

Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus.

Von

Albrecht Ritschl.

1.

Der Pietismus ist eine Erscheinung in der Geschichte der evangelischen Kirchen, deren Wesen und Wert nicht nur grade entgegengesetzt beurteilt, 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 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, wahrscheinlich mit Recht, dass Spener, indem er sich zur Einrichtung der Conventikel herbeiliess, seinen ältern Zeitgenossen, den reformirten Separatisten Labadie, nachgeahmt habe. Demgemäss aber trennt er die Erscheinungen des Pietismus in der lutherischen Kirche von ähnlichen Vorgängen im Calvinismus so, dass er dem letztern 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 angeregte

¹⁾ Die Geschichte des Pietismus (Nördlingen 1863).

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 Tatsache des württembergischen Pietismus und die Theologie von Joh. 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 Beurteilung des Wesens der Richtung macht, dass „der Pietismus fortfuhr anzuregen und einzelne Selen zu gewinnen, aber auch fortfuhr in kirchlicher Beziehung auflösend und zersetzend zu wirken“ (a. a. O.). Ist ferner für diesen Geschichtschreiber auch die Reihe von Erscheinungen nicht da, in welchen der Pietismus grade als Vertreter der kirchlichen Interessen auftritt und sein Bestreben verrät, die Selen, 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 von Joh. Georg Walchs „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. Eine besondere Bestätigung für diese Combination bietet 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 vorführt, nur getrennt durch eine Reihe von mystischen Schwärmern, von denen Schmid mit Recht Umgang nimmt. Habe ich nun richtig vermutet, 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 jenem Buche vergeblich nach Zinzendorf und nach Bengel sucht. 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 Teilnahme und Bewunderung empfehlen, wenn sich nicht grade in dem Buche von Schmid (S. 454) die Bemerkung Loeschers angeführt fände, dass es auch ein übel geordnetes, übel gesetztes Suchen, Treiben und Fordern der Pietät giebt. Schmid wird sich der Beurteilung seines theologischen Gesichtskreises nach dieser sehr verständlichen Beobachtung umso weniger entziehen können, als er eben jenen Ausspruch Loeschers zur Bestimmung des Wertes des Pietismus sich aneignet. Den Fehler dieser Art von Frömmigkeit findet er nun in einem Lehrirrtum Speners 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 andern Stände berechtigt sei, sich kirchlich zu betätigen (S. 436. 445). Ferner aber wendet Schmid gegen den Pietismus ein, dass die Art, wie Spener die Notwendigkeit des tätigen 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 Tatsache des Pietismus nicht erschöpft. Diesen Eindruck gewinnt man schon, wenn man an der Hand von Goebel ¹⁾ die gleichartigen Erscheinungen in der reformirten und der lutherischen

1) Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche. 3 Bände. Coblenz 1849. 52. 60. Der dritte Band ist nach dem am 13. December 1857 erfolgten Tode des Verfassers herausgegeben von Theodor Link. In die vorliegende Aufgabe schlagen die Bände II u. III ein; die Fortsetzung des Werkes bis in das 19. Jahrhundert ist durch den frühen Tod Goebels verhindert worden.

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 Wert dieser 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 Fäulnis in der evangelischen Kirche ansieht, hat er auch der Wiedertäuferi ein sehr günstiges Urtheil gewidmet. In dem Bestreben der Wiedertäuferi, auch die sittliche und politische Ordnung zu reformiren, erkennt er neben der Gewaltsamkeit ihres Verfahrens die gründlichere, entschiednere, vollständigere Durchführung der Reformation Luthers und Zwinglis (I, S. 137 bis 139). Diese Wertschätzung der einen wie der andern Erscheinung erfordert nun umsomehr 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 Luthers, 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 beurteilten Tatsachen keine vollständige und erschöpfende sein wird. Sowohl die pietistischen Erscheinungen als auch die Wiedertäuferi werden einer genauern Erforschung bedürfen, wenn ihre Verwandtschaft bestätigt und ihre gemeinsame Art ohne Schwanken beurteilt werden soll.

2.

