorschreibt, nur für solche, welche nach den Worten des heiligen Bernhard in den Klöstern frei von den Sorgen der Welt und den Bedrängnissen des Lebens sind (S. 41).

Es ist deshalb folgerichtig, daß Tersteegen eine klösterliche Gemeinschaft eingerichtet hat, in welcher man nach seiner Anweisung und unter seiner indirecten Aufsicht gemeinsamen Andachtsübungen, aber hauptsächlich dem innern Gebet und dem heiligen Stillschweigen oblag. Ein Freund, Namens Otterbeck, bot ihm schon 1727 dazu die Gelegenheit, indem er in seinen auf der Wasserscheide zwischen Ruhr und Wupper an dem Wege zwischen Mülheim und Elberfeld gelegenen Hof, welcher den Namen des Besitzers führte, sieben Genossen aufnahm. Sie trieben Weberei, deren Ertrag durch Otterbeck verkauft wurde, und standen unter seiner und eines Andern, Namens Bäumer, Aufsicht. Die Instruction, welche ihnen Tersteegen ertheilte, ist dem dritten Bande der Erbaulichen Briefe (S. 462—470) angehängt¹⁾. Sie bezeichnet als den Beruf der Brüder, die Welt und deren Geist zu verlassen, der verderbten Natur und dem eigenen Leben beständig abzusterben und Tag und Nacht mit Gott umzugehen durch die Uebung des wahren Gebetes. Einer Mönchsregel sieht diese Anweisung nicht direct ähnlich, da sie außerdem nur die gegenseitige Dienstfertigkeit, Aufrichtigkeit, Bescheidenheit, die Vermeidung des Argwohns und Eigennuzes empfiehlt und darauf Gewicht legt, daß man seine Zugehörigkeit zu der Genossenschaft der „Pilgerhütte“ als die Anordnung der göttlichen Vorsehung anerkenne. Vielleicht wäre eine Regel von weniger freiem Ge-

1) Abgedruckt bei Soebel S. 440 ff.

präge zweckmäßiger gewesen. Denn ein Brief Tersteegen's von 1737 im zweiten Bande der Sammlung (Nr. 113) klagt darüber, daß es mit den Brüdern nicht weiter gehe, daß sie träge zum Gebet und in der Selbstverleugung nicht durchgreifend seien, „die offenbaren Ausbrüche davon thun euch kaum die Augen auf“. „Es ist da keine herzliche Fassung, Liebe und Vereinigung unter einander. Keiner glaubt es mit voller Wahrheit und Einfachheit, daß alle Andern besser sind als er selbst. Keiner sucht recht, was des Andern ist“. Es ist traurig zu sehen, daß dieses Unternehmen eines Klosters von seinem eigenen Stifter dieses Zeugniß erfahren mußte. Es hat bis gegen das Ende des Jahrhunderts fortbestanden; vielleicht hätte es gar nicht sollen in's Werk gesetzt werden. Denn die mystische Frömmigkeit hat ihre Heimath doch nur in den katholischen Klöstern als Anhang zu der Einübung statutarischer und asketischer Heiligung (S. 61).

In dem ersten Bande der Brieffammlung (S. 420—480) findet sich von Hoffmann und Tersteegen unterschrieben ein „Zeugniß der Wahrheit, die da ist nach der Gottseligkeit wider einige gefährliche Gründe, die zur Beschönigung der falschen Freiheit beigebracht werden. Zur nöthigen Warnung etlicher berufenen Seelen unserer Zeit.“ Goebel (S. 350) giebt an, daß diese Warnung vor offenem Antinomismus, welche 1727 geschrieben und an einen Freund und Bruder adressirt ist, nach der Otterbeck gerichtet sei. Wenn aber das richtig ist, dann können nicht die dort eben angesiedelten Brüder den Anlaß gegeben haben; denn diejenigen, welche es angeht, werden als solche bezeichnet, die „in dasiger und angränzender Gegend“ in der Welt leben. Allein es ist eben bemerkenswerth, daß in dem Kreise der Erweckten solche Erscheinungen vorgekommen sind, die ein directes Gegenstück gegen Tersteegen's Absicht bilden. „Ihr Leben ist eine falsche sündliche Freiheit, worin sich einige etwas subtiler und klüger aufführen, andere aber ihrer verderbten Natur die Zügel schießen lassen. In ihren Reden sind sie unbedachtsam und frei. Wenig oder nicht reden sie von geistlichen Dingen, mit der Welt aber und unter einander werden sie oft Stunden lang von unnöthigen, unerbaulichen, eitelen Dingen schwätzen. Sie haben kein Bedenken, mit der eitelen Welt zu conversiren, ihre Gesellschaften zu suchen, und sich ihnen in Scherzreden, Lachen und anderen Thorheiten gleich zu stellen. Aber die gemeinsamen und

besonderen Gesellschaften der Frommen suchen sie entweder nicht, oder geben in denselben kund, daß sie der gottseligen Gespräche bald müde sind. Da man vorher so über die Maßen sich einge- zogen zu halten schien, so daß man kaum die Augen aufzuschlagen wagte, läßt man nun seine Sinne herumschweifen in Essen und Trinken, in Sehen und Hören. In Zierlichkeit, Staat und Pracht, sowohl in Kleidung als in Hausrath, stellt mancher sich der Welt grob genug gleich. Einige lassen sich daneben von der Einfalt ab in schädliche Höhen der Vernunft führen und verderben ihre Zeit mit Speculationen und allerlei Geheimnissen der Natur, legen sich auch auf's Suchen des Lapis philosophorum und des Universalis. Diese wie die vorigen geben zu verstehen, daß sie eine geringe Achtung gegen die heilige Schrift haben; alle möglichen Bücher lesen sie, die Bibel aber wenig oder gar nicht, sie nennen selbige ein Gesetzbuch, das sie nichts mehr angeht". Nach dieser Schilderung darf man fragen, nach welchem Maß- stabe diese Leute überhaupt noch zu den Gottseligen gehören, denen sie so unähnlich geworden sind. Man erkennt aber an ihren Argumenten, welche Tersteegen ausführlich widerlegt, daß sie den Boden der christlichen Selbstbeurtheilung und gewisse pietistische Voraussetzungen gerade festhalten, indem sie dieselben mißbrauchen. Sie berufen sich also auf die Gnade und Freiheit des Evangeliums gegen das Gesetz, auf die Regel der Aufrichtig- keit gegen die heuchlerische Versteckung ihrer sündigen Neigungen, auf die Gleichgültigkeit zwischen bösen Handlungen und bösen Inclinationen, auf die Führung Gottes, der die Sünden um der Demüthigung willen zulasse, auf die geheime Allwirksamkeit Gottes, welcher die Sünden hervorbrechen läßt, und dem man nicht widerstehen kann, endlich auf die Wiederbringung Aller zur Seligkeit, welche Allen dieselben Läuterungen früh oder spät auf- erlegt, und den Unterschied zwischen Gottlosen und Frommen als weniger groß erscheinen läßt, wie gewöhnlich angenommen wird. Dieses ist eine erschreckende Stufenreihe von Gräu- um so erschreckender, sofern diejenigen, welche sich ihrer dienen, trotz der Weltförmigkeit ihres Lebens die Verbind- mit den Erweckten und Frommen noch nicht völlig abgebro- haben. Daß man diese Notizen, wie Goebel meint, auf die Eller- Rotte ¹⁾ in Elberfeld beziehen dürfe, ist mir unwahrscheinlich.

1) Vgl. deren Darstellung durch Goebel III. S. 456—598. *Dicht*

Denn wenn auch diese Gesellschaft 1726 ihr Treiben begann, welches im Ganzen als antinomistisch bezeichnet werden muß, so war theils dieser ihr Charakter im folgenden Jahre noch nicht offenbar, theils bildete sie damals einen eng und geheimnißvoll geschlossenen Kreis, während die von Tersteegen geschilderten Leute sporadisch aufgetreten sind und mit ihren Ueberzeugungen und Argumenten nicht zurückgehalten haben. Man darf aber ohne Schaden darauf verzichten, sie in bestimmten Personen nachzuweisen. Sie sind nämlich nur wichtig als Symptom für die gesellschaftliche und für die pädagogische Bedeutung des Pietismus in der von Tersteegen angedeuteten Gegend, d. h. Elberfeld. Der Pietismus muß dort so dominirt haben, daß auch solche, die in ihm nicht auszudauern vermochten, und sich nun für den früheren Zwang durch gesteigerten Welt Sinn schadlos zu halten suchten, sich auf scheinbar religiöse Gründe dafür besinnen mußten. Der Klimax in den oben angeführten Gründen verräth auch nichts weniger als bona fides, sondern eine vollendete Frivolität; und dazu paßt die Angabe, daß wenn die Vertreter dieser Ansichten aus Anstands Rücksichten noch die Conventikel besuchten, sie mit spöttischen Geberden oder mit groben Worten ihre Abneigung dagegen zu erkennen gaben. Sollte es nicht vielleicht in jener Gegend wiederholt vorgekommen sein, daß pietistische Erziehung, wenn sie nicht zum Ziel führte, weil sie überhaupt nicht allgemein gültig ist, offene Abneigung und Haß gegen das Christenthum gepflanzt hat? Dann hat jene unzweckmäßige pädagogische Methode damals unter dem gesellschaftlichen Zwange des Pietismus den schlimmeren Schaden der versteckten Frivolität hervorzurufen können, welche allen möglichen Einschränkungen des Welt Sinns, denen man sich fügen mußte, durch die Frechheit des theoretischen Antinomismus die Spitze bot. Denn die Erziehung ist naturgemäß die schwächste Seite des Pietismus.

Die eben besprochene Warnungsschrift ist ein neuer Beweis dafür, daß Tersteegen mit dem gesammten Pietismus in gesellschaftlicher Verbindung stand, obgleich er seine quietistische Mystik von der Gottseligkeit, die er vorfand, zu unterscheiden Ursache hatte. Er nimmt aber eben eine andere Stellung ein, als die Bourignon, Poiret, Gichtel, welche ihre gleichen oder ähnlichen Erscheinung übergehe ich abichtlich, weil sie nur aus Verrücktheit, Betrügerei, Herrschsucht und Aberglaube zusammengesetzt ist.

Meinungen bloß in dem engsten Freundeskreise oder literarisch vorzutragen. Nichts desto weniger haftet an der quietistischen Richtung von Tersteegen noch eine andere wichtige Abweichung von der pietistischen Tradition, nämlich die Stellung, welche er sich zur Kirche gab. Bisher hatte der Pietismus, wie in den Niederlanden, sich als die in der Kirche den Ton angegebende Richtung behauptet. In diesem Falle erklärte Wilhelm Brakel die reformirte Kirche für die einzig richtige Kirche, neben welcher die römische als das Babel, aber auch die lutherische als eine mit vielen Irrthümern behaftete zurückgestellt, und Luther als der später Gefommene gegen Zwingli herabgesetzt wurde (S. 292). In der reformirten Kirche Deutschlands zog der Pietismus, so wie er eindrang, Separatismus nach sich (S. 398). Jedoch in den niederrheinischen Gebieten hielten ohne Zweifel die kirchliche und die separatistische Haltung des Pietismus sich gegenseitig im Schach. So weit die dortige reformirte Kirche sich an die Niederlande anlehnte, war der Pietismus berechtigt, sich als die am meisten kirchliche Partei zu benehmen. Hingegen die Einwirkungen von Mitteldeutschland her, namentlich solche, welche mit theosophischem Stoffe erfüllt waren, zogen separatistische Auflehnung gegen die verderbte Kirche nach sich. Trotz dieses Gegensatzes konnten sich die beiden Gruppen äußerlich in der Enthaltung vom Abendmahl berühren. Denn dem kirchlichen Pietismus waren von Anfang an die Bedenken angestammt, ob man selbst heilig genug sei, um das Siegel des Gnadenstandes zu empfangen, oder die Gemeindegerechtigkeit wirksam genug, um unheilige Genossen der Sacramentsfeier fern zu halten. Tersteegen erklärt im Jahre 1735, daß er in keiner äußern Kirche zum Abendmahl gehe, weil er aus Antrieb seines Gewissens sich dessen habe enthalten müssen¹⁾. Wenn man seine Klage über den Verfall der Zucht in der reformirten Kirche (S. 466) damit vergleicht, so wird der zuletzt angeführte Grund für ihn gültig gewesen sein. Dabei lehnt er es aber sehr ernst ab, für einen Separatisten oder Sectirer gehalten zu werden. Wenn er nämlich mit Gewißheit erkennen sollte, daß Gott mehr durch sein Abendmahlgehen als durch sein Davonbleiben könnte verherrlicht, oder der Nächste in Wahrheit erbaut werden, so würde er im Uebrigen sich wenig

1) Erbauliche Briefe II. Nr. 76.

Strupel daraus machen. Seine ursprüngliche Ansicht von der Nothwendigkeit, sich der Abendmahlsgemeinschaft mit Gottlosen zu entziehen, ist in einem Aufsatz: „Judas excommunicirt, oder Verhandlung von dem Abendmahl Judä Ischarioth“ enthalten ¹⁾, worin er die Frage nach der Theilnahme des Verräthers an dem Abendmahl Christi in entgegengesetzter Richtung als Lampe (S. 442) beantwortet. Er hat auch sein Leben lang die Enthaltung vom Abendmahl fortgesetzt, und das Recht dazu aufrecht erhalten; er hat jedoch in vielen einzelnen Fällen das entgegengesetzte Verhalten angerathen, weil er unter allen Umständen dem Separatismus aufs höchste abgeneigt war.

Denn der Separatismus verräth gerade, je heftiger er gegen die Unreinheit einer Confessionskirche auftritt, eine versteckte Anhänglichkeit an dieselbe, wenigstens insofern, als er die Nothwendigkeit einer particularen Kirchenbildung überhaupt voraussetzt. Weil dieser Gedanke die Separatisten mit der von ihnen bemängelten Kirchengestalt verbindet, ist ihr Kampf gegen dieselbe so herbe und giftig. Tersteegen war von solchem Verhalten am weitesten entfernt; denn ihm waren alle particularen Kirchenbildungen als solche äußerst gleichgültig, und in sie rechnete er auch den Separatismus ein. Er hielt sein Interesse bloß auf die Gemeinde der Heiligen gerichtet, welche er in jeder etablierten Particularkirche kannte oder voraussetzen durfte. Dazu befähigte ihn seine Mystik, die als solche über jedes kirchliche Glaubensbekenntniß hinausgriff, und deren Muster er ebenso gut, oder mehr noch unter Katholiken wie unter Protestanten entdeckte. „Die Kirche ist nichts anderes als die Versammlung der Heiligen oder die von Zerstreung in Creatur und Eigenheit zu Gott versammelten und mit ihm in Christo vereinigten Seelen. Aller andere Name oder Unterschied gilt vor Gott nichts. Sagst du nun: diese heiligen Seelen sind nicht von meiner Partei, so schneidest du dich damit ab von der Gemeinschaft des Hauptes und der Glieder“ ²⁾. Hierin ist es begründet, daß Tersteegen mit Recht den Vorwurf der Sectirerei von sich ablehnte. Denn er war neutral und gleichgültig gegen den Bestand verschiedener

1) In den Nachgelassenen Aufsätzen und Abhandlungen, 1842. Vergl. Goebel S. 420 ff.

2) Lebensbeschreibungen heiliger Seelen. I. Vorrede S. XXIV.

Confessionskirchen, während ein Sectirer, indem er die Confessionskirche, von der er ausgegangen ist, befehdet, eigentlich sie nach seinem Concepte verbessern will. Deshalb verfällt ein Separatist nur in die gerade entgegengesetzten Fehler, als welche er an den Genossen der Kirche rügt. Von solchen Fehlern ist Tersteegen durchaus frei; zu Engherzigkeit, Hochmuth, Ungeduld, Verbitterung ist er niemals versucht worden. In dem oben angezogenen Brief erläutert er seine Stellung zu den Kirchen noch durch folgende Sätze: „Ich glaube, daß sowohl in der Partei der Römisch-Katholischen als unter den Luthranern, Reformirten, Mennonisten die Seelen, nicht weniger als unter den Separatisten, zu dem höchsten Gipfel der Heiligung und Vereinigung mit Gott gelangen können. Wenn aber einer in seinem Gewissen überzeugt ist, diese oder jene Kirchengebräuche seien wider Gott, und ihm an seiner Heiligung hinderlich, ist er verpflichtet sich solcher Dinge zu enthalten. Im umgekehrten Falle ist er verpflichtet sich ihrer zu bedienen, und wenn ein Separatist von ihm verlangt, daß er sich absondern solle, so ist derselbe nicht unparteiisch sondern ein eigensinniger Sectirer. Meine Person und Verhalten anlangend so hange ich keiner Religionspartei sectirischer Weise an, habe mich auch von keiner Partei förmlich separirt, bin auch noch nicht Sinnes es zu thun“. Er fügt hinzu, daß er zu jedem frommen Prediger, lutherisch, reformirt oder katholisch, zur Kirche gehe, und daß er mit allerlei Religionsverwandten umgehe, um über die Gnade Gottes in Christo, Selbstverleugnung, Gebet, Liebe zu Gott mit ihnen zu reden, lasse aber ihnen das Gebäude ihrer besonderen Kirchenverfassung und Meinungen unangetastet. Mit besonderen Meinungen halte er sich eben nicht auf, auch nicht mit den beliebten und berufenen Meinungen vieler Separatisten: von dem Falle des Antichrist, vom tausendjährigen Reich, von der Läuterung und Wiederbringung und dergleichen. „Mir selbst und aller Creatur zu sterben, damit ich in Gott leben möge in Christo Jesu, das ist mein ganzes Geheimniß des Glaubens“.

Sehr lehrreich ist es, wie Tersteegen von diesem Standpunkt aus über die Gründung der Herrnhutischen Gemeinde urtheilte. Wir erfahren aus der Lebensbeschreibung¹⁾, daß Zinzendorf sich alle Mühe gegeben hat, auch Tersteegen und

1) Erbauliche Briefe III. S. 50 ff.

seinen Anhang in sein Fahrwasser zu bringen. Nach vorangegangenen Briefen des Grafen erschien bei Tersteegen 1737 Martin Dober, ein Gehülfe desselben „der sich unserm Seligen, um ihm auf diese Weise sein Herz zu stehlen, zu Füßen warf und um seinen Segen bat“. Tersteegen aber ließ sich nicht bestechen, sondern that das Seine, um der Herrnhutischen Mode, die unter den Frommen einriß, entgegen zu wirken. Im Jahre 1741 hatte er einen Anlaß, seinem oben citirten Grundsatz der Neutralität gemäß zu erklären, daß er sich mit denjenigen unter den Herrnhutern vereinigt wisse, die in seinem Sinne der Selbstverleugnung Gottes Kinder sind. Worin sie sich aber von anderen Kindern Gottes unterscheiden, billigt er durchaus nicht, und er bedauert, daß zu den Spaltungen in der Christenheit noch neue hinzugefügt werden. Was ihn nun an Zinzendorf's Methode der Frömmigkeit bestreuet, und was er als Leichtsinngigkeit bezeichnet ¹⁾, kommt darauf hinaus, daß man dort mit der Befehung in etlichen Stunden oder Tagen völlig fertig sein will, daß man diese Methode, den Glauben und das Evangelium zu ergreifen, öfters durch einen gesetzlichen Trieb aufzudrängen versucht, endlich daß man die gefühlte Versicherung der Sündenvergebung als das wesentliche Kennzeichen des richtigen Glaubens bezeichnet. Nun gehört freilich Zinzendorf in der Methode der Frömmigkeit wie Tersteegen zu der zahlreichen geistlichen Familie des heiligen Bernhard und zu keiner andern ²⁾; aber jener gehört zu dem Zweige des Thomas, dieser zu dem Zweige des Duns. Deshalb können sie sich darüber nicht verständigen, ob die Seligkeit oder der Gnadenstand in der directen Erkenntniß der speciellen Sündenvergebung unter der nothwendigen Begleitung der Freude besteht, oder in der Gelassenheit des Willens unter Gott, welche gegen den Wechsel von religiöser Freude und religiöser Entbehrung

1) Warnungsschreiben wider die Leichtsinngigkeit, worin die nothwendige Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung, wie auch was Gesetzlich und was Evangelisch ist, kürzlich angezeigt ist (von 1746), enthalten in: Weg der Wahrheit, die da ist nach der Gottseligkeit. 5. Aufl. Solingen 1781. S. 193—280.

2) Vgl. Zinzendorf, Discourse über die Augsbürgische Confession S. 154: „In Ansehung des Respects vor den Wunden Jesu und der Anbetung seiner ganzen heiligen Marterperson halte ich es mit den Katholischen“. Ich entlehne diese Stelle der mir nicht zugänglichen Schrift aus Schnedenburger's Vorlesungen über die kleineren protestantischen Kirchenparteien S. 195.

gleichgültig ist. Aber innerhalb des Zweiges des Thomas selbst weicht Binzendorf ebenso von dem sogenannten evangelischen Pietismus ab, wie er sich von Tersteegen unterscheidet, nämlich darin, daß er sich die formale Selbstverleugnung, die Einprägung des Elendes und der Nichtigkeit oder das Lampe'sche Wurmsbewußtsein (S. 431) erspart, und ohne diese Vorbereitung dazu anleitet, daß man aus der Intuition der Leiden Christi die Versicherung der Sündenvergebung und die Gegenliebe schöpfe. Es ist sehr begreiflich, daß die Binzendorf'sche Seitenlinie, welche, um mit Gottfried Arnold ¹⁾ zu sprechen, sich auf die metaphysische Liebe zur Weisheit, auf diesen höchsten im Hohenliede gewiesenen Weg der Gottseligkeit beschränkte, ohne vorher auf dem niedrigeren ethischen Wege in der Selbstverleugnung sich zu üben, den Verdacht der Ueichtheit bei den übrigen Familiengliedern erregte. Denn die Familientradition hielt sich daran, daß für die katholische Gruppe die asketische Heiligung des Mönchslebens, für die evangelische Gruppe die immer wiederholte Einprägung der sündlichen und geschöpflichen Nichtigkeit vorausgehen müsse, bevor man aus der Seitenhöhle des Bräutigams Süßigkeit schöpfen oder in ihr Ruhe finden dürfe. Kann man sich wundern, daß es in jenem Kreise als Leichtsinngigkeit erschien, daß Binzendorf die höchste Aufgabe im Fluge lösen lehrte? Mußte es nicht den Gottseligen, die ihrer vorausgehenden Selbstverleugnung, oder der Selbstverleugnung als dem Ganzen oblagen, so vorkommen, als ob der Graf aus der Art geschlagen sei? Und er war es auch, zumal darin, daß er von Verlassungen keine regelmäßige Erfahrung hatte, durch welche ihm das im Voraus übersprungene Bewußtsein der völligen Nichtigkeit als ein unveräußerliches Stück der richtigen Methode eingeprägt worden wäre. Und dieser Mann mit abnormer und verdächtiger Frömmigkeit hielt sich für berufen, alle Kinder Gottes unter Einen Hut zu bringen und als besondere Gemeinde zu constituiren! So etwa haben wir die Umstände des Auftretens von Binzendorf zu vergegenwärtigen, und mit dem bisherigen Gange des Pietismus zu vergleichen, um es durchaus verständlich zu finden, daß Tersteegen ihn so beurtheilt hat, wie es vorliegt. Ob Binzendorf trotzdem

1) Historie und Beschreibung der mystischen Theologie (Frankfurt 1703) S. 133.

die „Metaphysik“ des Hohenliedes fruchtbarer gemacht hat, als es in den älteren Schichten seiner Verwandtschaft gelungen ist, kann bei dieser Gelegenheit noch nicht entschieden werden.

Die Neutralität gegen die verschiedenen Particularkirchen, welche Tersteegen ausübte, war dadurch bedingt, daß er in einer protestantischen Kirche seine Heimath hatte. Zu seiner Zeit war es nur erst im Protestantismus möglich, gegen die Uebereinstimmung in der innern Frömmigkeit die Trennung in den Cultus- und Rechtsformen der Kirchen gering zu schätzen. Indessen schien Tersteegen diese Neutralität des eigenen Standpunktes zu verlegen, indem er in den Lebensbeschreibungen heiliger Seelen nur solche Muster der Frömmigkeit vorführte, welche der katholischen Kirche, und zwar überwiegend ihrer contrareformatorischen Epoche angehören. Er sah sich veranlaßt, in der Vorrede zu diesem Werke der Einwendung zu begegnen, warum er keine Exempel der Heiligen unter den Protestanten hinzufüge. Darauf erwidert er, daß es ihm darauf ankomme, die auswärtigen und unbekanntenen Musterbilder der Heiligkeit vorzuführen; fügt jedoch hinzu, daß diese heiligen Seelen gerade nachdrückliche Zeugnisse der evangelischen Wahrheiten ablegen, so daß sie „mit höchstem Recht Evangelische Christen zu nennen sind“. Demgemäß bezeichnet er sein Werk als ein Seitenstück zu Flacius Zeugen der Wahrheit, welche unter den Römisch-Katholischen zu finden allezeit im Interesse der Protestanten liege. Wie nun die Protestanten überhaupt der Wahrheit gemäß glauben, daß Gott noch seinen Samen in der römischen Kirche verborgen habe, so gelte dieses von den Mystikern. Daß dieselben zugleich den römischen Satzungen anhängen, billige er zwar nicht, halte es aber für entschuldigt durch Gott selbst, der jene Auserwählten geliebt hat; und daß sie meistens im Klosterleben gestanden, könne nicht anstößig sein, da Lodensteyn (S. 161) und Spener die völlige Abstellung des Klosterlebens durch die Reformation mißbilligt haben. Eine Verlockung zum Papstthum endlich hatte nicht an den Lebensbeschreibungen, da die Verdammung des Quietismus die Fremdartigkeit dieser Frömmigkeit gegen die römische Kirche beweise.

Durch diese einleitenden Erörterungen wird festgestellt, daß es Tersteegen bei der von ihm vertretenen quietistischen Methode wichtig ist, sie für das evangelisch-kirchliche Christenthum zu halten.

Dann aber hat seine Ansicht, daß die Mystiker ¹⁾ die richtigen Christen überhaupt, insbesondere aber die Evangelischen in der römischen Kirche seien, die Bedeutung einer Gesamtansicht von der Kirchengeschichte, welche über den nächsten Zweck der Erbauung der Gesinnungsgenossen hinausgreift. Tersteegen ist nicht der Erste unter den Protestanten, welcher die Gleichsetzung von evangelischem Christenthum und Mystik ausgesprochen hat. Er hat hierin an Poiret und Gottfried Arnold wirksame Vorgänger gehabt, welche theils die Mystik für die christliche Religion selbst erklären, theils die Mystiker auch als die testes veritatis vor der Reformation anerkennen ²⁾. Allein Tersteegen hat in Deutschland der Verwechslung der Mystik mit dem evangelischen Christenthum direct Vorschub geleistet, indem er nach dem Vorgange von Poiret die lange Reihe von Mustern jener Frömmigkeit in der römischen Kirche zugänglich machte. Uebrigens ist Tersteegen's Ansicht von der Kirchengeschichte hierdurch noch nicht vollständig charakterisirt. Daß die Mystiker der römischen Kirche nicht nur im Mittelalter, sondern auch seit der Epoche der spanischen Contrareformation die wahren Evangelischen sind, ist nur der eine Hebel seines Interesses; der andere ist die Ansicht, daß seitdem die Vollkommenheit des ursprünglichen Christenthums mit dem Aufhören der Verfolgungen aus der Kirche so gut wie verschwunden ist und dem Weltsinne Platz gemacht hat, das wahre Christenthum nur bei den Eremiten fortgedauert habe, bis auch dieser Stand durch den Uebergang in die klösterlichen Vereinigungen seine Reinheit verloren hat. Erst die „Zeugen der Wahrheit“ im Mittelalter, insbesondere die Mystiker, sollen den abgerissenen Faden des wahren Christenthums wieder aufgenommen haben ³⁾. Constantin also tritt hierdurch in das ungünstigste Licht. Noch Lampe hatte die durch den ersten christlichen Kaiser bezeichnete Epoche der Kirche als wohlthätig beurtheilt. Gottfried Arnold befaß zu viel Kenntniß der Quellen, um nicht zu wissen, daß die

1) Vgl. Kurzer Bericht von der Mystik (5. Sept. 1768) in Weg der Wahrheit S. 335—346.

2) Poiret, Bibliotheca mysticorum selecta (Amstelodami 1706) p. 73. G. Arnold, Historie und Beschreibung der mystischen Theologie (Frankfurt 1703) S. 212. 216. 285.

3) Abriß christlicher Grundwahrheiten S. 382 ff. Unterschied und Fortgang in der Gottseligkeit; VI. Stück in Weg der Wahrheit S. 306 ff.

Verweltlichung des Christenthums schon aus der Zeit vor Constantin datirt. Tersteegen jedoch ist dem Winke von Coccejus (S. 143) gefolgt, indem er behauptet, nur die Einstellung der Verfolgungen durch Constantin, und die gesellschaftliche Sicherheit des Bekenntnisses verschulde den Ruin des Christenthums. Durch ihn also ist die unter Pietisten gangbare Ungunst gegen den, wie Tersteegen sagt „so sehr gelobten“ Kaiser Constantin herbeigeführt worden, welche sich der gleichen Stimmung der Franciscaner-Spiritualen und Böhmischen Brüder anschließt. Beide Gruppen sind dabei auch gleich gut über die Umstände unterrichtet, unter denen Constantin den großen Schaden der Kirche verursacht haben soll. Nur sind die Franciscaner des Mittelalters ziemlich zu entschuldigen, indem sie zu wissen meinten, daß der Kaiser den Papst Silvester mit dem Imperium über das Abendland bekleidet habe.

Es kommt ein hohes Maß von Fälschung der Geschichte dabei heraus, daß die Kirche, welche seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu einem Staat im Staate herangewachsen war, und auf die Anerkennung durch das römische Reich rechnete und wartete, in dieser Epoche bis auf Constantin ein stiller Erbauungsverein gewesen sein soll, dem durch seine staatliche Privilegirung förmlich Gewalt angethan worden sein mußte. Eine nicht minder große Fälschung der Geschichte, aber eine verhängnißvollere ist es, daß zugleich die raffinierte Askese und abstumpfende Grübeleien der quietistischen Nonnen aus der Epoche der Contrareformation für das authentische evangelische Christenthum Luther's ausgegeben wird. Hatten die Männer, welche diesen Irrthum herbeiführten, keine Kenntniß davon, daß Ignatius von Loyola der nächste Verwandte jenes Zweiges der spanischen Restauration des Katholicismus ist? daß die Mystik der Schooß ist, aus welchem die streitfertige Einrichtung des Jesuitenordens entbunden wurde? daß die von Ignatius vorgeschriebene Aufopferung nicht bloß des Intellects, sondern auch des Willens nur eine besondere Anwendung der Aufgabe der mystischen Willenlosigkeit ist? Wenn die heiligen Seelen, welche Tersteegen vorführt, die Zeugen der evangelischen Wahrheit sind, dann ist kein spezifischer Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus mehr gültig, dann läßt man jenen in dem Gebiete des letzteren zu, dann arbeitet man gerade dem kirchlichen Weltreich in die Hände,

welches in seiner Vertretung durch Constantin so feierlich perhorrescirt worden ist! Goebel ¹⁾, welcher Tersteegen mit hoher Verehrung begleitet, erklärt die „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“ für dessen ungesundeste und bedenklichste Schrift, weil sie ohne Kritik die Sagen und Angaben von Erscheinungen, Offenbarungen und Entzückungen dieser Personen mittheilt und deren Entsagung von allem Natürlichen, Menschlichen und Sittlichen des irdischen Lebens als ein Muster der Vollkommenheit darstellt. Er fügt hinzu, daß Tersteegen in seinem Streben nach christlicher Unparteilichkeit partiell für die römisch-katholische Weltentsagung und Heiligung gegen die evangelische Weltüberwindung und Glaubensfreudigkeit geworden, und daß das Einseitige und Bekehrte seiner quietistisch-mystischen Richtung in keiner andern Schrift so wie in dieser hervorgetreten sei. Goebel hat hiermit in kurzem Ausdruck den Gegensatz zwischen dem evangelischen Christenthum und dem evangelischen Schein der katholischen Mystik vorweg bezeichnet, den ich oben im vierten Capitel durch die Analyse der Predigten Bernhard's über das Hohelied festgestellt habe. Mein Vorgänger beschämt durch dieses schlichte Urtheil die unfruchtbare Liebhaberei, in welcher so Viele sich bemühen, die Züge evangelischen Christenthums an Mystikern des Mittelalters hervorzuheben, welche darum, daß sie sich auf eine Werthschätzung der Gnade stützen, noch keinesweges evangelisch in unserem Sinne sind, sondern nur im Sinne des lateinischen Katholicismus. Um die Ermittlung dieses Sinnes aber geht man immer sorgfältig herum. So wirkt die von Poiret, Arnold, Tersteegen begangene Fälschung der Geschichte in der heutigen Beurtheilung und Erforschung der Mystik einfach fort. Mit Goebel's mitgetheilte Erklärung stimme ich nur in einem Punkte nicht überein. Er bemängelt an Tersteegen's Darstellung der heiligen Seelen, daß die Erscheinungen und Offenbarungen, welche deren Leben ausfüllen, nicht kritisch beleuchtet oder in Zweifel gezogen werden. Indessen diese sind von der Sache untrennbar. Die ganze Art der mystischen Frömmigkeit beruht darauf, daß „zwischen dem Wort Gottes und der Seele wie zwischen zwei Nachbarn oder wie zwischen Bräutigam und Braut eine sehr vertrauliche Zwiesprache unter-

1) A. a. O. S. 333.

halten wird. Demgemäß fliegen von beiden Seiten die Worte süßer als Honig, schweben die von Wonne ganz erfüllten Blicke“ (S. 49). Mit einseitiger Contemplation des Herrn Jesus und seiner Leiden ist es also nicht gethan; dieselbe richtet sich vielmehr zu ihrer Höhe nur auf, wenn ihr Gesicht- und Gehörerscheinungen des Geliebten entgegenkommen. Will man an diesen Kritik üben, so hebt man auch den Werth des contemplativen Aufschwungs auf, und kann es sich ersparen mit demselben zu sympathisiren. Die von Bernhard eingeführte Methode des Umgangs mit dem Heilande oder der Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus verläuft entweder an der Erwiderung der schnfüchtigen Contemplation durch Schauungen und deutliche Einsprachen oder ist ein leerer Titel und eine täuschende Formel; jedenfalls ist sie dem evangelischen Glauben unserer Reformatoren mehr unähnlich als ähnlich. Daß jedoch hierüber so viel Unklarheit verbreitet ist, und daß hieran so oft unberechtigte Ansprüche geknüpft werden, ist ohne Zweifel durch dies Buch von Tersteegen mit verschuldet.

Nichts desto weniger ist es Tersteegen werth, daß man nicht im Streit von ihm Abschied nehme. Allerdings ist seine Construction der Kirchengeschichte ebenso verfehlt, wie seine Neutralität gegen alle particular-kirchlichen Gestalten der Allgemeingültigkeit entbehrt. Man kann innerhalb des allgemeinen Christenthums nur Stellung nehmen entweder durch den Anschluß an eine besondere Ausprägung desselben oder durch die Gründung einer neuen Besonderheit. Wir können auch Tersteegen nur verstehen, indem wir nach diesen Gesichtspunkten seine Besonderheit feststellen. Er ist eine unregelmäßige Erscheinung; mit seiner in der katholischen Kirche heimathsberechtigten Art ist er in die reformirte Kirche verschlagen. Deswegen ist er neutral gegen die Unterschiede beider. Aber indem er zugleich sich gegen alle Besonderheiten kirchlicher Gemeinschaftsbildung gleichgültig verhält, und gar keine Versuchung erfährt, eine neue Gemeinde seiner Art zu gründen, so können wir auch als Bekenner der oben ausgesprochenen Grundsätze ihm unsere Sympathie nicht entziehen. Es ist schon etwas werth, vorübergehend bei diesem einsiedlerischen Manne zu verweilen, welcher die gemeinsame Aufgabe des Christenthums im Spiegel seiner kirchlichen Neutralität und den Frieden, den die Welt nicht giebt, in seiner demüthigen Gelassenheit des

Willens in Gott anschauen läßt. Mit unseren Grundsätzen können wir freilich nur vorübergehend unter seinem Schatten verweilen; denn das Christenthum prägt seinen Werth und seine Wirkungen nicht im Eremitenthum aus. Allein Tersteegen's Briefe, welche die directeste Erscheinung seiner Person bilden, muthen mich immer an wie ein kühles Zimmer mit gedämpftem Lichte, in welchem man sich von der Hitze und dem Kampfe der Arbeit und von der Blendung durch das grelle Tageslicht erholt. Es ist freilich nicht unsere Bestimmung, in solcher Einsiedelei der Ruhe zu pflegen; allein man behält den wohlthuenden Eindruck davon, auch wenn man wieder zur Arbeit und zum Kampfe des Lebens zurückgekehrt ist.

Hiernach darf man sich auch wohl eine Vorstellung darüber bilden, ob es Tersteegen gelungen ist, die Pietisten seiner nähern Umgebung im Ganzen in seine persönliche Stimmung hineinzuziehen, und ob die zahlreiche Theilnahme, welche seine Andachtsübungen fanden, die Bedeutung hat, daß der gesammte Pietismus in Berg und Cleve eine neue Entwicklungsstufe erreichte. Die Probe für die Bejahung dieser Frage würde darin zu erkennen sein, wenn alle Separatisten jener Gegend auf die Schärfe ihrer Verurtheilung der bestehenden Kirche, und wenn alle Prediger in derselben, welche unter Tersteegen's Einfluß standen, auf das Interesse an ihrem Amte verzichtet hätten. Nachweislich ist keins von Beidem eingetreten. Die Neutralität, welche Tersteegen persönlich behauptete, war nämlich wohl im Stande, die separatistische Stimmung bei den Einen hin und her zu mildern und das kirchliche Interesse der Anderen in gewissen Beziehungen zu erweichen. Aber eben jene Neutralität ist nicht geeignet, den dauernden Typus einer zahlreichen Gruppe zu bilden. Vielmehr kann man sich nicht verhehlen, daß wenn es Tersteegen gelungen wäre, seine specielle Richtung unter den Pietisten seiner Umgebung durchzusetzen, dies zur Auflösung des Pietismus von innen heraus geführt hätte. Die Unterwerfung unter die quietistische Methode würde die Thatkraft gelähmt haben, welche der Pietismus in seiner kirchlichen wie in seiner antikirchlichen Haltung behauptet. Wie hätten denn die Pietisten als Quietisten fortfahren können, über das Seelenheil der Anderen abzusprechen? Da diese Machtübung aus dem Gebiet, auf welches sich Tersteegen's Einfluß erstreckte, nicht verschwunden ist, so ist schon daraus zu schließen,

daß die Einwirkungen Tersteegen's, welche dem vollen Maße seiner Absicht entsprachen, nur sporadisch gewesen sind. Zugleich erklärt sich aus der passiven Neutralität seiner religiösen Richtung, daß seine getreuesten Anhänger keinen Antrieb empfanden sich von der Masse des Pietismus abzuondern, auch indem manches sie von demselben hätte trennen können. Wo hingegen der Pietismus seine eigenthümliche Thatkraft für oder gegen die Kirche einsetzte, werden eben die vorsichtigen Rathschläge, die Tersteegen erteilte, keinen Anklang gefunden haben. Der Pietismus rechnete bekanntlich nach der Anleitung von Coccejus auf den nahen Eintritt des herrlichen Zustandes der Kirche, in welchen auch die totale Bekehrung der Heiden und Juden eingeschlossen wurde. In seiner ersten Schrift hat Tersteegen sich zu dieser Erwartung bekannt, natürlich in dem Sinne, daß nicht menschliche Anstrengung sondern Gottes Wunder jenen Erfolg herbeiführen werde. Nun hatte Jemand sich auf Bekehrung von Juden gelegt, und durch einen dritten die Ansicht Tersteegen's darüber zu erfahren versucht. Jener Mann folgte offenbar dem Antriebe, daß man zu der herrlichen Zukunft der Kirche durch eigene Thätigkeit etwas beitragen dürfe; in solcher Uebung der Thatkraft würde der Pietismus die herrliche Zukunft der Kirche für sich gewinnen. Indem nun Tersteegen in seinem Briefe vom 22. April 1737 daran erinnert¹⁾, daß nach den letzten großen Gerichten Gottes über den Erdboden die allgemeine Bekehrung der Juden zu erwarten ist, so schließt er daraus, daß vor solcher Zeit mit menschlichen Mitteln wenig oder gar nichts auszurichten sei. Er gesteht dabei zu, daß jemehr das Ziel der Verheißungen herannahet, wohl der eine oder andere Jude vorweg bekehrt werde; allein das sei Specialgnade. Wenn also der Anfragende unter dieser Bedingung wirke, so sei ihm aller Erfolg zu wünschen. Sollte aber der Fall danach zu beurtheilen sein, daß erweckte Seelen Andere bekehren wollen, ehe sie selbst durchbekehrt sind, so sei davor zu warnen, daß man durch Bekehrungsversuche an Juden dem Herrn vorgreife. Diese Entscheidung ist sehr weise und correct; schwerlich aber wird Tersteegen in dem vorliegenden wie in anderen ähnlichen Fällen der vielgeschäftig vordringenden Macht des Pietismus Einhalt gethan haben. An diesem Beispiel kann

1) Erbauliche Briefe II. Nr. 122.

man erkennen, wo die Grenze für den Einfluß Tersteegen's auf seine pietistische Gemeinde gezogen war. Es ist durchaus verständlich, daß nur wenige Auserwählte nach seinen Grundsätzen ihren Charakter gebildet haben. Finden sich aber Stille im Lande, welche streng gegen sich, mild gegen Andere, beschränkt in ihrer Erkenntniß, in der Liebe weitherzig, ernst und warm in der Frömmigkeit, in kirchlichen Collisionen hingegen gelassen und geduldig sind, so werden sie sich als echte Anhänger von Tersteegen kund geben.

22. Johann Kaspar Lavater.

Außerlich angesehen besteht der größte Gegensatz zwischen dem beweglichen, vielseitigen, den Verkehr mit der Welt suchenden Prediger in Zürich und dem stillen, gelassenen, einsiedlerischen Stundenhalter in Mülheim an der Ruhr. Trotzdem sind sie Glieder in derselben Reihe. Aber freilich wird in dem Contrast ihrer persönlichen Erscheinungen ein eigenthümlicher Umschwung der Geistesbewegung angedeutet, in deren Dienst der eine wie der andere steht. Für diesen Erfolg ist es nicht gleichgültig, daß Lavater in seiner Heimath ganz andere Voraussetzungen seiner Bildung fand, als Tersteegen in der seinigen. Als dieser 1724 in öffentliche Wirksamkeit trat, war der evangelische Pietismus niederländischer Herkunft seit zwei Menschenaltern zur vorherrschenden Richtung in der calvinisch-reformirten Kirche am Niederrhein herangewachsen; und dieses war möglich geworden, weil diese Richtung sich auf die am meisten charakteristische Lehre von der Erwählung und Verwerfung stützte. Diese Lehre nun war erst 1675 durch die Formula consensus ecclesiarum helveticarum auch den reformirten Kirchen in der deutschen Schweiz eingeschärft worden, und stand unter dem directen Schutze der staatskirchlichen Auctorität, als seit 1689 der Pietismus der deutsch-lutherischen Art importirt wurde, welcher gerade gegen die Frage über Erwählung und Verwerfung völlig gleichgültig war. Der Pietismus trat also in Zürich in dasselbe Mißverhältniß zu den kirch-

lichen Zuständen, wie es gleichzeitig in Nassau und Hessen der Fall war ¹⁾. Die Vorrede zu der angeführten „Versuchungstund“ bezeichnet die Pietisten im Allgemeinen als solche, welche sich vor Anderen rühmen das thätige Christenthum zu fördern. „Es giebt wohlmeinende unter ihnen, denen wir die bösen Fehler Anderer nicht anrechnen; aber die heutzutage Pietisten heißen, sind von denen, die vor dreißig Jahren dagewesen, mercklich abgewichen, indem sie die meisten Irrthümer der Wiedertäufer, Schwentfeld's, Paracelsi, Weigel's, Jakob Böhme's u. A. treiben und der Obrigkeit ihr Schutz- und Schirmrecht über die Kirche und deren Lehre entreißen, auch das Predigtamt verächtlich machen möchten. Darum überschwemmen sie die Welt mit Büchern der Mystiker, Tauler's, Sebastian Frank's, Hiel's, Hoburg's u. A. und locken die Schwachen und die Weiblein an sich“. Diese Schilderung erinnert an Wilhelm Bräsel's Unterscheidung zwischen den wohlmeinenden und den böhmistischen Pietisten in Deutschland (S. 302).

Die einzelnen Fälle von Pietismus, welche in der angeführten Schrift zur Sprache kommen, lassen auch Deutschland und nicht die Niederlande als den Ort ihres Ursprungs erkennen. Am 13. September 1689 haben die Examinatoren (der Kirchenrath) gegen einige Bürger und den Barbiergefellen Joh. Friedrich Speyer aus Lammshelm in der Pfalz zu verhandeln, welche behaupteten, ein Wiedergeborener könne nicht sündigen. Sie beriefen sich dafür auf das Zeugniß des heiligen Geistes in ihren Herzen und auf Offenbarungen, die sie hätten, und nannten als den Urheber ihrer Ansicht einen Studenten Walter oder Wolter aus Lüneburg, der wiederholt in Zürich und Bern gewesen sei und daselbst diese Lehre verbreitet habe. 1692 wurde Georg Ziegler „wegen seiner unrichtigen Glaubenslehre und gemachten Anhangs, auch wegen verdächtiger Conventikel“ des geistlichen Standes entsetzt, und seine Genossen

1) Vgl. Versuchungstund über die evangelische Kirche durch neue selbstlaufende Propheten, oder kurze Erzählung, was 1689—1717 in Zürich wegen des übel genannten Pietismi verhandelt worden. Zürich 1717. Auszüge daraus in Schweizer, Centraldogmen II. S. 748—757. Ferner Studer, der Pietismus in der Zürcherischen Kirche am Anfang des vorigen Jahrhundert; nach ungedruckten Urkunden, in Jahrbuch der historischen Gesellschaft Züricher Theologen. Erster Band, Zürich 1877. S. 109—209. Unbrauchbar ist Linder, die reformirte Kirche der Schweiz im Kampf mit dem Pietismus und Separatismus, in Zeitschrift für historische Theologie 1869. S. 273—312.

an ihre Seelsorger verwiesen. 1698 wurden einige Bürger zur Verantwortung gezogen, weil sie einen Tractat der Jane Seade zum Druck befördert hatten, in welchem „die künftige Befreiung der bösen Geister aus der Hölle gelehrt wurde, weil dieselben aus Gottes Wesen erschaffen seien“. Dieselben hatten ferner mit Gleichgesinnten in Bern, worunter einige Prediger, correspondirt, auch mystische Bücher und persönliche Besuche ausgetauscht. Es ergiebt sich aus anderen Verhören von Mitgliedern dieser Gruppe, daß sie einen Tractat des in Deutschland verweilenden Samuel König aus Bern (S. 406), „der Weg zum Frieden“ zu verbreiten suchten, welcher die Vollendung der Reformation und die Beseitigung der von ihr herbeigeführten Mängel der Kirche befürwortete. In diesem Tractat wird der Ehrgeiz und die Zanksucht der Reformatoren, die Gewalt des Staates in der Kirche gerügt, die Nothwendigkeit der Wiedergeburt betont und die acht Hauptlaster bekämpft. Gleichzeitig 1701 kam eine „Apologie oder Vertheidigungsschrift für die sogenannten Pietisten“ zum Vorschein, welche gestützt auf Gottfried Arnold's Kirchen- und Berggeschichte folgende Sätze vertrat: die Obrigkeit als solche gehöre nicht zum Reich Christi, die Kindertaufe sei Menschenfagung, ein unwiedergeborener Prediger sei kein Diener Christi, der Erweckte brauche die Bibel nicht, der Geheiligte könne es bis zur Sündlosigkeit bringen, das tausendjährige Reich stehe vor der Thür. 1710 mußte ein Diakonus Schärer zu Dichtensteig im Toggenburg abgesetzt werden, welcher die Rechtfertigung mit der Heiligung vermischte, und den Glauben als ein Halten der Gebote deutete. In Winterthur haben 1714 einige junge Geistliche Privatversammlungen gehalten, und zugleich auf der Kanzel von dem Werthe des innern Wortes oder der Salbung, ferner von der Zulässigkeit der Erwartung der Wiederbringung Zeugniß abgelegt, so wie gegen die Lehren von der Rechtfertigung und der Gnadenwahl Widerspruch geübt. Einer derselben, Caspar Ziegler, verstand sich zu einem öffentlichen Widerruf. Endlich führte der Goldschmidt Ulrich Giezendanner, welcher aus Deutschland zurückgekehrt war, 1716 im Thurgau auch noch den Inspirationsgeist ein, und fand dafür zahlreichen Anhang ¹⁾.

1) Vgl. Goebel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, in Zeitschrift für historische Theologie 1854. S. 418.

• Wenn man diese Gruppen von Blänkern überblickt, welche in einem Zeitraum von 27 Jahren nach einander gegen die orthodoxe Staatskirche Zürich's ausgerückt sind, so darf man sich nicht wundern, daß sie den herrschenden Organen der Kirche keinen besondern Respect abnötigten. Ich finde wenigstens keinen Grund dazu, daß der Berichtstatter über diese Erscheinungen ¹⁾ sie im Voraus unter den Titel der ferngesunden Reaction des einfachen biblischen Christenthums und der praktischen Frömmigkeit gegen Pfaffenthum, starre Orthodogie, Glaubenshaß und sittlichen Verfall stellt. Ob die kirchlichen und religiösen Zustände Zürich's am Anfange des 18. Jahrhunderts durch diese vier Merkmale vollständig und richtig bezeichnet werden, ist billig zu bezweifeln. Allein was hat die Lehre von der Wiederbringung und die Erwartung des tausendjährigen Reiches mit dem einfachen praktischen Christenthum zu thun? und was die Anleitung zum Glauben an unsündliche Vollkommenheit? Und der Protest gegen die Leitung der rechtlichen Kirchenordnung durch den Staat deutet doch nur auf ein anderes System der Kirchenverfassung hin, welches nach protestantischen Grundsätzen bekanntlich nicht de necessitate salutis ist! Alle Merkmale, unter denen sich der Pietismus hier kundgibt, lassen ihn als systemloses, kirchenerstörendes, schwärmerisches Unternehmen erkennen, und bestätigen zur Genüge Goebel's Urtheil, daß derselbe in gleicher Richtung und, sagen wir, mit fast übereinstimmenden Mitteln wie die Wiedertäufererei vorgeht. Aber eben in der Zersplitterung auf allerlei aparte Theorien und Grundsätze unterscheidet sich dieser Pietismus deutschen Ursprungs von den niederländischen Erscheinungen, welche wir kennen gelernt haben. Diese sind auf jeder ihrer beiden Stufen in sich geschlossen, und sie sind auf dem von ihnen vorgefundenen Boden des calvinistischen Systems theils wirklich conservativ und zugleich reformatorisch, theils mit einem so starken Scheine dieser Eigenschaften behaftet, daß derselbe lange genug vorhalten konnte. Allein der Anklang, welchen der von Deutschland importirte Pietismus in Zürich und den von ihm abhängigen Orten gefunden hat, ist doch nur eine indirecte Anzeige für die Reformbedürftigkeit der kirchlichen Zustände daselbst;

1) Studer a. a. D. S. 110.

keinesweges aber sind die flatterigen Liebhabereien, welche in den Gruppen dieser Pietisten gepflegt wurden, von irgend einem Werthe für die Besserung der vielleicht starr und mechanisch gewordenen Ordnungen der Züricher Kirche. So verhärtet übrigens waren die Vertreter derselben nicht, daß sie die im Pietismus sich kund gebende Mahnung überhört hätten. 1711 kam es in der Synode zu Verhandlungen über die Nothwendigkeit von Reformen. Diese führten zunächst zur Revision der Prädicantenordnung; dann aber entschloß man sich zur Einsetzung einer aus Rath und Synode componirten Conferenz „zur Verbesserung des gänzlich erkalteten und fast verfallenen Christenthums“, welche am Anfang 1712 ihre Berathungen eröffnete. Also die christliche Gesinnung war in den Vertretern der Kirche von Zürich nicht erstorben. Wenn aber auf dem Wege dieser Conferenz nichts weiter erreicht wurde, als die Einführung einer Kinderlehre am Donnerstag, so ist das kein Grund dieses Unternehmens überhaupt gering zu schätzen. Denn es giebt überhaupt für den Protestantismus nur zwei Mittel, die Kirche zu bessern, einmal die Vermehrung und Ordnung der Mittel für die Erziehung der Jugend, zweitens die verstärkte Ueberzeugungskraft der Predigt. Das sind bekanntlich auch die Hauptmittel, welche der Jesuitenorden zur Herstellung der katholischen Kirche aufgeboten hat. Was derselbe außerdem zu diesem Zwecke verwendet, die sinnlichen Reizmittel zur Devotion und den Zwang des Beichtstuhls, verbietet sich bekanntlich für Protestanten. Jene Conferenz in Zürich also hielt sich innerhalb ihrer Grenzen, indem sie die Mittel der kirchlichen Kinderlehre vermehrte; denn eine neue Methode überzeugungskräftiger Predigt kann keine kirchliche Behörde erfinden oder vorschreiben. Deshalb steht auch jede Veränderung der rechtlichen Verfassung der Kirche außer allem Verhältniß dazu, daß das Wort Gottes rein und lauter, vollständig und geordnet, eindringlich und überzeugungskräftig gepredigt werde. Daß man am Anfange des 18. Jahrhunderts nirgendwo den Rückweg aus der Orthodogie zu der praktischen Gesamtausschauung unserer Reformation gefunden hat, ist auch mehr Gegenstand der Klage, als Anlaß zu Vorwürfen gegen den geistlichen Stand. Jedenfalls soll man nur nicht urtheilen, daß zwischen den Pietisten und den orthodoxen Landeskirchen dasselbe Verhältniß stattgefunden habe, wie zwischen Christus und Belial.

In den erwähnten Verhandlungen zur Besserung der kirchlichen Ordnungen in Zürich hatte sich der Buchhändler Johann Heinrich Bodmer hervorgethan, welcher als Obmann gemeiner Klöster und als Commandant der Züricher und Berner Truppen während des Toggenburger Krieges eine bedeutende Stellung im Staate einnahm. Ein Mann von republicanischen Tugenden, zugleich unstet, ehrgeizig und rechthaberisch, religiös erregt und kirchlich interessirt, aber auch für die schwärmerischen Consequenzen des Pietismus zugänglich, hielt er sich für berufen das Gemeinwesen seines Vaterlandes zu reformiren. In welcher Richtung er dies beabsichtigte, ergiebt seine Aeußerung, es wäre möglich in Zürich ein Cromwell zu werden. Seine Geltung war durch den 1712 erfolgten Toggenburger Krieg gesteigert, und er hielt es für zweckmäßig mit der Reform des Staates zu beginnen. Die Handhabe dazu bot, daß die Häupter der Regierung für Geschenke und Bestechungen zugänglich waren. Es gelang ihm nun eine Revision der Staats- und Kirchenverfassung durchzusetzen, welche von Ausschüssen des großen Rathes und der Fünfte be-rathen wurde. Indessen noch ehe diese Commissionen ihre Aufgabe in der Aufstellung von 14 Revisionstiteln gelöst hatten, schlug die Stimmung der Bürgerschaft um, und vor Ablauf des Jahres war der am meisten beschuldigte Bürgermeister wieder-gewählt, und die Revision unwirksam geworden. Bodmer ver-legte jetzt seine Opposition auf das kirchliche Gebiet. Und zwar ergriff er 1716 Partei für das Inspirationstreiben Giezendanner's, mit welchem er brieflichen Verkehr unterhielt, und wurde unter persönlichem Arrest auf dem Rathhause in die Untersuchung gegen denselben und seine Genossen verwickelt. Er hatte zwei inspirirte Reden jenes Mannes an den Rath geschickt und in der Sitzung vorgelesen; er wollte sich dazu stellen wie Gamaliel zum Evangelium. Aber er behauptete auch, sein Client verstehe die Religion und wahre Moralität, und erkenne Christum besser als viele Diener am Wort. Er billigte die Absonderung von der Kirche damals nicht, war aber als Buchhändler und Verkäufer pietistischer Schriften gegen jede Censur und Einschränkung des Buchhandels. Obgleich nun durch ein Mandat der Regierung 1717 aller Um-gang mit Schwarmgeistern, aller Kauf verbotener Bücher, alle heimlichen täglichen und nächtlichen Zusammenkünfte untersagt wurden, so boten die folgenden Jahre immer wieder von neuem

Anlaß zu Untersuchungen und Bestrafungen gegen Inspirirte. Solche waren durch Gruber aus Stuttgart und Gleim aus Müdingen ¹⁾ gesammelt worden; und wiederum mußte Bodmer 1720 wegen Parteinahme für dieselben Arrest erleiden. Er war nämlich in seiner verbitterten Stimmung allmählich dem Separatismus verfallen, hatte sich von der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst zurückgezogen und ließ seinen Sohn Johannes, obgleich derselbe nicht Theolog war, überall in Stadt und Land religiöse Vorträge halten. Beide wurden 1721 zur Untersuchung gezogen, und erklärten übereinstimmend, daß sie nicht principiell gegen den öffentlichen Gottesdienst gestimmt, aber mehr als durch ihn, durch ihre besonderen Andachtsübungen gefördert worden seien, daß aber das Abendmahl profanirt werde, wenn es Unbekehrten gereicht werde. Der Vater gab dann noch seinem Sohne das Zeugniß, er habe den Geist Gottes, den rechten Lehrer in sich, und übe einen Umgang mit Gott, wie wenige Kinder Gottes; er sei in die Aehnlichkeit Gottes eingegangen und besitze eine so hohe Staffel der Liebe Gottes und des Nächsten, daß er es nicht weiter bringen könne; über alle weltlichen Dinge bezeuge er einen Ekel und sei von solcher Demuth, daß er Alles thue, was man ihn heiße, außer wenn man ihm sein Predigen, sein knieendes öffentliches Beten auf der Stube vorhalte. Diese Charakteristik des jungen Bodmer ist in den vorliegenden Actenstücken der erste Fall einer deutlichen Form von Frömmigkeit, und zwar erinnert sie an mystische Vorbilder niederländischer Herkunft. Ich zweifle nicht, daß der junge Mann sich Theodor Brakels Staffeln des geistlichen Lebens eingepägt hat, welche 1698 in Bern übersetzt sind, und unter den pietistischen Büchern genannt werden, welche der Vater Bodmer verkauft hat. Der Ausgang des Processes war, daß dieser aller seiner Würden entsetzt und mit seinem Sohne aus dem Canton Zürich ausgewiesen wurde. Sie siedelten sich im Fürstenthum Neuenburg zu Colombiers im Traverssthal an, wo sich auch noch andere wegen Pietismus aus Zürich und Bern Verbannte einfanden. Sie wurden daselbst gegen die Reclamationen der Geistlichkeit durch den preußischen Gouverneur geschützt; J. H. Bodmer starb hier 73 Jahre alt 1743. Seit seiner Ausweisung sind allerdings noch manche pietistische Er-

1) Vgl. Soebel in der Zeitschrift für historische Theologie 1854 S. 414.

scheinungen in Zürich gemäß dem Mandat von 1717 behandelt worden. Indessen seit der Mitte des Jahrhunderts scheint dasselbe nicht weiter in Uebung gesetzt worden zu sein.

Jedenfalls haben diese Formen des Pietismus keine maßgebende Einwirkung auf Johann Kaspar Lavater¹⁾ ausgeübt; sein Biograph scheint auch keinen Anlaß gefunden zu haben, Einflüsse von etwa in Zürich bestehenden Conventikeln auf ihn nachzuweisen. Gegen einen Fall von pietistischer Bündelei, in welchen ein ihm befreundeter junger Geistlicher tief verflochten wurde, verhielt er sich sehr kühl. Aber überhaupt ist es für Lavater charakteristisch, daß er in seiner heitern, frischen, vielseitig strebenden, für alle möglichen Individualitäten liebevoll geöffneten Gemüthsrichtung sich von der Engherzigkeit abgestoßen fühlte, welche in den pietistischen Conventikeln heimisch war. Er hat sich darüber in dem Tagebuch über seine Reise nach Kopenhagen 1793 ausgesprochen, als er erwähnt, daß man ihn an einem Orte in einer Gesellschaft zu einer Erbauungsrede veranlassen wollte²⁾. „Zu sehr beschränkte, zu ängstlich orthodoxe Fromme, die jedes freie kühne Wort leiden macht, binden mir das Herz und die Zunge. Es giebt eine Art peinlicher Frömmigkeit, die ich zwar nicht kränken mag, aber sie ist meinem individuellen Personalgeschmacke, der Licht und Klarheit, Gedenkbarkeit und Geistesgenuß, Frohheit und Freiheit liebt, bestimmter Erkenntniß und deutlicher Begriffe bedarf, so zuwider, daß ich alle Geduld und christliche Liebe zusammenfassen muß, um nicht merken zu lassen, wie sehr sie mich drückt. Jene Frömmigkeit meine ich, die sich nie aus dem Zirkel gewisser Begriffe, Formen, Formeln und Redensarten herausheben, kein freies lichtvolles Wort weder sagen, noch ohne Entsetzen hören darf, die jedes Andern Christenthum und Religion schlechterdings nach keinem andern Maßstabe,

1) Geboren in Zürich 15. December 1741, Diaconus an der Waisenhauskirche 1769, Pfarrer an derselben 1775, Diaconus an St. Peter 1778, Pfarrer an derselben Kirche 1786, gestorben 2. Januar 1801. — Vgl. J. R. Lavaters Lebensbeschreibung von seinem Tochtermann Georg Gessner, 3 Bände. Winterthur 1802. 3. — H. Selzer, Die neuere deutsche Nationalliteratur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten, zweite Aufl. (Leipzig 1849) II. S. 69—113.

2) Gessner III. S. 221 ff. Andere Aeußerungen bei Selzer a. a. O.

als nach diesen Formeln und Redensarten prüft, oder vielmehr ungeprüft lobt oder verdammt, die alles was man sagt, entweder sogleich in diese geheiligten und lichtlosen Formeln übersetzt und dadurch aus einem luminösen Gedanken entweder einen ganz trivialen oder einen ganz nebligen oder ganz entgegengesetzten macht. Ich will die Sache noch mit ein Paar Beispielen erläutern. Ich müßte meine Natur, mein Gesicht, mein Individuum aufgeben, wenn ich mich immer an den so oft mißverstandenen, so oft gemißbrauchten Redensarten: Gnade, Genugthuung, Ver-
 X söhnungsblut, die mir doch, recht verstanden so heilig sind, daß mir nichts heiliger sein könnte, ängstlich halten und sie nicht mir in klarere Begriffe übersetzen dürfte . . . Sobald ich aber ehrlich fromme, jedoch schwache, lichtlose Gemüther sehe, die nur an den Redensarten hängen, nur nach solchen hinhorchen und Alles nach dem Klange solcher geweihten, oft so wenig verstandenen Wörter messen, so zwinge ich mich beinahe, sie nie zu gebrauchen, um nicht Anlaß zu geben zu denken, daß ich sie in dem gewöhnlichen lichtlosen Sinne nehme . . . Schlimm ist es, wenn diese lieben frommen Seelen, denen die Gabe, hell und scharf zu denken, versagt ist, immer auf Explicationen und schulmäßige Bestimmungen unbestimmbarer Dinge dringen, und sich mit keinen allgemeinen, im Grunde mehr sagenden Herzensäußerungen begnügen wollen, einem ihre eigenen lichtlosen und verstandarmen, mißverständreichen Redensarten unterstieben, nahe legen und das Echo derselben von uns erwarten. Und ebenso schlimm oder noch schlimmer ist es, daß, wenn wir in ganz anderem Sinne, als sie es nehmen, so ein Wort nach ihrem Geschmacke fallen lassen, wie Gnade, tief schwach, heiliger Geist, durchaus unwürdig, sie es gleich in ihrem Sinn umwälzen, die lichte Seite davon bewölken, und über unsere Harmonie mit ihnen eine sectenmäßig scheinende Freude bezeugen. Zum Beispiel wenn ich sagen würde: Ich kenne keinen schwächern Menschen als mich, der unaufhörlich von Gottes Erbarmen abhängt und keinen Moment allein stehen kann, — so wird diese ganz und gar undogmatische Herzensäußerung und Empfindungssache als Anerkennung eines Dogma oder Lehrgesetzes angesehen, die man ungefähr so auszudrücken pflegt: Davater hat sich als den fluch- und verdammungswürdigsten Sünder, der nur in den Wunden des Heilands ruht, erklärt. Obgleich auch dies in meinem Sinn, aber durchaus nicht

wie man es gemeiniglich nimmt, wahr ist, so kränkt es doch einen gefunden Verstand, wenn das, was ich mit klarer Gedenkbarkeit sage, in einen unklaren Schlußatz oder eine lichtlose Imaginationsphrasen umgewandelt wird“.

Die Prätension der Orthogodie, welche in dieser Schilderung der Pietisten hervorsteicht, trifft mehr auf die reformirte Art derselben zu, als auf die lutherische und herrnhutische. Lavater nun kann jene schon kennen gelernt haben, als seine aus Goethe's Leben bekannte Reise nach Ems 1774 ihn auch nach Elberfeld und Duisburg geführt hat. Auf der Rückreise von Kopenhagen hat er Bremen und Detmold berührt: der eine wie der andere Ort konnte die Veranlassung darbieten, jene Beobachtungen auszusprechen. Bei näherer Betrachtung erscheint er auch jenen Kreisen in vielen Beziehungen unähnlich. „Vom Höhenliebe, schreibt er, verstehe ich kein Wort. Ich spreche nichts dafür und nichts dawider. Hat einer Licht darüber, danke er Gott! ich bin nicht schuld, daß ich keines habe. Ich habe tausendmal nähere, wichtigere, dringendere Sachen zu thun, als zu dergleichen gefährlichen Untersuchungen ohne dringenden Veruf mich einzulassen“¹⁾. „Ich mag es leiden, daß man mir alle theologische Rechtgläubigkeit abspreche, wenn man mir nur die biblische läßt. Ich werde es nie vor Gott zu verantworten haben, daß ich nicht dachte wie Calvin und Athanasius, weil ich keine Gründe sehe, diese Männer für göttliche Auctoritäten zu halten“²⁾. Lavater also theilt mit den Pietisten in der reformirten Kirche weder den speciellen Geschmack in der Ausprägung der Frömmigkeit, noch die conservative Haltung gegen die dogmatischen Grundbedingungen der bestehenden Kirche. Unter den Dogmen erschienen die von der Erbsünde und von der Strafgenugthuung Christi den Pietisten als besonders unantastbar. Beide sind von Lavater beanstandet worden. Er hatte einmal von der Kanzel die Worte vernehmen müssen, die kleinen Kinder seien eine Behausung der Teufel. Ueber diesen „Greuelgedanken“ ist er empört gewesen, indem er daran erinnerte, der Heiland wolle doch, daß wir wie die Kinder werden sollen.³⁾ Jener drastische Satz ist jedoch nur

1) Briefwechsel zwischen Lavater und (Joh. Gerhard) Hasenkamp. Herausgegeben von Karl E. E. Schumann (Basel 1870) S. 107.

2) Bei Geizler, a. a. O. S. 84.

3) Geffner II, S. 88.

eine legitime Folgerung aus der Lehre von der Erbsünde. Seine Ansicht von der Versöhnungslehre hat Lavater in einer Reihe von Briefen 1793 ausgeführt, die an einen Grafen, vermuthlich Heinrich XLIII. von Reuß zu Röstitz¹⁾ gerichtet sind. Alles aber, was er hier vorträgt, hat er schon in einem Brief an Hasenkamp²⁾ niedergelegt, der zwar nicht datirt, aber wahrscheinlich 1773 geschrieben ist. Lavater's Darstellung ist zu eigenthümlich, als daß ich nicht seine Aeußerungen über die Streit-situation wiedergeben dürfte. „Man ärgert sich, man macht ein Geschrei darüber, daß ich behaupte, Christus habe nicht Gott versöhnt, sondern uns. Das Letzte sagt die Schrift, das Erste die Theologen. Der Unterschied ist wesentlich. Gott war nie unser Feind, aber Feinde Gottes waren wir. Oder vielmehr wir kannten ihn nicht; es war also lediglich darum zu thun, daß wir Gottes Liebe erkannten. Uns hat Christus mit Gott, und keinesweges Gott mit uns versöhnt. Das ist nun einmal die sonnenklare Lehre der heiligen Schrift, das behaupte ich. Allein was thut man? Man sagt: Lavater ist nicht rechtgläubig, ist ein Socinianer, ist ein Feind des Verdienstes Christi! Das ist entseßlich; so kann kein Erleuchteter über mich urtheilen. Doch geschieht es! Was ist nun zu thun? Ich fordere Stellen, klare Stellen aus dem Evangelium, daß Christus Gott versöhnt habe, seiner convenablen Ehrenrettung genug gethan haben soll. Was ist die Antwort? Man seufzt über mich, man bejammert mich, man redet von Verblendung, von gefährlichem Irrthum, von Blödigkeit des Verstandes, wenn man noch gütig ist, aber keine Gründe, keine Schriftstellen, nicht eine! Und das thun gerade die Frömmsten, Erwecktesten, Demüthigsten wie sie wähnen.“ Was er nun selbst zur Lösung der Aufgabe beibringt, ist geistreich und beachtenswerth, aber nicht in sich zusammenhängend; es sind Ansätze, die in verschiedenen Richtungen aus einander gehen, wie es bei einem Manne ohne Schule verständlich ist. Er erklärt den Dpferwerth des Todes Christi in Analogie mit dem Vorbilde der alttestamentlichen Dpfer danach, daß der

1) Im zweiten Bande der von Gessner herausgegebenen Nachgelassenen Schriften (Zürich 1802) S. 1—108. Ueber jenen Grafen vgl. die Lebensbeschreibung II. S. 395. III. S. 227.

2) Briefwechsel S. 68.

Tod eines Opfethiers das Leben des Sünders wird. Er erläutert dieses zugleich physikalisch so, daß Kraft Stoff an sich zieht, daß also erworbene Tugend oder Verdienst den Anderen Richtung giebt; außerdem medicinisch, daß der Tod Christi das neue gesunde Blut in die Masse des vergifteten Menschengeschlechtes gebracht habe; oder physiologisch, daß Christus durch seinen Tod zu einem allgenießbaren geistigen Nahrungsmittel des geistigen Lebens wurde. Daß Christus im Tode die Sünden getragen habe, bedeutet für Lavater nicht die Erduldung von Verdammungsstrafen aus dem Jorn Gottes. Denn seine Leiden konnte Christus in seiner sittlichen Güte nicht als Strafen erfahren, und Gott in seiner Gerechtigkeit konnte sie als Strafen nicht über ihn verhängen. Vielmehr hat Christus den Strafwerth des Uebels für unsere Sünden beseitigt. „Denn das Bewußtsein eigener Schuld, böse Fertigkeit, natürliche innere Disharmonie und so mehr, das sind wesentliche Uebel, die auf die Sünde folgen.“ Durch deren Aufhebung also fällt auch die Beziehung der äußeren Uebel auf das Schuldbewußtsein fort.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts sind bekanntlich überall in den deutsch redenden Kirchen, sowie in der niederländischen und der französisch-schweizerischen die theologischen Confessionsysteme in Verfall gerathen, und haben keine Ueberzeugungskraft mehr ausgeübt. Nur die pietistischen Gruppen der Niederlande und Norddeutschlands werden von dieser Behauptung auszunehmen sein. Allein der Biblicismus, welchen man damals überall erstrebte und mit voller Gleichgültigkeit gegen das Gewicht der Dogmengeschichte zu gestalten unternahm, fand nichts weniger als übereinstimmende Ausprägung. Die theologische Eigenthümlichkeit Lavater's ist deshalb auch nur zu erkennen, indem sie gegen zwei andere Richtungen der damaligen Theologie abgegrenzt wird. Zunächst erhebt sein Freund Hasenkamp gegen ihn die Einwendung, daß zwar seine Heilsbegriffe vortrefflich seien, aber die nothwendigen Reichsbegriffe ihm fehlen. Hasenkamp nämlich war Anhänger der Theologie von Albrecht Bengel und Christoph Detinger. Die Theologie Bengel's aber ist ein ins Württembergische übersehter Coccejanismus. Coccejus ist der biblische Theolog, welcher den Zusammenhang der Geschichte des Bundes zwischen Gott und den Menschen unter Benutzung aller Theile der heiligen Schrift nachgewiesen hat. Bei diesem Unternehmen

aber war seine Zugehörigkeit zum Calvinismus nicht gleichgültig. Ihn leitete nämlich die gerade durch Calvin vertretene und unter den Calvinisten obligatorische Ansicht, daß die Bücher beider Testamente in ihrer vorliegenden Vollständigkeit nicht bloß die Quelle, sondern das Gesetz der Erkenntniß der christlichen Religion seien. Hatte auch Calvin selbst seine Theologie noch nicht an der Correspondenz der Prophetie im A. und N. T. orientirt, so war doch in seiner Schätzung des Kanons der Antrieb dazu enthalten, daß dieses Geschäft für die Theologie nachgeholt werde. Die orthodoxen Lutheraner haben freilich in thesi die Büchersammlung des Kanon ebenso als inspirirt beurtheilt wie die Calvinisten, und die Bedenken Luther's gegen den Brief des Jakobus und die Apokalypse nicht wiederholt. Allein ihr praktisches Interesse war doch nur darauf gerichtet, den Stoff der in den symbolischen Büchern fixirten Lehren ihrer Kirche in der heiligen Schrift zu finden und nicht mehr. Indem also ein Lutheraner, wie Bengel, sich dafür interessirte, daß die heilige Schrift „die Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte vom Anfang bis zum Ende aller Dinge durch alle Weltzeiten hindurch“ enthalte, so ist er durch die Anregung des Coccejus bestimmt worden und zugleich durch den Pietismus insofern, als derselbe sich überall an der Erwartung des Coccejus von dem herrlichen Zustande der Kirche auf Erden vor dem Ende aufrichtete. Bengel aber hat die coccejianische Theologie dadurch modificirt oder eigenthümlich verschärft, daß er die heilige Schrift nicht bloß als die Urkunde der vollständigen Reichsgeschichte, sondern zugleich als „ein schönes, herrliches, zusammenhängendes System“ würdigte¹⁾. Dieses System nun wird von

1) Vgl. G. von der Goltz, die theologische Bedeutung Bengel's und seiner Schule; in den Jahrb. für deutsche Theologie VI. (1861) S. 472. — Coccejus schöpft aus den biblischen Urkunden ein Bild regelmässiger, in Stufen geordneter Geschichte des Gnadenbundes des Reiches Gottes; seine systematische Theologie, als Darstellung der ewigen Regel dieses Verlaufs, verhält sich naturgemäß dazu wie ein Querschnitt. Bengel aber nimmt an, daß die Bibel die Reichsgeschichte als ein herrliches zusammenhängendes System darbietet; seine Meinung ist also, daß die Geschichte des Reiches Gottes das schriftgemäße System der Theologie selbst sei. Von diesem Gesichtspunkt aus hat Hermann Schmidt in Stuttgart, einer der ausgezeichnetsten und anerkanntesten Vertreter der württembergischen Theologie, meine Veröhnungslehre beurtheilt. Meiner Geschichte

Detinger an der Correspondenz zwischen dem Anfang der Genesis und dem Schlusse der Apokalypse orientirt, und gemäß der Zweckbeziehung der Welterschöpfung auf die Welterneuerung in der reichsmäßigen Theilnahme der zu befehlenden Geister an der erneuerten Welt und ihren leiblichen Gütern ausgeführt. Der specifisch biblische Charakter dieser Theologie schien auch den Anhängern derselben nicht beeinträchtigt zu werden, wenn sie die überirdischen Beziehungen der göttlichen Reichsordnung durch die Phantasmen Jakob Böhme's erläuterten und ergänzten. Aus diesen Voraussetzungen heraus vermischte Hasenkamp bei Lavater Reichsbegriffe, und empfahl ihm demgemäß zur Vervollständigung seiner Schrifterkenntniß zunächst Respekt und Erkenntniß des Satan, welcher Gottes Natur im ersten Princip, nämlich der Macht, hat und noch jetzt eine große Majestät ist, obgleich Christus den Born Gottes, das erste Princip, dem zweiten Princip in der Menschheit durch das dritte Princip unterwürdig gemacht und dadurch die größte Harmonie der Macht, der Weisheit und der Liebe in der Menschheit zu Stande gebracht hat. „So rede ich mit Jakob Böhme. So finde ich im Teufel noch ein göttliches Princip“¹⁾. Diese Art von Schrifttheologie, welche in aller Harmlosigkeit aus Jakob Böhme interpolirt wird, als wenn die Schriften desselben der Kanon des neuesten Testaments, etwa das Evangelium des Geistes wären, wird von Lavater mit den kostbaren Worten abgewiesen: „Ich habe unendlich wichtiges zu thun als Satans metaphysische Natur zu untersuchen.

dieser Lehre setzt er nämlich das Muster württembergischer Meister entgegen, welche die Dogmengeschichte als „ein durchsichtiges Ganze herzustellen bestrebt sind, in welchem das Einzelne durch seine Beziehungen zum Ganzen erklärlich wird“ (Theol. Studien und Kritiken 1871. S. 336). Das heißt, die erforschte Geschichte soll als System begriffen werden. Ferner wendet er gegen meine Andeutung des theologischen Systems als des in Gottes Willen erkennbaren Gesetzes der christlichen Religion ein, daß „die Geschichte überhaupt und die Heilsgeschichte insbesondere ein Drama ist, bei welchem die darin verflochtenen Zuschauer die Lösung durch eine Schluskatastrophe erwarten“ (a. a. O. 1876. S. 342—344). Das heißt, das theologische System soll Reichsgeschichte und Zukunftshoffnung sein. Da der genannte Gelehrte in seiner Person beide Grundsätze als die württembergische Methode der Theologie geltend macht, so darf ich ihm hierin nicht widersprechen.

1) Briefwechsel S. 54. 87. 97. 123.

Herr Gott, was geht mich die an! Wer an Christum glaubt, hat die Macht, Kind Gottes zu werden, und wer in diesem Glauben die Welt überwindet, ist ein Mitregent Christi.“ „Wir bedürfen überhaupt der Theorie vom Satan nicht so sehr, sonst hätte uns die Schrift mehr davon gesagt“¹⁾. Ferner schreibt er: „Ueber Bengel (Zeitrechnung abgerechnet) werden wir schwerlich jemals zusammenkommen. Mein ganzer moralischer, biblischer, theologischer Geschmack ist dem seinigen entgegen. Er ist mir ein viel zu theologischer (d. h. systematischer), wörtlicher, gefühlloser und nervenloser Mann. Ich glaube, daß er dem Christenthum mehr geschadet hat als Semler und Teller.“ Also Lavater's Biblicismus ging nicht in den Wegen der Bengel'schen Schule; allein ebenso wenig folgte er der biblischen Richtung der Aufklärungstheologen. Er ist vielmehr im Widerspruch gegen sie darauf bedacht, die besondere Eigenthümlichkeit des Christenthums aufrecht zu erhalten. Dieser Absicht hat er z. B. in den „Briefen über die Versöhnungslehre“ so wie in einer andern hinterlassenen Schrift „Jesus Christus stets derselbe“, — auf welche noch weiter einzugehen sein wird, den entschiedensten Ausdruck verliehen. In dieser Richtung also betont er, daß Christus nicht bloß als Lehrer und Tugendbeispiel, sondern als Erlöser und Versöhner zu verstehen ist, wenn nicht die Besonderheit der christlichen Religion verwischt werden soll. Nun könnte man vielleicht im Sinne des Herausgebers des Briefwechsels urtheilen, daß die ungenügende Analyse jenes Problems durch Lavater ihn wider seine Absicht der Begünstigung der Aufklärungstheologie schuldig mache. Allein in der zweiten Schrift²⁾ bezeichnet er die Besonderheit

1) A. a. O. S. 107. 128. Der Herausgeber des Briefwechsels gestattete sich trotzdem in der Vorrede folgendes Urtheil: „Lavater erscheint hier als ein gemüthvoller Mann, dem es aber an festen schriftmäßigen Grundbegriffen fehlt, und der in der Meinung für den frommen Christenglauben der Alten zu kämpfen, das Wasser auf die Mühle des Rationalismus richtete. Hasenkamp steht unerschütterlich auf dem sichern Grunde der heiligen Schrift, den klaren Blick unverwandt auf das Jerusalem gerichtet das droben ist“ u. s. w. Nun diese parteiische Entscheidung wird aufs Glänzendste durch die darauf folgenden Briefe widerlegt. Oder gehören die Lehre Böhme's vom Teufel und die Offenbarungen der Jungfer Wuppermann über die sieben Stufen der Heiligung und der Seligkeit (darüber siehe Capitel 25) mit zu dem sichern Grunde der heiligen Schrift? Nicht aber das obige Zeugniß Lavater's von der Gottesindschaft?