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 mit einander,

und es wäre demnach nicht unwahrscheinlich, dass der Pietismus noch in dem nähern Verhältnis 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 Luthers beurteilt. 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 Urteil 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 Luthers und Zwinglis unterscheidet, oder ob ein qualitativer 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 Kirchenhistorikern als reformatorisch, als die Vorgeschichte der Reformation des 16. Jahrhunderts, als die Vorläufer unserer, der einzigen und eigentlichen Reformation ausgezeichnet. Als Merkmale dieser Zusammengehörigkeit verwertet man teils die Ablehnung von Heiligendienst und dergleichen, teils 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 Kirchentums. Das geht so weit,

dass auch die dualistisch denkenden und asketisch lebenden Albigenſer 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 unſern Reformatoren ſich vorſpiegeln; denn jene ſtanden in einer noch ſchärfern 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 Luthers und Zwinglis zu Gunſten der wiedertäuferiſchen oder auch der manichäiſchen Reformation abzudanken haben. Schade nur, daß beide in Blut erſtickt ſind! Dieſe Geſchichtsbetrachtung aber, welche in Ullmanns „Reformatoren vor der Reformation“ culminirt ¹⁾, dient dazu, alles zu verwirren. Urſprünglich iſt ſie getragen von der excluſivſten Wertschätzung der Reformation Luthers; jedoch mit den Mitteln der Vergleichung der geſchichtlichen Erſcheinungen, auf welche ſie ſich beſchränkt, bringt ſie es nur zur Verwiſchung aller Eigentümlichkeiten. 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 eignen, 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 Reformationen vorkommen können, welche direct von der kirchlichen Obrigkeit, oder im Einverſtändnis mit ihr vollzogen werden. Deshalb aber verſteht man auch die Reformation Luthers ſelbſt nicht in richtiger und vollſtändiger Weiſe.

Eine Ahnung von der Notwendigkeit, daß der Kirchenhiſtoriker ſich eines umfangreichern Begriffs von Reformation

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

zu versichern habe, hat freilich neuerdings Lechler ¹⁾ verraten. Indem er die „Vorgeschichte der Reformation“ (nämlich des 16. Jahrhunderts) 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 sich 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. Jahrhunderts den Antrieb zu einer innern Erneuerung und Reform der Christenheit (S. 80). Das sind nun wirklich die beiden epochemachenden 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 Verständnis und der Hochschätzung der Reformation Luthers nicht zum Schaden gereicht. Lechler aber hat sich jene Beobachtungen nicht zunutze 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 Wertmesser 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 Gegenteil seiner Absicht erreicht, weil die Ausschliessung der Laieninvestitur die Entweltlichung der Kirche nicht herbeigeführt hat, so meint Lechler bei der reformatorischen Bedeutung Gregors nicht verweilen zu sollen; sondern wendet sich alsbald zu den mannigfachen Erscheinungen der kirchlichen Opposition, deren Reformabsichten in bekannter Weise als Hinweisungen auf Luthers Werk gewürdigt werden. Ist diese Beurteilung Gregors gerecht? Wie würde man wohl nach diesem Massstabe

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

über die Reformation Luthers zu urteilen haben? Schlägt etwa in dem Kampfe für seine Abendmahlslehre der Puls des frommen Christenherzens, oder nicht vielmehr das Interesse für die Garantien der objectiven Kirchlichkeit? Decken 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 Luthers gegen das Interesse des frommen Christenherzens und die Absicht des Reformators gegen seinen Erfolg abwägt, könnte wohl an dem Werke der Reformation des 16. Jahrhunderts irre werden; und unzählige viele haben diese Erfahrung gemacht. Lassen wir uns aber in der Schätzung Luthers durch die Erfahrungen der Mystiker und der katholischen Convertiten seit der Epoche des Synkretismus und der der Romantik nicht irre machen, so wird auch Gregors Reform der Kirche durch Lechlers 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 verwerten wäre, vollständig zu überschauen, so ist noch Folgendes hinzuzunehmen. Die beiden von Lechler zugestandenen Reformationen, die von Gregor VII. und die von Franz von Assisi, haben ihren gemeinsamen Ort in der Reform des Mönchtums, welche in allen möglichen Arten und Graden sich durch die Geschichte der abendländischen Kirche des Mittelalters hindurchzieht. Zumal die Befreiung der Kirche vonder Staatsgewalt, welche der grosse Papst unternahm, hat ihre Wurzeln in der Reform des Benedictinerordens, die 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 Mönchtums in sich schliesst. Nun gilt in der katholischen Auffassung das Mönchtum für das eigentliche, vollkommene active christliche Leben, neben welchem das Christentum der Laien, das auf die passive Regelung durch die Sacramente angewiesen war, zunächst ganz zurückgestellt wurde. Reformation des Mönchtums also gilt im Mittelalter als Reformation des Christentums überhaupt; hiernach 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 epochemachende 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 eigentümlichen Besitz auch der Gesellschaft eingeschoben wurde. Beides hat den identischen Zweck, die bestimmungsmässige Freiheit von der Welt, welche man in der Form des Mönchtums 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 absah, 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 Mönchtums von den weltlichen Anlässen seiner Verkümmernng freigestellt 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 Cluniacensermönch diese Befreiung der Kirche sich zur Aufgabe setzte. Denn die reformirte 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 Wertes dieser Stellung in ihrer Blütezeit