2) Nachgelassene Werke II. S. 111.

des Christenthums auch noch in der Beziehung, daß die christliche Kirche, welche in allen ihren Parteien übereinstimmend Christus als ihren Richter und ihr Haupt anerkennt, sich ebendadurch als seine Wirkung betrachtet. Indem die Kirche die historische Person Christi, als die allergöttlichste Person — wie nun diese Göttlichkeit immer erklärt werden möge — glaubt, ist sie überzeugt, nur durch ihn die Vollkommenheit und Seligkeit zu erreichen, welche er als Herr und Richter der Welt gewährt. Diese Werthbestimmung hat Lavater schon früher so ausgedrückt¹⁾, daß Gott in Christus die Liebe ist. „Wer Gottes Liebe in Christo glaubt, der allein kann lieben, wie Christus geliebt hat, oder noch eigentlicher, in dem kann Gott lieben, wie er in Christo geliebt hat. Alle Liebe ist aus Gott, so eigentlich, wie Christus aus ihm ist.“ Lavater hat diese aus der Bibel geschöpften Anschauungen²⁾ nicht zu einem theologischen System verarbeitet. Das war ja überhaupt nicht seine Sache. Als seine allerpersönlichste Ueberzeugung hat er diese Conceptionen ausgesprochen und preisgegeben, unbesorgt darüber, in welchem Umfang sie aufgenommen oder abgewiesen würden. Und er fühlte sich eben hierin nicht sowohl als einen Diener seiner Kirche, sondern als einen Propheten, dessen Begeisterung durch die Einfachheit seiner Wahrheitskenntniß bedingt ist. Aber sein Biblicismus weist eben so sehr über die eudämonistische Allermoral der Aufklärungstheologen hinaus, wie über die auf dem trüben Untergrunde Böhmischer Ideen aufgebaute Kosmologie der Bengelianer.

Seine Ansicht von der Kirche oder vielmehr von den Kirchen scheint zunächst von gleicher Neutralität zu sein, wie die Tersteegen's. „In allen Confessionen giebt es echte Glieder der wahrhaften Kirche, insofern sie Christum über alles lieben und sich nach seinem Sinne bilden Keine äußerlich sogenannte Kirche, weder die katholische noch lutherische noch reformirte als solche ist die rechte; sondern die rechte ist das Aggregat aller von Christus allein beselzten Menschen. Wer Christus lieb hat und ihn von Herzen seinen Herrn nennt und sich durch seine Lehre bestimmen läßt, ist ein Christ und ein Heiliger, er heiße

1) Geheimtes Tagebuch von einem Beobachter seiner selbst, zweiter Theil (1778) S. 299.

2) Andere Aeußerungen gleicher Art bei Selzer a. a. O. S. 92.

Jesuit oder Katholik, Vernunftheld oder Schwärmer“¹⁾). Aber seine Toleranz ist darum doch nicht unbeschränkt. - Er erklärt bei anderer Gelegenheit, daß er alle Menschen an sich kommen lasse, auch Deisten und Atheisten, wenn dieselben ehrlich sind, und unter dem Namen auftreten, der ihnen zukommt. Allein „er will es nicht dulden, daß declarirte Unchristen declarirte Christen heißen, daß kein innerer Unterschied sein soll zwischen dem, der Christum als einen Charlatan prostituirt, und dem, der ihn mit ganzer Seele als seinen Herrn und seinen Gott anbetet.“ Ferner „wer den Glauben an positive Gotteserfahrungen für entbehrlich hält und die Auferstehung unseres Herrn dahingestellt sein läßt, kann zwar ein guter, ehrlicher, allenfalls denkender und verständiger Mann sein, aber ein Christ nach dem apostolischen Sinne ist er nicht“²⁾). Die letztere Erklärung ist im Allgemeinen ein Ausdruck der Regel der Aufrichtigkeit im geselligen Verkehr; aber im Vergleich mit der Neutralität gegen die etablirten Kirchen hat sie noch eine besondere Bedeutung. Für sich allein betrachtet könnte dieselbe dafür gelten, daß Lavater sich auf den Glauben an die (unsichtbare) Kirche zurückzieht, indem er an jeder Particularkirche etwas auszuweisen findet, und selbst es von sich weist, eine besondere Secte oder Kirche zu gründen³⁾). Allein das ist doch nicht seine Meinung. In seinem eigenthümlichen Zuge zur Geselligkeit hegt er das Streben, möglichst viele von den echten Christen, die er meint, zu kennen, und den Austausch mit ihnen zu üben. Diese Rücksicht ist für ihn maßgebend, indem er aufrichtiges Bekenntniß für oder wider Christus von denjenigen verlangt, mit denen er verkehren soll. Die Kirche, die er glaubt, jenes Aggregat aller von Christus allein beseelten Menschen, will er auch sehen und mit ihren Gliedern als solchen reden. Sie mögen zwar sonst einer etablirten Kirche angehören, welcher sie wollen, und sie mögen bei der bleiben, in der sie geboren und erzogen sind; aber das, was sie in diesen Beziehungen trennt, ist für Lavater gleichgültig. Um sich mit ihnen als die rechte allgemeine Kirche zusammenzufinden, kommt es nur darauf an, daß man Christus von Herzen lieb hat, und ihn in Auf-

1) Lebensbeschreibung III. S. 24.

2) A. a. O. II. S. 359. 357.

3) A. a. O. II. S. 360.

richtigkeit als Herrn anerkennt und sich durch seine Lehre bestimmen läßt. Die Probe des echten Christenthums wird an der andern Stelle noch dadurch erweitert, daß man die Auferstehung des Herrn glaubt, und den Glauben an positive Gotteserfahrungen nicht für entbehrlich hält.

Das interconfessionelle Christenthum Lavater's ist also durch ein förmliches Bekenntniß bezeichnet, welches den Vorzug der Einfachheit hat. Es deckt sich mit dem Ausspruch des Paulus Röm. 10, 9, und kommt eigentlich auf die Herrschaft oder die Gottheit Christi hinaus, da zu ihr die Auferweckung als notwendiges Merkmal zu rechnen ist. Aber dieses Bekennen würde für Lavater doch keinen Werth haben, wenn es nicht getragen ist durch die Liebe zu Christus und den Gehorsam gegen seine Lehre und begleitet von dem Glauben an positive Gotteserfahrungen. Nur diesen Qualitäten wird unter dem Zeichen jenes Bekenntnisses der christliche Freundschaftsbund eröffnet, welcher als die Form der rechten Kirche sich innerhalb der bestehenden Kirchen ausbreitet. Aber sind diese Leistungen von gleicher Allgemeingültigkeit wie das Bekenntniß, daß Christus unser Herr ist? Und was ist überhaupt mit den positiven Gotteserfahrungen gemeint, die man glauben muß, um vor Lavater zu bestehen? Die Beantwortung dieser Fragen wird zugleich die Auskunft darüber darbieten, warum Lavater, dessen Abgeneigtheit gegen den Ton und die Stimmung der Conventikelchristen und dessen Indifferenz gegen die Rechtgläubigkeit bisher allein erörtert worden ist, trotzdem in der Geschichte des Pietismus eine wichtige Stelle einnimmt.

Nämlich die Formel „Christum lieb haben“ ist das charakteristische Merkmal der pietistischen und der katholischen Devotion. Man könnte ja nun darauf hinweisen, daß diese Formel auch das Stichwort der Reformation des 16. Jahrhunderts, daß man an Christus und seine Verheißungen zu glauben habe, deckt. Denn auch dieser Heilsglaube an Christus scheint nur eine Modification der Liebe gegen ihn zu sein. Demgemäß wäre eben die Zumuthung, Christum lieb zu haben, gerade in der relativen Unbestimmtheit des Sinnes, die universelle Formel, welche katholisches und evangelisches Christenthum umspannt. Insofern wäre dieses Stichwort gerade geeignet, den interconfessionellen Verband der rechten Kirche zu bezeichnen, und brauche nicht in einem

besondern pietistischen Sinne verstanden zu werden. Indessen die Erläuterungen, welche Lavater's Meinung durch andere Erklärungen desselben erfährt, bestätigen es, daß er das Liebhaben Christi nur in dem pietistischen Sinne versteht, dessen Uebereinstimmung mit der katholischen Devotion eben so sicher ist, wie er von der reformatorischen Heilsordnung abweicht. Zunächst ist es nicht zufällig, daß Lavater die Ordnung des pflichtmäßigen Handelns in der allgemeinsten Deutung der Nachahmung Christi begründet, daß „ich mich Gott zum Besten der Menschen und zur Freude Jesu so ganz aufopfere, wie er sich Gott aufgeopfert hat, daß ich alles in seinem Namen thue und leide, das ist, immer so handle und leide, wie Christus an meiner Stelle handeln und leiden würde“¹⁾. Denn diese Maxime ist die im Mittelalter legitime Ergänzung der aus der Contemplation Christi geschöpften Liebe zu ihm, und dieses allgemeinste Schema der Nachfolge Christi findet sich überall ein, wo der Pietismus die Devotion gegen den aus Menschenliebe leidenden Christus erneuert. Ferner liegt eine Schrift Lavater's vor, welche als eine Theorie der pietistischen Methode des intimen Umganges der Seele mit dem Herzensfreund Christus auftritt, und die vollgültige Urkunde dafür bietet, daß Lavater die Forderung, daß man Christus lieben müsse, in dem besondern pietistischen Sinne verstanden hat.

Der Titel dieser Schrift lautet: „Jesus Christus stets derselbe; nicht beschränkt durch Zeit und Raum, nicht durch die Unwürdigkeit der Glaubenden an ihn; oder neue Ausgabe des alten Evangeliums für echtgläubige Christen“²⁾. Es ist recht originell von Lavater, daß er dieses Thema gestellt hat. Der religiöse Glaube orientirt sich an seinen Bezugspunkten stets für die Gegenwart, und richtet sich nothwendig auf das, was an Gott sich gleich bleibt, seine Treue und seine Verheißung. Dem entspricht es, daß Christus in das Gesichtsfeld der Apostel direct als der Auferweckte und Erhöhte fällt, so wie er gegenwärtig vorzustellen ist, und nicht, wonach die theologische Liebhaberei immer sucht, als der Präexistente. Nun aber ist die hergebrachte Dogmatik auf die Gewinnung jenes praktischen Gesichtspunktes für den Glauben sehr wenig eingerichtet. Sie führt Christu

1) Tagebuch II. S. 301. 302.

2) Nachgelassene Schriften II. S. 109—220.

immer nur in der Reihenfolge der verschiedenen Stände vor, und läßt ihn so eben vielmehr als veränderlich erkennen, ohne den Abstand zwischen den Ständen seiner Existenz auszugleichen. Ebenso läßt auch die asketische Anleitung, indem sie bald an die Leidensgestalt, bald an die Machtstellung des Auferweckten anknüpft, die Anschauung von Christus zwischen den entgegengesetzten Merkmalen hin und her gleiten, als ob dieselben zugleich in der Gegenwart für Christus gelten. Man sollte jedoch denken, es käme für die theologische Lehre wie für die religiöse Rede und asketische Anleitung darauf an, die Identität Christi mit sich innerhalb der wechselnden Anschauungsformen und Attribute, also das, was sich in ihm gleich bleibt und ewig ist, zu fixiren; denn nur unter diesem Attribut eignet sich auch Christus zum Gegenstande des Glaubens. Indessen würde man bei Lavater vergeblich nach einer ausdrücklichen Lösung dieser Aufgabe suchen. Ihm macht es vielmehr keine Schwierigkeit, Christus unter den entgegengesetzten Merkmalen des gekreuzigten und des auferweckten als identisch zu setzen. Seine Absicht nämlich, die er mit einer Fülle von Rhetorik verfolgt, ist darauf gerichtet, daß Christus, welcher nach seinen Verheißungen seinen Jüngern unbedingt nahe sein will, und von den ersten Christen demgemäß angebetet und als Helfer in aller Noth gebraucht ist, noch jetzt von allen Gläubigen als der allmächtige Herr über Alles und als der nächststehende Herzensfreund angesprochen werden muß, welcher der hierin ausgesprochenen Erwartung durch die Erhörung der Gebete entgegenkommen wird. Denn die Entfernung des Raumes ist für den Allmächtigen ungültig, der zum Himmel aufgestiegen ist, damit er Alles erfülle: „es war apostolische Fundamentallehre, Christus und Christi Wirksamkeit ist durchaus an keinen Ort gebunden, in keinen Raum eingeschlossen.“ Die Entfernung der Zeit kommt auch nicht in Betracht, denn die Verheißungen der Allgegenwart und allmächtigen Hilfsbereitschaft Christi sind überhaupt nicht wahr, oder sie gelten ohne Rücksicht auf den Abstand der Zeiten für alle Gläubigen. Lavater meint behaupten zu dürfen, daß die Gläubigen in der Normalzeit der Apostel in einer Genußesgemeinschaft mit Christus gestanden und daraus die besonderen Belehrungen und Stärkungen geschöpft haben, welche als eigene Erfahrungen sie von der Realität ihres Verhältnisses überführen. Er will die Allgemeingültigkeit desselben

denjenigen Frommen einprägen, welche sich mit den Buchstaben der Verheißungen, so zu sagen, mit dem Vermächtniß-Instrument begnügen, ohne von dem Vermächtniß der allmächtigen Heilsgegenwart Christi Gebrauch zu machen¹⁾. Er erklärt seine Deutung derselben für die vernünftige Ansicht, die entgegengesetzte, welche in der Verheißung der Wohlthaten Christi den zureichenden Grund des Heiles findet, für Schwärmerei. „Lasset uns nicht Imagination für Glauben halten, und Glauben nicht für eine ewige Verschiebungskunst dessen, was jetzt genossen werden soll.“ Hingegen „das Geheimniß des Genussesglaubens bestände darin, daß man gerade so mit ihm spräche, wie wenn er vor uns stände, und wie man mit ihm sprechen konnte, da er noch in Menschengestalt umherging, so als ob er gestern in den Himmel gefahren und für uns besondere Gaben und Kräfte empfangen hätte.“

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Umgang mit Christus als dem Herzensfreund, welchen Lavater als das echte Christenthum empfiehlt, die pietistische Methode ist, welche wir kennen. Sie ist bei Lavater an demselben Gegensatz orientirt, wie bei Wilhelm Bratel (S. 297) und bei Lampe (S. 436). Bei ihnen Allen gilt es als das Merkmal unvollkommenen Glaubens, daß man sich auf die Verheißung der Gnade durch Christus stützt, und dafür ist als Grund die Rücksicht maßgebend, daß dabei Christus als der Gewesene und als der Abwesende erscheint. Hiedurch ist die von den Reformatoren bezeichnete Normirung des Glaubens an dem Worte als mangelhaft bezeichnet, und andererseits die Behauptung von Poiret und Arnold adoptirt, daß das ursprüngliche Christenthum nichts anderes sei als Mystik. In Wirklichkeit steht es freilich ganz anders. Einmal besteht die Gemeinschaft mit Christus bei Joh. 15,7 darin, daß die Worte Christi in uns bleiben. Ferner wenn die pietistische Devotion auf den Wegen des heiligen Bernhard sich an der Einprägung der Leidensgestalt Christi nährt, um dadurch in den Wechselverkehr mit dem Erhöhten einzutreten, und die Contemplation ge-

1) Vgl. Lebensbeschreibung II. S. 179: „Es ist die größte Thorheit, Ihn anzurufen, wenn Er nur durch sein hinterlassenes Evangelium herrscht und wirkt. Daß er mit Freiheit auf uns wirken kann, das macht Ihn zum Herrn und Gott der Menschheit.“

nöthigt ist, in dieser Abstufung der Attribute Christi immer auf- und abzustiegen, so entbehrt sie eben der Gewißheit der Identität Christi in sich, welche Lavater mit Recht als die Regel stellt. Allein der bezeichnete Abstand ist gerade ausgeglichen in der Formel der Reformatoren, daß man sich an die Verheißung des göttlichen Gnadenwillens, für welchen Christus einsteht, zu halten habe. Hierin ist gerade das Ewige in Christus ausgedrückt, der göttliche Werth seiner Person, in dem er sich auch bei dem Wechsel seiner Stände gleich ist, und zugleich die persönliche Kraft, welche allen Unterschied des Raumes und der Zeit gleichgültig macht. Diese Norm der Veröhnung und des Heilsglaubens ist vollkommener als die Norm der katholischen Devotion, welche zwischen der Verwerthung der Leidensgestalt und der Machtgestalt des Bräutigams hin und her schwebt. Deshalb ist der Pietismus, welcher den Umgang mit Christus unter dem Wechsel seiner entgegengesetzten Attribute für die höhere Ordnung erklärt, und das Vertrauen auf die in Christus anschauliche Gnade Gottes als die geringere Ordnung überbieten will, ebenso im Widerspruch mit der Reformation wie im Einklang mit dem Catholicismus. Und zugleich ist der Pietismus überhaupt und Lavater ins Besondere in einem großen Irrthum befangen, als ob der Protestantismus in diesem Punkt einer Verbesserung bedürfe, und dieselbe durch die Wiederaufrichtung der katholischen Methode erfahre. Die Schrift Lavater's, um die es sich hier handelt, ist an manchen Stellen mit Anmerkungen eines Freundes versehen, welcher im Allgemeinen den Gesichtspunkt des Verfassers als Uebertreibung bezeichnet. Unter diesen Anmerkungen aber ist eine (auf S. 186) von besonderem Gewicht: „Es ist möglich, heißt es, daß sehr fromme Christen kein Bedürfniß nach sogenannter sinnlicher Offenbarung des Herrn (womit Lavater's Ansicht gemeint ist) haben. Auch sie wollen einen lebendigen Christus, einen Helfer, Tröster, Stärker, Beleber. Worin soll er sich ihnen als solchen beweisen, sie seiner Liebe und seines Lebens gewiß machen, und daß es nicht Täuschung, nicht fromme Einbildung ist? Sie werden sagen: daran daß sie sich selbst und die Welt überwinden¹⁾, und Ihm ähnlich werden im Dulden, Wirken und Lieben.“ Darauf erwidert Lavater: „Wenn eine

1) Vgl. oben S. 56.

Seele mir sagen kann: Ich habe ohne sinnliche d. i. altevangelische Christuserfahrungen mich selbst und die Welt überwunden und bedarf weiter nichts, — so will ich kein Bedürfnis nach etwas, das sie nicht bedarf, erzwingen. Aber es wäre denkenden Christen dieser Art leicht klar zu machen, daß sie das nicht haben, was die ersten Christen hatten, daß es doch ein schöner würdiger Genuß wäre, in einer reellen, mittheilsamen, correspondenzlichen Gemeinschaft mit Christus zu stehen, und daß nur eine solche Gemeinschaft sie gegen Täuschung, Wahn und Abfall vom Glauben in den Stunden starker Versuchung schützen könnte". Hierin ist die Controverse zwischen dem evangelischen und dem katholisch-pietistischen Heilsbewußtsein mit wünschenswerther Deutlichkeit gezeichnet. Die Gründe aber, welche Lavater beibringt, um das erstere als ergänzungsbedürftig zu erweisen, sind nicht stichhaltig. Daß die ersten Christen in der von Bernhard formulirten Weise in dem freundschaftlichen Umgang mit dem ihnen gegenwärtigen Christus gestanden haben, ist eine leere Behauptung, und der Ausspruch des Paulus, an welchen Lavater dabei denkt: ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir, bedeutet etwas ganz Anderes. Ferner kommt es doch darauf an, was nothwendig ist zur Begründung des christlichen Lebens und zur Bewahrung der Versöhnung in demselben, nicht aber darauf, was als ein schöner Genuß darüber hinaus noch erstrebt werden könnte, was aber nachweislich bei den wenigsten stetig ist, sondern regelmäßig mit Verlassungen und Trockenheiten abwechselt. Daß Lavater für seine Person an diese Erfahrungen nicht denkt, mag er wie Zinzendorf ihrem gemeinsamen sanguinischen Temperament verdanken; allein das Zeugniß aller Anderen lautet gerade im Widerspruch mit Lavater dahin, daß der Umgang mit dem Heilande nicht der specifische Schutz vor Versuchungen ist, weil er selbst schon dem Wechsel der Stimmung nicht Stand hält.

Die bezeichnete Berührung Lavater's mit Zinzendorf ist wohl nicht zufällig. Die eigenthümliche Richtung, in welcher Lavater sich bewegt, verbindet ihn nicht mit den oben vorgeführten Erscheinungen des Pietismus in Zürich. Sie entspricht auch nicht den Vorbilde von Lampe, da die dem zärtlichen Umgange mit dem Herzensfreund Jesus vorausgesetzte Einprägung der sündlichen und creatürlichen Nichtigkeit bei Lavater nirgendwo Widerhall findet. Der Mangel dieses Elementes macht vielmehr die Ber-

wandtschaft zwischen Binzendorf und Lavater noch deutlicher. Nun haben sich die Herrnhuter in Zürich seit 1748 festgesetzt¹⁾. Ist also vielleicht anzunehmen, daß Lavater von ihnen die Anregung zu der Frömmigkeit, welche er kund giebt, empfangen hat? Hiermit stimmt auch seine oben (S. 501) bezeichnete Stellung zu den engherzigen Pietisten der alten Schule. Denn sie drückt denselben Gegensatz aus, welchen einerseits Binzendorf's bekannte Rede von den „miserablen Pietisten“, andererseits Tersteegen's Klage der „Leichtsinnigkeit“ der herrnhutischen Methode bezeichnet (S. 485). Jedoch ist Lavater keinesweges ein directer Herrnhuter geworden. Denn ihm fehlt durchaus der Cultus der Leidensgestalt Christi. Außerdem macht er eine eigenthümliche Anwendung von der Art, wie er den intimen Verkehr mit dem allmächtigen Herrn versteht, welche im Kreise des Pietismus neu ist. „Wenn nicht der Herr Jesus Christus, der wie ein Herzensfreund sein Ohr nach euren Lippen hinhält, nicht unser Schutzgott, nicht Gebeterhörer in unserem Zeitalter ist, so ist unser Glaube Wahnglaube, Schwärmerei, eitel.“ Also in der Erhörnung der Gebete erwartet Lavater die Probe der Realität des Umgangs mit dem allmächtigen Herrn zu erfahren; dieses ist der Sinn der oben (S. 510) bemerkten Forderung positiver Gotteserfahrungen.

Seit dem Jahre 1768 hat sich Lavater mit dieser Combination beschäftigt²⁾. In dem ersten Bande seiner Vermischten Schriften (1773) hat er eine Abhandlung „vom Glauben, von der Kraft des Gebetes und den Wirkungen des Geistes“ veröffentlicht, welche dieselben Gedanken enthält, die in der nachgelassenen Schrift nachgewiesen sind. Das Verfahren ist auch dort rein erzegetisch; Lavater beweist eben, daß die Gläubigen, indem sie durch Christus in eine Gemeinschaft mit Gott gebracht werden, welche der Gemeinschaft zwischen Christus und Gott ähnlich ist, theils durch Gaben des Geistes ausgezeichnet werden, welche übernatürliche Kräfte sind, theils mit einem Glauben ausgerüstet

1) Studer a. a. O. S. 203.

2) Vgl. in der Lebensbeschreibung I. S. 340. II. S. 47. 174. 198. III. S. 78. 490. An der letzten Stelle S. 492 heißt es: „O daß es mir gegeben würde, auch christlichen Betern mehr Muth und Beherztheit einzufößen, Gott zu benutzen, wie er von uns benutzt sein will.“

werden, welchem alle Dinge möglich sind, theils zu einem Gebete angeleitet werden, welches „positive äußere Wirkungen erreicht, die mit dem Gebet selbst in keinem sichtbaren Zusammenhange stehen.“ Was er hierin als den Bestand der neutestamentlichen Vorstellung und der neutestamentlichen Geschichte ermittelt hatte, erkannte er zugleich als die Regel für alle Zeiten an, und lehnte die weit verbreitete Annahme ab, daß die bezeichneten Erscheinungen nur für die erste Epoche des Christenthums normal gewesen seien. Um aber diese Einwendung mit Recht abzulehnen, betrat er den Weg der historischen Untersuchung, und forderte 1771 alle seine Freunde dazu auf, ihn mit Material zu diesem Zwecke zu unterstützen. Es kam ihm darauf an, zu erfahren, ob seit der Apostelzeit, insbesondere seit der Reformation, endlich ob in der Gegenwart Fälle vorkommen, in denen „Begebenheiten auf vorhergegangenes ausdrückliches Gebet oder positive Glaubensäußerung erfolgt sind, indem sie ohne dies natürlicher Weisung ganz und gar nicht zu erwarten gewesen wären.“ Andererseits wünschte er zu wissen, ob „ein zuverlässiges Beispiel von einem lebenden frommen und gewissenhaften Menschen bekannt sei, der vor dem allwissenden Gott bezeugen dürfe: Ich habe um die oder jenes mit zweifelloser Erwartung der Erhörung nach der Vorschrift des Evangeliums gefleht, und ich bin nicht erhört worden, Gott hat mir nicht geantwortet.“ Diese Aufforderung wirkte; Lavater empfing von allen Seiten Mittheilungen über Gebetserhörungen; ja er erlebte es, daß wenige Jahre darauf (1774) der katholische Priester Joseph Gafner in der Nähe von Augsburg wunderbare Heilungen durch die Beschwörung des Teufels ausübte. Aber Lavater war nicht der Meinung, die Berichte über Gebetserhörungen und über diese Wunderheilungen ohne weiteres zu glauben; er unterwarf sie vielmehr einer Kritik, welche nicht immer zur Bestätigung der Berichte führte. Unnamentlich gewannen ihm die Gaben Gafner's kein Vertrauen ab; nach der persönlichen Bekanntschaft mit demselben hatte die Unbefangenheit ihm zu schreiben, er halte ihn für fromm und aufrichtig, habe aber an ihm nicht den hohen Grad von Pietät und hohem Christussinn gefunden, den er bei ihm vermuthete. Und in seinem Tagebuch spricht er seine Ueberzeugung aus, daß, was Gafner gewirkt habe, aus der allen Menschen innewohnenden, also natürlichen magischen Kraft herrühre, welche erst durch

den lebendigen Glauben zur Wunderkraft erhoben werde. Die Prüfung der Gebetserhörungen aber konnte um so weniger zu einer Bestätigung der von Lavater prätendirten Regel führen, als in seiner eignen Erfahrung Fälle von Erhörung und von Nichterhörung mit einander abwechselten. Der Biograph bezeugt hierüber als Ohrenzeuge: „Auch in Absicht auf seine eigenen Gebete beobachtete er dieselbe Schärfe (zu unterscheiden, was mehr für Zufall als für eigentliche Erhörung anzusehen sei), und daher kam es, daß er zwar oft mit Rührung von seinen eignen darüber gemachten Erfahrungen sprach, aber auch mit der Unbefangenhait eines Kindes es sagte, wann er diese Erfahrung nicht gemacht, sondern sich in seiner Erwartung geirrt hätte“¹⁾.

Nichts desto weniger hat Lavater in der nachgelassenen Schrift die Erhörung der Gebete um äußere Güter als die regelmäßige Probe der von ihm vorgeschriebenen Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus dem Allmächtigen aufrecht erhalten. Diese Anweisung ist, wie gesagt, im Kreise des Pietismus eine volle Neuerung. Auf Gebetserhörungen haben freilich von jeher Menschen der verschiedensten religiösen Richtungen geachtet. Aber gerade solche Gebete, wie Lavater meint, werden von Lodensteyn (S. 171) und Terstegen (S. 477) direct verboten. Das ist auch nicht bloß als eine Folgerung aus ihrem Quietismus zu verstehen. Vielmehr ist der contemplative Verkehr mit dem Herrn Jesus ursprünglich und in allen bisher erörterten Fällen durchaus nicht auf die von Lavater empfohlene Combination angelegt. Denn diese Methode ist für Mönche und Nonnen bestimmt, welche frei sind von den Sorgen der Welt und den Wechselfällen des Lebens (S. 41), also auch keinen Grund haben, ihre Gebete auf ein Gebiet zu richten, welches für sie nicht da ist. Der Begründer dieser Methode ist auch weit davon entfernt, den Herrn Jesus, in dessen Verkehr er die Mönche einführt, zugleich als Subject physischer Allmacht in Anspruch zu nehmen. Denn das Gebiet der Erlösung, in welches jener Verkehr fällt, stuft Bernhard gegen das Gebiet der Schöpfung gerade ganz bestimmt ab; in diesem wirkt Gott frei und allmächtig, in jenem nicht (S. 52). Deshalb rechnet er in dem Verkehr mit dem sich erniedrigenden Gott, der in Liebe den Gläubigen nahe tritt, nur auf die Mit-

1) N. a. D. II. S. 52.

theilung geistiger Güter. Und indem sämtliche Pietisten, welche bisher vorgekommen sind, in der Erneuerung der Methode Bernhard's auch von der Welt und den Sorgen um weltliche Güter sich abwenden, verzichten sie gerade darauf, sie durch Bittgebete zu erreichen. In den asketischen Anweisungen kommt nichts der Art vor, und Sacco Tjaden z. B. ist immer nur überrascht worden durch Proben göttlicher Hülfe, er hat aber nicht um besondere und auffallende Erweisungen derselben gebetet. Also Lavater's Pietismus unterscheidet sich von den bisher vorgekommenen authentischen Erscheinungen desselben einmal dadurch, daß er dem Genuße Christi vorauszuschickenden Eindruck der Wichtigkeit nicht kennt, ferner dadurch, daß er die Gemeinschaft mit Christus gerade zur Behauptung der Stellung in der Welt verwendet. Jener Mangel und diese That schein sich auch zu entsprechen. Indessen läßt sich nicht leugnen, Lavater hat in demjenigen, was die Gebetserhörnung leisten soll, ein wesentliches Element des Christenthums ergriffen, und zwar in der Richtung des Protestantismus. Denn nach protestantischer Auffassung leitet die Veröhnung mit Gott durch Christus und die Botschaft von dem Reiche Gottes zur Beherrschung der Welt an. Lavater hat darin ganz recht, daß der Glaube, wenn er echt ist, Berge versetzt. Im Katholicismus ist dieser Gedanke verschoben. Hier übernimmt die Kirche als die Rechtsanstalt die Beherrschung der Welt, dispensirt aber jeden Einzelnen davon, indem sie den vollständigen Christen zunächst die Entfagung von der Welt vorschreibt, und es ihnen weiterhin überläßt, durch die Contemplation des Herrn Jesus und die mystische Einigung mit ihm über der Welt zu schweben. Weil diese Anweisung echt katholisch ist, ist ihre Erneuerung im Pietismus eben eine Verkürzung des Protestantismus. Sollte nun aber Lavater darin Recht haben, daß gerade diese Methode, welcher die Verzichtleistung auf die Welt, auf die Stellung in ihr und den Genuß ihrer Güter eingeboren ist, die geeignete Grundlage dafür sei, daß man durch Gebet und Erhörnung desselben die Welt beherrsche? Diese Combination ist ebenso gewaltfam¹⁾ wie sie neu ist, und sie ist nicht überzeugend.

1) Lehrreich ist in dieser Beziehung, daß zwei Anhänger Lavater's, Stol und Häfeli, beide geborene Schweizer und Prediger in Bremen, aber dem Nichteintreffen der von Lavater vorgeschriebenen Probe des Christenthums in di

wenn man die Bedingungen der contemplativen Methode seit ihrem Beginne kennt. Für Lavater ist es auch nur deshalb möglich gewesen, diese Combination zu bilden, weil er als Pietist von aller ordentlichen Ueberlieferung verlassen ist. Er kennt selbst nicht den Faden, der ihn mit den gleichartigen Vorgängern verbindet; er hält sich für originell, und meint nur der Bibel zu verdanken, was ihm als das alte Evangelium erscheint. Indessen ist es eben doch die eine Hälfte der überlieferten Richtung, mit welcher er dann seine neue Aufstellung verbunden hat. Ähnlich steht es damit¹⁾, daß er „nahe entscheidende Epochen erwartet, wogegen die Reformation ein Kinderspiel war.“ Ebenso fragt er einmal: „Könnte es nicht in Gottes Plane liegen, eine neue Epoche seiner unmittelbaren Offenbarungen anzubahnen?“ Das bezeichnet ja die Erwartung der herrlichen Zukunft der Kirche, welche dem Pietismus eigen ist; aber Lavater's Ausdruck dieser Hoffnung ist ebenso undeutlich, wie im andern Falle die ihn leitende Ueberlieferung unvollständig war.

Lavater's Combination der Gebetserhörnung und des intimen Umgangs mit dem Herzensfreund Christus ist eine Neuerung, die von dem vorausgegangenen Pietismus weit absteht. Nichts desto weniger hat sie sich bei den Pietisten empfohlen; sie ist bei ihnen Mode geworden. Und sie hat eben eine eigenthümliche Verweltlichung in diesem Kreise herbeigeführt. Ich meine damit zunächst den Umstand, daß der Pietismus, in welchem man auf Erhörnung von Gebeten um weltliche Güter ausgeht, den ursprünglichen Vorbildern der Abkehr von der Welt und der Selbstverleugnung unähnlich geworden ist. Aber die Verweltlichung ist auch noch in anderer Beziehung zu verstehen. Nämlich alle Erfahrungen göttlicher Vorsehung, erbetene wie nicht erbetene, sind nur für diejenigen da, den sie angehen. Die eigenthümliche Ueberzeugung, in welcher diese Erfahrungen evident sind, kann kein anderer Mensch von ihnen gewinnen²⁾. Deshalb eignen sich Gebetserhörnungen, die Einer erfahren hat, gar nicht zur schrankenlosen Mittheilung an Andere; wer vielmehr Ehrfurcht

Aufklärung abfielen. Vgl. A. v. d. Holz, Thomas Wizenmann (Gotha 1859) 1. Theil S. 193 ff.

1) Bei Gelzer a. a. O. S. 105. 106.

2) Vgl. die übereinstimmende Erklärung der Schurman oben S. 239.

vor Gott und Scheu vor dem Heiligen besitzt, wird solche Erfahrungen dem öffentlichen Gerede entzogen. Es ist also Profanation des Heiligen, wenn man umgekehrt verfährt, wenn man solche Erfahrungen specieller Vorsehung Gottes, anstatt sie im Verborgenen mit Dank an Gott zu begleiten, wie Erkenntnisse von allgemeiner Art und sinnenfälliger Evidenz veröffentlicht, und als Argumente für den Beweis religiöser Wahrheit zu Markte trägt. Diesen Zug der Verweltlichung hat Lavater dem Pietismus einverleibt.

Es ist ein großer Abstand, welcher Lavater von Tersteegen ein noch weit größerer, welcher ihn von Lampe trennt. Man könnte demgemäß fragen, ob Lavater in dieselbe Reihe mit ihnen, oder nicht vielmehr an die Spitze des syncretistischen Pietismus im 19. Jahrhundert zu stellen sei, welcher zunächst gegen die Zuehörigkeit zur reformirten oder zur lutherischen Kirche gleichgültig war, außerdem aber von den Engländern gelernt hat, die herrliche Zukunft der Kirche direct zu verwirklichen, und aus der deutschen Romantik die Zuversicht gewonnen hat, der vorherrschenden Aufklärung wirksam entgegenzutreten. Was ist denn an Lavater's Frömmigkeit noch reformirt oder speciell zwinglianisch? Da er es für apostolische Fundamentallehre erklärt, daß Christus in keinen Raum eingeschlossen, und an keinen Ort gebunden ist. Und hat er nicht mit seinen Grundsätzen ebenso gut auf Lutheraner wie auf Reformirte gewirkt? Wenn nun diese Bemerkungen eine andere Disposition des Stoffes nahe zu legen scheinen, so müßten dieselben auch die Stellung von Tersteegen unsicher machen. Dieser Mann ist schon ebenso gleichgültig gegen die Confessionsunterschiede, hat ebenso über die Grenze der reformirten Kirche hinaus Einfluß geübt, und ist zugleich nicht mehr vollständig rechtgläubig, da er die Prädestinationslehre aufgeben hat. Indessen vertreten doch beide Männer den Pietismus in der reformirten Kirche, und unter diesem Titel dienen sie zum Beweise dafür, daß das calvinistische Bekenntniß in Deutschland durch den Pietismus zersezt worden ist, indem derselbe der calvinistischen Sitte ursprünglich zur Stütze dienen wollte, und ihr immer treu geblieben ist. Am Niederrhein hat Lampe's Einfluß noch bis in dieses Jahrhundert die Prädestinationslehre aufrecht erhalten, aber nicht ohne das bedeutende Gegengewicht der Schule von Collenbusch. Es ist eine bemerkenswerthe That-

sache, daß, als der synkretistische Pietismus in Deutschland sich wieder auf die confessionellen Besonderheiten besann und Stellung zu denselben zu nehmen beschloß, diese Entscheidung nicht der calvinistischen Orthodogie zu Gute gekommen ist. Diese Rücksicht läßt es als zweckmäßig erscheinen, daß die äußere Angehörigkeit zur reformirten Kirche die Gruppierung des noch übrigen Stoffes bestimme. Was davon über den Rahmen der reformirten Kirche hinübergreift und zugleich in die synkretistische Gestalt des Pietismus im 19. Jahrhundert einzurechnen ist, wird an seinem Orte recapitulirt werden können.

23. Heinrich Jung-Stilling.

Dieser Mann ¹⁾ steht in der nächsten Verwandtschaft mit Lavater. Indessen ist er, wie er selbst bezeugt, im Pietismus erzogen worden. Sein Vater, in dessen Familie calvinistische Einfachheit des Lebens überliefert war, begab sich in der Trauer über den frühen Verlust seiner Frau in den Verkehr mit einer Gesellschaft von Frommen, die sich in der Nähe seines Wohnortes angesiedelt hatten. Wie aus des Sohnes „Lebensgeschichte“ hervorgeht, haben sie den Grundsatz der Nachahmung Christi in dem Verzicht auf die Welt und in der Uebung der Willenlosigkeit geltend gemacht; sie waren also quietistische Mystiker. Unter dem Einfluß dieser Methode wurde Stilling von seinem Vater erzogen und bis in sein 14. Lebensjahr in vollster Zurückgezogenheit gehalten. Seine lebhafteste Einbildungskraft fand ihre Nahrung theils an den Sagen von der schönen Melusine und dergleichen, theils an Reiz Historie der Wiedergeborenen und Gottfried Arnold's Schriften. Alle diese Stoffe hat er in seinem

1) Geboren zu Grund im Fürstenthum Nassau-Siegen 12. Sept. 1740, Arzt in Elberfeld 1772; Professor an der Kameralsschule zu Kaiserslautern 1778, zu Heidelberg 1784; Professor an der Universität Marburg 1787; tritt in den Dienst des Großherzogs Karl Friedrich von Baden 1803, gestorben in Karlsruhe 2. April 1817. — Seine sämmtlichen Schriften sind in 18 Bänden nebst einem Ergänzungsband erschienen Stuttgart 1835—38.

Leben nicht vergessen. Diese zweiseitige Lectüre des Knaben ist nun vorbildlich für die Stellung, welche nachher der Mann be-
hauptet hat. Er ist nämlich der Erste, auf welchen die Charak-
teristik des modernen Pietismus durch Tholuck ¹⁾ Anwendung
findet, daß er das Conventikelgewand mit dem Gesellschaftscostüm
vertauscht habe. Schon Lavater hat sich in dieser Richtung be-
wegt; indessen sein geistlicher Stand läßt die bezeichnete Verän-
derung weniger deutlich erkennen. Stilling ist nicht nur weltli-
chen Standes gewesen, sondern von Jugend auf haben seine
mannigfach wechselnden Schicksale ihn mit vielseitiger Welterfah-
rung und mit Interesse an allem Möglichen ausgerüstet. Bis in
sein dreißigstes Lebensjahr stand er nun im Zusammenhang mit
dem Pietismus und seinen Conventikeln im Bergischen Lande.
Als er aber darauf sich entschlossen hatte, Medicin zu studiren,
gewann er in Straßburg die Theilnahme an der Bewegung der
deutschen Literatur und ihrem Humanitätsideal, und hiermit er-
schloß sich ihm ein Gesichtskreis, welcher von dem Interesse seiner
bisherigen Genossen weit ablag. Sein Antritt der ärztlichen
Praxis in Elberfeld ferner nöthigte ihn, in weltförmiger Erschei-
nung, mit Perücke und Haarbeutel, mit Hals- und Handkrausen
aufzutreten; darum aber zogen sich die früheren Freunde, die
ihn, wie er sagt, ehemals als Engel Gottes empfingen, von ihm
zurück; und da er keine ihrer Versammlungen mehr besuchte, so
achteten sie ihn für einen Abtrünnigen, übten ihr Gericht an
ihm und verläumdeten ihn.

Diese Collision ist der Anlaß dazu, daß Stilling wiederholt
die Gesammterscheinung des Pietismus ungünstig beurtheilt.
Er rügt hauptsächlich die Intoleranz, die in ihm gepflegt wird,
aber auch in seiner Lebensbeschreibung ganz unumwunden, daß
die Pietisten den Schild der Religion und Gottesfurcht aushän-
gen und dann doch nicht thun, was ihnen Religion und Gottes-
furcht gebieten. Indessen nicht nur nahm er von diesen Urthei-
len die Rechtschaffenen und Aufrichtigen immer aus, sondern
seine Ueberzeugung vom Christenthum entfernte sich keineswegs
von dem Boden, den der Pietismus behauptet, und seine religiöse
Schriftstellerei richtete sich wesentlich an solche Leser, die im
Pietismus standen. Nur war er darauf bedacht, ebenso wie

1) Herzog Realencyclopädie XI. S. 662.

Lavater das Humanitätsstreben des Zeitalters mit jener Auffassung des Christenthums zu verbinden, und diese durch jenes zu mäßigen. In der Stimmung des Gegensatzes zum Pietismus hatte Stilling in den „Scenen aus dem Geisterreiche“ (1793), einem christlichen Gegenstück zu Lucian's Todtengesprächen, unter dem Titel „die Pietisten“ geschildert, wie Vertreter dieser Richtung nach ihrem Tode über ihr Schicksal und das der Anderen enttäuscht werden. Anstatt selbst zu der erwarteten Seligkeit zu gelangen, finden sie, daß dieselbe solchen zu Theil wird, denen sie sie abgesprochen haben. An diesem Titel aber hatten sich „viele rechtschaffene und christliche Leser“ geärgert. Um also sie zu begütigen, setzte Stilling in der zweiten Ausgabe (1799) den Titel: „Die christlichen Pharisäer“, und sprach sich in seiner Zeitschrift „Der graue Mann“ über den ersten Titel und seine Meinung näher aus¹⁾. Er unterschied nämlich zwischen wahren und falschen Pietisten. Er erinnerte daran, daß er selbst im Pietismus erzogen sei und demselben noch immer angehöre. Er bekennt ferner, daß die Pietisten das Volk des Herrn, das Salz der Erde und das geistliche Israel seien. Allein durch diese Zugeständnisse findet er sich berechtigt, auch die Fehler zu bezeichnen, an welchen die Gesellschaft leidet. Er nennt als solche den frömmelnden Anstand in Kleidern, Mienen und Geberden, daß man z. B. auf altfränkische Kleidung und dergleichen Gewicht legt, ferner den Gebrauch von stehenden Ausdrücken, die man als spezifische Merkmale von Frömmigkeit geltend macht, weiter die Schätzung der Conventikel als eines wesentlichen Bestandtheils des Christenthums, endlich das Splitterrichten, welches der Deckmantel von nicht überwundener Eigenliebe ist. Und er fügt hinzu: „Glaubet mir, es giebt vortreffliche und Gott theure und werthe Seelen unter denen, die ihr für Weltmenschen haltet. Diese Seelen wissen selbst nicht, daß sie den wahren Buß-, Glaubens- und Verleugnungsweg gehen und gegangen sind, weil es ihnen Niemand sagte; gerade so, wie ein sehr vernünftiger aber ungelehrter Mann herrlich urtheilt, ob er gleich die logischen Regeln, nach denen er urtheilt, nicht benennen kann.“ Diese Erklärungen sind sehr merkwürdig. Der letzte Vergleich ist freilich nicht durchaus treffend; aber die Gesinnung, welche

1) Werke Band VII. S. 105 ff. 482.

in dieser Anerkennung von protestantischer fides implicita laut wird, gehört ebenso gewiß zu der Humanität und Toleranz des 18. Jahrhunderts, als sie im Pietismus keine Wurzeln hat. In den Mügen, welche Stilling demselben ertheilt, erscheint dieselbe Richtung auf weltförmige Freiheit der Sitte und humane Zucht über sich selbst. Allein dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß Stilling für seine Person den Boden des Pietismus festhält und den durch Aufklärung und französische Revolution bedrohten Bestand der christlichen Religion an ihn gebunden achtet. Den Pietisten nämlich rühmt er nach, daß sie darum grundgut und gebessert sind, weil sie den praktischen Glauben hegen an das natürliche Verderben der gesammten Menschheit, an die Erlösung durch das Leiden des menschengewordenen Sohnes Gottes, an dessen Regierung der Welt und an die Bekehrung und Heiligung des bußfertigen Sünders durch den heiligen Geist. Der Pietismus bot ihm ferner die interconfeSSIONelle Neutralität dar, in welcher die allgemeine Vereinigung der wahren Christen zunächst in der Form der persönlichen Freundschaft erreicht wurde, um dann durch die nahe bevorstehende Vollendung der Kirche legitimirt zu werden. „Ich will, sagt er, weder Calvinist, noch Herrnhuter, noch Pietist heißen; das Alles stinkt nach dem Sectengeist; ich bekenne mich allein zu der Lehre Jesu und seiner Apostel, und trage dabei zum Unterschiede der verschiedenen politisch festgesetzten Religionsgesellschaften die Uniform der evangelisch-reformirten Kirche, bis es dann endlich zu den weißen Kleidern kommt (Apost. 7, 14). Seine persönliche religiöse Ueberzeugung ist allerdings nicht in dem Sinne pietistisch, wie die von Lampe. Vor dem Gefühl der Nichtigkeit giebt er keine Kunde, und der zärtliche Umgang mit dem Bräutigam beschäftigt ihn nicht. Sein Religion verläuft vielmehr in einem sehr zugespitzten Vorsehungsglauben. Derselbe unterscheidet sich aber von dem gleichen Interesse der Aufklärung durch den Untergrund des Quietismus, in den Stilling in seiner Jugend eingeführt worden war, und durch die Voraussetzung der oben erwähnten Dogmen.

Stillings Lebensbeschreibung ist, mit Ausnahme der Jugendgeschichte, eine sehr tendentiöse Urkunde seiner persönlichen Ueberzeugung. Sie soll Jedermann zu der Anerkennung nöthigen, daß Gott den Mann durch alle Abwege wie Zwischenstufen hindurch zu seiner Bestimmung als religiöser Schriftsteller geführt

habe, ohne daß derselbe im Voraus sich selbst dazu bestimmt hätte, vielmehr so, daß er nur immer das durch Andere sich hat abgewinnen lassen, was seiner Bestimmung gemäß war. Eben die Willenlosigkeit, in welcher Stilling sich den Wendungen seines Schicksals anbequeme, galt ihm als die Probe der Göttlichkeit der Fügungen, die ihm wiederholt neue Felder seiner Thätigkeit öffneten. In früher Jugend war er abwechselnd zwischen Schneiderei und Schulmeisterei hin und her geworfen worden. Als er nun mit Aufopferung seiner Bildungsinteressen sich entschlossen hatte, bei dem Handwerk zu bleiben, wird er durch einen Andern fast gezwungen, zur Lehrthätigkeit zurückzukehren. In seiner Stellung als Hauslehrer wird er zugleich in Handel und Industrie eingeweiht. Sein Principal eröffnet ihm schließlich, daß er zum Studium der Medicin bestimmt sei, und er ist sogleich davon überzeugt. Als er aber in der ärztlichen Praxis nicht Erfolg hat, macht ihm ein anderer Gönner seine Bestimmung zur Nationalökonomie klar. Endlich, als seine Lehrthätigkeit in diesem Fache ihn nicht mehr befriedigt und er sich danach sehnt, sich bloß der religiösen Schriftstellerei zu widmen, öffnet ihm der Großherzog von Baden dieses Feld seiner eigenthümlichsten Bestimmung durch Gott. Zwischen diese großen Hügel der Vorsehung Gottes über sein Leben sind nun aber die zahlreichen Fälle von erbetener und nicht erbetener Hülfe Gottes in der Befriedigung dringender Nahrungsforgen und Tilgung drückender Geldschulden verflochten, Thatfachen, die um so schlagender sind, als die unerwarteten Geschenke zweimal auf Heller und Pfennig den Schuldsummen entsprachen, welche ihre Bezahlung erwarteten. Als Stilling seine letzte Bestimmung erreicht hatte, resumirt er seinen Beweis dahin, man könne nicht mehr sagen, sein Vertrauen auf Jesum Christum und seine Weltregierung sei Schwärmerei und Aberglaube. „Im Gegentheil, der Erlöser hat sich selbst und den Glauben seines Knechtes herrlich und augenscheinlich legitimirt, und zum Beweis, daß ihm Stilling's Entschluß wohlgefällig sei, gab er ihm noch folgendes herrliche Zeichen seines gnädigen Beifalls.“ Nämlich eine seiner Verehrerinnen in der Ferne fühlt sich angetrieben, ihm hundert Thaler zu schicken, die er zum Umzug von Marburg nach Heidelberg gerade gebrauchen kann!

In seiner Lebensgeschichte bekennt Stilling wiederholt, daß

der Leichtfinn ein vorherrschender Charakterfehler in ihm sei, jedoch versteht er die göttliche Vorsehung über ihm so, daß dieselbe ihn von diesem Fehler zu reinigen unternommen habe. Er bekennt ins Besondere, daß, als er seine Verlobung mit einem hysterisch-kranken Mädchen, trotzdem beide aller Mittel zur bürgerlichen Existenz entbehrten, für göttliche Fügung ansah, er sich schwer geirrt habe; denn solcher Schritt erfordere genaue Ueberlegung. Allein wie in diesem Falle, so kann man auch in vielen anderen Entscheidungen Stilling's seinen Vorsehungsglauben von seinem Leichtfinn kaum unterscheiden. Im Vertrauen auf „die Kasse der Vorsehung“, d. h. auf die unerwarteten, aber zu rechter Zeit eintreffenden Geschenke der Freunde, hat er sich niemals geschämt, seinen Hausstand immer wieder mit Schulden zu belasten. Stilling hat sich hiebei niemals klar gemacht, was daraus entstehen würde, wenn alle Menschen sich auf solchen Vorsehungsglauben einrichteten. An dem dann eintretenden indirecten Communismus müßte die menschliche Gesellschaft alsbald zu Grunde gehen. Aber so hat er es auch gar nicht gemeint. Der Vorsehungsglaube in seinem Sinne sollte gar nicht allgemein gültig sein und als die Regel der Religion für Alle verstanden werden. Er meinte ihn, ähnlich wie Labadie, als eine Auszeichnung seiner Person. Durch ihn glaubte er sich zu der Rolle des Propheten zu eignen, in welcher ihm seine letzte und höchste Bestimmung durch Gott aufgegangen war. Diese Schätzung seiner Person hat aber ihre Wurzeln in dem Pietismus, dessen Anhänger immer auf eine specielle Angehörigkeit zu Gott oder dem Herrn Jesus bedacht sind, welche nicht Jedem zukommt. So wie Stilling sich diesen Gedanken formulirt hat, trifft er ziemlich genau mit seinem Zeitgenossen Lavater zusammen. Die Ueberzeugung nämlich, in welcher er bei seinem Aufenthalt in Straßburg sich gegen die damals vernommenen Einwendungen gegen das Christenthum entschieden hat, spricht er in folgenden Sätzen aus: „Derjenige, der augenscheinlich das Gebet der Menschen erhört und ihre Schicksale wunderbar und sichtbar lenkt, muß wahrer Gott und seine Lehre Gottes Wort sein. Nun habe ich von jeher Jesum Christum als meinen Gott verehrt und angebetet; er hat mich in meinen Nöthen erhört und mir wunderbar beigestanden. Folglich ist Jesus Christus wahrer Gott, seine Lehre ist Gottes Wort und seine Religion die wahre.“ Diese

freie Uebereinstimmung mit Lavater ist auch der Grund der hohen Verehrung, welche Stilling demselben gewidmet hat. Demgemäß liegt die Constatirung von Gebetserhörungen ihm ebenfalls am Herzen. Nur versteht er sich zu Lavater's Theorie von denselben nicht ohne Einschränkung. Nämlich einmal gesteht er offen zu, daß nicht jedes Gebet erhört wird durch Gewährung des erbetenen Gutes, indessen motivirt er die Aufforderung zum Beten dadurch, daß demselben irgend ein Segenserfolg immer sicher ist. Andererseits behauptet er gegen Lavater, daß der wahre Glaube nicht eher um ein bestimmtes Gut bittet, als Gott selbst ihn dazu anregt, und so die Uebereinstimmung solchen Gebetes mit seiner Vorsehung gewährleistet. Das ist ein dem vorigen Gedanken entgegengesetzter Gesichtspunkt. Noch weiter aber entfernt sich Stilling von diesen Erklärungen, indem er zuletzt auf die quietistische Regel der Ergebung in Gottes Willen und des Verzichtes auf die Bitte um bestimmte Gaben Gottes hinauskommt ¹⁾. So wenig also stimmen die am meisten verwandten Männer auf diesem Punkte überein! Ueber einen ähnlichen Zug pietistischer Art urtheilt Stilling ebenfalls umsichtig genug. Ich meine das „Däumeln“, das Drakelsuchen in der Bibel durch zufälliges Aufschlagen derselben. Wann diese Gewohnheit aufgetommen ist, und ob dieselbe pietistischer Herkunft ist oder nicht, vermag ich nicht zu verrathen. In der bisherigen Geschichte des Pietismus ist das Verfahren noch nicht vorgekommen. Stilling nun berichtet, daß er bei der Annäherung der Kriegsgefahr im Jahre 1792 einen Spruch des Trostes in dieser Weise gesucht und gefunden habe. Er fügt aber hinzu, daß das Aufschlagen biblischer Sprüche, um den Willen Gottes oder gar die Zukunft zu erforschen, Mißbrauch der heiligen Schrift und dem Christen nicht erlaubt sei. Also nur Trostsprüche darf man durch das Däumeln suchen; aber wiederum meint Stilling, daß man nicht kleinmüthig werden darf, wenn man das Gegentheil des Gesuchten finde; denn die ganze Methode sei uns nicht von Gott zu irgend einem Zwecke angewiesen ²⁾. Stilling's theoretisches Verhalten zu diesen beiden Liebhabeereien der Pietisten, Gebetserhörungen zu constatiren und in

1) Band VII. S. 268 ff.

2) Band I. S. 479.

der Bibel Orakel zu suchen, entspricht der Stellung, die er sich zum Pietismus überhaupt gegeben hat. Er ist an demselben nicht mit voller Zustimmung theilhaftig, er macht gegen wesentliche und unvermeidliche Umstände und Folgerungen der Richtung seine starken Vorbehalte; aber wiederum macht er so viel wie möglich mit, weil er sich niemals von der Grundstimmung des Pietismus abgelöst hat und zugleich sich nicht verhehlen kann, daß seine prophetische Wirksamkeit doch nur in jenem Kreise Anklang finden werde. Es giebt ja keine schlagendere Ironie, als die Veränderung des Titels „die Pietisten“ in „die christlichen Pharisäer“ über der 14. Scene aus dem Geisterreich; aber Stilling selbst hat diese Ironie weder beabsichtigt, noch als solche empfunden, da er zugleich den „wahren“ Pietisten die Bruderhand gereicht hat, um mit ihnen zusammen sich als das Salz der Erde der leidigen Aufklärung entgegenzusetzen.

Es ist derselbe Gegensatz, in welchen sich auch Lavater gestellt sah, als er darauf drang, daß man sich der Eigenthümlichkeit des Christenthums zu versichern habe, und nicht zugeben dürfe, daß dasselbe in eine natürliche Moral verschwemmt werde. Dafür war auch Stilling mit allen seinen Affecten interessirt. Und hier ist der Punkt, wo beide Männer einen Gesichtskreis eröffnen, welcher über ihre unmittelbaren Leistungen hinausreicht und auch für Solche maßgebend ist, die nicht ihrer directen Spur folgen. Es ist schon auf die Bedeutung des Unternehmens von Lavater hingewiesen worden, das Eigenthümliche der christlichen Religion darin zu finden, was das Ewige und sich gleich Bleibende in Christus ist (S. 512). In einer andern, aber nicht weniger wichtigen Beziehung hat Stilling das Richtige getroffen. Im Jahre 1775, noch in Elberfeld, hat er seinem Zorn gegen die Aufklärung Ausdruck gegeben in der „Schleuder eines Hirtenknaben gegen den hohnsprechenden Philister, den Verfasser des Sebald Nothankers.“ In der Vorrede zu dieser Schrift¹⁾ erklärt er sich nun gegen die schon damals grassirende Apologetik, d. h. gegen die Methode, in Religionsfachen aus vernünftig seintollenden Grundsätzen zu demonstrieren. „Ist die Vernunft über die Offenbarung, so haben wir sie (die Offenbarung) nicht nöthig. Ist aber die Offenbarung über die Vernunft, so arbeiten die

1) Ergänzungsband S. 709 ff.

Theologen, welche sie (die Offenbarung nach der Vernunft) reformiren wollen, gegen Gott und also zum Verderben.“ Zugleich verweist er auf die erfahrungsmäßige Richtigkeit des Ausspruches Christi, daß diejenigen, welche den Willen seines himmlischen Vaters thun werden, sich davon überführen, daß Christi Lehre von Gott sei. Denn das ist wirklich der populäre Ausdruck des einzigen brauchbaren Beweises für die Wahrheit des Christenthums. Es ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß der praktische Sinn, der im Pietismus genährt worden ist, aber eben in der Allgemeinheit, welche von der Specialität des Pietismus unterschieden werden kann, die beiden Männer auf jene Gesichtspunkte richtiger Theologie geführt hat; allein zu diesem Erfolge hat weiter der Umstand mitgewirkt, daß sie durch die Theilnahme an dem Humanitätsstreben ihres Zeitalters sich von der Specialität des Pietismus momentan frei machen konnten.

Das eben bezeichnete Verdienst Stilling's soll ihm um so mehr angerechnet werden, als er übrigens sich durchaus in den Bahnen des Pietismus bewegt. Was er darin geleistet hat, ist hauptsächlich in der Zeitschrift „der graue Mann“ niedergelegt, welche er von 1795 an herausgab. Sie ist das Hauptorgan der religiösen Schriftstellerei, zu welcher er durch die Vorsehung berufen zu sein glaubte¹⁾. Der graue Mann ist von Stilling schon in seinem „Heimweh“ (1793), dem Seitenstück zu Bunyan's Pilgerreise, als der Dirigent des geschilderten Lebenslaufes eingeführt worden. Diese gespenstische und allegorische Figur führt nun in der Zeitschrift das Wort als der Gesandte Gottes in der gegenwärtigen Frist vor dem Eintreten des tausendjährigen Reichs, um die Heiligen zu sammeln und die Aufklärer zu warnen oder vorläufig zu verurtheilen. Daß Stilling sich dieser Maske bedient, um seine Belehrungen und Entscheidungen kund zu geben, ist bezeichnend für die Steigerung seines prophetischen Selbstgefühls. Die Einführung des grauen Mannes ist aber zugleich recht bequem für den Schriftsteller, um den Anforderungen an dialektische und kunstgerechte Darstellung seiner Meinungen auszuweichen. Wenn er einmal dieses Verfahren einschlägt, so geht ihm sehr bald der Athem aus, und dann wird der graue Mann mit seinen unfehlbaren eschatologischen und anderen Aufschlüssen

1) In den Sämmtlichen Werken Band VII. VIII.

in Scene gesetzt, um dem schriftstellernden Propheten Luft zu machen. Wenn man die Darstellungsform Stilling's in Betracht zieht, so ist es schwer verständlich, was er selbst bezeugt, daß das „Heimweh“ einen beispiellosen Beifall auf der ganzen Erde erworben, und daß dieses Buch, sowie die „Siegesgeschichte der christlichen Religion“ (Erklärung der Offenbarung Johannis), die „Scenen aus dem Geisterreich“ und endlich der graue Mann eine Gemeinde von Verehrern und Gefinnungsgegnossen für Stilling gewonnen haben, welche jetzt noch nicht ausgestorben ist. Der Mann entbehrt durchaus der schöpferischen Phantasie; seine poetische Kraft ist so beschränkt wie möglich, schematisch, allegorisch, Gespenster erzeugend. Die Gesprächsform, deren er sich oft bedient, ist lahm und ermüdend. Neben seiner weltförmigen Redeweise erscheint die Sprache Kanaans fast reizend, denn sie ist doch gewürzt. Allein dieses Alles hat seine frommen Verehrer nicht gestört; denn der Inhalt der Bücher entspricht ihren Ansprüchen. Das Interesse am Geheimniß, auch wenn es nur in Allegorien besteht, liegt den Pietisten überhaupt nahe; jedoch ihrer vorherrschenden Theilnahme an dem Geheimniß der Zukunft des Reiches Christi ist Stilling mit besonderer Liebhaberei entgegengekommen.

Die Hoffnung auf das Bevorstehen einer herrlichen Zukunft des Reiches Christi in der Kirche, welche der Pietismus des 17. Jahrhunderts von Coccejus übernommen hatte, war schon längst nicht mehr so naiv geblieben, als man sie ursprünglich gemeint hatte. Vitringa hatte die große Bedrängniß durch die antichristliche Macht vorgeschoben (S. 294), und auf seiner Spur hatte Bengel durch seine Berechnung der Zeiten aus der Apokalypse ermittelt, daß gegen das Jahr 1790 der Kampf des Antichrist gegen die Kirche beginnen sollte. Das schien durch den Gang der französischen Revolution bestätigt zu sein. Kann man sich nicht vorstellen, daß Alles, was in Deutschland und der Schweiz pietistisch war, mit ängstlicher Spannung darauf wartete, wann die Gewaltthaten der Gegner des Christenthums den höchsten Grad erreichen würden, um dann durch die sichtbare Erscheinung des Reiches Christi abgelöst zu werden? Nun aber hatte Bengel den Verlauf der Dinge in einer Genauigkeit berechnet, welche durch den Gang der Ereignisse nicht gerechtfertigt wurde. Dadurch wurden die Gläubigen verwirrt und unsicher. Deshalb

richtete sich Stilling's Bestreben darauf, die Apokalypse in einer weniger bestimmten Berechnung aller einzelnen zukünftigen Erscheinungen zu deuten. Namentlich machte er den Vorbehalt, daß die sinnliche Wiedererscheinung Christi zur Aufrichtung seines Reiches nicht berechnet werden solle, da sie plötzlich und unerwartet eintreten werde. Also die Ansicht des Coccejus (S. 145) hatte sich auch wieder dahin verschoben, daß Stilling auf sinnenfällige Gegenwart Christi rechnete, da derselbe gesagt habe, er werde im zukünftigen Reich Gottes essen und trinken, und die Apokalypse damit übereinstimme. Demgemäß denkt er nicht blos an eine Ordnung des Reiches Christi durch die lediglich innere Wirkung des heiligen Geistes, sondern auch durch statutarische Formen. Speciell ist er der Meinung, daß die Brüdergemeinde, in welcher er das mit der Sonne bekleidete Weib sah, das vor dem Drachen in die Wüste floh, das Vorbild für die Einrichtungen im Reiche Christi darbiere. „Die äußere Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft oder die Kirchen- und Gemeindepolizei in der Brüdergemeinde hat ihres Gleichen nicht, und enthält ganz gewiß den Keim und die Grundlage des künftigen Reiches Christi auf Erden. Denn wenn ein ganzes Reich aus lauter wahren Christen bestände, so könnte keine bessere Polizei stattfinden als diejenige, die in den herrnhutischen Gemeinden in Uebung ist“¹⁾. In der Richtung auf die Nähe der Zukunft Christi begrüßte Stilling die Stiftung der Missionsgesellschaft in London (1795) und die zugleich auf den Continent übergreifende Anregung zur Vorbereitung der Heidenbekehrung als ein augenscheinliches Zeichen der Zeit, da die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt der glorreichen Zukunft des Herrn vorausgehen muß. Dieser eschatologische Gesichtspunkt erforderte freilich einen schnellen und überwältigenden Erfolg jenes Unternehmens; als derselbe nach einigen Jahren nicht eingetreten war, sondern anstatt dessen allerlei Hemmungen und Mißerfolge sich geltend machten, hatte der graue Mann Ursache, wieder auf den gewöhnlichen Gang der Vorsehung zu verweisen. Man war also doch noch nicht so weit, als man glaubte!

Einen praktischen Zweck vermochte Stilling dieser Zukunftshoffnung, die stets wieder ins Unbestimmte zurückschlug, nur

1) Band VII. S. 118.

darin abzugewinnen, daß er die Frommen dazu ermahnte, mit einander zusammenzuhalten. Wie Lavater meinte er damit nicht, daß sie aus ihren particularkirchlichen Verhältnissen ausscheiden und eine neue Partei gründen sollten, die den Confessionskirchen analog wäre. Vielmehr sollte jeder bei seiner Confession bleiben, und nur die Anderen innerhalb der ihrigen nach ihrem wahren innern Werthe schätzen und lieben, sie mögen im Uebrigen heißen wie sie wollen. Man soll sich eben nicht an die Schale, sondern an den Kern halten. Allein diese Zumuthung stieß auf Hindernisse. Denn die Gottseligen, wenn sie auch gegen die Confessionskirchen gleichgültig waren, sperren sich unter einander erst recht ab. „Es ist schrecklich, wo man hinkommt, da findet man Erweckte, aber immer eine Gesellschaft gegen die andere, und eine Seele gegen die andere eingenommen.“ Wiederholt klagt Stilling, daß die Parteiführer der Frommen dieselben mehr an sich selbst knüpfen, als zu Christus führen, und daß sie ihre Lieblingsmeinungen dem gemeinsamen Interesse voranstellen. „Der eine hängt an der Wiederbringung aller Dinge, der andere am ehelosen Leben, der dritte an der Mystik, der vierte an der Offenbarung Johannis, der fünfte hat einen Widerwillen gegen den geistlichen Stand und die äußere Kirchenverfassung.“ Unschuldigere Zeichen von Parteisucht macht er darin bemerklich, daß fast alle Schüler von F. A. Lampe, weil dieser ein wenig hintzte, auch hintzen — „das ist Thatsache,“ fügt er hinzu — und daß die Freunde Tersteegen's, weil dieser nach ärztlicher Vorschrift Pontak trank, ohne ärztliche Vorschrift auch Pontak tranken, und ebenso wie ihr Meister lächelten und die Hand drückten, endlich daß Binzendorf's Manieren von seinen Anhängern möglichst nachgeahmt wurden. Aber eben auch von diesen Umständen hat Stilling den Eindruck, daß sie den verderblichen Sectengeist kundgeben! Denn von da geht er zu einer sehr ernstern Beschwörung der Herrnhuter und der Tersteegianer über, sich mit einander auszugleichen, und richtet an die Anhänger Böhme's die dringende Aufforderung, nicht ihre theosophischen Liebhabereien dem praktischen Christenthum vorzudrängen¹⁾. Die Haltung also, welche Tersteegen gegen Binzendorf eingenommen hatte (S. 485), wirkte nach sechzig Jahren unter seinen Anhängern noch fort. Stilling aber bekennt

1) Band VIII. S. 14. 294 ff.

sich zu beiden Männern. In seiner Formel: Christus für uns und Christus in uns, meint er die beiden gemeinsame Wahrheit zu besitzen, und benutzt die Gelegenheit, den feindlichen Brüdern vorzuhalten, daß sie selbst nichts Anderes verträten, wenn sie auch die beiden Glieder der Formel verschieden accentuirten. Der Gute hatte keine Einsicht davon, daß hinter diesem abweichenden Accent der große Gegensatz steckte, welchen schon Thomas und Duns verträten (S. 471), nämlich die Streitfrage, ob die Freude die nothwendige oder eine zufällige Begleitung der Seligkeit sei.

Natürlich hat die Empfehlung der neutralen Formel durch Stilling keinen directen unmittelbaren Erfolg bei allen seinen gottseligen Freunden gehabt. Denn daß er gleichzeitig sich zu Zersteegen bekannte und die Brüdergemeinde als das Sonnenweib und als den Stamm Juda unter den Stämmen des geistlichen Israel rühmte, wurde ihm von den Pietisten reformirter Abstammung sehr übel genommen. Allein er hat sehr richtig erkannt, daß das gemeinsame Unternehmen der Heidenmission nach dem Vorbilde der Londoner Gesellschaft zur wahren Herzens- und Geistesgemeinschaft aller wahren Christen aus allen Parteien und zur Vorbereitung der Einen Heerde unter dem Einen Hirten zweckmäßig sein werde. Die gemeinsame Arbeit an bestimmten Aufgaben konnte die Abweichung in Theorieen und Stimmungen zurückstellen lassen, wie die seit 1780 mit dem Vorort Basel bestehende Deutsche Christenthums-Gesellschaft die Trennung zwischen Lutheranern und Reformirten abgeschwächt hatte. Indessen kann man zugleich in Stilling's Auffassungen des praktischen Christenthums einen Fingerzeig dafür erkennen, wie die zu seiner Zeit noch vorwaltenden Abweichungen unter den Frommen eine Ausgleichung finden konnten. Denn er selbst spricht sich zunächst bei verschiedenen Gelegenheiten ziemlich verschiedenartig aus. Einmal giebt er dem evangelischen Pietismus niederländischer Herkunft wiederholt Ausdruck, wenn auch mit abgebläster Färbung. Der Christ hat sich durch die Prüfung seiner selbst von seinem ganzen Elend und Verderben zu überzeugen, um dann zu Christus Zuflucht zu nehmen, und in der Dauer dieses Actes Beruhigung und Frieden zu finden, und Lust zum Guten in sich zu erwecken. Aus diesen Gnadenwirkungen des heiligen Geistes entspringt dann die Heiligung. Auf den Eindruck des bestimmten Zeitpunktes der Bekehrung ist dabei nicht zu rechnen, wenn nur der Wille zum

Guten, der Trieb zum immerwährenden Zunahen zu Gott und ein beständiges Mühen über alle Gedanken, Worte und Werke vorherrscht¹⁾. Wer sollte nun erwarten, daß Stilling, so zu sagen in Einem Athem, das Wesen des Christenthums auf die Herrschaft des Gewissens über die Triebe der Bervollkommnung und der Glückseligkeit bestimmt? Darunter versteht er freilich nicht die Tugendübung im aufklärerischen Sinne. Vielmehr kommt die Praxis darauf hinaus, daß man bestrebt ist, zu beten, zu wachen und vor Gott zu wandeln, sich in der Ausspürung der Eigenliebe und Menschengefälligkeit bei unserem Handeln zu üben, und alles Gute der göttlichen Gnade zu verdanken. In dieser Erkenntniß wird man immer demüthiger, bescheidener, freundlicher, man duldet Unrecht mit Gelassenheit, wird wohlthätig und sanftmüthig auch gegen die Feinde, kann sich in den gemeinnützigen Pflichten nie genug thun, und leistet dieses alles als die Vergeltung für die unendliche Barmherzigkeit, welche man von Gott und Christus zu erfahren überzeugt ist²⁾. Vergleicht man mit diesen Erklärungen das Zugeständniß Stilling's, daß es viele vortreffliche Christen gibt, welche, ohne es zu wissen, den Weg der Buße und Selbstverleugnung gehen (S. 525), so verzichtet er eben auf die allgemeine Geltung der Regel des pietistischen Bußkampfes. Aber daneben steht nun noch das wiederholte Bekenntniß Stilling's zu Tersteegen's Grundsätzen der vollständigen passiven Ergebung in Gottes Willen und des innern Gebetes, womit es übereinstimmt, daß er die Empfindung der Seligkeit für etwas Zufälliges erklärt³⁾. Stilling bewährt durch diese von einander abweichenden Erklärungen, daß er nicht einseitig an Eine Methode der Heilsordnung sich bindet. Freilich von der Anschauungsweise Binzendorf's bietet er keine Probe dar. Seine Schätzung der Brüdergemeinde beschränkt sich offenbar auf deren gesellschaftliche Einrichtungen und richtet sich daneben nur nach dem allgemeinen Zug zu gesteigerter religiöser Erregung. Für Tersteegen's Theorie hingegen war Stilling durch seine Jugenderinnerungen und seine Art von Vorsehungsglauben disponirt. Andererseits vermochte er dem „unbewußten Christenthum“ An-

1) Band VII. S. 16. 171. 297. VIII. S. 232 ff.

2) Band VII. S. 180. 183.

3) Band VII. S. 104. 259. VIII. S. 235. 463.

erkenntnis zu widmen, weil er selbst einen bewußten Bußkampf nicht erfahren hatte. Aber aus der Gegenüberstellung der angeführten Aeußerungen ergiebt sich die Thatsache, daß er die pietistische Theorie nur in sehr abgestumpfter Gestalt vertritt und auf Tersteegen's Methode nur sehr unvollständig eingegangen ist. Zur Erklärung dieses Umstandes ist ohne Zweifel darauf zu achten, daß er sich der Gemeinschaft mit den Conventikeln seit seinem 30. Lebensjahre entschlagen hatte, und seine fortdauernde pietistische Stimmung nicht mehr an der festen Ueberlieferung der Gemeinschaft orientirte. Aber eben weil er in die Stellung eines Liebhabers des Pietismus getreten war, meinte er auch den verschiedenen Gruppen zumuthen zu dürfen, daß sie ihre Schroffheit gegen einander aufgeben sollten. Also wenn nur Alle auf die mehr weltförmige Haltung eingingen, die er selbst behauptete, dann würden sie nicht mehr danach fragen, ob der Christus für uns oder der Christus in uns den Accent zu empfangen habe, zumal wenn sich Alle solchen gemeinsamen Unternehmungen widmeten, wie die Heidenmission war. In dieser Ansicht hat er auch wiederholt gegen die Conventikel seine Ungunst geäußert, und darauf gedrungen, daß man ihnen den öffentlichen Gottesdienst vorzuziehen habe, auch wenn der Prediger nicht erweckt wäre, wenn er nur nicht gegen die anerkannten Dogmen predigte.

Durch diese Haltung gegen die legitime Existenzform des Pietismus eröffnet Stilling die Aussicht auf eine Umgestaltung der bisher in getrennten Gruppen verlaufenden Erscheinung. Die Merkmale dieses modernen Pietismus nach Stilling's Anweisung lassen sich vollständig so zusammensassen. Man hat die Dogmen aufrechtzuerhalten, welchen die Aufklärungstheologie den schärfsten Widerspruch entgegensezte, die Lehren vom allgemeinen Verderben der Menschheit, von der Gottheit und der Straffaction Christi, von der Regierung der Welt durch Christus, von der Nothwendigkeit der Mittheilung des heiligen Geistes zur Heiligung. An diesem Vorstellungskreis hat man das Streben nach praktischem, erfahrungsmäßigem Christenthum zu orientiren, so daß das Interesse an der Rechtfertigung und das an der Heiligung sich das Gleichgewicht halten, jedenfalls keines hinter dem andern zurücksteht. Es kommt hiebei ebenso wenig auf consequente und plastische Klarheit der persönlichen Haltung, wie bei dem Verständniß der Dogmen auf genaue Umriffe und vollstän-

digen Anschluß an die kirchliche Dogmatik an. Denn sonst würde die allseitige Verbindung der Kinder Gottes, welche in der Gnadenfrist vor dem Auftreten des Antichrist nöthig ist, nicht erreicht werden. Deshalb ist auch der Anschluß an den öffentlichen Gottesdienst, wenn er nicht durch crasse Neologie des Predigers unmöglich gemacht wird, der Pflege der Conventikel vorzuziehen, welche die Sige hochmüthiger gegenseitiger Absperzung sind. In der Form der Freundschaft vielmehr soll man sich gegenseitig suchen und religiösen Austausch üben, sowohl die alten Genossen, als die zahlreichen neuen Adepten, welche durch den Verlauf der französischen Revolution dem praktischen Christenthum zugänglich geworden sind, ohne auf eine oder die andere Form des Pietismus sich einschwören zu lassen. Sie alle sollen sich zugleich durch gemeinnützige Unternehmungen wie die Heidenmission, die das Zeichen der Nähe des Endes ist, davon überführen lassen, daß es nicht mehr auf die exacten Formen des Pietismus der Conventikel ankomme. In seiner Weise also hat Stilling eine Verweltlichung des Pietismus beabsichtigt. Und dieser Schritt war nothwendig, wenn die Richtung über die trennenden Artunterschiede zu einer relativen Einigkeit hinausgeführt werden sollte. Dieses Ziel konnte entweder in einer Bewegung nach rückwärts oder in einer Bewegung nach vorwärts ausgeführt werden. Die erstere Möglichkeit würde den Pietismus in den Katholicismus und in das Klosterleben zurückgeführt haben, die zweite Bewegung aber war nur ausführbar, wenn man es auf ein Maß von Verweltlichung nicht ankommen ließ.

Was darunter zu verstehen ist, kann man sich gerade an der Eigenthümlichkeit Stilling's anschaulich machen. Ich meine damit nicht bloß die Vielgeschäftigkeit des Lebens in der Welt, welche er gegen seine ursprüngliche Angehörigkeit zu dem Conventikelchristenthum eingetauscht hatte, sondern die damit zusammenhangende Stellung des Mannes im Pietismus, welche ich schon als die des Liebhabers bezeichnet habe. Er stellt sich als solchen dar, indem er einmal sich von der legitimen Gemeinschaftsform des Pietismus, von den Conventikeln, durchaus abgewendet hat, dann aber trotz seiner ganz individuell ausgeprägten Frömmigkeit den unter seinem Publicum vorherrschenden Methoden des Bußkampfes und der mystischen Willenlosigkeit sich anzubequemen vermag. Diese Grundsätze hat er, wo er sie

auspricht, nur ästhetisch angeeignet. Er hatte niemals in diesen Methoden gelebt, hatte auch gar nicht die Absicht, sich wirklich auf dieselben einzurichten. Nur mit seiner Einbildungskraft hat er momentan seine Anschauung und Empfindung auf die eine und die andere gestimmt, um die Fühlung mit seinen Anhängern festzuhalten. Das schließt seinerseits auch nichts weniger in sich als Unwahrhaftigkeit. Denn er war in allen Dingen Dilettant, und die Oberflächlichkeit war das Element seines Charakters. In den entscheidenden Wendungen seines Lebens zum medicinischen Studium, zum nationalökonomischen Lehramt, zur religiösen Schriftstellerei, hat ihn jedesmal seine lebhafteste Einbildungskraft zu einem Entschlusse fortgerissen, den er niemals durch ernste und geduldige Arbeit als eine Willensbestimmung von sittlichem Werthe bewährt hat. Er fand sich jedesmal durch die Zweckmäßigkeit und Schönheit des Projectes afficirt, um mit gleich oberflächlicher Lebhaftigkeit nach einigen Jahren wieder auf eine andere Bestimmung sich einzulassen. Gottes Vorsehung mußte dann diese Impulse dilettantischer Gemüthsart so ergänzen, daß sich Stilling jedesmal in vollem Gleichgewicht mit sich befand, — bis dasselbe wieder verloren ging. Auf der letzten Stufe seiner Bestimmung hat er freilich bis in das hohe Greisenalter ausgeharrt; allein er ist auch in der religiösen Schriftstellerei Dilettant, und der große Umfang seiner Wirkung begründet keine Einwendung gegen dieses Urtheil. Nicht nur hat er in der angegebenen Weise sich die Formen des Pietismus nur anempfunden, sondern er hat ihnen auch niemals vollständigen und authentischen Ausdruck verliehen. Theologische Urtheilskraft und Kenntnisse mangelten ihm durchaus. Endlich ist das eschatologische Interesse, in welchem Stilling sich mit Vorliebe bewegte, in allen Fällen Dilettantismus in der Religion, eine überflüssige Beschäftigung der Einbildungskraft, bei welcher die Zucht des Willens stets Schaden leidet oder in Verfall geräth. Ein so vielseitiger Dilettantismus ist eine eigene Art von Welt Sinn; denn die Richtung des Lebens auf Gott führt nothwendig einen Ernst und eine Gewissenhaftigkeit mit sich, zu welcher die Haltung Stilling's im Gegensatze steht. Eine gleichartige Verweltlichung des Pietismus wird nun von Stilling in Aussicht genommen, indem er die verschiedenen Gruppen desselben dazu auffordert, die zwischen ihnen obwaltenden Unterschiede geringer zu achten,

als ihre übereinstimmende Richtung auf praktisches Christenthum. Was bedeutet diese Zumuthung an die Tersteegianer und Herrnhuter anders, als daß sie mit ihren Ueberzeugungen gerade so oberflächlich und weltförmig verfahren sollen, wie es Stilling selbst nach seiner sonderbaren Mischung von Leichtsinne und Frömmigkeit möglich war! Und das soll geschehen wegen der Weltstellung des Pietismus, um der Aufklärung gegenüber und in Erwartung des Antichrist eine geschlossene Einheit zu bilden. Ursprünglich richtet sich der Pietismus auf die Bürgschaften der Seligkeit jedes Einzelnen im Gegensatz zu der Welt und auf die Ablehnung aller der Rücksichten, welche die Kirche auf die Welt zu nehmen pflegt. Ist es nicht demgemäß eine spezifische Verweltlichung, wenn die Pietisten jetzt von den Bürgschaften ihrer Seligkeit so viel nachlassen sollen, um sich in eine imposante Stellung gegen die Welt zu setzen, und über dem Betriebe der Heidenmission und der Ausübung der weltlichen Mittel zu diesem Zwecke die Trennungsgründe vergessen sollen, welche sie bisher als Gewissenssache werth gehalten hatten? Wer ist, indem er Bodensteyn kennen lernte, darauf gefaßt gewesen, 120 Jahre später auf einen Vertreter des Pietismus zu stoßen, wie der religiöse Schriftsteller am Hofe des Großherzogs von Baden ist? Sie beide sind aus derselben Wurzel entsprossen; aber ihre fast durchgehende Ungleichheit stellt doch die Verweltlichung der gemeinsamen Richtung in der Person des Jüngern außer allen Zweifel. Und wenn es nun ebenso sicher ist, daß der mit hoher natürlicher Liebenswürdigkeit ausgerüstete Nachkömmling sich eines Beifalls zu erfreuen hatte, welcher dem strengen und weltflüchtig gesinnten Prediger in Utrecht versagt blieb, so macht man daran die merkwürdige Erfahrung, daß auch auf dem Boden des Pietismus diejenigen Wendungen den größeren Erfolg haben, welche dem Weltfinne mehr Spielraum gestatten. Wir sind dieser Erscheinung schon begegnet bei dem Uebergewicht, welches der „evangelische“ Pietismus in den Niederlanden über den gesellschaftlichen gewann, indem er die Conventikel nicht mehr nach den Geschlechtern trennte. Denn diese Ordnung kam dem weltlichen Interesse der allgemeinen Geselligkeit entgegen (S. 346).