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 wirkksamsten 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 epochemachende Bedeutung Gregors als eine reformatorische zu verstehen ist.

Es wird überflüssig sein, den Abstand dieser Reformation der Kirche von der des 16. Jahrhunderts ausführlich zu erörtern. Indessen darf daran erinnert werden, dass die Absicht Gregors auf Befreiung der Kirche vom Staat gegenwärtig nicht nur die römisch-katholische Kirche durchdringt, sondern auch in der lutherischen Kirche vielen als etwas Notwendiges erscheint. Ueber den Wert der cluniacensischen und gregorianischen Reform kann man aber ein zureichendes Urteil 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 Notwendigkeit von Reformen des Mönchtums ein deutlicher Beweis für die Ziellosigkeit des Unternehmens, die christliche Vollkommenheit in statutarischen Formen der blossen Verneinung der Welt auszuprägen. Endlich ist die Unabhängigkeit einer mit reichem Eigentum ausgestatteten und rechtlich geordneten Kirche vom Staate keine Bürgschaft für ihre Befreiung von dem, was im sittlichen Sinne Welt zu nennen ist. Denn Eigentum und Recht sind in diesem Sinne durchaus weltliche Beziehungen und Ordnungen. Die Kirche, welche wesentlich unter den Merkmalen des sinnenfälligen Eigentums und der Rechtsfunctionen aufgefasst sein will, ist gradezu ein Teil der Welt. Nun kommt hinzu, dass die von der kaiserlichen Investitur freigemachte Kirche, welche in demselben Raume 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, verrät 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 letztern 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 Bistümer in Deutschland den socialen und politischen Ansprüchen des hohen und mittlern Adels dienstbar gemacht wurde.

Indessen grade 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 Armut 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 ächte Christentum, sozusagen die Religion Jesu, zu erneuern, und der Erfolg seines Lebens ist von den Zeitgenossen grade 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 Mth. 19, 21; 16, 24; Luc. 14, 26; Mth. 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 Vorschriften Jesu an seine Jünger, dass sie ohne Tasche, Geld, Stab durch die Welt gehen, überall mit dem Friedensgrusse einkehren und Gastfreundschaft suchen sollten, 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. Indes gleichzeitig wird die Aufgabe von Franciscus und von Dominicus 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 Christentum 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 Christentums 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: „Addidit 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

nicht der warme Puls des frommen Herzens zu vermissen, auch nicht die ernste Wertlegung 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 Luthers und Zwinglis gleichartig sein müssten, um überhaupt als Erscheinungen reformirten Christentums 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, 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 Christentums 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 *Clarissinnen* den *ordo tertius de poenitentia*, nämlich Laiencongregationen von Männern beziehungs-

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) principalis dicitur huius temporis reformator.“ Bei Gieseler, K.-G. II, 2. S. 325. 350.

weise von Weibern ins Leben gerufen, und mit einer 20 Artikel umfassenden Regel versehen. In dieser halbmonchischen Verbindung von Laien, welche in ihrer weltlichen Lebensstellung bleiben, hat man den directen Erfolg seiner Wiederherstellung des ursprünglichen Christentums zu erkennen. Der nach bestimmter Prüfung erreichbare Eintritt in diese Tertiariengesellschaften soll so verpflichtend sein, dass man 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 Eigentum zu entsagen. Die Teilnahme 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 Verteidigung 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 Tertiariern 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 Teilnahme 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 spätern Orden der Augustiner, Minimen, 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 Anspruche der Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit des Christentums mehr, als die Beschränkung der Reform auf das Mönchtum in der ersten Hälfte des Mittelalters. Im Besondern aber ergiebt sich der bloss relative Wert der franciscanischen Reformation aus dem Mittel zu jenem Zweck. Es kam nämlich doch nur zur Gründung einer neuen Art von Orden.

Absichtlich steht die franciscanische Reformation im Dienste des mittelaltrigen Systems der abendländischen Kirche, wie sie sich in der katholischen Anschauung vom christlichen Leben hält. Allein in dem Grundsätze der vollkommenen Armut und Eigentumslosigkeit, welchen Franz von Assisi für seinen Orden aufstellte, lag ein Anlass zur Collision zwischen der asketischen Reform der Kirche und der päpstlichen Welt Herrschaft. Die Vertreter des Papsttums 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 Eigentum mit der geistlichen Auctorität verbunden war. Die entgegengesetzte Ansicht, dass der Klerus und die Mönche, welche Eigentum besäßen, 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 befürchteten, dass daraus ein allgemeiner Widerstand gegen die Eigentumsrechte der Kirche an weltliche Güter 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 teilweise in die Opposition gegen das kirchliche System umgeschlagen ist. Denn die Spiritualen urteilten nur in der Folgerichtigkeit des reformatorischen Principis ihres Meisters, dass das Papsttum und die Kirche, welche nicht auf das Vorbild der apostolischen Form des christlichen Lebens zurückgehen, sondern das wahre Christen-

tum der Spiritualen 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 werden werde. Es ist das vielleicht ein stilles Eingeständnis 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, das auch das verdammende Urtheil über die antichristliche Verderbnis der Kirche an der Apokalypse des Johannes orientirt war. Dieser Bewegung ist nun die mittelaltrige Kirche mächtig geworden. Nach den Stürmen und Conflicten, welche die Spiritualen im 13. und 14. Jahrhundert erregt haben, liessen sie sich zur Ruhe bringen, indem das Concil von Constanz sie als *Fratres regularis observantiae* anerkannte. Von da an dringt, soweit 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 nur 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 Papsttums unter sich und ihren Tertiariern fortgepflanzt haben, so folgt daraus nicht, dass derselbe in jenem Zeitraume 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 Christentum und Welt, unter der Voraussetzung, dass dasselbe in eine Vermischung des Christentums 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 Mönchtums und der Kirche als der Rechtsanstalt beherrscht sind. Deshalb bezwecken diese Fälle von Reformation teils die immer wiederkehrende und immer gesteigerte Ablösung der mönchischen Vollkommenheit von dem Leben in der Welt, teils die mögliche 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 des göttlichen Rechtsinstituts von den Einflüssen des weltlichen Staates, der als Organismus der Sünde ausgegeben wird. Die Reformation der Kirche aber, welche die Spiritualen in Aussicht nehmen, bedeutet die Befreiung derselben von der 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.

Wird es nun möglich sein, unter jenem allgemeinen Begriff von Reformation auch die von Luther und Zwingli beabsichtigte Herstellung der christlichen Kirche zu beurteilen? und zwar so, dass dabei grade der Gegensatz ihres Unternehmens gegen jene Erscheinungen des Mittelalters zur Geltung kommt? Zunächst fällt in die Augen, dass die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit dem heiligen Franz in dem Zwecke übereinstimmen, die Spannung zwischen dem vollkommenen Christentum der Mönche und dem unvollkommenen christlichen Leben der Laien aufzuheben. Sie erreichen aber diesen Zweck durch den Grundsatz, dass die mönchische Vollkommenheit überhaupt ungültig und überflüssig sei, und dass man das christliche Leben innerhalb der Welt, ohne die asketische Entweltlichung, vielmehr in der positiven Beherrschung der Welt zu führen habe. Deutlicher ist diese Aufgabe in dem lutherischen als in dem zwinglischen Wirkungskreise zum