24. Anna Schlatter.

Das Ziel, welches Stilling für den Pietismus in Aussicht genommen hatte, nämlich daß er seine bestehenden Spaltungen überwinden und durch Theilnahme an dem Werke der Heidenmission sich zusammenscharen solle, ist allerdings in großem Umfange erreicht worden. Die Frau, welche demnächst die Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, darf als ein Beispiel davon angeführt werden, daß seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts jene von Stilling befürworteten Züge des modernen Pietismus in die Erscheinung treten. Indessen ist an ihr das innere Leben wichtiger, als ihre Betheiligung an den Unternehmungen der äußern und der innern Mission. Ihre persönliche Frömmigkeit aber, so aufgeschlossen dieselbe für den Verkehr mit Personen von verschiedenem pietistischen Gepräge gewesen ist, hat einen ganz entchiedenen Zug, und trägt nichts weniger an sich als die Oberflächlichkeit, zu welcher Stilling seine Leser angeleitet hat. Mit ihm und Lavater verglichen macht sie vielmehr eine rückläufige Bewegung zu älteren Vorbildern hin ¹⁾. Sie findet also ihre richtige Stellung in dem hier angespannenen Zusammenhange des Pietismus in der reformirten Kirche.

Anna Bernet, geboren zu St. Gallen 1773, mit dem Kaufmann Schlatter verheirathet 1795, gestorben 1826, ist durch einen überaus starken Trieb nach religiöser Mittheilung ausgezeichnet. Ihre Lust ihr Herz zu eröffnen, ging aus ihrer Bereitschaft hervor, überall die christliche Freundschaft anzuknüpfen, in welcher alle Kinder Gottes aus allen Kirchen als die Glieder der wahren Kirche auf Erden sich mit einander verbinden sollten, um immer sichtbarer zu werden. „Ich meine immer, schreibt sie, ich müsse von allen christlichen Menschen etwas wissen, weil ich alle so sehr liebe, und es getrost hoffe, auch einmal von allen geliebt zu werden.“ Sie erzählt selbst, daß sie von frommen Aeltern er-

1) Vgl. Anna Schlatter's Leben und Nachlaß (Briefe, Gedichte, Aufsätze) herausgegeben von F. W. Zahn. 3 Bände. Bremen 1865. — Frauenbriefe, herausgegeben von Adolf Zahn. Halle 1862. S. 1—144 umfassen Briefe der Schlatter.

zogen worden sei, nie die Hand zum Spiel, und nie den Fuß zum Tanz erhoben, aber vom zehnten Lebensjahre an Gott gesucht und zugleich gegen ihr stolzes und heftiges Temperament angelämpft habe. Diese natürliche Grundlage ihres Charakters wird durch den Brief einer mütterlichen Freundin erläutert, welche große Verdienste um sie hatte, deren Anregung sie 1804 ihre eigentliche Befehrung verdankte, und welche ihr 1805 vorhielt, daß sie die Neigung habe, Recht zu behalten, daß die Leidenschaftlichkeit, wie sie auch Namen habe, immer in Gefahr sei, unwahr zu sein, und Worte und Werke, Geberde und Ausdruck im Guten wie im Bösen zu übertreiben pflege, daß Unwahrheit auch an der Unbeständigkeit der Empfindungen und Aeußerungen hafte, endlich, daß es darauf ankomme, den geistlichen Wollüsten abzusterben und für die göttlichen Genüsse der Liebe empfänglich zu werden. Es gereicht der Schlatter zur Ehre, daß die Aufrichtigkeit der Frau Römer sie nicht zurückstieß, zumal dieselbe, nach der Angabe des Biographen, auf ihre religiöse Genußsucht und deren Formeln nicht einging. Allein diese Charakteristik bereitet darauf vor, daß die Frömmigkeit der Schlatter von manchen Selbsttäuschungen begleitet gewesen ist.

Unter den Urkunden ihres inneren Lebens sind von besonderem Werthe die Briefe, die sie an Anna (Nette) Lavater geschrieben hat, welche zwei Jahre älter (geboren 1771) sich 1795 mit Georg Gessner verheirathet hat. Die Briefe, welche 1792 beginnen, erstrecken sich über 34 Jahre, und schließen mit einigen Zeilen ab, welche die Schlatter drei Tage vor ihrem Tode geschrieben hat. Einer der frühesten unter diesen Briefen zeigt nun die Schlatter nebst ihrer Freundin befangen in den Vorstellungen Lavater's von dem zwingenden Einfluß des Gebetes auf Gott. Die beiden Mädchen nämlich hatten sich 1792 in den Kopf gesetzt, daß Gessner zum Diakonus an der Peterkirche in Zürich, also zum Collegen Lavater's gewählt werden solle, und hatten darauf ihre Gebete gerichtet. Als nun die Wahl auf einen Andern gefallen war, klagt Anna Bernet: „ich hatte auch so andächtig und dringend wie möglich gebetet bis Sonntag Abends, da ich glaubte, es sei nun entschieden; ach und auch meine Schwestern beteten, und unser aller Gebet ist nun nicht erhört! Gott, lebst Du nicht mehr? Und unser Herr sagte doch, wo zwei oder drei eins werden, es sei warum sie bitten wollen, es soll ihnen

widerfahren . . . Wir wollen Christus die Ehre anthun, ihm dennoch zu glauben, wo wir nichts von ihm sehen . . . Die Welt und der Satan soll die Freude nicht haben, daß wir Gott verlassen, auch wenn er uns zu verlassen scheint.“ Das ist nun wieder eine Probe davon, wie das Lavater'sche Argument der Gebetserhörnung für die Wahrheit des Christenthums zur Untergrabung des Glaubens führt. Wie es scheint, ist diese Erfahrung schließlich wohlthätig gewesen; die Schlatter kommt nicht wieder auf solche Versuchung Gottes zurück. Ueberdies äußert sie 1813, Jesus Christus scheine in unseren Tagen in Krankheiten und körperlichen Uebeln nicht mehr so zu helfen, wie in den Tagen seines Erdenlebens. Seine Absicht dabei sei ohne Zweifel die, daß die Kinder Gottes lernen sollen, das Zeitliche über dem Geistigen und Ewigen zu vergessen. Das ist gerade im Widerspruch mit Lavater, aber gewiß richtig geurtheilt.

Jedoch den Verkehr mit dem Herrn Jesus, die Rathserholung bei ihm meinte sie stets so reell und correspondenzlich, wie es Lavater vorgeschrieben hat. Als ihr Mann sie zur Ehe begehrt hatte und sie noch zögerte einzumilligen, schrieb sie: „Es wäre mir doch viel leichter um's Herz, wenn Jesus Christus, als er auf Erden lebte, auch in einem solchen Fall (nämlich des Heirathens) gewesen wäre. So kommt es mir immer in Sinn, das weiß er nun nicht aus eigener Erfahrung, wie es mir in meiner Lage zu Muth ist. Freilich sah er auch bei seiner Mutter; was eheliches Leben ist, sah an einer Hochzeit, wie es Liebenden zu Muth ist, denn er sah ja allen in's Herz und sieht es auch jetzt noch. Aber er selbst konnte dies nicht erfahren; ich kann mir den tröstlichen Gedanken nicht denken, er war auch einmal in einer ähnlichen Lage, wohl aber den, er kann sich dessen ungeachtet ganz hineinfühlen.“ Diese Skrupel des jungen Mädchens dienen mehr als irgend Etwas zum Verständniß der Methode des Umganges mit dem Herrn Jesus, welche dem gesammten Pietismus und den Mönchen und Nonnen in der katholischen Kirche gemeinsam ist. Mit treffendem Urtheil beschränkt die Schlatter das Gebiet der Rathserholung bei dem Herzensfreunde auf die Fälle, in denen der sich erniedrigende Gott eigene Erfahrung hat. Denn hienach richtet sich auch die ursprüngliche mittelalttrige Vorstellung von der Nachahmung Christi. Wenn also der Herr Jesus keine Erfahrung im Heirathen hat, und

darüber auch keinen Rath und dazu kein Vorbild geben kann, so ist die Folgerung nothwendig, daß man deshalb ehelos bleiben muß wie er. Indem die Schlatter diesen Schluß nicht zieht, stellt sie sich freilich auf die protestantische Berechtigung der Ehe. Jedoch dieser Gedanke hat durchaus kein Verhältniß zu dem religiösen Standpunkt, welchen sie einnimmt. Deshalb schiebt sie einen neuen Mittelgedanken anstatt dessen ein, daß die eigene Erfahrung Jesu ihn zum Rathgeber geeignet macht, nämlich seine theoretische Allwissenheit. Aus dieser heraus wird er wissen, wie Liebenden zu Muthe ist, und wird sie zu leiten verstehen. Siedurch aber wird die vorausgesetzte Conjunction zerstört. Unter diesem Attribut kann Jesus nicht mehr als der Herzensfreund mit seinen individuellen Erfahrungen vorgestellt werden, sondern er wird als der Inbegriff der Erkenntniß alles Guten, also auch des richtigen Betragens von Brautleuten der mit ihm Umgang suchenden Seele fern gestellt. Es war also eine Selbsttäuschung, daß die Schlatter meinte, die gesunde Auskunft bleibe in dem Rahmen ihrer Grundvorstellung. Aber sie bewährt die Unvereinbarkeit der Ehe mit der von ihr behaupteten Stellung zu Jesus auch noch dreißig Jahre nachher, als sie ihre Tochter belehrte: „Wenn schon Christus einem christlichen Weib auch in der glücklichsten Ehe der höchste Gegenstand der Liebe ist und sein soll, der ihr Herz allein auszufüllen vermag, so hat er selbst den Mann dem Weibe gegeben, daß dieser sein Stellvertreter sein soll“ ¹⁾. Nun ist Christus der höchste Gegenstand der Liebe, weil er der Verfühner ist; als solcher aber hat er keinen Stellvertreter. Kann der Ehemann als Stellvertreter Christi gedacht werden, so ist damit zugestanden, daß Christus Gegenstand bräutlicher Liebe, und diese die höchste und ausschließende Art der Liebe ist. Wird Christus so geliebt, so ergiebt sich, daß er allein das Herz ausfüllen kann. Dann aber ist wiederum ein Stellvertreter undenkbar. Wird ein Ehemann als Stellvertreter Christi angenommen, so ist die Ehe eine Untreue gegen Christus und zugleich eine Täuschung des Mannes, welcher erwartet, in seiner Art allein geliebt zu werden. Also folgt aus dem Ansaß, daß eine Frau Christus mit bräutlicher Liebe ausschließlich liebt, nur das mit Nothwendigkeit, daß sie deswegen ehelos bleibt und der

1) Frauenbriefe S. 81.

Sicherheit halber ins Kloster geht. Der Gallimattthias, welchen die Schlatter sich zu Schulden kommen läßt, entsteht also daraus, daß sie die katholische Devotion gegen den einzig geliebten Bräutigam Christus mit dem protestantischen Recht auf die Ehe zusammenfassen will; sie erkennt nicht, daß jene Methode mit allen weltlichen Lebensverhältnissen collidirt.

Die Schlatter hat es auch schmerzlich genug empfunden, daß ihre Berufspflichten als Mutter und Hausfrau ebenso viele Hindernisse bildeten, um ihre Gedanken auf Jesus zu richten. Sie fand erst dann eine reichere Befriedigung ihres Daseins, als ihre Töchter so weit erwachsen waren, um ihr allerlei Geschäfte abzunehmen, und sie sich zurückziehen konnte, um in der Schreibung ihrer Briefe sich das Interesse ihres Lebens zu vergegenwärtigen. Die Stumpfheit der religiösen Empfindung hat sie reichlich erfahren, wenn die Gedanken an Haushalt und Pflege der Kinder sie auch in ihre Gebetsübungen verfolgten. Darüber thut sie folgende merkwürdige Aeußerung: „Wie oft mache ich die Erfahrung, wie sehr wir unter Arbeit und Sorge geistig stumpf werden. Wenn ich aber meine katholischen Freunde Bayr und Gohner, die als katholische Geistliche völlige Ruhe von irdischen Sorgen haben konnten, auch über Stumpfheit und geistige Dürre klagen hörte, so war es mir klar, daß eine innere, nicht eine äußere Ursache zu Grunde liegen müsse, eben, wie du bemerkst, eine Untreue im Suchen. Ich, wenn ich keine Lust zum Gebete und Bibellefen habe, lasse mich um so leichter abhalten, statt daß ich das Gegentheil thun sollte.“ Merkwürdig ist an dieser Aeußerung einmal das indirecte Zugeständniß an den heiligen Bernhard, daß die erstrebte Devotion eigentlich nur mit der klösterlichen Lebensweise zusammengehört; aber nicht minder merkwürdig sucht die Schlatter die Untreue, welche dem Gewinn der Seligkeit entgegensteht, darin, daß sie sich nicht zu den Andachtsübungen zwingt, während die Untreue an einem andern Umstande haftet. Sie denkt nicht an das einfache, für das Leben in der Welt maßgebende Wort des Herrn: Wer im Kleinen nicht treu ist, wie soll dem das Große anvertraut werden? Das Berufsleben einer Mutter und Hausfrau wird nicht mit der schuldigen Treue geübt, wenn es von vorn herein als Hinderniß des Seligkeitsgenusses in der directen Andacht beurtheilt wird. Aber die Treue im Kleinen, wenn sie von

der allgemeinen Stimmung des Vertrauens auf Gott getragen und nicht zum Anlaß vertrauensloser Sorge gemacht wird, ist eine viel sicherere Probe unserer Versöhnung mit Gott, als das Streben nach dem Großen, der Vereinigung mit Gott, um deren willen man dem kleinen Dienst des Lebens ungeduldig zu entgehen strebt. Diese Treue im Kleinen und den Segen der an sie geknüpften Verheißung hat die fromme Frau nicht gekannt. Der Biograph ¹⁾ sagt noch Folgendes: „Die vielen Geschäfte im Hause sah sie als Aufgaben an, die ihr Gott auferlegt habe, um in ihnen zu lernen, ihren Willen aufzugeben und den seinen zu thun. . . . Es wurde ihrem geistigen Wesen in der That oft sehr schwer, diese Arbeiten zu übernehmen, aber sie hielt es sich vor, daß das Ziel ihres innern Lebens, keinen eigenen Willen zu haben, wie es ihr immer mehr vor Augen gerückt wurde, gerade in solchen Geschäften ihr nahe gelegt werden könne. Es war ihr ernstes Anliegen, in ihrem nächsten Verufe Gott zu dienen, sie fragte gern ihre Freunde um Rath, wie man in der Unruhe solchen Berufslebens in der Innigkeit bleiben könne.“ Dieses Zeugniß weist darauf hin, daß die Schlatter den Grundsatz Tersteegens sich zu eigen zu machen suchte; aber dieser ist eben auch nicht im Einklang mit der Verpflichtung der Treue im Kleinen. Jede Treue im Handeln ist Bestätigung des eigenen Willens in seiner Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Gesetz. Wer jedoch im Stande ist, den eigenen Willen im Vergleich mit Gott ein Uebel zu nennen, kann eben nicht den kleinen Dienst des Lebens im Verufe als den directen Dienst gegen Gott würdigen und die ihm gestellte Verheißung erleben. Die Schlatter war eben wieder in einer schweren Selbsttäuschung begriffen, indem sie ihre Berufserfüllung als Dienst gegen Gott und zugleich so auffaßte, daß er nicht zur Befestigung und Idealisierung, sondern zur Vernichtung ihres eigenen Willens bestimmt sei.

Charakteristisch für diese Frau wie für ihre Auffassung des Christenthums ist auch die Art, wie sie ihren Mann beurtheilte. Als derselbe sich um sie bewarb, bekannte er, daß er an Gott, Christus und die Bibel glaube, aber nicht im Stande sei, in die leidenschaftliche religiöse Stimmung, welche Anna hegte, einzugehen. Sie empfand auch das Bedenken, daß er so kalt gegen

1) N. a. D. Band I S. XXXVI.

Christus und sein Reich in seinen Aeußerungen war und sein schlichter Vorsehungsglaube galt ihr als einfacher Unglaube. Nach menschlichem Maßstabe war diese Ungleichheit genügend, um die Bewerbung abzulehnen. Allein Anna hatte schon damals den Grundsatz aufgenommen, daß man nicht nach eigener Einsicht und Ueberlegung seinen Willen zu praktischen Zwecken zu bestimmen, sondern sich der göttlichen Leitung in voller Willenlosigkeit zu unterwerfen habe. „Wie ernst, wie willenlos, wie dringend hat ich um die göttliche Leitung, und legte mich Gott hin, mich krank, blind, stumm oder elend zu machen, wenn diese Heirath mich von ihm und seinem Reiche entfernen sollte, oder wenn sie sein Wille sein sollte, mein Herz dazu zu neigen“¹⁾. Wie aber sollte unter dieser Voraussetzung der Wille Gottes ermittelt werden, wenn nicht durch specielle Offenbarung? Sie wählte, um dieselbe zu erhalten, das Mittel des Däumelns, welches Stilling unbedingt als Mißbrauch der heiligen Schrift bezeichnet hat (S. 529). Nachdem sie im Gebet ihren Willen wiederum gänzlich dem guten Willen Gottes geopfert hatte, schlug sie die Bibel auf, um ein Orakel zu empfangen; ihr Auge fiel auf Röm. 10 14. 15, und sie erkannte daraus, daß sie bestimmt sei, ihrem Bewerber das seligmachende Evangelium zu predigen, welches er nicht kannte, mit andern Worten, ihn von seinem evangelischen Glauben, in welchem is, qui scit, se per Christum habere propitium patrem, scit se ei curae esse²⁾, zur katholischen Devotion zu bringen. Sie sah sich bewogen, zur Rettung ihres Liebhabers ihm das Jawort zu geben. War es nun aber wirklich dem Willen Gottes gemäß, was sie sich hiemit vornahm? Der Erfolg hat, wie der Biograph erkennen läßt, das Orakel nicht bestätigt. Die Schlatter ließ sich aber auch nicht von ihrer vor-gefaßten Meinung abbringen. Die Sanftmuth, Liebe, Demuth ihres Mannes, welche ihr gelegentlich das Bekenntniß abnöthigten, er sei besser wie sie, erkannte sie niemals als das Kennzeichen christlicher Gesinnung und als die Probe des Standes der Verfühnung ihres Mannes an. Sie blieb dabei, daß diese Tugenden nur

1) Brief an den Sichelianer von Champagne vom 6. März 1819, in Wagemann, Geistliches Regen und Klingen am Ostseebrande. Berlin 1861. S. 132.

2) Conf. Augustana art. XX. § 24.

Natur, nur glückliches Temperament, und deshalb Hindernisse seines Glaubens seien; denn er erkannte sich ja nicht als Sünder! „Er war besser als ich im Thun, aber in der Gesinnung war er beinahe ganz ungläubig.“ Und dabei setzte der Mann der religiösen Art seiner Frau weder direct noch indirect Schranken! Sie hatte sich vorgenommen, nach der Anweisung des Petrus mit ihrem Wandel ohne Worte zu lehren; daß diese Regel auch ihrem Manne zu Gute kam, wollte sie nicht einsehen. Erst wenige Jahre vor ihrem Tode stellt sie ihrem Manne das Zeugniß aus, er glaube, daß er nur durch Christum Vergebung und ewiges Leben erhalten könne. Nun, das wird er immer geglaubt haben. Der Biograph aber fügt hinzu, seine Art sei nicht gewesen, viel von seinem innern Leben zu reden, und er sei auch wohl nicht durch gleiche Tiefen der Sündenerkenntniß geführt worden, wie seine Frau. Dann war es ja wohl der Wille Gottes, daß er sein Christenthum in anderer Weise bewährte, wie die Frau; und es war nicht Gottes Wille, daß sie in ihm dieselben Gaben erwecken sollte, in deren Ausübung sie das ausschließliche Merkmal des Christenthums erblickte!

Ungeachtet dieser Ungleichheit der beiden Eheleute ist ihre Verbindung nicht unglücklich gewesen. Die Frau hat es zwar immer als Schmälerung ihres Rechtes empfunden, daß sie die Interessen ihres Mannes nicht beherrschen konnte, sondern z. B. an seiner weltlichen Lectüre Theil nehmen mußte; sie hielt sich dafür durch den Verkehr und die Correspondenz mit den ihr gleich gesinnten Freunden schadlos, einen Verkehr, dem der Mann kein Hinderniß in den Weg legte. Sie hat nun bezeugt, daß das Streben nach ununterbrochener Vereinigung mit Gott und die Ueberzeugung, daß nur ihre Sünde sich derselben entgegenstelle, sie in einen Kampf um die Heiligung hineingeführt hat, welcher allerdings ziellos sein mußte, weil sie in ihren täglichen Berufspflichten nicht die Mittel für den Erwerb des guten Charakters, sondern nur Anlässe zur Zerstreutheit erkannte. Sie hat in den ersten zehn Jahren ihrer Ehe auch unter dem Einflusse der Gesichtspunkte gestanden, welche in der Schule von Coltenbusch gangbar waren, daß die Heiligung in bestimmten erkennbaren Stufen erreicht werde, und hat sogar durch die Aufgabe der Vollendung activer Heiligkeit im irdischen Leben sich blenden lassen. Der Erfolg war jedoch die Steigerung des

Sündenbewußtseins und die Entfernung der erstrebten Vereinigung mit Gott. Da kam es zu einer Krisis, als sie 1804 ihre neunte Entbindung und mit derselben ihren gewissen Tod erwartete. Die oben genannte Freundin, Frau Römer, welcher sie ihre Stimmung entdeckte, rieth ihr im Evangelium zu lesen, als ob Christus nur zu ihr spräche. Dieser Rath war von Erfolg. „Jetzt wußte ich, daß Jesus Christus auch mein Herr und Heiland sei, und ward aus einer Hölle voll Angst in einen Himmel voll Freude versetzt. Nun brauchte ich keines Menschen Zeugniß mehr; wenn alle Bibeln verbrennten, so wüßte ich doch aus eigener Erfahrung, daß Jesus lebt und für mich lebt, mich liebt. Ich ward unaussprechlich selig, die ganze Welt bekam eine andere Gestalt für mich, alles Kämpfen hatte ein Ende; die Liebe erfüllte mein Wesen und machte mir alles Thun zur Lust.“ In dieser Stimmung bezeugt sie auch im Jahre 1809: „Ich finde den einzigen Grund aller Beruhigung, alles innern Friedens einzig in der Vereinigung mit unserem Herrn. Wenn ich es lerne, mich und alles, was um und an mir ist, in ihm anzusehen, alles als sein Werk, seine Gabe, alles als Mittel, ihm näher zu kommen, so gehe ich Allem ruhig entgegen, so weiß ich, daß der gefürchtete Schmerz gerade nothwendig zu meiner Ausbildung in seinem Reiche ist, sonst würde er mir ihn nicht senden.“ Das war also die zweite Stufe der religiösen Haltung der Schlatte. Im Vergleich mit dem Streben nach höheren Stufen der Heiligung ist der eben geschilderte Standpunkt wohlthätig. Aber es ist merkwürdig, welche Unsicherheit der Richtung mit der leidenschaftlichen Energie dieser Frau verbunden, und wie ihre den Anderen zugekehrte Selbständigkeit von einer auffallenden Bestimmbarkeit durch die Meinungen ihrer Freunde begleitet ist. Sie ist eben mit allen männlichen Zügen ihres Charakters die Frau, und ihr Trieb, sich zu beobachten und über sich zu grübeln, bringt ihr keinen Segen. Ueber ihren Zustand von 1804 bis 1809 spricht sie rückblickend in zwei fast gleichzeitigen Briefen, die dem Jahre 1818 angehören¹⁾, sich so aus: „Freilich ist das Vertrauen auf unsere Neue oder auf unser Glaubensgebet oder auf unsere Vereinigung mit Gott immer noch ein selbstgerechtes Vertrauen, welches seine Seligkeit nicht bloß und allein dem

1) Nachlaß I. S. 49. II. S. 485.

Verdienst Christi zuschreibt und verdankt. Ich hatte Zeiten und Jahre, wo ich mich meiner Vereinigung mit Christo so innig freute, daß ich fast glaubte, kein Tod und keine Sünde könne mich je von ihm trennen; und jetzt ist mir diese Freude genommen, und mir kommt es vor, als könne er auch jetzt noch mit den Seinen machen, was er will.“ „Einige Jahre lang stützte ich mich auf das Geschenk der Liebe Christi und meine mit ihm geschlossene Vereinigung, woraus allmählich wieder eine andere Art Selbstgerechtigkeit entstand, worüber mir endlich Gottes nie ermüdende Treue durch unsern lieben Boos die Augen öffnete und mich lehrte, wie ich mich auf gar nichts, auch nicht auf meinen geschenkten Glauben und meine erbettelte Liebe stützen könne zum Seligwerden, weil beide so gebrechlich und elend seien, sondern allein auf das Opfer Christi am Kreuz . . . So nackt und so bloß wie ich mich jetzt fühle, werde ich armes Rädchen hingetrieben unter die Flügel Jesu, wo allein ich vor dem Feinde sicher bin.“

Diese neue Methode ist die des Quietismus. Durch Gofner und einen andern katholischen Geistlichen Xaver Bayr ist sie 1809 mit Tersteegen bekannt gemacht worden, und hat sich dieser Auctorität unterworfen, weil sie den Verzicht auf das Selbstgefühl in der Seligkeit auferlegt. Denn hierin schien ihr eine höhere und gottgemähere Leistung deshalb zu liegen, weil das Selbstgefühl nach Selbstgerechtigkeit ausseh. „Nun verlernte ich allmählich das Kämpfen und Selbstwirken und lernte das Ueberlassen. So lebte ich meistens selig, wiewohl unter Abwechslungen, wie ein Kind im Schooße Jesu, ließ mich reinigen von ihm, und von ihm mir Alles aus Gnade schenken.“ Aus dieser Stimmung heraus schreibt sie 1814 an ihre Freundin: „Ich sage alles meinem lieben Christus: Sieh so und so steht es in meinem Herzen, so und so lieb habe ich diesen Menschen, jenen Menschen. Sollte nun diese Liebe der Liebe zu dir hinderlich sein, so reiße sie heraus aus dem Herzen, oder bringe sie in die rechten Schranken; kurz dir übergebe ich mein Herz, daß du treuer Hirte es bewahrest und reinigst. Und, glaube mir, ich habe schon augenblickliche Proben der Wirkung dieses Gebets erlebt.“ Sie hatte gerade damals die Freude gehabt, mit einem nordamerikanischen Quäker Grellet ihre Uebereinstimmung zu erproben. „Wir war Alles, was Grellet von dem Einssein mit Christus, von dem

Losmachen von allem Außern sprach, nur die Sprache, die ich seit drei Jahren in Tersteegen's Schriften fand und innig genoß, ja es war mir oft, als hörte ich ihre Worte. Auch die Guyon, auch Sailer spricht dasselbe.“ Demgemäß bekennt sie sich zu dem Grundsatz: Gott Alles, der Mensch Nichts, resignirt sich darauf, die Liebe Christi zu glauben, auch wenn sie dieselbe nicht fühlt, strebt nach der reinen Liebe, und findet zugleich, daß die von Tersteegen dargestellten heiligen Seelen doch noch von eigener Gerechtigkeit erfüllt zu sein scheinen. Aber die Entschiedenheit für diesen Standpunkt war wiederum nicht so klar, daß nicht die Schlatte inzwischen doch darin hätte wankend werden können. In dem zuletzt angeführten Brief berichtet sie, daß 1816 ein Mann, der große Erleuchtung hatte, aber sich in allerlei hohe Dinge einließ, ihr vorgestellt habe, man dürfe nicht immer ein Kind in Christo sein, sondern man müsse auch ein Mann in ihm werden. Diese Anforderung habe sie etwas aus dem Schooße Jesu herausgelockt, ihren inneren Frieden und kindlichen Umgang mit Christus etwas gestört, bis der treue Hirte sie wieder heimgeholt habe. Sie sei bestimmt, ein Kindlein in Christus zu bleiben, als arme Sünderin könne sie nur aus Gnade selig werden, und wenn sie hundert Jahre nach Vollkommenheit ränge. In einem Briefe an den Domherrn Waldhäuser in Linz von 1816 meint sie die allgemein evangelische Lehre von der Unvollkommenheit der guten Werke zu vertreten, indem sie gut quietistisch erklärt: „Sobald mein Werk nicht aus reiner Liebe zu Gott und dem Nächsten geschieht, ich dabei die geringste Absicht auf mich habe, so hört mein Werk auf, ein gutes Werk zu sein und hat seinen Lohn dahin.“

Es ist die Regel des Quietismus, daß die Verlassungen und Trockenheiten der Empfindung ebenso als Merkmale der Seligkeit erfahren werden wie die Momente der Freude; denn die Freude ist nur eine zufällige Beigabe der in der Vernichtung des eigenen Willens um Gottes willen bestehenden Seligkeit (S. 471). Eine tieftragische Erscheinung ist es nun, daß die Schlatte in den vier letzten Jahren ihres Lebens, zumal als sie von Siechthum heimgesucht war, diese Regel nicht hat zur Anwendung auf sich bringen können. Sie hat die geistliche Genußsucht nicht zum Opfer zu bringen vermocht. Im Sommer 1821 machte sie als Begleiterin ihres nachherigen Schwiegerjohns Rührig, eines Kaufman-

nes in Barmen, eine Reise nach dieser Stadt, welche sie durch Württemberg und weiter den Mittelrhein hinunter führte. Die Beschreibung dieser Reise¹⁾ ist vom höchsten Interesse für die Statistik und die Eigenthümlichkeiten des Pietismus. Ueberall werden die christlichen Freunde besucht und überall Andachtsübungen angestellt, welche die Stimmung der Reisenden auf's Höchste steigerten. Aber wenn die Gelegenheit des Ortes solche Zusammenkünfte unmöglich machte, wie in der katholischen Stadt Bruchsal, so war die Schlatter sehr wenig geneigt, diese Entbehrung zu ertragen, obgleich sie im Voraus sich die Ueberzeugung festgestellt hatte, daß sie durch den so reichen Verkehr mit den Gleichgesinnten aus der Sammlung geworfen und verleitet werden könnte, gläubiger und liebender zu sprechen, als sie eigentlich sei und sich in ein schöneres Licht zu setzen, als ihr gebühre. Sowohl, der Quietist soll zu Hause bleiben, um nicht das Gleichgewicht zwischen Freude und Bede des Herzens zu verlieren, worauf er sich verpflichtet hat! Dieses Gleichgewicht aber hat die Schlatter niemals erreicht; ihre affectvolle Art war von vorn herein auf den Quietismus nicht angelegt. In die Trockenheit ihrer Empfindung gegen Christus und Gott hat sie sich nur mit der theoretischen Formel, nicht mit ihrem Willen geschickt. Wer kann ohne die tiefste Theilnahme folgende Bekenntnisse an ihre Freundin Gessner lesen, welche mit 1822 beginnen! „Ich werde Gott entfremdeter, kälter, elender, jemehr ich dürfte mit ihm eins zu werden. Alle Tugenden sind mir ausgezogen und nur Sünde und Elend mir übrig geblieben. Ich hoffte, die Reise und der Umgang mit so vielen Christen werde bleibend auf mich wirken; aber ich sehe keine Fortschritte, und weiß keinen Rath, als mich in die Erbarmung Christi zu versenken.“ „Wie gebeugt und klein macht mich dies, daß ich jetzt (nach der Feier des Abendmahls) nicht lebe, sondern dürr und kalt ja wie erstorben mich fühle. Nicht einzelne Sünden und Leidenschaften drücken und beschämen mich, aber diese unerträgliche, unleidliche Kälte und Liebeleerheit gegen ihn, der um meinetwillen vom Thron der Herrlichkeit herab in unser Elend stieg . . . Ich sehe nicht auf's Gefühl; dessen Mangel wollte ich gern tragen, wenn ich das Wesen hätte . . . Aber daß ich nicht bleibe in ihm, keine Stunde ganz allein bei

1) Nachlaß I. S. LXXX—CXIX.

ihm bleibe und mit ihm wache, daß jede häusliche Kleinigkeit mich in den heiligsten Momenten zerstreuen und meine Gedanken auf sich ziehen kann, das ist mir zum Ausspeien unerträglich.“ „Meine innere Finsterniß und Glaubensleerheit macht mich so unverträglich . . . Gott will mich lehren geduldig sein, und ich will nicht lernen und reibe mich an den Gegenständen meiner Uebung. Dies kommt nur daher, daß ich nicht lebe in dem Glauben des Sohnes Gottes, nicht aus dem Glauben die Liebe übe, nicht in der Nähe des Heilandes bleibe. So sehr ich fühle, daß mein Herz keine Ruhe und keine Freude finden kann außer Christus, so wenig lebendigen Trieb habe ich in mir durchzudringen zu ihm. Mein Todeszustand benimmt mir sogar ein lebendiges Sehnen nach Leben und Wärme . . . Ich muß mich für sehr zurückgegangen erklären. Gott nahm seine Gaben zurück und läßt mich nun erfahren, was ich in mir selbst bin . . . Oft schwindet alles vor meinem Blick, und ich kann mich nur in Gottes Erbarmen hineinwerfen, es möge mir gehen in Zeit und Ewigkeit, wie er will.“ Das ist ja die richtige Formel des Quietismus, aber man sieht, die Schlatte bekennt sich dazu nicht gern, sondern ungern. Und nun die letzte Aeußerung, wenige Tage vor ihrem Tode: „Ich fühle keinen Trost, keine Liebe Gottes; es scheint mir, als hätte er seine Gnade von mir genommen und ließe mich nun mir selbst über. Kein Verlangen zu sterben und keine Freude zu leben bewegt mich; ich bin in Anfechtung, in welcher nur die Fürbitte Jesu mein Fünkeln Glauben erhalten kann, damit ich nicht mit den Gottlosen umkomme.“

Das ist ein tragischer Ausgang. Das Verhängniß der Schlatte bestand vor Allem darin, daß ihr Maßstäbe der Frömmigkeit überliefert wurden, welche nur im klösterlichen Leben durchgeführt werden können, während sie als Protestantin sich auf das eheliche Leben und einen bürgerlichen Beruf angewiesen sah. Ihr Verhängniß war es ferner, daß ihr Mann ihre geistliche Richtung und ihr Selbstgefühl in derselben als etwas berechtigtes gewähren ließ, und indem er ihr nicht zu imponiren vermochte, sie der Auctorität ihrer geistlichen Freunde katholischer Confession anheimgab. Sie hat trotz ihres starken und auch in ihrer quietistischen Epoche unüberwindlichen Selbstgefühls auf allen Stufen ihrer Entwicklung sich als Weib erwiesen, welches

ohne Widerstand der Leitung von Männern nachgab. Nur ihrem eigenen Manne räumte sie einen solchen Einfluß nicht ein. Aber hier liegt die Schuld ihres Lebens, nämlich in der unverständigen und trotzigen Ueberhebung über das Christenthum ihres Mannes, dem sie niemals die Gleichberechtigung mit ihrer Art zugestand. Mit dieser Schuld gleichartig ist weiter ihre Ungeueignetheit, an dem Beruf der Mutter und Hausfrau die Treue im Kleinen zu lernen, und daran die Uebereinstimmung von Demuth und richtigem Selbstgefühl zu erleben, welche der Regel des Protestantismus entspricht, aber nach der Regel des Quietismus nicht erreicht werden konnte. Nächst Sicco Tjaden ist die Schlatter die erste Persönlichkeit, deren Mittheilungen den Pietismus im individuellen Leben beobachten lassen. In jedem der beiden Fälle giebt er sich nicht als eine Anleitung zur Seligkeit zu erkennen, sondern als eine Quelle zielloser Bestrebungen, bei welchen die Seligkeit ausgeschlossen ist, auf die es im Protestantismus ankommt.

Eine besonders mißliche Stellung nimmt im Pietismus die Erziehung der Kinder ein. Auch hierfür bietet das Leben der Schlatter eine eigenthümliche Probe dar, welche zugleich den Anblick einer besondern Spielart von Pietismus eröffnet. Sie zählte unter ihren gottseligen Bekannten einen Mann Namens Hans Jakob Schäfer in Appenzell, welcher in Astronomie, Chemie und Arzneimittellehre unterrichtet, wegen der letzteren Fertigkeit von dem Volk als Arzt gesucht wurde. Er war überdies in der Bibel bewandert, und gab sich mit Berechnung der Weltzeiten ab. Demgemäß verkündete er, daß die 6000 Jahre des ersten Weltlaufs mit 1816 zu Ende seien, daß die letzte Woche nach Daniel 9, 27 anbreche und binnen $3\frac{1}{2}$ Jahren der ewige Sabbath beginne. Auch gab er sich mit Vorhersagungen über einzelne Personen und Dinge ab. In den Verkehr mit diesem Manne, welcher der Schlatter sehr imponirte, hatte sie nun auch ihre 5 Töchter eingeführt, welche sie, wie der Biograph sagt, 1818 noch nicht als wahrhaft bekehrt glaubte ansehen zu dürfen, obgleich sie nicht ermangelt hat, ihre Kinder zu ihrer Methode von Frömmigkeit direct anzuregen. Schäfer aber gab sich nicht bloß mit dem unschuldigen Vergnügen der Berechnung der Zeiten Gottes ab, sondern hatte auch seine Heilsordnung sich zurecht gemacht; und in diese ließen sich die Töchter verstricken, gerade

als die Mutter Anlaß fand, den Verkehr mit Schäfer abzubrechen. Wenn der Biograph berichtet, die Töchter hätten vorher in fast ängstlichem Gehorsam gegen ihre Mutter gestanden, so wird der Werth dieses Erziehungsresultates, und das Maß des von der Mutter erworbenen Vertrauens der Töchter dadurch in ein bedenkliches Licht gestellt, daß sie nun gegen das Verbot der Mutter sich gerade erst recht mit Schäfer in Verbindung setzten und seine Lehren verschlangen. Diese gingen darauf hinaus, daß für ihn und seine Anhänger die Epoche des ewigen Sabbath's schon angebrochen sei, daß der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch in ihnen, die durch Christi Opfer geheiligt seien, schon entschieden, daß kein sittlicher Kampf mehr für sie nöthig, und daß kein Mensch zu lieben und zu ehren sei, sondern nur Gott, und ein Mensch nur insofern, als Gott in ihm wohne¹⁾. Die Töchter der Schlatter cultivirten diese Ideen durch eifriges Bibellefen und Beten, sagten sich aber zugleich so von ihrer Mutter los, daß sie nach dem viel mißbrauchten Satze von dem Vorzuge des Gehorsams gegen Gott vor dem gegen Menschen ihr die Folgsamkeit verweigerten, und ihr den Gnadenstand abspachen! Warum denn auch nicht? Die Mutter that ja dem Vater das Gleiche! Und wenn die Kinder von jeher unter den Reiz gesteigerter religiöser Zumuthungen gestellt waren, so ist es der Jugend nicht zu verdenken, daß sie dem stärksten Reize der Art, der gerade dargeboten wird, zugänglich ist. Die Schlatter hat diese Erfahrung natürlich mit dem tiefsten Schmerze erfüllt; zum Glück wurden den Töchtern die Augen geöffnet, als ein mit Schäfer eng verbundener Mann, Namens Männli sie in die antinomistischen Folgerungen aus dessen Lehren zu verstricken unternahm. So kamen sie allmählich wieder unter den Einfluß der Mutter.