Ausdrucke gelangt. Auf Grund der Schriften Luthers über die christliche Freiheit und über die Mönchsgelübde wird im 27. Artikel der Augsbургischen Confession die christliche Vollkommenheit aufgezeigt in den religiösen Tugenden, welche aus der Versöhnung mit Gott oder aus der Rechtfertigung im Glauben entspringen, nämlich der Demut, dem vollständigen Gottvertrauen, der Geduld und dem Gebet, ferner der Treue des sittlichen Handelns in dem bürgerlichen Berufe. Diese Lebensführung bewegt sich in allen weltlichen und natürlichen Beziehungen, welche für die Menschen gegeben, also unvermeidlich sind, aber so, dass, die geistige Herrschaft über die Welt geübt wird, die der religiösen und sittlichen Bestimmung im Christentum entspricht¹⁾. Eine Reformation mit diesem Ziele also fällt unter den oben gefundenen Gemeinbegriff von der Reformation, trotz des den vorangegangenen Fällen grade entgegengesetzten Charakters. Analog ist nun auch die Art, wie Luther und Zwingli die Stellung der Kirche zum Staat bestimmen. Derselbe wird nicht mehr als der Organismus der Sünde, sondern als die göttliche Ordnung des Rechtes anerkannt. Grade um die Kirche vor Verweltlichung und um ihre Bestimmung als Gnadenanstalt zu bewahren, soll der Staat die Rechtsordnung für die Kirche darbieten, entweder in der directen Weise, wie Zwingli es einrichtete, oder nach dem Grundsätze Luthers, dass, soweit die Kirche Rechtsinstitut sei oder Rechtsorgane besitze, sie unter die Cognition des Staates falle. In dieser Auffassung erscheint eine ähnliche Versöhnung zwischen Christentum und Welt, wie in der Nachweisung der Möglichkeit eines christlich vollkommenen Lebens innerhalb der Welt. Dabei ist natürlich vorbehalten, dass die Gnadenfunctionen der Kirche um so wirksamer werden sollen, je weniger die Kirche mit eignen Rechtsfunctionen behelligt ist, und dass die Versöhnung des christlichen Lebens mit der Welt in der Versöhnung mit Gott wurzelt. Deshalb ist auch diese Gestalt des Christentums von der Gefahr der Verwelt-

1) Vergl. meinen Vortrag über die christliche Vollkommenheit. 1874. Christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung III, S. 143—169. 573—598.

lichung begleitet. Aber welche christliche Lebensform ist überhaupt dieser Gefahr entzogen?

Die hiemit angedeutete Gliederung der Geschichte der abendländischen Kirche durchzuführen, ist hier nicht der Ort. Es käme noch darauf an, auch die katholische Contrareformation des 16. Jahrhunderts nach jener Formel zu bestimmen, und dann die halben und unvollkommenen Ansätze oder Nachwirkungen der einen oder der andern reformatorischen Epoche richtig zu gruppiren. Ein Fall von solchem Zusammenhang ist grade die Frage nach der Art und der Herkunft der Wiedertäufererei, um welche es sich gegenwärtig handelt. 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 ist, nichts darbietet. Dieselbe ist in ihrer Liturgie und ihrer kirchlichen Sitte seit dem 6. Jahrhundert zur Ruhe gelangt. Auf ihrem Gebiete sind Kirche und Staat eng verflochten, weil die kirchliche Sitte zugleich Volkssitte ist, und weil die Kirche, der es bloss auf die Stetigkeit der liturgischen Ordnung und Sitte ankommt, entweder 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 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

1) Die Absonderung der Starowerzen von der russischen Staatskirche und die fanatische Abneigung gegen dieselbe, welche bei einem Teile 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.

man dort je einen Anlass zur Reform des Mönchtums oder zur Stiftung neuer Orden gefunden, noch ist die Stellung desselben zum Laienchristentum 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 Karls des Grossen in demselben Verhältnis gestanden, wie die morgenländische zu den byzantinischen Kaisern. Die Kirche erscheint als eingegliedert in dem fränkischen Staat; die Organe der Kirche stehen dem Oberhaupte des Staates zur Verfügung für Sittenzucht und Schule; selbst die Kirchenversammlungen unterliegen 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 Papsttum 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 Augustins Lehre von der Ueberordnung des Gottesstaates über den weltlichen ein geistiges Vermächtnis, das zur Durchkreuzung der byzantinischen Combination von Staat und Kirche drängte. Eine solche ethisch-politische Grundanschauung fehlt dem byzantinischen Christentum. Deshalb ist dasselbe indifferent gegen den Wechsel der Combinationen von Christentum und Welt, in welchem die abendländische Kirche sich zu den wiederholten Reformationen aufschliesst, deren Wirkungen und Wechselwirkungen die Geschichte jener Kirche ausfüllen.

3.

Die Wiedertäuferi also soll nach Goebel die gründlichere, entschiedener, vollständigere Reformation sein, welche als „Kind der Reformation“ Luthers und Zwinglis 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 Wiedertäuferi von Luther und Zwingli zunächst an die Tatsache 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 Anhänger der beiden grossen 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 Demut und 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 Erkenntnis der Pflichtgebote, stellen das christliche Leben in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft und verleihen der rechtlichen Ordnung des Staates den Wert einer hervorragenden Bürgerschaft für die Führung des christlichen Lebens, und für die Ordnung des Gottesdienstes und des religiösen Unterrichtes. In Vergleich hiemit kann man vielleicht der wiedertäuferischen Lebensordnung einen Vorzug der Vollständigkeit beilegen, wenn man detaillirte statutarische Gebote über äusserliche Verhältnisse für eine notwendige und wertvolle 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 zweckgemässer und erfolgreicher hält, das Christentum 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 der Wiedertäuferi der Weg zu einer statutarischen 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 Wiedertäuferi also verfolgt die Aufgabe der Reform des christlichen Lebens in einer Richtung, welche den Absichten Luthers und Zwinglis grade 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 Luthers und Zwinglis wenigstens im Princip die Stufe des Christentums überschritten hat, welche vom zweiten Jahrhundert an sich ausgestaltet hat, und im besondern als die katholische Stufe des Christentums bezeichnet wird. Hingegen ist es evident, dass die Motive und Ziele, die Mittel und die einzelnen Regeln der Wiedertäuferi sämtlich die Linie des Mittelalters innehalten, und ihre nächsten Analogien in jenem Zeitalter finden. Zum Beweise dieser Behauptung greife ich auf die Angaben von Heinrich Bullinger ¹⁾ 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

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

hier aus rügen sie die evangelische Lehre von der Genugtuung 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 Eigentum und keinen Reichtum 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 Mönchtum als Bedingung der christlichen Vollkommenheit gegolten hat ¹⁾. Die Wiedertäufer stellen sich ferner theils ganz gleichgültig, theils abgeneigt gegen den Staat und seine Einrichtungen. Sie leugnen, dass die Religion zur Kompetenz 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 Leiden gefasst, darum suchen sie beim Staat keinen Rechtsschutz. Deshalb 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 Gregors VII. hat, und zuletzt auf Augustins Entgegensetzung zwischen dem göttlichen und dem irdischen Staate zurückweist. Aus allen diesen Grundsätzen folgt notwendig, dass diese Gemeinde der Gerechten und der 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

¹⁾ Es ist wohl 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.

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 mittelalterlichen Katholicismus nachgewiesen werden können.

Diese Merkmale der Wiedertäufer werden von Bullinger als diejenigen bezeichnet, welche theils allen ihren Sekten (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 sich die eine auf die individuelle Inspiration, die andere auf den Buchstaben der Bibel stützte. Der erste Fall tritt zuerst bei den Zwickauer Propheten, der andere bei den Zürichern auf. Man pflegt in beiden Fällen eine Ueberbietung der reformatorischen Principien Luthers und Zwinglis zu finden. Die Steigerung der Auctorität der heiligen Schrift scheint in der Abweichung Conrad Grebels von Zwingli evident zu sein, und die Offenbarungen des heiligen Geistes in den Täufnern 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 Grebels und den Zwinglis 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 verteidigen. 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 steiften, 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 zusammentrifft, 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 grade das „formale Princip“ in seiner Reformation vorherrschend befolgt habe. Man kann sich aber an den wiedertäuferischen Folgerungen aus demselben vorgeblichen Princip überzeugen, dass das wirkliche Leben sich niemals in solchem elenden Schema bewegt. Die Ansicht Zwinglis und die seiner wiedertäuferischen Gegner vom Christentum sind im tiefsten Grunde verschieden; in dem Masse als jener von der katholischen Lebensform sich entfernt, diese aber sich dem ceremonial-gesetzlichen Zuge desselben auf das nächste anschliessen. Dass nun beide ihre grade entgegengesetzten Ansprüche auf die Verbindlichkeit des Wortes Gottes

und der heiligen Schrift stützen, weist darauf hin, dass diese Instanz nicht erst für die Reformation Luthers und Zwinglis charakteristisch ist, sondern auch in anderen Bestrebungen mitgespielt hat, deren ceremonial-gesetzlicher Inhalt vermuten lässt, 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, wertlosesten oder frevelhaftesten Antriebe als göttliche Befehle darstellen, im äussersten Abstände von der Demut 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 des nahen Weltendes ähnlich, welche die Wirksamkeit Luthers 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 Heimat vielmehr im Mönchtum und eine besondere Achtung innerhalb des Mittelalters besitzen. Also auch dieses Merkmal der Wiedertäuferei weist auf dasselbe Feld hin, wie die bisher beurteilten Umstände. Die ekstatische Ankündigung der nahen Wiederkunft Christi findet ebenfalls ihre Analogien im Mittelalter; ihr besonderer Ort aber wird im weitem Verlauf dieser Untersuchung nachgewiesen werden.