Dieselbe scheint keine Ahnung davon gehabt zu haben, daß sie mit ihrer Erziehung den Irrgang ihrer Kinder direct verschuldet hat. Kann man sich nun wundern, daß sie ihr Selbstgefühl auch auf einem Gebiete geltend machte, welches sie als gottselige Frau natürlich für ihre Domäne ansah, nämlich die Theologie? Sie hat eine unleugbare Fertigkeit gehabt, den engen Kreis ihrer individuellen Erfahrungen und Bestrebungen darzustellen, wenn sie auch darin eben nichts Originelles leistete. Allein weiter

1) Nachlaß II. S. 142. Frauenbriefe S. 146 ff.

reichte ihre Befähigung nicht. Sie hat einmal in einem Briefe an ihre Tochter ¹⁾ die Frage zu beantworten unternommen, ob der Herr Jesus für uns dem Satan eine Schuld zu bezahlen gehabt hätte. Diese obsoleete patristische Theorie hatte also einen Reiz für sie. Sie redet aber, wie selbst der Herausgeber, ihr Enkel, anerkennt, durchaus verworren darüber, ohne es zu bemerken. Sie knüpft ferner an Meander's Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums den Ausspruch, sie glaube an ihm etwas zuviel Freiheit wahrzunehmen, wenn es darauf ankommt, über Engel und Teufel, Wunder und Erscheinungen zu sprechen ²⁾. Diese Themata also sind ihr theologisch ebenso wichtig, wie Anderes. Sie hat, als ihr Freund Voos in Linz gefangen gesetzt, und ihre Briefe an denselben zur Kenntniß des dortigen Dompapstels gekommen waren, mit einem Domherrn Waldhäuser eine Correspondenz begonnen, um es aufzuklären, wie sie die Protestantin dazu gekommen sei, mit jenem katholischen Pfarrer Briefe zu wechseln. Sie nimmt davon den Anlaß, jenen Gegner von Voos über die protestantische und die katholische Rechtfertigungslehre zu unterrichten. Es ist schon (S. 551) bemerkt worden, daß sie ihren Quietismus in die protestantische Lehre einmischt, und sie ist auch nicht im Stande, die katholische Lehre, wie der Andere sie vorträgt, richtig aufzufassen. Zu ihren werthvollsten Ueberzeugungen rechnete die Schlatter die Lehre von der Wiederbringung. Als sie nun auf ihrer Reise nach Barmen in Cöln den Pastoren Krafft und Gräber nahe trat, brachte sie auch die Rede auf dieses Thema. Es entspann sich ein Streit, in welchem von beiden Seiten Schriftzeugnisse gegen einander gesetzt wurden, bis die Schlatter irre wurde, da ihr die Frömmigkeit der Gegner, ihr Wahrheitsfönn und ihre Menschenliebe imponirte. Sie

1) Frauenbriefe S. 73.

2) A. a. O. S. 125. Sie fährt dort fort: „Mein Auge mit dem großen Balken findet immer doch sehr schnell den Splitter in des Bruders Auge. Darum ärgerte ich mich daran, als ich in der Vorrede des zweiten Theils die Worte las: Durch die gütige Verwendung des verehrungswürdigen (!) Dr. Paulus in Heidelberg. Ob das nicht heißt, den Göttern Weihrauch streuen, wenn ein Christ einen Mann der unsern Herrn Christus so heruntersetzt und gern entthronen würde, verehrungswürdig nennt.“ Also wenn man den Balken im eigenen Auge theoretisch zugeht, darf man getroßt den Splitter im Auge des Nächsten finden!

eilte also auf ihr Zimmer; „ich warf mich vor Gott meinem Heiland nieder und legte ihm meinen Liebling, den Glauben an die endliche Erlösung des ganzen Menschengeschlechts von Sünde, Tod und Teufel als ein Staatsopfer zu Füßen, wenn dieser Glaube aus meiner Vernunft und nicht aus seinem Herzen komme“¹⁾. Wie sie nachher an die beiden Männer schrieb, hatte sie den liebsten heiligsten Gegenstand ihrer Wünsche und Hoffnungen auf Gottes Altar gelegt und im stillen Glauben gewartet, ob Gott ihn verzehren oder ihr wiedergeben wolle. Nun kommt sie nach Frankfurt zu Joh. Friedr. von Meyer. Dieser bringt sie wieder herun. „Ich fand in ihm einen völligen Mitgenossen meiner seligen Hoffnung und wurde noch seliger im Mitgenuß.“ Gott also hatte sie hierdurch berechtigt, die streitige Lehre als ihre Ueberzeugung festzuhalten. Was scheinbar aus der Bibel nicht zu entscheiden war, entschied Gott durch Herrn von Meyer in Frankfurt am Main ganz dem Wunsche der Schlatter gemäß. Sehr komisch endlich ist ihr Unwille gegen Gottfried Daniel Krummacher in Elberfeld, als derselbe in einer Predigt über Ezech. 34, 16 die lutherische Uebersetzung (das Starke und Fette will ich behüten, statt: vertilgen) berichtigte, was seine Pflicht war. Die Schlatter erzählt: „Während Krummacher eiferte gegen die fetten und starken Schafe, sprach ich zu meinem Heiland, du weißt, daß ich weder griechisch, hebräisch noch lateinisch verstehe, also halte ich mich an die deutsche Uebersetzung; du magst gnädig zusehen, warum hast du Luther dein Wort so übersetzen lassen? Wir Armen, die nur deutsch verstehen, wüßten ja sonst nicht mehr, was wir glauben; also halten wir uns an das, was wir bisher gelernt haben aus deinem Wort.“

Schließlich erfordert noch der freundschaftliche Verkehr der Schlatter mit den katholischen Geistlichen einige Beachtung. Das sind hauptsächlich Michael Sailer, Martin Boos, Johannes Gohner und die weniger bekannten Xaver Bayr und Haid. Der letzte, welcher eine Zeit lang als Lehrer am Priesterseminar in St. Gallen wirkte, war der eigentliche Hausfreund. Die zuerst genannten Männer, von denen Gohner zuletzt in die evangelische Kirche eintrat, werden regelmäßig dahin beurtheilt, daß sie als Katholiken dem evangelischen Glauben sich angenähert oder gar

1) Nachlaß I. S. CXIV, II. S. 456 ff.

denselben ergriffen haben; und insbesondere wird ihre geistliche Gemeinschaft mit der Schlatter wie mit anderen Evangelischen als ein Beweis für diese Behauptung geltend gemacht. Hingegen in der katholischen officiellen Ausdrucksweise passiren sie und ihr Anhang unter dem Titel des „Astermysticismus.“ Sailer (geboren 1751) zuletzt Bischof von Regensburg, ist der Älteste unter den Drei und hat als Professor auf der bischöflich Augsburgerischen Universität zu Dillingen in engem Verkehr mit Lavater gestanden, ist auch 1794 dieses Amtes entsetzt worden, weil er im Verdacht unkatolischer Gesinnung stand. 1799 Professor in Ingolstadt, dann in Landshut, hat er seinen Schüler Boos gelegentlich unter seinen Schutz genommen, aber auch zur Abstumpfung seiner Lehre angehalten. Denn soweit beide überhaupt gleicher Ueberzeugung waren, ist Boos (geboren 1762) die treibende Kraft gewesen ¹⁾).

Martin Boos hat als junger Geistlicher von einer kranken Frau, welche er für das Sterben mit ihrer Frömmigkeit trösten wollte, zum ersten Male gehört, daß sie im Vertrauen auf ihre Frömmigkeit gewiß verdammt werde, aber auf Jesum ihren Heiland getrost sterben könne. Diese Frau war offenbar mit der officiellen liturgischen Anweisung zur Vorbereitung der Sterbenden in der katholischen Kirche ²⁾ besser bekannt als ihr Seelsorger. Dieser aber hat sich von da an (1788 oder 1789) mit dieser Wahrheit und ihrer Gültigkeit auch für das christliche Leben durchdrungen. Um so mehr war dies der Fall, als er aufrichtige Gemüther, welche die Seligkeit und den Frieden auf dem Wege der Werkheiligkeit suchten aber das Gegentheil fanden, mit dem Gedanken trösten konnte, daß sie durch Christi Verdienst im Voraus die Vergebung der Sünden empfangen und daran einfach zu glauben hätten. Die entgegengesetzte vulgär-katholische Methode der Erfüllung des Gesetzes zum Zwecke der Seligkeit hat demgemäß Boos als pharisäisch verworfen. Das stimmt nun fast wörtlich mit der Position Luther's überein. Und man könnte sogar zu der Ansicht versucht sein, daß Boos Luther übertroffen habe, indem er in Einem Athem Christus auch als das Motiv

1) Vgl. Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit die vor Gott gilt. Sein Selbstbiograph. Herausgegeben von Joh. Hofner. Leipzig 1826.

2) Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung I. S. 126.

der Heiligung bekennet, also „Christus für uns und in uns“ für das Fundament erklärt, auf welchem die guten Werke gebaut werden. Denn dadurch beseitigt er von vorn herein den Schein, welcher Luther belastet, daß die Heiligung eine Sache zweiter Ordnung sei. Es scheint dabei nicht viel zu verschlagen, daß Boos die Rechtfertigung aus dem lebendigen Glauben gelegentlich auch mit Einschluß der Heiligung versteht. Denn es kommt ihm immer darauf an, daß ein fester Eindruck der durch Christus verliehenen Sündenvergebung da sei, ehe man Freiheit und Freudigkeit zu guten Werken fassen kann. Und das ist auch die Meinung Luther's. Dennoch bewährt sich in der Vergleichung beider Männer das Wort: *si duo dicunt idem, non est idem*. Indem Boos jene Lehre aufstellt, behauptet er einen andern Gesichtskreis und bewegt sich in einer andern geistigen Atmosphäre, als Luther. Während Luther mit aller Bestimmtheit daran festgehalten hat, daß der heilige Geist, der den Glauben wirkt, nur durch das gepredigte Wort Gottes verliehen wird, d. h. daß der individuelle Glaubensstand nur in dem Rahmen der öffentlichen Kirche und in dem geordneten Verhältniß zu ihrer Gesamtschauung gesund ist, so denkt Boos darüber anders. Er glaubt, daß Christus seinen heiligen Geist theils mittelbar, theils unmittelbar an die Gläubigen mittheile, daß Christus noch heute seine Gläubigen durch allerlei Träume, Erscheinungen, Gesichte, Stimmen u. s. w. unterrichte, ferner daß man den wahren lebendigen Glauben allein in der Schule des heiligen Geistes lerne nach vielem Gebet, Kampf und Demüthigung aller Art¹⁾. Wird auch hiebei vorbehalten, daß nützliche Anstalten zum Unterricht nicht zu verwerfen sind, so ist die Bedeutung der angeführten Sätze unverkennbar die, daß die Methode von Boos auf einen engeren Kreis als den der öffentlichen Kirche, auf allerlei apokryphe Mittel der Heilsgewißheit, und zugleich darauf rechnet, daß der lebendige Glaube durch asketische Disciplin erwirkt werde, wenn er nicht so leicht anspricht, wie es in vielen Erweckungsfällen vorgekommen sein mag. Denn wenn auch diese Vorbereitung zum lebendigen Glauben in einem parallelen Satz zugleich als die Wirkung Christi bezeichnet wird, so lautet doch der mitgetheilte Ausspruch auf die Leistung eigener Anstrengung zu

1) Martin Boos S. 66. 141.

jenem Beck. Daraus aber ergibt sich, daß die Rechtfertigungslehre von Boos einen andern Sinn hat, als die von Luther. Denn es ist ziemlich gleichgeltend, ob man seine Seligkeit durch gute Werke erstrebt oder seinen lebendigen d. h. seligmachenden Glauben sich abgewinnen will durch Gebet, Kampf und Demüthigungen, welche gerade ziellos sind, wenn sie nicht aus dem lebendigen Glauben hervorgehen. Zugleich öffnet sich ein ganz anderes Lebensgebiet, als es Luther abgesteckt hat, wenn zur individuellen Heilsgewißheit Stimmen, Träume oder andere bloße Gefühlsindrücke dienlich gefunden werden. Andererseits war die Lehre von Boos wirklich im Einklang mit dem Decret des Tridentinischen Concils de iustificatione. Diese Uebereinstimmung ist 1811 bei der ersten in Linz gegen Boos geführten Untersuchung festgestellt worden, da auch die Gewißheit der Begnadigung, welche Boos betont, nicht gegen das 9. Capitel des Decrets der sechsten Session verstößt¹⁾. Wenn man Sailer zutrauen darf, daß er die Ansichten von Boos zugleich mit Billigkeit und Verständniß beurtheilte, so bietet folgende Aeußerung desselben wohl die richtige Handgabe, um Boos' Stellung zu bestimmen. Sailer schreibt 10. Mai 1811 an den geistlichen Rath Bertgen zu Linz, welcher die Untersuchung gegen Boos so eben auf der Grundlage des Tridentinums in befriedigender Weise geschlossen hatte: „Es giebt unter uns Katholiken mechanische, scholastische, geistliche Christen. Boos ist geistlich-katholischer Christ; denn er faßt alle Lehren der katholischen Kirche aus dem Gesichtspunkt des inneren Lebens, der Innigkeit, der Gottseligkeit“²⁾. Das heißt: Die Ansicht von Boos hält die Linie der klösterlichen Devotion inne, auch indem sie an Laien erprobt wird. Wenn derselbe als Vorsteher eines Klosters seine Klostergemeinde mit seinen Grundsätzen durchdrungen hätte, so würde er schwerlich Anstoß erregt haben. Denn die Klöster sind die Pflegestätten der Mystik und diese ist in ihren verschiedenen Arten die Methode, schon bei Lebzeiten seiner Seligkeit gewiß zu werden. Dahin weist bei Boos einmal der Satz, daß Christus die Seinigen durch Gesichte und Stimmen unterrichtet, ferner aber der Umstand, daß er die Schrift

1) N. a. D. S. 174. 184. Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Verhöhnung III. S. 130.

2) N. a. D. S. 190.

des Quietisten Bernières-Louvigny „das verborgene Leben mit Christo in Gott“ überall und regelmäßig unter seinen Anhängern verbreitet hat. Er hat auch offenbar seine persönliche Ueberzeugung von dieser quietistischen Mystik nicht mit Bestimmtheit unterschieden, denn er bekennt sich mit Emphase dazu, daß das Evangelium den Menschen zu Nichts und Gott in Christo zu Allem macht. Diesem Standpunkt ist es auch gemäß, daß Voos Verfassungen erfuhr, die Stimme des Bräutigams nur selten hörte und selbst daran zweifelte, ob er Gottes Kind sei¹⁾. Zu einem rechten Quietismus hat er es in seinem bewegten und geplagten Leben freilich nicht gebracht; aber die Tendenz dahin bildet den Untergrund seiner Entgegensetzung des lebendigen Glaubens gegen die vulgäre Werkgerechtigkeit. Denn wie werden sich die Gebete, Kämpfe und Demüthigungen, die um des lebendigen Glaubens willen vorgeschrieben werden, von den gleichen Uebungen zur Erreichung der Willenlosigkeit gegen Gott unterscheiden lassen?

Von den beiden Anderen ist der Ältere, Michael Sailer²⁾, niemals vollständig auf den Gedankengang von Voos eingegangen. Die Erweckungen, welche unter dem Einfluß des Lektors vorkamen, haben ihm vorübergehend imponirt. Allein seine Tendenz auf Heißversicherung hat er nicht an die Rechtfertigung aus dem Glauben geknüpft, sondern an die Correspondenz seiner Gegenliebe mit der durch Christus bewährten Liebe Gottes. An dem Grade der ersteren, an seiner Fähigkeit der Selbstverleugnung und des Gebetes suchte er es für sich festzustellen, ob er im Buche des Lebens eingeschrieben sei. Das ist die Formel der einfachen katholischen Devotion, welche in ihrer Art genau unterschieden werden muß von dem Glauben an Christus, der die Rechtfertigung und Veröhnung erfährt. Die Toleranz und Weitherzigkeit gegen Mitglieder der evangelischen Kirche, welche Sailer auf diesem Standpunkte sich abgewonnen, gilt eben solchen, welche sich der katholischen Devotion annäherten. Er hat auch seine Ueberzeugung schwerlich verleugnet, als er 1820 sich öffentlich von dem sogenannten „Astermysticismus“ los sagte. Er hatte sich nämlich niemals zu denjenigen Formeln bekannt, in welchen Voos sich

1) A. a. O. S. 168. 222. 372. 388. Oben S. 545.

2) Vergl. über ihn Herzog in der Realencyklopädie XIII. S. 305 bis 311.

scheinbar dem Lutherthum angenähert hat. Und die Erklärung der Unterwerfung unter das Urtheil des Papstes brauchte ihm die Schlatter nicht übel zu nehmen, wenn sie vermocht hätte sich in die Gemüthsart eines Katholiken hineinzuversetzen. Sie hat eben die Bedingungen des religiösen Verkehres zwischen Sailer und ihr nicht durchschaut, wenn sie meinen konnte, daß dieser Freund jemals eine Versuchung erfahren habe, seine Confession zu wechseln.

Solche Versuchung hat nun der jüngste unter diesen drei Freunden Johannes Gohner (geb. 1773, gest. 1858) sehr früh empfunden. Allein wenn auch schon im Jahre 1804 der Zusammenhang mit dem hierarchischen und ceremoniellen Katholicismus ihn drückte¹⁾, so hat er doch erst 1826 den Uebertritt zur evangelischen Kirche sich abgewinnen können. Er ist 1797 durch Briefe von Boos erweckt worden. Nichts desto weniger ist auch er auf die eigenthümliche Lehrweise dieses Mannes nicht eingegangen, sondern hat sich direct auf den Weg der katholischen Devotion begeben. Nach einander hat er sich erst in der quietistischen Methode geübt, dann nach der bernhardinischen Anweisung sich gerichtet, daß man in der Heiligung vorgeschritten sein müßte, um den Umgang des Heilandes zu genießen. Erst 1804 lenkt er insoweit auf die Bahn von Boos ein, als er auf die Sündenvergebung durch den Versöhner Gewicht legt, und im Verkehr mit demselben auf die vorausgehende Heiligung verzichtet, indem er anerkennt, daß man gerade mit seinen Sünden zum Heilande kommen dürfe, um von ihm angenommen zu werden. Allein das Bewußtsein der Versöhnung, welches an diesen Punkten orientirt ist, kommt doch nur darauf hinaus, daß die erlösende Liebe Christi sich direct an der Erweckung der individuellen Gegenliebe und dankbaren Dienstfertigkeit bewähre. Von der lutherischen Rechtfertigungslehre hat er in dieser Epoche, welche auch die Zeit seiner Freundschaft mit der Schlatter ist, keine Ahnung, sondern rechnet darauf, daß Christus, der Gerechte, in ihm sei, und er selbst in ihm gerecht gefunden werde²⁾. Gohner unterscheidet sich zugleich von den beiden Anderen dadurch, daß er außer von

1) Johannes Gohner, Biographie aus Tagebüchern und Briefen herausgegeben von J. D. Prochnow (zwei Theile 1864) I. S. 120. 132.

2) A. a. O. S. 118. 124. 126.

Lavater auch noch von anderen Schriftstellern außerhalb der katholischen Kirche Notiz nimmt, namentlich von Tersteegen und von Binzendorf. Der Methode des letztern stellt er sich am nächsten, und aus diesem Grunde hat er nicht bloß die Theilnahme und Anhänglichkeit von gläubigen Mitgliedern der evangelischen Kirche gefunden, sondern sich auch die Vorstellung gebildet, daß er unmittelbar aus der katholischen Kirche in das Lehramt der evangelischen hinübergleiten dürfe, ohne sich vor einer Kirchenbehörde ordnungsmäßig auszuweisen. Denn die rechtlichen Bedingungen des Bestandes einer Kirche hat er sich schwerlich jemals klar gemacht, indem sein Interesse nur auf die Verbindung der mit ihm gleich Gesinnten in den verschiedenen etablirten Kirchen gerichtet war. Hieraus ergibt sich aber wie bei Voos die Thatsache, daß die Frömmigkeit, die er vertrat und verbreitete, eigentlich in's Kloster gehörte.

Hieran entscheidet sich nun auch die Haltung, welche die katholisch-kirchlichen Auctoritäten gegen die Anhänger des Astenmysticismus eingenommen haben. Warum konnten diese Männer in der katholischen Kirche nicht ertragen werden, obgleich ihre Frömmigkeit durch und durch katholisch und nichts weniger als lutherisch war? Sie konnten ebenso wenig ertragen werden, wie Michael Molinos, als sich ergab, daß dessen „Geistlicher Führer“ die Leute gleichgültig machte gegen Rosenkranz und Crucifix. Die süddeutschen Männer, von denen die Rede ist, verfehlten es ebenfalls darin, daß sie bei ihrem Zuge der innern Devotion nicht darum besorgt waren, ihre Anhänger ebenso bestimmt hinzuweisen auf die äußere ceremonielle Devotion und Bucht. Beides nämlich gehört im Sinne der katholischen Kirche zusammen. Die Mystik, welche in den Klöstern ihre Heimath hat, dürfte auch in diesen Freistätten nicht geübt werden, wenn nicht daselbst für die Pünktlichkeit in allen Ceremonien ganz besonders gesorgt wäre. Nun könnte man denken, daß die Anhänger jener Männer sich zu Congregationen in der katholischen Kirche geeignet hätten, wie die Tertiariar. Allein an den Bedingungen dazu fehlte doch das Meiste. Denn solche Congregationen müssen eben irgend einem Orden affiliirt sein, sie müssen sich auch ein gewisses Quantum von ceremoniellen Uebungen gefallen lassen, sie müssen nach den Geschlechtern getrennt sein, und endlich sich der Aufsicht von Vorgesetzten unterordnen. An solche Schranken

unter den Erweckten haben weder Boos noch Gofner noch irgend ein Gefinnungsgenosse derselben gedacht. Dazu aber kam, daß sie durch den Freundschaftsverkehr mit Gliedern der evangelischen Kirche, welcher gerade auf der religiösen Uebereinstimmung beruhte, das politische Interesse ihrer Kirche verletzten. Die katholischen Auctoritäten hatten also vollständig Recht, diese Männer unschädlich zu machen; sie brauchten ihnen nur nicht einen so häßlichen Titel anzuhängen. Umgekehrt verräth es mangelhafte Einsicht in die Sache, wenn man das Auftreten und den Erfolg dieser Männer in der katholischen Kirche als ein Zeugniß für das Evangelium im Sinne Luther's zu betrachten pflegt. Denn zu diesem Evangelium hat sich eben keiner von ihnen bekannt, auch Gofner nicht in der Lebensperiode, welche hier in Betracht kommt. Der Verkehr mit Gliedern der lutherischen und der reformirten Kirche, zu welchem sie sich herbeiließen, kann keine Einwendung gegen dieses Urtheil begründen. Denn diese cultivirten sämmtlich in abgestufter Deutlichkeit vielmehr katholische Devotion als evangelische Frömmigkeit. Die katholischen Freunde also blieben eben in dem in ihrer Kirche möglichen Fahrwasser, als sie auf jenen Verkehr eingingen; und die Freunde in der evangelischen Kirche waren im Irrthum, als sie ihre mystischen Anschauungen für den rechten und vollen evangelischen Glauben ansahen. An diesem Irrthum hat die Schlatter reichlich Antheil genommen. Aber so sehr ihr Selbstgefühl gesteigert worden ist durch die Freundschaft und Ehre, welche sie diesen katholischen Geistlichen abgewann, so darf man bezweifeln, ob ihr das zum Segen gereicht hat. Gofner hat ihr Tersteegen's Schriften in die Hand gegeben, und sie dadurch auf die Bahn des Quietismus geführt. Es ist gezeigt worden, wie wenig sie in dieser Methode zur Ruhe gekommen ist. Bei ihrem Temperament und in ihrer Berufsstellung konnte es auch nichts Bessereres geben, als sie auf diesen Weg zu weisen, der für einsame und stille Menschen gangbar ist, nicht aber für eine Gattin und Mutter zahlreicher Kinder und für eine Seele mit einem so unüberwindlich starken Selbstgefühl.

25. Samuel Coltenbusch und seine Schule.

Gegen das Ende des 18. Jahrhunderts hat der Pietismus in den reformirten Territorien von Deutschland und der Schweiz, soweit wir ihn bisher verfolgt haben, in zwei Spielarten geherrscht, in der orthodoxen Form, welche Lampe im Einklang mit der niederländischen Entwicklung vertritt, und in der Form des Tersteegen'schen Quietismus, bei welcher von der calvinischen Erwählungslehre und überhaupt von dem Werthe der Confessionskirche abgesehen wird. Zu diesen beiden Richtungen gesellt sich eine dritte, welche den beiden anderen Concurrrenz macht, indem sie mit der einen und der andern theilweise übereinstimmt. Daß wir hier auf eine eigenthümlich unregelmäßige Erscheinung stoßen, giebt sich schon darin kund, daß Samuel Coltenbusch¹⁾, dessen Einwirkungen gerade in die reformirte Kirche einschlugen, für seine Person Lutheraner war. Als solcher hat er das Recht gehabt, Erwählung und Verwerfung durch Gott nach der vorhergesehenen Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Menschen zu verstehen. Daß er trotzdem unter reformirten Pietisten Anklang gefunden hat, ist dadurch erklärlich, daß schon Tersteegen die orthodox reformirte Lehre über diesen Punkt bei Seite gesetzt hatte. Als Lutheraner hat Coltenbusch ferner in Verbindung mit dem Pietismus in Württemberg gestanden, und seine ausschließlich auf die heilige Schrift zu gründende Theologie an Bengel und Detinger orientirt. Hiedurch aber näherte er sich dem Interesse der Lampe'schen Rechtgläubigkeit, mit welcher er, wie die Bengel'sche Schule die Abstammung von Soccejus und zugleich das Interesse an der Zukunft der Kirche, insbesondere der Judenbekehrung, gemein hat. Dabei trennt ihn von Tersteegen sein Grundsatz der thätigen Heiligung, welche der Zumuthung der Willenlosigkeit um Gottes willen direct widerspricht. Von Tersteegen und Lampe, aber nicht minder von seinen würt-

1) Geboren zu Wichlinghausen bei Barmen 1. Sept. 1724, Arzt in Duisburg, 1784 in Barmen, gestorben 1. Sept. 1808. — Vgl. über sein Leben Geobel in Herzog's Real-Encyclopädie VIII. S. 19—23. Ich benutze seine „Erklärung biblischer Wahrheiten“, nach seinem Tode von Freunden gesammelt und herausgegeben. Neun Hefte. Eibersfeld 1807 ff.

tembergischen Vorbildern unterscheidet ihn dann eine Gesamtansicht vom Christenthum, welche ihn zugleich zu einer abweichenden Vorstellung von dem Werke und von der Person Christi angeleitet hat.

Bei der systematischen Theologie kommt es bekanntlich darauf an, den Inhalt der christlichen Religion, insbesondere die Erlösung durch Christus nach dem Maßstabe einer allgemeinen Erkenntniß von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschengeschlecht zu ordnen. Die Theologie wird verschiedenartig ausfallen, je nachdem man diese Regel von den Erfahrungen Christi selbst und der an ihn Glaubenden abstrahirt oder sie anderswoher schöpft. Der letzte Fall gilt von aller bis auf Collenbusch verlaufenen Orthodogic. Allerdings muß jede Form christlicher Lehre anerkennen, daß die Uebel, welche den Gläubigen treffen, nicht den Werth von Vergeltungsstrafen im Allgemeinen, sondern regelmäßig den von Erziehungsmitteln und Prüfungen haben, und den Werth von Vergeltungsstrafen nur ausnahmsweise und unter besonderen Bedingungen. Indessen alle bisherige Orthodogic stützt sich auf die aus dem Heidenthum und gewissen Eindrücken der alttestamentlichen Geschichte geschöpfte Regel, daß Gott das Verhältniß der Menschen zu sich nach dem Grundsatz der Vergeltung ordne, und nach dem der nothwendigen Strafvergeltung für den Fall der Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Soll nun aber in dem Gebiete des Christenthums nicht diese Regel, sondern die entgegengesetzte Regel der Gnade gelten, so wird von jener Voraussetzung doch der Gebrauch gemacht, daß an dem Wendepunkt zwischen der ursprünglichen und der christlichen Weltordnung, nämlich an der Person Christi, der Grundsatz der Strafvergeltung gegen die sündige Menschheit, und die unerfüllt gebliebene Forderung des göttlichen Gesetzes erprobt worden sein müsse. Die von ihm abstammende Ordnung der Gnade wird also dadurch unter die ursprüngliche Ordnung des Vergeltungsrechtes subsumirt, daß Christus für alle Menschen die Verdammungsstrafe erlitten, und die gesetzliche Forderung sündloser Vollkommenheit erfüllt habe. Denn von der fortbauernenden Gültigkeit dieser stellvertretenden Genugthuungen Christi an Gottes Gerechtigkeit und Gesetz wird es abhängig gemacht, daß die an Christus glaubenden Menschen nach der Regel der Gnade Gottes beurtheilt werden. Das Gefüge der Versöhnungs-

lehre, welches in dieser Präcision in der Theologie der Lutheraner und der Reformirten zu Stande gekommen war, hatte eine verschärfte Deutlichkeit durch Coccejus empfangen, indem die ursprüngliche Weltordnung als der Bund der Werke bezeichnet worden war. Denn die sinnenfälligen Handlungen sind gerade der Stoff, welcher die Beurtheilung durch das Recht herausfordert. Indessen ist jene Formel des Coccejus kein neuer Gedanke, da alle Orthodoxen das Vergehen der Stammältern gegen das Verbot Gottes als Uebertretung des allgemeinen und ewigen Gesetzes Gottes verstanden hatten. War nun aber durch diesen Act das ganze Menschengeschlecht der Verdammungsstrafe verfallen, so wurde aus der vorausgesetzten Regel der Vergeltung gefolgert, daß der andere Adam diese Verdammungsstrafe abgetragen habe, um fortan der Regel der Gnade Raum zu verschaffen.

Es ist oft genug nachgewiesen, daß dieser Zusammenhang die Regel des christlichen Lebens einem Grundsatz jüdischer und heidnischer Vernunft unterwirft. Die Anhänger dieses theologischen Verfahrens üben sich nur um so mehr in der Dreistigkeit, den Fehler des fundamentalen Rationalismus, den sie selbst begehen, denjenigen vorzurücken, welche sich von demselben befreit haben. Christliche Vernunft aber wird sich dessen enthalten, die Gestalt Christi nach einer beliebig interpolirten Vorstellung von Adam zu messen; vielmehr wird sie die allgemeine Stellung der Menschheit zu Gott nach den erkennbaren Beziehungen der Person Christi beurtheilen. Denn auch die Vergleichung zwischen den beiden Polen des Menschengeschlechtes durch Paulus ist von Christus aus entworfen. Demgemäß hat sich auch Collenbusch orientirt. Der Angelpunkt, um den sich seine neue theologische Gesamtanschauung dreht, ist in dem unscheinbaren Sage enthalten: „Adam ist geprüft worden, nicht ob er bleiben würde in dem Gesetz der Werke, sondern im Gesetz des Glaubens; denn es giebt zweierlei Gesetze nach Röm. 3, 27“¹⁾. Hierin nämlich ist die gründlichere Betrachtung eingeschlagen, welche nicht nur das Motiv der erscheinenden Handlung bestimmt, sondern zugleich auf die Auctorität Gottes als auf die Norm hinweist, welche in der Uebertretung des Verbotes verletzt worden ist.

1) Erklärung bibl. Wahrheiten I. Band. S. 256.

Soll die Handlung Adam's religiös verstanden werden — und darauf kommt es doch an — so muß in der Uebertretung des göttlichen Gesetzes die Verletzung des Glaubens an den Heilsgott erkannt werden. Die Theologie, welche sich dieser Entscheidung enthält, bleibt an der Oberfläche haften, und sie begiebt sich in einen spezifischen Fehler, wenn sie ihre oberflächliche Betrachtung der ersten Sünde als Verstoß gegen einen bloß erdichteten Bund der Werke fixirt, und die fundamentale Beurtheilung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen auf eine vorgeblich von Gott eingerichtete Gegenseitigkeit von Rechten hinausführt. Diese ganze Methode ist schon dadurch verurtheilt, daß die Augsburgerische Confession Art. 2 das Wesen der Sünde als den Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott bezeichnet. Collenbusch erprobt nun die Richtigkeit des obigen Satzes daran, daß auch Christus durch die Versuchung des Teufels darin geprüft worden ist, ob er das Gesetz des Glaubens gegen den Reiz der Lust aufrecht erhalten werde. Außerdem aber ist durch seine Leiden die Standhaftigkeit seines Glaubens an Gott und seines sittlichen Gehorsams gegen denselben geprüft worden. Diese Standhaftigkeit hat nun Christus bewährt, und hat den vollkommensten Gehorsam bis ans Kreuz geleistet, entgegen der Haltung Adam's, welcher die Prüfung seines Gehorsams und Glaubens nicht bestanden hat. Die Prüfungsleiden Christi aber sind keine Strafe für ihn, auch nicht im Sinne der Vertretung der Sünder. So wie die Bückigungen der Christen Merkmale und Vorrechte ihrer Gotteskindschaft und Kennzeichen der Liebe Gottes gegen sie sind, so sind die Leiden, welche Christus trafen, nur Prüfungen seines Gehorsams. Nirgendwo bietet die heilige Schrift den Satz dar, daß Gott Christus gestraft habe, vielmehr hat er den Tod freiwillig über sich genommen; nirgendwo werden seine Leiden vom Born Gottes abgeleitet; mit Vorbedacht hat Paulus Gal. 3, 13 sich gehütet, Christus zu bezeichnen als von Gott verflucht; Höllestrafen konnten den nicht treffen, welcher der Allerheiligste ist. Die Vorstellungen des Bösepreises und des Opfers drücken etwas ganz Anderes aus, und der Tod schließt in Ansehung Christi so wenig den Werth einer Strafe in sich, als überhaupt der Tod die spezifische Strafe der Sünde ist. Diese Ansicht hätte Collenbusch ebenfalls an der Selbstbeurtheilung der Christen orientiren können; so wie er sie ausspricht, verneint er eben-

falls eine Folgerung aus der juristischen Betrachtungsweise, welche seit Augustin in die biblische Urkunde eingeschoben zu werden pflegt. Die Sünde und die allgemeine Thatsache des Sterbens leitet er allerdings von Adams Ungehorsam ab; aber als einen Schaden, an welchem nicht wir, sondern eben die Stammältern schuldig sind. Deshalb ist auch ein neugeborenes Kind zwar nicht ohne Gebrechen, aber es hat sich noch nicht selbst verschuldet und verderbt durch das Säen auf das Fleisch. „Schuld nun ist jederzeit eine Verpflichtung zur Erstattung; Strafe aber ist nicht Erstattung der Schuld“; also ist auch demgemäß nicht darauf zu rechnen, daß die Gutmachung des durch Adam verschuldeten Schadens der Menschen durch Christus in der Form einer stellvertretenden Bestrafung erfolge.

Ist jedoch der Stammvater von Rechtswegen schuldig, den Schaden, den er seinen Nachkommen zugefügt hat, zu ersetzen, und ist bei der directen Unmöglichkeit dieser Leistung Christus an seiner Stelle berufen, den Ungehorsam Adam's zu vergüten; ist weiterhin die Prüfung des Gehorsams Christi durch Leiden rechtlich geschehen, so haben diese Sätze von Collenbusch den Anschein, als ob er die Deutung des Werkes Christi von dem Maßstabe des öffentlichen Rechtes auf den des Privatrechtes zurückgebildet habe. Dieses ist jedoch nicht der Fall. Die Verpflichtung, den Schaden der Sünde zu tilgen, welche an der Herbeiführung desselben haftet, und welche Christus erfüllt, gilt nicht Gott gegenüber, sondern dem Menschengeschlecht. Und die Rechtmäßigkeit der Prüfungsleiden Christi bedeutet ihre Zweckmäßigkeit (Hebr. 2, 10) oder sittliche Nothwendigkeit einmal zur Vollendung des Gehorsams Christi selbst, dann aber dazu, daß er als König der ganzen Schöpfung und Hoherprieester Haupt seiner Gemeinde und Richter auch über seine Verächter sei, die er durch die strengsten Mittel zur Dienstleistung und Erstattung des angerichteten Schadens anhält. Diese Darstellung weicht von der hergebrachten Lehre auch darin ab, daß das Königthum Christi seinem Hohepriesterthum übergeordnet wird, und zwar in Beziehung auf den Erfolg für Christus selbst. Nämlich was die Ausübung dieser Aemter betrifft, so ist nach der hergebrachten Lehre Christus früher, nämlich in seinem Leiden, als Hoherprieester wirksam, später in seiner Erhöhung als König. Collenbusch's abweichende Meinung aber wird durch seinen Schüler

Johann Gerhard Hasenkamp¹⁾ dahin erläutert, daß Christus um seines Wohlverhaltens willen würdig und geschickt geworden sei, den allerobersten Posten in der Regierung aller Welten zu bekleiden, und daß in dieser seiner Machtstellung die hohenpriesterliche Function eingeschlossen sei, die Sündenschulden zu erlassen und sein unauf lösliches übernatürliches Leben mitzutheilen.

Die Annäherung dieser Bestimmungen an den Socinianismus ist oft genug bemerkt worden; sie wird sogar von Hasenkamp ausdrücklich zugestanden. Dieselbe rührt daher, daß hier die Deutung der Person Christi innerhalb ihrer geschichtlichen Erscheinung ebenso mangelhaft orientirt ist, wie im Socinianismus. In beiden Lehrarten nämlich wird Christus als die einzelne Person, als das Subject der individuellen sittlichen Lebensführung betrachtet, und die absichtliche, nothwendige und wesentliche Relation derselben auf die Gemeinde Christi oder die neue Menschheit, welche in seinem Beruf, das Reich Gottes und die Versöhnung zu stiften, zu erkennen ist, gelangt nicht zum Ausdruck. Auf diesem Punkt hat auch Gottfried Menken²⁾ die Lehre von Collenbusch nicht wirklich verbessert. Denn daß in der Vollendung des Gehorsams Christi die menschliche Natur sündlos dargestellt worden ist, geht nur die Person Christus an, aber effectiv keine andere Person. Wenn man nicht das königliche Amt auch in der irdischen Lebensführung Christi nachweist, so kann man nicht den Gehorsam im Tode für die Versöhnung der Gemeinde verwerthen. Aber eben diese Erkenntniß fehlt der Schule von Collenbusch wie den Socinianern, indem beide Parteien Christus nur als individuelle Person kennen, bevor sie ihm seit der Auferweckung die Ehre der Gottheit und Herrschaft bei-

1) Geboren zu Wechte in der Grafschaft Tecklenburg 1736, Rector des Gymnasiums zu Duisburg 1766, gestorben 1777. Vgl. den oben S. 503 angeführten Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp. S. 182. 166.

2) Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in der heiligen Schrift, 1805 (1825); die eiserne Schlange, 1812 (1829). Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 568; III. S. 492. — Menken ist geboren in Bremen 29. Mai 1768, studirte in Jena und Duisburg, Prediger 1794 in Frankfurt a. M., 1796 in Wehlar, 1802 in Bremen an S. Pauli, 1811 Primarius an S. Martini, gestorben 1. Juni 1831. Vgl. C. G. Sildeмейер, Leben und Wirken von Gottfried Menken. 2 Bände. Bremen 1861.

legen. Diese fehlerhafte Auffassung drückt Coltenbusch nebst seinen Schülern theils durch die sogenannte Theorie der Kenose, theils durch die noch befremdendere Behauptung aus, daß Christus an dem Zustande des menschlichen Wesens theilgenommen habe, welcher durch Adams Ungehorsam herbeigeführt ist. Daß also Christus in der Gestalt des sündlichen Fleisches von Gott gesandt sei, sollte aus Röm. 8, 3 herausgelesen werden. Damit war freilich nichts weniger gemeint als ein Zweifel an der effectiven sittlichen Vollkommenheit und Sündlosigkeit Christi. Coltenbusch sah sich vielmehr nur aus der Rücksicht zu jener Behauptung bewogen, weil es Hebr. 4, 16 heißt, daß Christus geprüft oder versucht worden sei (nicht wie Adam, sondern) wie wir! Die Socinianer hatten die Gleichheit des sündlos vollkommenen Christus mit den übrigen Menschen in Hinsicht der sittlichen Lebensführung dadurch erreicht, daß sie die Erbsünde leugneten. Die entgegengesetzte Entscheidung, welche Coltenbusch und Hasenkamp darboten, ist jedoch nur eine Folge des Buchstaben dienstes, welchen der letztere einmal sehr angelegentlich herausstreicht¹⁾. Denn eigentlich nimmt ja auch Coltenbusch die Erbsünde in dem positiven Sinne als concupiscentia nicht an, indem er die allgemeine Sterblichkeit von Adam verschuldet sein läßt. Und seine Unterscheidung zwischen den Prüfungen vor dem Sündenfall und nach demselben ist nichtig, da Versuchung überhaupt ein Grund möglicher Sünde von anderer Art als der sündige Hang, und nur dann zu statuiren ist, wenn keine sündige Begierde im Spiele ist. Hiernach steht die Versuchung für Christus auch bei seiner Sündlosigkeit den Versuchungen ganz gleich, welche die sündigen Menschen nur in solchen Situationen erfahren, in

1) Briefwechsel S. 131. „Eva richtete sich nach der menschlichen Natur und beobachtete nicht die ausgesprochenen Buchstaben. Durch die sorgfältigste Beobachtung der Buchstaben (Psalm 40) hat der Messias die menschliche Natur wieder hergestellt. Durch anhaltende Beherzigung der Buchstaben wird der Geist im Menschen geboren . . . Durch das Festhalten an den Buchstaben ist Jesus würdig geworden, sich zu setzen auf den Thron der Majestät in der Höhe.“ Man sieht, in diesen Bekenntnissen erreicht der Pietismus gerade das Entgegengesetzte, als von wo er ausgegangen ist. Da nun dieser Grundsatz von Hasenkamp constitutiv geworden ist in der Art, wie der Pietismus die heilige Schrift behandelt, so ist auch daran die gründliche Veränderung der Richtung binnen 150 Jahren zu erkennen.

welche sie unschuldig und als Unschuldige für den bestimmten Fall gerathen. Unabsichtlich giebt Coltenbusch selbst diesen Satz zu, indem er bei einer andern Veranlassung sogar den Ausspruch thut, daß keiner geprüft werden kann, wenn er nicht vorher ein guter Mensch geworden ist ¹⁾.