Die Wiedertäuferei entspringt überall im Schosse der Handwerk treibenden städtischen Bevölkerung. Sie hat freilich auch manche Kleriker und Mönche für sich gewonnen, deren Bildungsgrad dieselben zur Führung der Partei und zur Verteidigung 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 Rufe einer besonders nahen Verwandtschaft mit der lutherischen Reformation. Indessen sofern Luther an jener theologischen Richtung teilgenommen 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 eigentümliche Anschauung des christlichen Lebens in der Schrift *de libertate christiana* ist sogar der Mystik grade entgegengesetzt. Diese lehrt die Weltflucht und Weltverneinung und stellt den Wert des sittlich guten Handelns und der Tugendbildung weit unter die ekstatische Einigung mit Gott. Luther lehrt, das die christliche Religion zur geistigen Herrschaft über die Welt führt, und stellt den Dienst des sittlichen Handelns gegen die Menschen in gleichem Werte mit jenen Functionen dar, in denen der Charakter der Versöhnung mit Gott besteht. Die Mystik ist nun auch bekanntlich gar keine directe Art oder Stufe der christlichen Frömmigkeit, sondern ist lediglich 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 zwar der Ausdruck des an seiner Grundlage verzweifelnden Heidentums, ist aber eben deshalb an sich unterchristlich. 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 Luthers, welche die mönchische Askese überhaupt für ungültig erklärt, in keiner besondern Verwandtschaft mit der Mystik stehen. Ja es schliesst sich gradezu aus, dass Luther das menschliche

Leben nach dem Gegensatz der Sünde, für die wir verantwortlich sind, und der göttlichen Gnade in Christus beurteilen lehrt, und dass die Mystik die Selbstbeurteilung 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 Luthers Theologie findet nicht etwa ihre folgereehte Vollendung in der Mystik von Carlstadt und von Denck. Denn Luthers Lehre von der Sündenschuld, von der Versöhnung und von der christlichen Freiheit ist so gewiss christlich, als die Mystik trotz allen Scheines neuplatonisch und unterchristlich ist. Findet also im Kreise der Wiedertäufer die mystische Theologie eine Heimat, so weist auch diese Erscheinung darauf hin, dass die wiedertäuferische Reformation ihr leitendes Motiv aus dem katholisch-asketischen Christentum des Mittelalters empfangen hat, welchem die Mystik mindestens wahlverwandt ist ¹⁾.

Welches ist nun aber das besondere Gebiet des mittelalterlichen Christentums, aus welchem die Wiedertäuferi entspringt? Um diese Frage zu beantworten, hat man zunächst darauf zu achten, dass diese vorgeblich gründlichere Reformation als solche ohne Zweifel erst durch das Beispiel Luthers und Zwinglis in Bewegung gesetzt worden ist, und dass die Anhänger jener Reformation mit geringen Ausnahmen erst durch die Reformation Luthers und Zwinglis 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

1) Cornelius (Gesch. des Münsterischen Aufruhrs, 2. Bd., S. 10 ff.) sucht die Wurzeln der Wiedertäuferi zu sehr an der Oberfläche, nämlich in der Art, wie die Ungebildeten sich des durch Luther eröffneten Zugangs zur Bibel annahmen. Erbkam (Protestantische Sekten im Zeitalter der Reformation, S. 485) rät hingegen auf die vor der Reformation vorhandenen Reste des mittelalterlichen Sektenwesens, welche durch den Vorgang Luthers neu erregt worden seien. Jedoch ist dieses keine deutliche Auskunft.