Der Socinianismus ist bekanntlich ein theologisches System von absichtlich biblischem und durchaus supranaturalistischem Gepräge. Deshalb erstreckt sich die Analogie zwischen ihm und der Lehre von Coltenbusch auch auf die Deutung des Reiches Christi, zu dessen Beherrschung derselbe durch seine Bewährung in Leben und Leiden erhoben ist. Der biblische Realismus, wie man jetzt das auf diesem Punkte geltende Interesse von Coltenbusch nennt, erscheint nur in der Vergleichung mit der Aufklärungstheologie als etwas Besonderes und Werthvolles; aber alle Züge, welche seine Auffassung des Reiches Christi bezeichnen, sind auch bei den Socinianern zu finden ²⁾. Nach Coltenbusch scheidet es sich nicht, Christus einen moralischen König zu nennen. Er ist vielmehr das Haupt aller Creaturen, der Naturdinge wie der Menschen, der bösen wie der guten Engel. Zu den Begriffen von diesem Reiche gehört auch, daß die Wunder nicht sowohl Wirkungen der einfachen Allmacht Gottes, als Wirkungen der königlichen Regierung Christi sind, welche auf das Gebet der Nothleidenden in der Körperwelt durch die liebevolle Dienstbarkeit der Engel zur Freude der Nothleidenden ausgeführt werden. In dem Reiche Christi ist die Liebe, welche als der wesentliche Wille Gottes überhaupt durch ihn offenbart worden ist, die leitende und alles zusammenfassende Macht als die Freude an der Glückseligkeit der Anderen. Was Gott in seinem Reiche den Menschen leistet und von ihnen fordert, richtet sich nach Gottes Liebe gegen seinen eingeborenen Sohn, gegen das ganze Reich und gegen jedes einzelne Glied desselben. Zugleich aber ist zu bemerken, daß auch dieses Reich nicht ohne Ordnung und Recht bestehen kann. Die eigenthümlichste Anwendung, welche dieser Satz in der Annahme von Stufen der Heiligung und Seligkeit findet, soll hier zunächst nur berührt werden. Uebrigens gehört es zur Ordnung des Reiches Christi, daß wenn Christus in der Mitte derer gegenwärtig

1) Erklärung biblischer Wahrheiten I. S. 235.

2) Fod, Socinianismus S. 640 f.

ist, welche sich in seinem Namen versammeln, um ihnen nützlich zu sein, dieses von seiner Wirkung verstanden werden muß. Es geht direct gegen Lavater's Ansicht (S. 513), daß Collenbusch die Verheißung Christi nicht körperlich, sondern reichsmäßig gedeutet wissen will. Was der Zwinglianer als die allgemeinste Wahrheit des Christenthums in Anspruch nimmt, daß Christus in seiner verklärten menschlichen Gestalt an tausend Orten zugleich persönlich gegenwärtig sei, lehnt der Lutheraner Collenbusch positiv ab, und verzichtet hiedurch auch auf die allgemeine Voraussetzung, welche der Pietismus von dem heiligen Bernhard herübergenommen hatte. Collenbusch und seine Schüler nehmen nicht an den Formeln des zärtlichen Verkehrs mit dem Herrn Jesus Theil. Umgekehrt hat Lavater schwerlich Unrecht gehabt, sich auf die aus Jakob Böhme's Ideen ergänzten Reichsbegriffe Hasenkamp's vom Satan nicht einzulassen (S. 507). Indessen noch aus einigen anderen Folgerungen von Hasenkamp ist ersichtlich, welche Bedeutung die Behauptung hat, daß das Reich Christi durch Recht geordnet ist. Gegen Lavater's schrankenlose Erwartung in Hinsicht der Gebetserhörungen schreibt Hasenkamp, daß man die Erhöhung selbst von der Art der Erhöhung zu unterscheiden habe. „Alle Gebete, die den Willen Gottes, d. h. seiner Natur-, Polizei- und Gnadenordnung gemäß sind, werden erhört, aber manchmal sehr langsam und spät, manchmal auf eine ganz andere Art, als wir gedacht haben. Wir müssen daher, um richtig zu urtheilen, alle göttlichen Schriften zusammennehmen, alle Sprüche in allen ihren Verhältnissen und ihrem Zusammenhange mit der gesammten Schriftphilosophie erwägen. Ein jeder Vetter also prüfe scharf, was nach Gottes Willen sich für ihn schicke, sonst kann man bei den ernstlichsten Absichten und Gebeten in viele Noth gerathen“¹⁾. Das kommt auf die Meinung hinaus, welche Stilling von der Sache hegt (S. 529). Eine ähnliche Einschränkung läßt Hasenkamp der pietistischen Lieblingsvorstellung von der Wiederbringung angedeihen. „Er glaubt, wie er sagt, wohl eine zukünftige zufriedene Unterthänigkeit aller Dinge aus Erkenntniß des Rechts, aber keine Wiederbringung. Der Teufel wird niemals zu seiner vorigen Herrlichkeit wiedergebracht, wenn er gleich nach erlernter Unterthänigkeit in willigen Diensten zum

1) Briefwechsel S. 32.

Besten der von ihm verführten Menschen Christo auch huldigen und Gott danken wird. Die verdamnten Menschen erlangen nimmer die hier verschmerzte Herrlichkeit wieder. Es geht alles nach Ordnung und Recht. Was in der besondern Gnadenzeit versäumt wird, das wird in der Hölle wahrhaftig nie wiedergebracht" 1).

Der Hauptpunkt, an welchem Colleenbusch die Geltung von Recht und Ordnung im Reiche Christi bewähren will, ist die Abstufung der Seligkeit nach den Graden der Heiligung. Er ist zugleich darauf bedacht, die Rechtfertigung vor der Heiligung sicher zu stellen, indem er zwischen der Gnade des Erlasses der Schulden und der Gabe des heiligen Geistes unterscheidet. Allein nach Maßgabe seiner eigenen Erfahrung und der Beobachtung Anderer legt er das Hauptgewicht auf die letztere Wahrheit. Er erzählt, wie er früh die Geltung Christi für uns sich angeeignet habe, aber dabei der Meinung gewesen sei, das Ganze zu besitzen. Er glaubte die Vergebung der Sünden und weiter nichts. Durch Leibniz Theodiceen ward er auf die Herrlichkeit des Christenberufs aufmerksam, und wurde dann durch die Schriften von Paul Anton in Halle, Bengel und Detinger auch über das Geheimniß des Christus in uns unterrichtet 2). Demgemäß urtheilt er ähnlich wie Lodensteyn über die Unvollkommenheit des Standpunktes, den er selbst zuerst eingenommen hat, und rügt diejenigen, welche bei dem ersten Anfang des Christenthums stehen bleiben wollen. Hasenkamp achtet sich demgemäß für berechtigt, neben der Glaubensrechtfertigung von der Lebensrechtfertigung gleich Heiligung zu sprechen, und die erstere versteht er pietistisch als die Werthbestimmung, welche der bisher Gottlose von seinem Glauben hat 3). Das ist diejenige Verschiebung des reformatorischen Begriffs, welche theils daraus hervorgeht, daß die praktische Beziehung der Rechtfertigung auf die Versöhnung mit dem von Gott geleiteten Weltlauf verborgen bleibt, theils daraus, daß das Gewicht auf das eigene Wirken überhaupt gelegt wird. Dieser Umstand ist ja nun für die Heiligung ganz berechtigt. In deren Gebiet, sagt Colleenbusch mit vollem Recht gegen den Quietismus, kommt man durch

1) A. a. D. S. 121.

2) Erklärung bibl. Wahrheiten II. S. 161.

3) Briefwechsel S. 78. 93. 179.

Stillesein und Nichtsthun nicht zur Ruhe, sondern durch Wirken. Dafür ist die Ruhe Gottes nach seinem Wert der sechs Tage maßgebend. Gott will nichts thun ohne uns, wie wir auch nichts thun können ohne ihn. Unsere Schuldigkeit ist es, unsere Erde selbst zu bauen. Dieser Begriff der activen Heiligung ist nun auch nicht gemeint als die Uebung der Präcisität, als die Werththätigkeit gesetzlicher Pflichterfüllung, sondern als der Erwerb der Tugenden. Dadurch bekommt die ursprüngliche calvinische Vorschrift des stufenmäßigen Fortschrittes in der Heiligung einen gesunden Sinn. An der Erfüllung des Gesetzes war dieser Fortschritt nicht anschaulich zu machen; daraus ist es erklärlich, daß Theodor Brakel (S. 271) den Fortschritt in den Graden der Contemplation in ebenso undeutlicher Weise unterscheiden konnte; darauf hat der evangelische Pietismus das ganze Problem fallen lassen; es ist also eine Bereicherung des Gesichtskreises, daß Coltenbusch diese Aufgabe des christlichen Lebens an den Erwerb der Tugenden knüpfte. Damit verbindet er die Einsicht, daß die Gemeinschaft der Heiligen eine unumgängliche Bedingung für die Lösung dieser Lebensaufgabe ist. Wie irrig ist nach Coltenbusch die Meinung vieler, sie hätten zu ihrer Seligkeit und innerlichen Herrlichmachung weiter nichts nöthig, als Gott und den Mittler zwischen Gott und den Menschen und den geistlichen Saft aus dem geistlichen Weinstock. Diese Formel von Joh. Teellinck (S. 287) bezeichnet er einfach als Aberglauben. Wenn es wahr wäre, daß Gott alle Menschen in alle Wahrheit leiten könnte ohne die Gemeinschaft der Heiligen, so heiße das so viel, als daß Gott nach dem Rechte seiner Gerechtigkeit alle zu Propheten machen könnte. Denn Reichthum des gewissen Verstandes nach Kol. 2, 1. 3, d. h. an Einsicht in die sittlichen Aufgaben findet man nur innerhalb der Gemeinde der Heiligen. Außerhalb ihrer ist nur geistliche Armuth zu erwarten; in ihr ist geistlicher Reichthum zu hoffen. Denn wer durch die Liebe eingewurzelt ist in den Herzen einer großen Anzahl von Christen, der ist wie ein Baum, welcher schnell zu großem Wachsthum gelangt, vielen Anderen zum Nutzen und zur Freude. Diese Grundsätze erklären es, daß, wie Hasenkamp schreibt ¹⁾, die frommen Leute in Duisburg Coltenbusch und seine Gesinnungsgegnossen für weltförmig

1) Briefwechsel S. 96.

gehalten haben, indem sie deren fröhliche Stimmung mit ihrer eigenen ängstlichen und grüblerischen Haltung verglichen. Indessen haftet doch an der richtigen Einsicht dieser Gruppe die Unfreiheit, daß die Grade der Heiligung empirisch beobachtet werden sollten. Dazu meinte Coltenbusch durch die Buchstäbelei in der Verwerthung von Bibelstellen verpflichtet und berechtigt zu sein. So unterscheidet er nach der bekannten Stelle 1 Joh. 2 die Kindlein in Christus, welche Kraft zum göttlichen Leben, die Kinder, welche Kraft zum göttlichen Wandel, die Jünglinge, welche Kraft zum Laufen und Kämpfen haben, endlich die Väter in Christus, welche in der Liebe untadelig geworden sind, also ihre Heiligung vollendet haben. Abgesehen davon, daß hierbei nicht die quantitative Unvollständigkeit der Heiligung im diesseitigen Leben vorbehalten ist, bleibt jene Distinction undeutlich genug. Ueberdies folgert Coltenbusch aus dem Sechstageswerk Gottes und dem Begriff des göttlichen Ebenbildes im Menschen, daß es sieben Stufen der Heiligung gebe.

Diese Annahme fand nun eine eigenthümliche Bestätigung und Specification aus der jenseitigen Welt. Im Jahre 1772 hielt sich bei Coltenbusch in Duisburg ein somnambules Mädchen auf, Dorothea Wuppermann aus Wichlinghausen bei Warmen ¹⁾. Dieselbe hatte von ihrem sechsten Lebensjahre an Verkehr mit Geistern Verstorbener, und da sie daraus lernte, daß dieselben durch das Wort zu einer so großen Herrlichkeit gelangt seien, so übte sie sich unmäßig im Worte, d. h. in der Lesung der Bibel, und wurde durch den frommen Prediger Theodor Müller in Wichlinghausen zu einem buchstäblichen Verstand der Bibel eingeschult. Sie wußte weiter nichts von Bußethun und einem geformten Glauben, suchte jedoch alle Gelegenheiten auf, Kinder Gottes zu finden, die ihr das Wort Gottes deutlicher machen sollten. Nach dem Tode ihrer Aeltern wurde sie von

1) Damals 25 Jahre alt, also 1747 geboren, hat sie später den Pastor Elbers in Bültringhausen geheirathet, wo Gottfried Renten 1794 und 1796 sie besucht hat. Vgl. in Friedrich Christoph Detinger's Leben und Briefe, herausgegeben von Eymann (Stuttg. 1859) S. 778—798, eine Reihe von Berichten über sie von Cammerer, Coltenbusch, Hasenkamp, ferner den Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp an vielen Stellen, endlich C. G. Sildemeister, Leben und Wirken von Gottfr. Renten, Band I. S. 106. 169.

den Vormündern und Geschwistern zur Eitelkeit angehalten, wodurch sie in die Kleiderpracht gerieth. Indessen kam sie bald in eine entsetzliche Unruhe wegen ihrer Sünden; durch Collenbusch aber wurde sie aufgerichtet und zur Versicherung der Vergebung ihrer Sünden gebracht, worauf der Umgang mit den Geistern von Neuem begann. Durch Lesung der Bibel und der Evangelischen Erklärung der Apokalypse, so wie durch Uebung des Gebetes, welches alles sie zu nächtlicher Zeit vornahm, weil sie es vor ihren Angehörigen verbergen wollte, hatte sie sich um allen Schlaf gebracht, und verfiel nach einem Jahre in den „Krampfschlaf“, in welchem sie von Collenbusch beobachtet wurde. So kam derselbe ihrem Verkehr mit den Geistern auf die Spur, und erhielt durch sie solche Mittheilungen aus der jenseitigen Welt, welche seine Theorie von den Stufen der Heiligung bestätigte. Der hauptsächlichliche Gewährsmann, welcher die Wuppermann unterrichtete, war der im Jahre 1766 verstorbene württembergische Pfarrer Fricker. Durch ihn erfuhr sie, daß nach den Seligpreisungen in der Bergpredigt sieben Stufen der Heiligung und Seligkeit beständen, und daß diejenigen Stufen, welche Einer im irdischen Leben noch nicht durchgemacht habe, vermöge der hohenpriesterlichen Rechte Jesu jenseits erreicht werden könnten, endlich, daß zu diesem Zwecke auch jenseits ein Unterricht in der heiligen Schrift angeordnet sei. Nur brauche man jenseits eine viel längere Zeitfrist von hundertern oder tausenden von Jahren, um die Fortschritte zu machen, die im irdischen Leben viel schneller möglich sind. Auf jeder Stufe der jenseitigen Seligkeit stände eine große Anzahl von Gesellschaften gleichartiger Geister, z. B. auf der zweiten Stufe die Kleingläubigen, die um das Recht Streitenden, die Holsfeligen. In der sechsten Classe sind die ganz Reinen am Herzen, in der siebenten die Hofmusikanten, die 144 Tausend und viele andere von den Vorzüglichsten. Nach Hasenkamp's Zeugniß ¹⁾ ist er selbst und Collenbusch vollständig eingenommen worden von diesen Offenbarungen, in welchen eine Verquickung von Swedenborg'schen und Collenbusch'schen Ideen unverkennbar ist. Hasenkamp aber hatte noch ein besonderes Interesse an diesen Dingen. Er war schwindsüchtig und konnte nicht auf langes Leben rechnen. Nun hatte die Wuppermann

1) Briefwechsel S. 118.

eine Offenbarung über ihn, er hätte nach Gottes Willen alle Stufen der Heiligung durchgehen sollen und können; weil er aber zu heftig gewesen sei und zu laut und stark geredet und gepredigt habe, sei seine Gesundheit beschädigt worden und er werde in der fünften Stufe heingehen. Diese Mittheilung macht Hasenkamp an Detinger 9. März 1772, und schreibt darauf an Lavater 30. Juni desselben Jahres folgende Nutzenanwendung: „Widerspruch kann ich schon ziemlich vertragen auch von frommen Leuten. Durch diese meine Kaltblütigkeit, die mir von Natur gar nicht eigen ist, wozu ich mich durch viele Uebung habe zwingen müssen und noch zwingen muß, hoffe ich in zwei oder drei Jahren die dritte Stufe zu vollenden, alles bis zur Fertigkeit gelernt zu haben, was zur Sanftmuth gehört. Und wie werde ich mich freuen, wenn ich erst die vierte Stufe zurückgelegt habe, die Erlernung der Geduld, nicht müde werden, nicht ausscheiden, bei den wohl überlegten Entwürfen ausharren; dann wird es gewiß schwerere Aufgaben setzen, aber an Kraft aus der Höhe wird es bei Wohlverhalten auch nie fehlen. Komme ich in die fünfte Stufe, so habe ich die Furcht des Rückfalls überwunden. Wer die vierte Stufe vollendet hat, kann nicht mehr aus der Hand des Herrn gerissen werden, so fest hält er sich an ihn. So nehme ich die Worte: ich will seinen Namen nicht auslitzen aus dem Buche des Lebens.“ Am Anfang des J. 1775 nach einer schweren Erkrankung schreibt er wieder: „Weil ich meine Heiligung nach meiner Rechnung kaum auf die Hälfte gebracht habe, so wäre der Schaden unersehblich gewesen, wenn ich nun schon gestorben wäre. Ich weiß gewiß, daß die Heiligung dort langsamer von Statten geht als hier.“ Und endlich schreibt er 16. November 1776 über Collenbusch: „Er lernt jetzt, was es heiße, reines Herzens werden (also die sechste Stufe). O allerseeligstes Geschäfte! dadurch allein gelangt man doch zu der über alle Weltherrlichkeit unendlich erhabenen Ehre, Gott zu schauen. Ohne Heiligung wird Niemand den Herrn sehen“¹⁾.

Ich habe oben zu rühmen gehabt, daß diese Männer den Grundsatz des Fortschrittes in der Heiligung auf den Erwerb der Tugenden gedeutet haben. Wie unheimlich aber ist diese Aufgabe der Stufen, welche berechnct, und welche nach den Enthül-

1) A. a. O. S. 119. 229. 238.

lungen der Somnambule in das jenseitige Leben hinein verfolgt werden. In dem Kreise, der sich durch Collenbusch leiten ließ, sind auch diese Ideen fortgepflanzt worden. Menten hat in dem „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in der heiligen Schrift,“ in dessen Vorrede er sich als Schüler von Collenbusch bekannte, nicht bloß ausgesprochen, daß die Heiligung auf Erden vollendet werden kann, sondern auch, daß dieselbe ihre Stufen hat (Matth. 5, 3—9; 2 Petr. 1, 5—7). Den Ausblick auf die jenseitige Fortsetzung der Heiligung hat er in der bezeichneten Schrift nicht eröffnet; indessen steht es fest, daß auch diese Lehre seinen speciellen Anhängern nicht fremd war. Wenigstens kommen in der Lebensbeschreibung der Schlatter ¹⁾ einige auch in Menten's Biographie genannte Damen in Bremen vor, die mit der Annahme der Stufen auch den Glauben an die Fortsetzung der Heiligung im Jenseits verbanden. Es ist daran zu erinnern, daß die Schlatter durch diese Freundinnen vorübergehend sich bestimmen ließ, dieselbe Methode zu unternehmen (S. 548); sie fand jedoch in derselben nicht ihren Frieden.

Collenbusch hat eine Gruppe von Pietisten in der reformirten Kirche auf das Problem der Heiligung zurückgeführt, in welchem der Pietismus entstanden ist. Der evangelische Pietismus niederländischer Herkunft hatte die Contemplation über die active Heiligung erhoben; Collenbusch macht überhaupt keinen Gebrauch von der Contemplation. Diese Stellung erklärt sich aus seinem Zusammenhange mit der unter den Württembergischen Theologen der Bengel'schen Schule gepflegten Richtung, welche darauf angewiesen waren, der einseitigen Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben entgegenzuwirken. Im Vergleich damit, daß die Heiligung im Calvinismus ursprünglich auf die Präcisität der Gesetzesfüllung gedeutet wurde, hat Collenbusch die gründlichere Erkenntniß gewonnen, daß sie in dem Erwerbe der Tugenden besteht. Denn diese sind der Erfolg der Pflichterfüllung für den Charakter selbst. Was ist nun aber an diesem Standpunkt pietistisch? Man erfährt nicht, daß Collenbusch und die Seinigen ihre Auffassung des christlichen Lebens absichtlich in der Bildung von Conventikeln wirksam gemacht haben, sondern es war unter dieser Voraussetzung zufällig, daß gewisse pietistische Gruppen

1) Leben und Nachlaß Band I. S. LIII.

sich die neue Lehre aneigneten. Aber eigentlich war dieselbe auch nur für solche Kreise zugänglich. Denn diese Lehre wurde nicht bloß auf die Auctorität der heiligen Schrift, sondern in einem ihrer wesentlichen Theile auf die Offenbarungen der Wuppermann begründet. Die Glaubwürdigkeit derselben empfahl sich nur in solchen Kreisen, welche durch ihren Geschmack an den Geheimnissen des geistlichen Lebens sich vor der gewöhnlichen oder aufgeklärten Menge auszeichneten. Dürfen wir annehmen, daß die Pietisten am Niederrhein, welche sich an Gollenbusch angeschlossen, vorher entweder den evangelischen Pietismus oder den Quietismus gepflegt hatten, so tauschten sie freilich ein möglichst entgegengegesetztes Interesse ein, blieben aber in der schwülen und grüblerischen Stimmung, welche in jenen Richtungen erzeugt war und durch die stete Beobachtung und Berechnung der Stufen der Heiligung erhalten werden mußte. Die Heterodoxie an der Lehre von Gollenbusch kam nicht in Betracht, wo man sich durch das Heiligungstreben hatte anziehen lassen. Denn in allen Fällen sind mit dem Pietismus, den wir kennen gelernt haben, Abweichungen von der Rechtgläubigkeit verbunden; und auch diejenigen Pietisten, welche die Absicht haben, sich solcher zu enthalten, sind für jede Heterodoxie zugänglich, wenn sie nur den Schein des gottseligen Wesens an sich hat. Und die Lehrweise von Gollenbusch hat nicht bloß diesen Schein, sondern hat ein sehr respectables Gepräge, wenn wir ihren Grundsatz beachten, nur schriftmäßig zu verfahren und keine Möglichkeit natürlicher Religion zuzulassen. Menken's „Anleitung“ ist und bleibt ein sehr merkwürdiger Versuch reiner Offenbarungstheologie. Ein solcher Entwurf von religiöser Erkenntniß mußte erst gemacht werden, wenn es deutlich werden sollte, wie viel rein theoretische Erkenntniß der Dinge in den orthodoxen Systemen mit der christlichen Religion verquickt worden war. An dieser unklaren Vermischung verschiedener Erkenntnißmethoden war schließlich die Glaubwürdigkeit der orthodoxen Lehrsysteme gescheitert. Um also die Geltung des positiven Christenthums unter den aufgeklärten Menschen wieder herzustellen, war es nothwendig, sich der Erkenntniß aus der Offenbarung in der heiligen Schrift zu versichern. Aber wie merkwürdig ist es nun, von einem Genossen dieser Schule, Friedrich Arnold Hasenkamp¹⁾, eine Deutung der Offen-

1) Nach seinem Halbbruder, Johann Gerhard, Rector zu Duisburg; ge-

barung zu vernehmen, welche den Fehler der Orthodoxie in einer andern Formel wieder herstellt! Derselbe schreibt ¹⁾: „Die Bibel, welche die heiligen Offenbarungen Gottes enthält, ist ein wahres Magazin von Wahrheiten aller Art. In ihr finden wir die richtigsten Regeln einer echten Logik, die reellsten Begriffe einer wahren Metaphysik und einer Psychologie, dergleichen man noch nirgend hat.“ Die darauf folgenden Sätze beweisen allerdings, wie unklar dieser Ausspruch gedacht ist ²⁾. Aber so viel ergibt sich aus dem Satze wie aus seiner Erklärung, daß dieser Anhänger Coltenbusch's die Verschiedenheit zwischen dem religiösen und dem theoretischen Erkennen ebenso wenig begriffen hat, wie die orthodoxen Schultheologen. Deshalb ist auch die von Coltenbusch ausgegangene Richtung der Theologie stets bereit, sich in die Schultheologie zurückzubilden, welcher sie zuerst mit gutem Grunde entgegengetreten ist. Indessen die theologischen Erscheinungen, auf welche ich hiemit hindeute, gehören in ein anderes Gebiet. Hier ist nur noch auf das Zeugniß Goebel's ³⁾ zu verweisen, daß Coltenbusch's Anhänger im Fälich'schen und Bergischen Lande sich durch Frömmigkeit und kirchliche Gesinnung auszeichnen, aber auch bei der Bestreitung der Lehren von

boren 1747, gestorben 1795. Vgl. Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion, 2 Theile, Duisburg 1794.

1) A. a. O. I. S. 46.

2) Weil noch in der Gegenwart eine Menge von Leuten in dieser Schule krank sind, kann ich mich nicht enthalten, die Erläuterung des obigen Ausspruches auszuheben: „Denn die Bibel legt auch die geheimsten Falten des menschlichen Herzens dar, zeigt wie man die Thorheit fliehen und der Weisheit nachjagen soll, und macht uns mit dem Wesen der Dinge bekannt, mehr wie alle Bücher aller Philosophen. Außer den Weissagungen künftiger Weltbegebenheiten und außer den Verheißungen dessen, was Gott uns in dieser und der zukünftigen Welt thun will, sind die heiligen Bücher gleichsam eine Beschreibung von dieser Welt. In ihnen haben wir Winke über den Ursprung des Bösen und über die Zulassung desselben. Sie erklären es uns, warum es den Bösen gut und den Guten übel geht. Ferner ist es wahr, daß die ganze sogenannte Moral in den heiligen Büchern in Geschichten, Gleichnissen und lehrreichen Sprüchen vorgetragen wird. Diese Begriffe hat man in die natürliche Religion übertragen, ohne es zu wissen und zu wollen.“ So richtig die letztere Bemerkung ist, so nichtig sind die ersteren, um die Bibel als die Fundgrube der oben genannten philosophischen Erkenntnisse zu erweisen.

3) Artikel über Coltenbusch in Herzog's R. G. VIII. S. 23.

der Strafgenugthuung Christi und von der doppelten unbedingten Prädestination verharren. In diesen Kreisen ist auch das Interesse an Juden- und Heidenmission gepflegt worden, und die Missionsgesellschaft, wie das Missionshaus in Barmen verdankt ihnen ihre Entstehung.

26. Gottfried Daniel Krummacher und Hermann Friedrich Kohlbrügge. Schluß.

In den niederrheinischen Gebieten der reformirten Kirche, wo Tersteegen und Collenbusch ihre Anhänger gewonnen hatten, dauerten zugleich die Nachwirkungen von F. A. Lampe fort (S. 453). Indessen bei der Mehrzahl der Prediger, die ihm folgten, war seine Methode trocken und mechanisch geworden. Wenigstens schreibt sein Urenkel Menken als Candidat in Duisburg 1792 an seine Mutter: „Ein Schuster schlägt mit mehr Theilnahme der Seele an seiner Hände Werk einen Schuh über einen Leisten, als sie eine Predigt schreiben, auswendig lernen und in niedrigem Kanzelton herwürgen. Sie sind seelenlose Echos; man hört nie sie selbst, sondern immer nur den Professor, der sie gelehrt und verkehrt hat. War das ein Heide, so sind sie es auch; war das ein Abergläubiger, der Menschenwort wie Gotteswort verehrte, so sind sie es auch, so beten sie Ihrem Großvater Lampe seine Wahrheiten und seine Irrthümer nach, wie der die letzteren, überwunden von dem Geiste seiner Mitwelt, der Dortrechter Synode nachbetete“¹⁾. Jedoch werden in den Gemeinden die Conventikel derjenigen fortgebauert haben, welche mit Sicherheit oder mit Unsicherheit des Heilsstandes, indem sie Christus annehmen konnten, oder nach ihm hungerten und dursteten, von der im Ganzen gleichgültigen Haltung der Gemeinden sich zu unterscheiden unternahmen. Auch bedurfte es nur einmal eines wirkungsvollen Predigers, um der pietistischen Richtung wieder mehr Luft zu machen und mehr Schärfe zu verleihen.

1) Bei Bildemeister I. S. 60.

hen. Eine solche höchst einflußreiche und charaktervolle Persönlichkeit war Gottfried Daniel Krummacher, Prediger in Elberfeld ¹⁾. Bald nach dem Antritte seines Amtes in Baerl ist der 24jährige Mann durch die pietistische Zumuthung, die Gnadewirkungen des heiligen Geistes in sich zu erfahren, in den Bußkampf getrieben worden, um sich seine gänzliche Verwerflichkeit vor Gott einzuprägen. Wie es diese Methode mit sich bringt, hat er, nach dem Zeugnisse des Biographen, bald in den heftigsten Anfechtungen, bald in der Freudigkeit des vollendeten Gerechten gepredigt, und durch die Kraft und Unmittelbarkeit, in der er beiden Stimmungen Ausdruck gab, eine gewaltige Wirkung ausgeübt. Die Gemeinde zu Baerl war ihm dafür in großer Anhänglichkeit ergeben. Jedoch, sagt der Biograph, sollte die Wirksamkeit in derselben nicht lange währen. „Erst dritthalb Jahre hatte er diese Heerde mit musterhafter Treue geweidet, da hieß es einmal zu ihm in einer seligen Stunde vor dem Herrn: „„Heische von mir, was soll ich dir thun?““ Und wie unwillkürlich entfuhr ihm das Wort: „„Mache mich zum Prediger in Wülfrath.““ Dieser Wunsch wurde erfüllt. Er wurde zum tiefen Leidwesen seiner Gemeinde dort gewählt, und nun mußte er sich im nackten Glauben durch die Schmerzen des Abschiedes hindurchschlagen. Die Gemeinde in Baerl bat ihn auf die flehentlichste Weise zu bleiben, aber er konnte und durfte diesen Wünschen nicht nachgeben, er mußte von dannen ziehen, wie sehr auch sein zärtliches Herz darüber blutete.“ „In Wülfrath nun stand damals das geistliche Leben in voller Blüthe; indessen war doch wohl der Höhenpunkt erreicht, und die Zeit des Rückganges nahe. Die Gemeinde mußte den Schatz, den ihr Gott in Krummacher gegeben hatte, nicht zu würdigen. Die Kirche war in Wülfrath oft leer. Von besonderen Erfolgen seiner Wirksamkeit daselbst läßt sich daher nicht viel erzählen; es mußte im Glauben auf Hoffnung geackert und gesäet werden.“ So weit es möglich ist, diesen Pragmatismus zu verstehen, gilt die Unwillkürlichkeit

1) Geboren in Ledlenburg 1774, Pfarrer in Baerl bei Meurs 1798, in Wülfrath 1801, in Elberfeld 1816, gestorben 1837. — Vergl. Lebensbeschreibung, verfaßt von dem Neffen E. W. Krummacher als Vorrede zu G. D. Kr. Guter Botschaft, einer Sammlung von Predigten. Elberfeld 1838. Die panegyrische Darstellung des Neffen dürfte in manchen Beziehungen zu berichtigen sein nach Goebel in Herzog's Realencyklopädie VIII. S. 118—121.

der Antwort Krummacher's auf die von ihm vernommene Gottesstimme als die Gewähr dafür, daß seine Berufung nach Wülfrath Gottes Willen gemäß, und daß er deshalb verpflichtet war, derselben zu folgen, obgleich alle Gründe menschlicher Verpflichtung ihn in Baerl festhielten. Diese Ansicht ist eine Folge des pietistischen Grundsatzes: Der Mensch Nichts, Gott Alles. Deshalb nämlich verhält sich Gott auch negativ gegen jede vernünftige und pflichtmäßige Ueberlegung gegebener menschlicher Verhältnisse. Deshalb bedeutet der sittliche Werth einer erfolgreichen und durch Anhänglichkeit der Gemeinde getragenen amtlichen Stellung und die berechnete Befriedigung darin gar nichts gegen die Combination zwischen einer wahrgenommenen Gottesstimme, einem unüberlegten, willkürlichen Wunsche und der Erfüllung desselben durch eine Entscheidung von Menschen. Die Unüberlegtheit jenes Wunsches neben der Erfüllung desselben soll dafür bürgen, daß dieselbe der Bestimmung Gottes entsprach. Dieses ist nun die Methode des pietistischen Vorsehungsglaubens, in welchem Krummacher mit der Schlatter übereinkommt.

Als Pietisten zeigt sich ferner Krummacher in den Predigten durch die tief dunkle Schilderung der sittlichen Zustände der christlichen Gesellschaft, und wieder durch die Aussicht auf die unvergleichliche Besserung derselben. „Der auf der Erde haftende Fluch wird einst völlig aufgehoben werden, die Fülle der Heiden eingehen und also ganz Israel selig werden. Es hat auch ganz das Ansehen, daß sich alles dazu in Bereitschaft setze, sowohl durch den Abfall von der Wahrheit, durch das Streben nach einem unbekanntem Ziele, als durch die augenscheinliche Herbeischaffung von Kalk und Stein zum Bau Zions. Wenn sich nun überdies die Heiligen in ihrem Gebet vereinigen, so wird der Herr nicht säumen, sein Volk zu erlösen, wo uns dann sein wird wie Träumenden“¹⁾. Als Theolog schließt sich Krummacher an Lampe an. Er nennt mit besonderer Betonung Gott den Bundesgott, und ergreift sich mit Vorliebe in der typischen Deutung der Einrichtungen des alttestamentlichen Cultus auf die Erlösung durch Christus. Mit Lampe hat er auch die Lehre von der doppelten Prädestination gemein; allein er verleiht derselben eine Schärfe zur Regelung des Heilsbewußtseins, wie es weder Lampe

1) Gute Botschaft S. 88.

noch irgend einer der Prediger gethan hat, denen wir als Vertreter des Pietismus in der reformirten Kirche begegnet sind. Krummacher spricht es zwar nicht aus, daß die Verdammten, welche in der Hölle Gott durch Heulen und Zähneklappern nicht minder verherrlichen, wie die Auserwählten im Himmel, die durch freien Entschluß Gottes Verworfenen sind. Er verfolgt nach der Regel des Infralapsarismus ihre Lage nur zurück auf die eigene Sündenschuld. Allein indem er es betont, daß Gott allein den Willen schafft, welcher sich dem Heile entgegenbewegt, und indem er die meisten Menschen für unbegnadigt erklärt, so wie es für verlorene Mühe achtet, die Ungläubigen von ihrer Feindschaft gegen Gott zu überführen, so hat er kein Recht dazu, die Sünder für ihre Haltung gegen Gott verantwortlich zu machen. Er ist andererseits so weit einverstanden mit dem Calvinismus, daß er die active Heiligung als den Zweck der Erlösung, und daß er Stufen in derselben anerkennt. Allein er verleiht dieser Seite der christlichen Lehre keinen Nachdruck, sondern beschränkt sich immer nur auf den Contrast zwischen Gnade und Sünde und auf die Frage nach der Versicherung der Sündenvergebung. Man könnte urtheilen, daß hierin eine Rückbildung des Calvinismus auf die Linie des Interesses vorliegt, auf dem das ursprüngliche Lutherthum sich gehalten hat. Allein das Problem der Sündenvergebung wird durch Krummacher mit allen möglichen Schwierigkeiten umgeben. Und diese überschreiten die Methode des „evangelischen“ Pietismus in dem Maße, als sie durch die Zurückweisung aller Selbstthätigkeit verstärkt sind, weil diese dem Grundschema der calvinischen Prädestinationslehre widersprechen würde.

Bei der wiederholten Darstellung dieser Schwierigkeiten zum Gewinn der Sündenvergebung verfährt Krummacher ziemlich unparteiisch. Er trifft mit seinen Ausführungen ebenso scharf gewisse Liebhabereien der Frommen, wie die Disposition derer, welche zu diesem Kreise nicht gehören. Hindernisse der Gnadenlehre findet er zunächst bei zwei Klassen von Solchen, die er nicht direct zu den Feinden des Christenthums rechnen kann¹⁾. Die Einen haben so etwas Sanftes, Stillcs und Nachgiebiges an sich, suchen sich nicht bloß vor groben Sünden, sondern auch vor

1) Gute Botschaft S. 115 ff.

subtileren zu hüten, haben einen solchen Respect vor den Gnadenmitteln und dem Worte Gottes, eine so gute Religionserkenntniß, und halten Christus und sein verdienstliches Leiden hoch. Aber Eines fehlt ihnen doch; und muthet man ihnen nun zu, den einen Schritt noch zu thun, so werden sie betreten. Es dünkt ihnen seltsam, daß man noch mehr von ihnen fordere und sich ihnen ohne Ursache als ein Heiliger gegenüberstellen zu wollen scheine, oder sie gehen gar zu einer nicht geringen Erbitterung über. „Wie ist bei so bewandten Umständen daran zu denken, daß die Gnadenlehre An- und Aufnahme finde?“ Was Krummacher hier mit meint, wird an der andern Klasse, die er bezeichnet, klar werden. Das sind die, welche sich für rechtschaffene und tugendhafte Menschen halten, und kein Bedenken tragen, sich das Verdienst Christi zuzueignen, weil er ja für alle Menschen gestorben sei. Sie sind ihres Gnadenstandes sicher, obgleich sie doch nichts von Sündengefühl, von Bekenntniß und Verlegenheit darüber und von Ringen um Gnade wissen. Diese Gemüthsbewegung also ist das von ihm gestellte Erforderniß für die Gnadenversicherung! Nun aber geht er zu dem Hinderniß über, welches wieder dieses Sündengefühl mit sich bringt. Er mißbilligt die aufrichtigen Seelen, welche ihre Sündenkenntniß noch nicht groß genug finden, welche an der Aufrichtigkeit derselben zweifeln, und sich scheuen, ihre Zuflucht zu Christus zu nehmen, weil sie sich einen gewissen Grad von Herzensgüte abgewinnen möchten, ehe sie an die Gnade denken dürften. Einige derselben verwickeln sich in schreckhafte Vorstellungen von Gottes Zorngerichten, von Erwählung und Verwerfung, von der geringen Zahl der Kinder Gottes, oder kämpfen im Stillen mit spöttischen Gedanken und zweifeln am Worte Gottes. Krummacher erhebt gegen diese Erscheinungen den Vorwurf des Unglaubens. Aber mit welchem Rechte? Da doch nach seiner Ansicht die Zueignung des Heiles ohne das Zuthun des Menschen erfolgt, und die Zumuthung eines aufgeregten Gefühls von dem Elend und der Abscheulichkeit des Sündenstandes in sich grenzenlos ist. Er erklärt nun, daß Gott zu jenem Zwecke keiner Mittel bedarf, daß er aber regelmäßig das ordentliche Mittel des Wortes und des Predigtamtes gebraucht, um eine bekümmerte Seele des Heiles zu versichern. „Und wem wäre es unbekannt, daß eine einzige Schriftstelle, ein Liebervers, eine Predigt also gesegnet sein kann, daß auf einmal alle Zweifel,

Bedenklichkeiten und Bekümmernisse wie weggeblasen werden, als könnten sie nie wieder aufsteigen.“ Leider ist es nun auch bekannt, daß diese Art der Zueignung immer nicht vorhält! Unter den außerordentlichen Mitteln derselben bezeichnet Krummacher die Erfahrung, daß Christen zu ihrem Troste etwas Aeußerliches gesehen haben, daß es z. B. ganz hell um sie wurde, oder der Herr gebietet einer Seele innerlich, ein bestimmtes Lied, eine bestimmte Schriftstelle aufzuschlagen, welche den Trost darbietet, oder ein Prediger fühlt sich gedrungen, über einen bestimmten Text gegen seine Absicht zu predigen, und nachher ergiebt es sich, daß dieses zum Trost einer einzelnen Seele erfolgt ist, oder gewisse äußere Ereignisse unter besonderen Umständen geben sich als Zeugnisse der speciellen Gnade Gottes kund. Aber von allen diesen Erfahrungen der Versicherung urtheilt Krummacher, daß sie nicht die Sündenvergebung selbst sind. Diese ist Allen nothwendig, jene wird Vielen nicht zu Theil. Was bleibt also denen übrig, welchen der Glaube nicht als gewisse Zuversicht verliehen wird? Sie haben bei der Fortdauer der Bekümmerniß über die Sünde ihren Glauben in dem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und in der Zuflucht zu Christus. Dies ist auch eine Form des wahren Glaubens. Aber dennoch soll jeder die Versicherung suchen, obgleich der Herr sie nicht allen seinen Kindern schenkt. So entscheidet Krummacher schließlich in Uebereinstimmung mit Lampe (S. 324).

Alein nun heißt es wiederum anderwärts, daß man gewaltige Versicherungen erfahren haben und doch gewaltig erschrecken kann, wenn der Herr sein Angesicht verbirgt. Dann pflegt der Eigenwille Gott vorzuschreiben, wann, wie und in welchem Maße er die geistlichen Gaben des Trostes und der Heiligung mittheilen soll. Wie selten sind diejenigen, die sich gelassen der geistlichen Gaben berauben lassen, und sich in ihre geistliche Armuth und Dürre schicken? Man will wohl in der Heiligung von den beschwerlichsten Unarten je eher je lieber los sein; greift aber Gott das Verderben bei der Wurzel an, soll die Eigenliebe und der eigene Wille umgekehrt werden, so wehrt man sich, so viel man kann. Also wenn man im Anfange seines Christenstandes eine süße Andacht im Gebet, einen innigen Umgang mit dem Herrn erfahren, wenn man eine zarte Liebe zu Jesus, zu den Gläubigen und zu allen Menschen gefaßt hat,

und in einer heiligen Stille und Abgezogenheit von allen Creaturen steht, so macht man alsbald wieder die Erfahrung, daß die Frucht des Geistes verdeckt wird, daß das innerliche Verderben sich gewaltig regt und die Seele sich wie fleischlich fühlt und unter der Sünde verkauft. Aber so muß es gehen, damit das Vertrauen auf uns selbst immer mehr ausgerottet werde. Ein Christenthum, bei welchem man Alles oder auch Vieles selbst ausrichten kann, ist offenbar das rechte nicht. Vielmehr muß alles, was man an gutem Willen und Vorsatz hegt, und was man an Mitteln der Erbauung hoch hält, zu Nichts werden, damit der Herr allein der Fels sei. Will Christus die einzige Stütze und Zuflucht der Seele werden, und sie anleiten, ihm allein anzuhängen, so muß sich der starke Wind erheben, der alles unsicher macht und es einprägt, daß in Christus allein alle Fülle wohnt, und in ihm alle Verheißungen Ja und Amen sind. Dieser Grundsatz kommt damit überein, daß die Fülle der Vergebung da ist, wo der Gläubige in sich nichts als Sünde findet. Krummacher fügt hinzu, daß „wenn drei oder vier in dieser Versammlung unter diese Classe gehören, das wird wohl Alles sein“ 1).

Die Absicht dieser Anweisungen ist deutlich die, die Gewißheit des Heiles soviel wie möglich zu verhindern. Denn diejenigen, welche keine Versicherung erreichen, daß Christus für sie gestorben sei und sie geliebt habe, werden die Gefühlserregung über die Sünde, welche sie sich abgenöthigt haben, kaum jemals durch die nüchterne Ueberlegung stillen, daß für sie doch Sündenvergebung überhaupt vorhanden und gültig sei. Oder wenn diese Gabe für die Bußfertigen mit dem Bestande der Kirche verknüpft ist, zu der sie gehören, so ist durchaus kein Grund vorhanden, nur eine besonders gestärkte Buße gelten zu lassen, und das Christenthum derer für mangelhaft oder vielmehr für nichtig zu erklären, welche ihrer Sünde in weniger aufgeregter aber zuverlässiger Weise absagen, wie die Pietisten. Denn das Netz, welches nach pietistischer Anweisung die Sünde im Ganzen heben soll, hat regelmäßig so weite Maschen, daß eine Menge von besonderen Sünden nicht aus dem Grunde des Willens herausgezogen wird. Und was ist denn die allgemeine Sünde in jedem

1) A. a. O. S. 187. 250. 289. 322.

Einzelnen, wenn nicht die Summe aller besondern Selbstsucht? Wer aber dazu sich anleiten läßt, über eine allgemeine und undeutliche Vorstellung seines sündlichen Verderbens in Aufregung zu gerathen, und die gefühlte Versicherung der Vergebung nicht erreicht, wird durch Krummacher eben auf Ungewißheit des Heiles angewiesen. Dasselbe beabsichtigt er aber auch an denen, welche eine Versicherung erfahren haben. Sie werden eben bedeutet, daß dieselbe keinen Bestand hat, sondern daß die Unsicherheit nach Gottes willkürlicher Fügung immer wieder einzutreten hat, bis die volle Vernichtung des menschlichen Selbst- und Werthgefühls erreicht und der Gegensatz zwischen Leid und Freude aufgehoben ist. Das ist ja die sachgemäße Hinweisung darauf, daß die gesuchten Versicherungen bloß ästhetischer Art sind. Allein der letzte Bescheid, welchen Krummacher zu geben vermag¹⁾, ist die Formel des Quietismus: „Unser Wille ist das eigentliche Wir selbst; und wenn der gestorben ist, so sind wir mit Gott eins und haben überall nichts mehr auszusetzen“. Das ist die Seligkeit des Duns Scotus (S. 471). Die Lösung des Problems von Sünde und Gnade wird also erreicht in der kosmologischen oder metaphysischen Wahrheit, daß die Verneinung der creatürlichen Eigenheit die Identität aller Wesen mit Gott feststellt, da Gott als der willkürliche Wille der Grund aller Wesen oder das einzige wirkliche Wesen überhaupt ist.

Daß Krummacher's Heilslehre diesen Hintergrund zeigt, kann nicht befremden. Der ganze „evangelische“ Pietismus, in dessen Reihe dieser Prediger gehört, wurzelt im Gottesbegriff des großen Franciscaner-Theologen; und überdies berichtet der Biograph, daß die Schriften der Guyon und Terstegen's in hohem Werthe bei Krummacher gestanden haben. In einem Punkte aber weicht er von der Reihe seiner Vorgänger ab: er macht keinen Gebrauch von den Bildern des Hohenliedes. Der Geschmack für diesen Apparat fehlte ihm ohne Zweifel aus demselben Grunde, aus welchem er für seine Person unverehelicht blieb. Indessen geschieht ihm doch wohl zu viel Ehre, wenn der Biograph die Geistesverwandtschaft Calvin's mit Krummacher betont. In der Genauigkeit der Gedanken und des Ausdrucks kann man doch höchstens die Geistesverwandtschaft Krummacher's

1) A. a. O. S. 333.

mit Calvin finden¹⁾. Allein diese Gemeinschaft hat doch ihre sehr bestimmten Grenzen. Den Gesichtspunkt der Heiligung, welchen Calvin als den Zweck des Christenthums so hoch stellt, hat Krummacher thatsächlich ausfallen lassen. Denn er steht eben dem „evangelischen“ Pietismus reformirter Linie noch näher als dem Gründer seiner Kirche. Jener aber kommt über dem Problem der Heilsversicherung und der unablässigen Prüfung der Echtheit des Glaubens und der Heils Erfahrungen nicht dazu, die Aufgabe der Heiligung ernstlich zu ergreifen. Anstatt dessen gelangt auch dieser Vertreter des Pietismus nur zur Aufrechterhaltung der Ungewißheit des Heiles, und dieses erklärt sich aus der katholischen Wurzel der ganzen Richtung. Wenn dieser Pietismus Recht hat, dann konnten Luther und Calvin sich ihre Mühe ersparen und den abendländischen Völkern die Religionskriege. Zur Heilungsgewißheit bietet die katholische Kirche alle mögliche Anleitung; aber auch die drei oder vier, welche Krummacher als in seinem Sinne vollkommene Christen voraussetzt, würden in der katholischen Kirche ihre Befriedigung haben finden können.

Eine Probe davon, welche Erfolge Krummacher durch seine Predigten erreicht hat, giebt die Schlatter in dem Bericht über ihre Reise nach dem Wupperthal²⁾. Sie lernte in Elbersfeld zwei Freundinnen kennen, von denen die Erste sich so aussprach: „Gott hat Großes an mir gethan, und mich auf einen Weg gestellt, den nur die Auserwählten wandeln; ich bin nicht mehr gefangen unter der Sünden Gesetz, sondern durchgedrungen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Meine Freude und Hoffnung ist, daß mein Herr Christus erscheinen wird, seine und meine Feinde in die ewige Verdammniß zu werfen, mich aber

1) Einen eigenthümlichen Mangel an Genauigkeit in diesem Verhältnis verräth übrigens G. D. Krummacher darin, daß er von Calvin's Institutionen redet (Gute Botschaft S. 109). Wunderbarer Weise ist diese Bezeichnung zum Krummacher'schen Familiengut geworden. Der Bruder von Gottfried Daniel, nämlich Friedrich Adolf R. hat die „Institutionen der christlichen Religion“ in's Deutsche übersetzt (1822. 1834) und dessen Sohn Emil Wilhelm gebraucht diesen Ausdruck in der vorliegenden Biographie seines Oheims S. XLVII, nicht minder der zu dieser Gruppe in entfernterer Beziehung gehörige Adolf Zahn (Frauenbriefe S. 154).

2) Leben und Nachlaß I. S. CXII.

sammt allen Auserwählten mit sich in die himmlische Freude und Herrlichkeit zu nehmen“. Die Andere aber war kleinlaut, drückte eine Thräne zurück und klagte ganz leise: „Ach ich liebe den Herrn Jesus noch gar nicht genug! O wenn ich ihn lieben könnte wie N. sagt, daß sie ihn lieben könne! O wenn ich nur so in seiner Gemeinschaft lebte! Die Sorgen um meine Kinder nehmen mich so ein, daß sie doch selig werden und auch in der Welt ordentlich durchkommen; ich bin so schwach, so gar nichts.“ Die Schlatter knüpft diese Bekenntnisse unmittelbar an ihre Angaben über Krummacher's Predigt (S. 557); die Frauen, die sich so aussprachen, müssen also zu denen gehört haben, welche sich an ihn angeschlossen. Im Vergleich mit den in der „Guten Botschaft“ gesammelten Predigten, ist freilich der Ton, den die erste Bekennerin anschlägt, ziemlich auffallend. Allein als die Schlatter 1821 in die Nähe von Krummacher kam, waren erst fünf Jahre seit dessen Antritt des Amtes in Elberfeld vergangen. In dem Beginne seiner Wirksamkeit aber hat er die Lehre von der Erwählung stark in den Vordergrund geschoben. Er hat jedoch daran eine Erfahrung machen müssen, welche ihm Vorsicht aufgenöthigt hat. In einer zu Elberfeld gehörenden Bauerschaft, genannt Wüstenhof, sagte man die von Krummacher gepredigte Erwählung so auf, daß sie dem Gläubigen gewiß sei, auch wenn dessen alter Mensch in der Sünde zu wirken fortfahre. Als neue Menschen meinten diese „Wüstenhöfer“ schon auferstanden mit Christus und im Himmel zu sein. Wenn sie zusammentamen, klagten sie bei Branntwein über das irdische Leben und tranken sich auf die endliche Erlösung aus demselben zu ¹⁾. Zugleich drängten sie sich an Krummacher, der sie nach oberflächlicher Bekanntschaft für geförderte Christen hielt und ohne Arg sich mit ihnen einließ. Für Andere blieb ihr Treiben nicht verborgen; es kam aber in die völlige Deffentlichkeit, als sie die Predigt, welche 1818 bei der regelmäßigen Versammlung der Elberfelder Classis deren Inspector hielt, durch Lachen und Murren störten, weil sie in ihr Rügen der Krummacher'schen Lehrweise zu erkennen glaubten. Sie fuhrten damit fort, während des Gottesdienstes in anderen Kirchen des Wuppertales Tabak zu rauchen,

1) Krug, Kritische Geschichte der Sectirerei im Wuppertal. Elberfeld 1851. S. 261. Aehnlich die Ansicht von Schäfer in Appenzell; s. o. S. 555.

und Gebetsversammlungen eines Predigers in Barmen durch Einwerfen der Fenster zu stören. Nach der Angabe Gochel's, welcher sich auf die Acten beruft, hat trotzdem Krummacher sich nicht geschemt, sich dieser Leute, welche sich als seine Anhänger geltend machten, mit Zähigkeit anzunehmen, und es hat den Präses der niederrheinischen Generalsynode viel Geduld und Nachsicht gekostet, bis jener einsah, daß er sich von diesen Anhängern loszusagen habe. Nach langem Sträuben entschloß er sich, die ihm von der kirchlichen Behörde aufgegebenene Predigt über Röm. 6, 1 zu halten, durch welche er den von den Wüstenhöfem vertretenen Grundsatz widerlegte ¹⁾. Diese Leute aber haben sich dadurch nicht bekehren lassen, sondern haben im Stillen ihre Meinung und ihren Zusammenhang aufrecht erhalten. Man sieht aber aus dem von der Schlatter mitgetheilten Bekenntnisse der ungenannten Frau, daß auch in dem höchst gebildeten Kreise der Gemeinde der Erwählungsgedanke zwar nicht in antinomistischer, aber doch in selbstgerechter Wendung angeeignet worden war. Diese Stimmung ist in der reformirten Gemeinde Elberfelds auch noch durch andere Prediger, namentlich durch den Neffen Friedrich Wilhelm Krummacher gepflegt worden.

Sie ist schließlich zur Separation von der Landeskirche wirksam geworden. Der Pietismus hat von Anfang an nicht viel Geneigtheit für die Staatskirche. Auch Krummacher hegt eine Vorstellung von Staat und von Kirche ²⁾, welche der Combination beider nicht günstig ist. Seine Ansicht vom Staate kommt darauf hinaus, daß er der gesellschaftliche Verein der Menschen zum Zweck der Erhaltung ihres irdischen Lebens sei, gleichgültig gegen ihre sittliche Bestimmung und ihr unsterbliches Wesen, gleichgültig gegen allen Unterschied von Glauben und Leben, so lange nicht die menschliche Gesellschaft dadurch bedroht wird, bloß gerichtet auf das Außerliche und Grobe. Krummacher berücksichtigt daneben auch die Thatsache, daß der Staat die Religion und Kirche beachtet, und daß es darum auch Staatsreligion giebt; aber er erklärt dieses daraus, daß der Staat die Religion zu seinen Zwecken benutzt, und betont dagegen deren unvergleichlich erhabene Bestimmung. Er trifft also mit der

1) In der guten Botshaft S. 347.

2) A. a. O. S. 92 ff.

katholischen und vulgär-liberalen, manchesterlichen Vorstellung vom Staate zusammen. Von hier aus ergiebt sich folgerichtig für den Protestantismus die Zersplitterung in lauter Congregationen. Deshalb ist der von dieser Ansicht erfüllte Pietismus, auch wenn er vorläufig eine noch so hochkirchliche Haltung annimmt, gar nicht im Stande dem Schaden entgegenzuwirken, welchen jene Ansicht vom Staate sowohl der sittlichen Bildung des Volkes als der Geltung der christlichen Kirche zufügt. Bei Krummacher und seinen Anhängern kam aber noch dazu, daß ihnen in unbedeutlicher Erinnerung die bis zur napoleonischen Zeit bestandene Kirchenverfassung in den niederrheinischen Herzogthümern als eine durchaus vom Staate unabhängige vorkam, und daß sie deshalb die staatskirchlichen Maßregeln des Königs Friedrich Wilhelm III. für Union und Agende als unberechtigte Eingriffe in ihr kirchliches System empfanden. Nichts desto weniger beweist der Verlauf der Dinge am Niederrhein, daß hier der Pietismus im Ganzen und Großen anders gesinnt war als gleichzeitig in den Niederlanden. Man war hier nicht so bereit wie dort, zur Separation von der Landeskirche zu schreiten. Die Anfänge der preussischen Kirchenpolitik, welche die Union der evangelischen Confessionen und die Agende des Königs identificirte, ferner die Einführung der rheinisch-westfälischen Kirchenverfassung 1835 fallen noch in die Lebenszeit Krummacher's. Dieselben fanden allerdings, namentlich in der reformirten Gemeinde zu Elberfeld, vielen Widerspruch. Allein indem die Geltung von Union und Agende ermäßigt wurde, unterwarf man sich der auf Consistorium und Synode gestellten provincialen Kirchenverfassung. Nur wenige und zwar vornehme Glieder der reformirten und der lutherischen Gemeinde traten aus der Landeskirche aus, indem sie die ganze Schärfe ihres Urtheils gegen das „abgefallene Babel“ und gegen die Prediger als Miethlinge und Staatsknechte richteten ¹⁾. Diese Gruppe fand nun ihren geistlichen Führer an einem Holländer Hermann Friedrich Kohlbrügge, Doctor der Theologie. Dieser Mann stammte aus der lutherischen Kirche in den Niederlanden, und zwar aus dem kleineren Verbands der sieben

1) Zum folgenden vergleiche Fr. W. Krummacher über Kohlbrügge und seine Schule, in den Palmblättern, zweiter Band. Elberfeld 1845. Ferner Krug a. a. O. S. 305 ff.

lutherischen Gemeinden, welche seit 1792 als die „wiederhergestellte lutherische Kirche“ oder als „das alte Licht“ sich von der Mehrzahl der zur Aufklärung übergegangenen Gemeinden getrennt hatten. Er war zuerst Hülfsprediger an der Gemeinde zu Amsterdam. Unter deren Pastoren war aber einer auch schon wieder rationalistisch gesinnt, und als Kohlbrügge in dem Eifer um die reine Lehre eine Predigt desselben den Gemeinderepräsentanten als nicht rechtgläubig denuncierte, wurde der auf der Kanzel fortgesetzte Streit zwischen Beiden endlich durch die Dienstentlassung des Hülfspredigers beendet. Derselbe zog sich nach Utrecht zurück, um sich zum theologischen Doctorat vorzubereiten; in dieser Beschäftigung begriffen überzeugte er sich von der Schriftgemäßheit der Prädestinationslehre Calvin's. Er wollte demgemäß zur reformirten Kirche übertreten. Da aber deren Vertretern der orthodoxe Streiter nicht willkommen war, so konnte er die Aufnahme in den Niederlanden nicht erreichen. Er kam unter diesen Umständen 1833 in das Wuppertal, wurde dort von dem Krummacher'schen Kreise als Märtyrer mit Glanz empfangen, und genöthigt, auf der Kanzel Zeugniß von seinen Gaben abzulegen. Das geschah mit solchem Erfolg, daß man ihn für den Dienst der Landeskirche zu gewinnen suchte, und das Consistorium war bereit dazu, ihm durch eine Prüfung die Berechtigung dazu zu eröffnen. Indessen kam es nicht dazu, da Kohlbrügge, indem er einen angesehenen Prediger des Wuppertales vor mehreren Zeugen dreist als Irrlehrer bezeichnete, das ihm von der Behörde geschenkte Vertrauen verscherzte. Seine Anhänger legten ihm diese Vereitelung ihrer auf ihn gesetzten Hoffnungen als ehrenvolle Verfolgung aus, und blieben mit ihm in Verbindung, da er alsbald in die Niederlande zurückkehrte. Zur Constituirung einer separirten Gemeinde kam es erst, nachdem Friedrich Wilhelm IV. die staatliche Genehmigung dazu ertheilt hatte, und sie erfolgte 18. April 1847 unter dem Namen der niederländisch-reformirten Gemeinde. Kohlbrügge wurde 1848 zum Prediger derselben gewählt; das belgische, das schottische Bekenntniß und der Heidelberger Katechismus wurden als die verbindlichen Lehrnormen anerkannt. Soweit die religiöse Richtung der Gemeinde nach den Publicationen ihres Leiters beurtheilt werden darf, ist der in ihr gepflegte Calvinismus keineswegs echt. Schon Krummacher hatte die specielle Eigenthümlich-

keit desselben, die Aufgabe der Heiligung, hinter das Problem der stets fliehenden Heilsgewißheit des Bußfertigen zurückgestellt. Kohlbrügge aber hat dadurch ihn überboten, daß er die Aufgabe der Heiligung überhaupt ausfallen ließ. Seine Lehre richtete sich darauf, daß mit dem Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit und der gläubigen Annahme der Gerechtigkeit Christi auf dem Grunde der göttlichen Gnadenwahl gerade dasjenige Gefühl von der Sünde zusammentreffen müsse, daß man unter ihr Gesetz fortwährend verkauft sei. In Correspondenz zu dieser Ansicht scheint es zu stehen, daß Kohlbrügge mit Collenbusch lehrte, Christus habe an der sündigen Menschheit Theil genommen ¹⁾. Indessen ist es nicht der Mühe werth, die verschwobenen theologischen Gedankengänge dieses Mannes weiter zu verfolgen. Er hat auf seine Gemeinde eine Gewalt ausgeübt, welche theils an Labadie, theils an Yvon erinnert. Seit seinem 1875 erfolgten Tode ist die Gemeinde gespalten zwischen den zwei Predigern, welche zu ihr gehören. Denn je kleiner eine Separationsgemeinde ist, um so schwächer ist der Sinn ihrer Glieder für Einheit und Zusammengehörigkeit.

Der Pietismus, welcher in der reformirten Kirche der Niederlande und Deutschlands zuerst mit dem Anspruch aufgetreten ist, den Calvinismus vollständig durchzusetzen, die Reformation des 16. Jahrhunderts an sämtlichen Gliedern der Kirche zu vollenden, die Aufgabe der Heiligung über das „rechtschaffene bürgerliche Christenthum“ zu erheben, danach aber sich auf Devotion katholischen Gepräges und quietistische Mystik und auf die Hoffnung einer herrlichen Zukunft der Kirche beschränkt, hat den Calvinismus innerlich aufgelöst, sei es, daß er doch noch dessen äußere Erscheinungsformen aufrecht erhält, oder daß er sich gleichgültig gegen die confessionellen Trennungsgründe stellt. Anstatt der Heilsgewißheit, die mit dem kirchlichen Heimathrecht jedem verliehen wird, welcher sich überhaupt der Aufgabe des Christenthums annimmt, tauscht der Pietismus, weil er das kirchliche Heimathrecht gering achtet und nicht versteht, die Unsicherheit der persönlichen Heilstellung ein. Anstatt der Heiligung, welche ihren Ort in der Führung des sittlichen Berufes haben soll,

1) Krug a. a. O. S. 333. 343.

tauscht er die abwechselnd erfolgreiche und erfolglose Contemplation der Liebenswürdigkeit und Schönheit des Herrn Jesus und die Selbstgerechtigkeit des Conventikelthums ein, welche mit sittlicher Strenge gegen sich selbst verbunden sein kann, aber nicht verbunden zu sein braucht. Anstatt reformatorisch auf die übrigen Glieder der Kirche zu wirken, stößt der Pietismus dieselben ab; oder sie finden sich von ihm abgestoßen, wenn auch das Recht zu diesem Verhalten nicht durch die richtige Erkenntniß des Grundfehlers des Pietismus und die Einsetzung einer richtigen Erkenntniß des evangelischen Christenthums erworben wird. Aber der Pietismus, welcher eben die katholische Devotion in das evangelische Christenthum eingeschoben hat, und dabei behauptet, dasselbe gerade in seiner Authentie zu vertreten, hat dadurch die Schuld auf sich geladen, das evangelische Christenthum auch seinen Gegnern unverständlich zu machen.

Die Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche der Niederlande und Deutschlands konnte bis in die neuere Zeit verfolgt werden, ohne daß die gleichartigen Erscheinungen in der lutherischen Kirche nach der Rücksicht der Gleichzeitigkeit dazwischen geschoben worden sind. Die positiven Einwirkungen pietistischer Erscheinungen in der lutherischen Kirche auf das reformirte Gebiet, welche berührt werden mußten, sind von geringem Umfange, und konnten auch außer ihrem ursprünglichen Zusammenhange verständlich gemacht werden. Aber umgekehrt wird eine Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche eine andere Anlage erfordern, als sie bisher gefunden hat. Man wird vor Allem die Aufmerksamkeit darauf zu richten haben, wie früh neben den Forderungen einer Reform der lutherischen Kirche die Bilder des hohen Liebes in deren asketischer Literatur und Lieberdichtung auftreten. Denn schon nach der bis jetzt erreichten Kenntniß von dem Pietismus in der lutherischen Kirche darf man behaupten, daß Spener nicht der Urheber einer neuen Richtung der Frömmigkeit gewesen ist, sondern daß er nur den Antrieben zu dieser Richtung, welche vor ihm vorhanden waren, die Existenzform der Conventikel vermittelt hat. Zu diesem Unternehmen aber ist er auch nur durch Andere bewogen worden, welchen diese Sammelpunkte einer besondern christlichen Gesinnung in der reformirten Kirche wohl bekannt sein konnten.

R e g i s t e r.

- Abendmahl, Bedenken über die Zu-**
lassung Nichtwiedergeborener 114. 184.
 228. 264. 379. 380. 387. 390.
 428. 466. 482. 500. Luther. und
 calvin. Auffassung vom N. 161. 387.
Aepinus 64. 66.
Astermythicismus, katholischer 558.
Aldrin, Johannes, 377.
Apologetik 530.
Apostolisches Christenthum 14. 19. 26.
 71. 110. 120. 180. 182. 196. 220.
 235. 343. 399.
Arminianer 135.
Arndt, Johann 411.
Arnold, Gottfried 411. 422. 424. 457.
 474. 486. 488. 490. 496. 514.
 523.
Agorius 122.

Balduin, Franz 87.
Barlemeyer 387.
Bahr, Xaver 545. 550. 557.
Beichte in der luther. Kirche 95.
Bengel, Albrecht 505. 532. 574. 577.
 579.
Bernhard von Clairvaux 37. 46. 126.
 254. 277. 281. 299. 326. 335.
 344. 377. 496. 473. 478. 485.
 490. 514. 516. 519.
Beza 135.
Bilderbijf, Wilhelm 355.
Bodmer, Johann Heinrich 499.
Bodmer, Johannes 500.
Bogaart, Justus van den 371.
Böhme, Jakob 96. 411. 424. 507.
 534.
Böhmische Brüder 20. 489.
Boos, Martin 550. 556. 557. 562.
Bosman, Conrad 245.
Bourignon, Antonie 226. 346. 411.
 457. 481.
Brakel, Theodor a 238. 268. 500.
 575.
Brakel, Wilhelm a 238. 291. 308.
 330. 376. 411. 430. 436. 440.
 442. 447. 452. 457. 474. 481.
 514.

Brenz 64. 71.
Bromley, Thomas 98. 424.
Brucherus, Christoph 335. 346. 450.
Brüder des gemeinsamen Lebens 20.
 45. 344.
Bucer 64.
Buchanan, Georg 77.
Buchfelder, Ernst Wilhelm 377.
Burmam, Franz 138. 378.
Bußkampf 126. 298. 308. 439. 538.
 583.
Buttlar, Eva von 417. 426.

Callenberg, Clara Elisabeth von, ver-
ehelichte von Marjay 418. 425.
Calvin 38. 63. 71. 81. 88. 125. 138.
 167. 259. 295. 589.
Carlstadt 28.
Chiliasmische Anschauungen 27. 33. 144.
 186. 205. 212. 238. 240. 243.
 265. 293. 399. 406. 446. 451.
 496. 521. 532. 565. 584. 595.
Clugny 10.
Coccejus, Johann 130. 181. 265.
 371. 377. 399. 401. 407. 427.
 429. 451. 453. 505. 532. 565.
Coccejianer 138. 307. 428.
Coet, Hendrik de 356.
Collenbusch, Samuel 522. 548. 565.
 582. 595.
Constantin der Große 143. 488.
Contemplation 45. 171. 179. 192.
 250. 271. 278. 326. 441. 514.
 595.
Conventikel 101. 117. 283. 290. 301.
 308. 312. 317. 344. 370. 375.
 381. 391. 394. 405. 417. 428.
 462. 524. 537. 582. 596.
Copper, Reiner 386. 429.

Dannhauer 110.
Däumeln 529. 547.
Dend, Johann 28.
Detry, Peter Friedrich 446.
Deventer, Heinrich van 240. 244.
Devotion, katholisch-mönchliche 45. 201.
 345. 473. 511. 514. 545. 560. 595.

- Dieterici, Wilhelm 376.
 Dilthey, Philipp Jakob 406. 409. 421. 424.
 Disciplin, kirchliche 63. 114. 204. 397.
 Dittelbach, Petrus 243. 379.
 Duns Scotus 37. 468. 470. 485. 534. 589.

E
 Ehe, Beurtheilungen derselben 229. 232. 423. 477. 543.
 Elisabeth von der Pfalz, Ketzlerin zu Herford 227. 233.
 Eller'sche Rote 480.
 Engelsbrüder 98.
 Essenius, Andreas 138.
 Eschwiler, Johannes 289. 349.
 Evangelische Pietisten 291. 344. 384. 486. 540. 579. 585. 589.

F
 Farel, Wilhelm 73.
 Feine oder Ernsthige 101. 153. 155. 308. 337. 346. 351.
 Fenema, Gerben 318.
 Franciscus von Affli 13.
 Franciscanische Reform 13. 30. 72. 110.
 Franciscus von Djuna 468.
 Francke, August Hermann 422. 474.
 Frank, Sebastian 422.
 Franken, Egidius 301.
 Frider, Parrer 577.

G
 Gahner, Joseph 518.
 Gebetsanhörung 517. 529. 542. 573.
 Gebhard, Frau 417.
 Gerdes, Daniel 331.
 Gerhard, Johann 86.
 Gerhard, Ludwig 452.
 Gichtel, Johann Georg 98. 226. 232. 305. 411. 424. 481.
 Giezendanner, Ulrich 496. 499.
 Giffen, David Flud van 293.
 Glaube, Begriff 88. 435.
 Gomarus 135. 174. 176. 323.
 Gohner, Johannes 545. 550. 557. 562.
 Gottesbegriff 132. 169. 179. 279. 431. 473. 589.
 Grebel, Conrad 25.
 Gregor VII. 9. 18.
 Gütergemeinschaft 230. 240. 244.
 Guyon 589.

H
 Haib 557.
 Harf, Heinrich 468.
 Hartman, Nicolaus 333. 336.
 Hafenkamp, Friedrich Arnold 580.
 Hafenkamp, Joh. Berh. 505. 507. 570.
 Hattem, Pontiaan van 341.
 Heiligung 113. 153. 249. 271. 285. 409. 440. 465. 535. 548. 574. 585. 590. 595.
 Hellenbroel, Abraham 301.
 Herder, Adrian de 227.
 Herrnhuter 484. 517. 534.
 Hefener, Johannes 240. 243.
 Hinderf Zanffen 340.
 Hochmann von Hohenau 421. 429. 456.
 Hoffmann, Wilhelm 456. 462. 479.
 Hofmann, Melchior 32.
 Hoheslied 46. 126. 172. 250. 254. 270. 279. 281. 287. 297. 301. 306. 324. 372. 376. 385. 436. 486. 589. 596.
 Honert, Joh. van den 350.
 Horche, Heinrich 398. 420.
 Hut, Hans 61.

J
 Janow, Matthias von 19.
 Jesuitismus 188. 254. 489.
 Jmmink, Jacobus 333.
 Independentismus 78. 111. 182. 342. 357.
 Joachim von Floris 19.
 Johannes de Cruce 468.
 Joris, David 422.
 Jung-Stilling, Heinrich 523. 547.
 Jüngst, Gottfried 438.

K
 Keffel, Dionysius van der 334.
 Kindererziehung 242. 244. 481. 554.
 Kirche, Begriff derselben 43. 84. 140. 156. 256. 450. 483. 510. Beurtheilung ihrer Zustände 162. 372. 442. 584. Beurtheilung ihrer Geschichte 143. 488. Erwartung ihres zukünftigen herrlichen Zustandes s. Chilastische Anschauungen.
 Klopfer, Balthasar Christoph 402. 406.
 Knox, John 77.
 Koelman, Jakob 130. 184. 264. 290.
 Kohnbrügge, Hermann Friedrich 593.
 König, Samuel 406. 409. 417. 421. 496.
 Krummacher, Gottfried Daniel 557. 583.
 Ruyers, Gerhard 347.

- Labadie, Jean de** 118. 123. 149. 185. 189. 191. 343. 345. 358. 373. 595.
Labadistische Gemeinde 220.
Labadismus in Ostfriesland 379., am Niederrhein 380. 455.
Lambert, Franz 73.
Lampe, Friedrich Adolf 322. 427. 514. 522. 534. 565. 582. 584. 587.
Lasti, Johann 78. 120.
Lavater, Johann Kaspar 494. 528. 563.
Leade, Jane 98. 496.
Lignon, Pierre du 204. 228. 231. 237. 240.
Lippe, Graf Rudolf zur 421. 423.
Lodensteyn, Jodocus van 92. 152. 206. 287. 343. 371. 377. 378. 431. 450. 453. 487. 519. 574.
Lopez, Gregorius 459.
Lopola, Ignatius von 489.
Lubbers, Joh. 330.
Luther 22. 28. 37. 70. 73. 80. 84. 106. 132. 558.
Maccobius 135.
Major, Johann 77.
Mard, Johann 308.
Marjay, Hector Bicomte de 425.
Meisner, Balthasar 106.
Melanchthon 40. 80. 84.
Melchior, Albert Wilhelm 456.
Menken, Gottfried 453. 570. 579. 580. 582.
Menuret, Jean 205. 226.
Mission 243. 533. 535. 537. 541. 582.
Molenaar, Dirk 355. 359.
Molinus, Michael 255. 474. 563.
Morgenländische Kirche 20.
Müller, Heinrich 404.
Müller, Theodor 576.
Münsterische Wiedertäufer 61.
Mystik 28. 35. 45. 122. 128. 167. 201. 487. 514. **Quietistische Mystik** f. Quietismus.
Neander, Joachim 383.
Nethenus, Samuel 388.
Nichtigkeit des Menschen 169. 192. 247. 309. 328. 384. 392. 431. 471. 486. 516. 520. 527.
Netinger, Christoph 505. 574.
Varcellus, Theophrastus 97.
Petersen, Joh. Wilh. 395. 407. 452.
Petrus von Alcantara 468.
Philadelphische Gemeinden 411.
Pieter Hendriksz 352.
Pietismus, Charakteristik im Allgemeinen 3. 5. 77. 101. 192. 266. 339. 342. 347. 404. 445. 473. 501. 514. 519. 580. 590. 595; auf lutherischem Gebiete 596; moderner 521. 537.
Poiret, Peter 457. 467. 481. 488. 490. 514.
Pordage, John 98. 411. 418. 424.
Präcisiſtät 104. 112. 157. 177. 283. 288. 291. 342. 346. 373. 376. 389. 579.
Prädeſtinationslehre 126. 132. 174. 340. 467. 494. 523. 528. 584. 591. 594.
Prätorius, Stephan 93.
Proteſtantismus 81.
Quietismus 179. 254. 301. 457. 459. 466. 487. 523. 526. 550. 560. 564. 589. 595.
Rechtfertigung aus dem Glauben 150. 157. 247. 294. 438. 465. 496. 558.
Reformbedürfnis innerhalb des Proteſtantismus 80. 159. 313.
Reformation im Mittelalter 7.
Reformation des 16. Jahrhunderts 16. 178.
Reich Christi 572.
Reich Gottes 140. 159. 181. 372.
Reiß, Johann Heinrich 375. 403. 411. 421. 523.
Renty, Marquis de 461.
Römeling, Christian Anton 446.
Rous, Francis 128. 281. 396.
Rupbroeck, Johann 275.
Sabbath, Schätzung desselben 138. 229. 253. 269. 430.
Sailer, Michael 557. 560. 561.
Sarcerius, Erasmus 66.
Schäfer, Hans Jakob 554.
Schärer, Diakonus 496.
Schlatter, Anna, geb. Bernet 541. 579. 584. 590.
Schlatter, Heinrich 226. 228. 233. 264. 380. 390. 455.
Schlatter, Peter 244.

- Schötte, Hendrik Petrus** 359.
Schortinghuis, Wilh. 327. 349. 450.
Schurman, Anna Maria von 120.
 162. 206. 225. 238. 247. 269.
 380. 521.
Schütz, Johann Jakob 383.
Selbstverleugnung 168. 249. 343.
 461. 465. 486. 536. 546. 561.
Seligkeit 468. 485. 534.
Separatismus 184. 216. 222. 356.
 398. 411. 417. 447. 456. 500.
 592; abgelehnt 184. 444. 482.
Servasj, Thomas 245.
Smijtegelt, Bernardus 291. 431.
Socinianismus 570.
Sommelsdijf 237. 243. 246.
Souveränität Gottes 169. 173. 247.
 278. 309. 384. 431.
Spener 369. 383. 398. 411. 474.
 487. 596.
Speyer, Johann Friedrich 495.
Spiritualen im Franciscanerorden 17.
 34. 97. 489.
Staat, Beurtheilung desselben 44. 592.
Stegnerus, Hermann 333. 336.
Swedenborg 577.
Taufe 184. 228. 264. 351. 379. 391.
 423.
Teelind, Johannes 284. 575.
Teelind, Wilhelm 104. 118. 124.
 149. 191. 330. 343. 346. 377.
Tersteegen, Gerhard 458. 517. 519.
 522. 534. 536. 546. 550. 563.
 582. 589.
Tertiarius 15. 30. 45. 76.
Teufel 393. 398. 507. 556. 573.
Teufelsbeschwörung 518.
Theosophie 96. 302. 411. 424.
Theresa a Jesu 468.
Thomas von Aquino 77. 280. 282.
 441. 468. 485. 534.
Thyssen, Theodorus van 321. 429.
Tladen, Sicco 308. 411. 433. 520.
 534.
Udemans, Gottfried Cornelius 105.
Umgang mit dem Herrn Jesus 46.
 126. 192. 287. 296. 310. 328.
 344. 384. 432. 436. 459. 475.
 490. 511. 519. 543. 549. 562.
Unio mystica 167.
Untereyd, Theodor 371. 378. 383.
 398. 404. 411. 428. 431. 446. 455.
Ursinus 323.
Verlassungen, geistliche 58. 130. 171.
 175. 251. 272. 306. 310. 314.
 337. 373. 378. 384. 437. 460.
 477. 486. 516. 551. 561.
Vershuir, Joh. 324. 328. 376. 450.
Versöhnung, Begriff derselben 56. 157.
 170. 461. 504. 566.
Vitringa, Camp. der Ältere 294. 302.
 353. 411. 423. 451. 474. 532.
Vitringa, Camp. der Jüngere 434.
Voet, Gisbert 89. 101. 135. 149. 152.
 168. 177. 191. 206. 231. 282.
 342. 345. 371. 378. 401. 404.
Voetianer 138. 283. 289. 307. 430.
Vollkommenheit, christliche 38. 45. 153.
 305. 440.
Vorsehungsglaube 41. 526. 547. 584.
Waeijen, van der 277. 293. 428.
Waldus, Petrus 14. 19.
Weigel, Valentin 96. 411. 426.
Weltbeherrschung, christliche 520.
Weigel, Frau 412. 420. 425.
Wiederbringung der Verdammten 395.
 407. 418. 423. 452. 480. 496.
 534. 556. 573.
Wiedertäufer 7. 22. 61. 71. 110. 145.
 182. 343.
Wiffius, Hermann 91. 237. 276. 294.
 440. 442. 447. 453.
Wittewrongel, Petrus 105.
Wittgenstein, Grafen zu 421.
Wigel, Georg 31. 42.
Wolzogen, Ludwig 214.
Wuppermann, Dorothea 576.
Wyon, Peter 195. 204. 214. 225. 233.
 247. 252. 269. 283. 373. 595.
Ziegler, Georg 495.
Ziegler, Kaspar 496.
Zingendorf 484. 516. 534. 563.
Züricher Pietismus 494.
Züricher Wiedertäufer 25.
Zwickauer Propheten 25. 27.
Zwingli 22. 38. 61. 80.

—



~~OCT 11 1968~~

~~OCT 24 1973~~

~~MAY 31 1978~~

~~JUL 31 1978~~

~~JUN 1 1992~~

~~JUN 01 1993~~



3 2044 020 693 545

RITSCHL, A

Geschichte des Pietismus

10.2

Sep

1

p.