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 gefasst haben? Es ist zu vermuten, dass die Instanz der Predigt des göttlichen Wortes, welche diese Reformatoren erhoben, die späteren Wiedertäufer vorläufig gewonnen hat, weil dieselbe unter den städtischen Gewerbtreibenden schon immer als der höchste Massstab einer Verbesserung des christlichen Lebens galt. Wenn man dieses voraussetzen darf, so ist erklärlich, dass die Predigt Luthers und Zwinglis zunächst so schnell die Volksmassen in den Städten für sich gewann, und dann wieder von ihnen verlassen wurde, als es sich ergab, dass Luthers und Zwinglis Predigt des Evangeliums nicht den Zielen einer besondern asketischen Heiligkeit sich dienstbar machte, nach denen man gewohnt war die Bestimmung des Christentums zu beurteilen. Nun ist die „Predigt des Evangeliums“ auch der Rechtstitel für die Reformation des heiligen Franciscus, und diese hatte eine von Luthers Bestrebungen ganz verschiedenartige Tendenz. Demgemäss führt die Frage nach der Herkunft der Wiedertäufer und nach der Möglichkeit ihrer wechselnden Stellung zur Reformation Luthers und Zwinglis auf die Vermutung, dass jene vorgeblich gründlichere Reformation des 16. Jahrhunderts eine durch die Nacheiferung gegen Luther und Zwingli angeregte Neubelebung der Reformation des heiligen Franz ist, und dass die Wiedertäufer aus dem Schosse der Tertiärer des Franciscanerordens, insbesondere der Observanten hervorgegangen sind. Ein directer urkundlicher Beweis dafür kann freilich nicht geführt werden; oder wenigstens ist bis jetzt kein Material zu solchem Beweise bekannt geworden. Wenn Bullinger über den Ursprung der Wiedertäufer berichtet, so meint er damit die ersten Erscheinungen der Richtung; die neueren Forscher, welche den Ursprung hinter den frühesten Erscheinungen suchen, sehen sich auf Hypothesen angewiesen. Etwas anderes als eine Hypothese wird auch jetzt nicht unternommen; aber die eben ausgesprochene Auskunft wird durch die Umstände und durch die directesten Analogien zwischen der Wiedertäuferei und der franciscanischen Reformation unterstützt. Vielleicht wird

die Evidenz dieser Hypothese auch dazu beitragen, dass der Blick in die Urkunden geschärft und bisher verborgene oder übersehene Beziehungen zwischen beiden Erscheinungen entdeckt werden.

Also die Wiedertäufer, deren Frömmigkeit das mönchische und ceremonial-gesetzliche Gepräge an sich trägt, verraten die religiöse Bildung, welche beim Beginn der Reformation des 16. Jahrhunderts dem Handwerkerstande in den deutschen Städten eigentümlich war. Dieser Stand aber ist damals seit dreihundert Jahren der Wirkungskreis der in den Städten angesiedelten Bettelorden. Diese zeigen nun zwar im 15. Jahrhundert 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 im Ganzen 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 Zeugnis des Erasmus dem Volke durch den Schein der Heiligkeit ¹⁾. Es steht nun fest, dass mit der Predigt auch die Bildung und Pflege der Tertiärercongregationen bei den Bettelorden Hand in Hand ging. Wenn also ferner evident ist, wie sehr die Sitte und die Absichten der Wiedertäufer mit der Regel der franciscanischen Tertiärer, ferner mit den in der ersten Regel des heiligen Franz formulirten Vorschriften evangelischen Lebens übereinkommen, so wird man nicht zweifeln können, dass hierin ein genetischer Zusammenhang vorliegt. Als einziger Abstand leuchtet ein, dass die Wiedertäufer als Laien nicht die Schranken des Tertiärerordens innehalten, sondern alle die Aufgaben vertreten, welche Franz in der ersten Regel seinen eigentlichen Klosterbrüdern vorgehalten hat, und welche in seinem Sinne das Evangelium Christi ausmachen. Entsprangen aber auch die Wiedertäufer nur aus dem Tertiärerorden des heiligen Franz, so ist es verständlich, dass sie sich des ganzen Evangeliums desselben bemächtigten, wenn sie

1) Vgl. Gieseler, K.-G. II. 4. S. 290—302.

durch die Umstände sich gedrungen fühlten, seine Reformation zu erneuern. Es ist gradezu auffallend, dass dieser Zusammenhang von keinem Kirchenhistoriker bisher bemerklich gemacht worden ist. Die „apostolischen Täufer“ Bullingers, welche zum Predigen unter den Merkmalen ausziehen, die Jesus seinen Jüngern (Marc. 6, 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 Täufem, welche das Privateigentum aufgeben, „Etliche neue Barfüsser, das heisst den Franciscanermönchen gleich“ waren, welche es für Sünde hielten, überhaupt mit Geld umzugehen, während Andere dem Gelde als ihrem Anteil an der Gütergemeinschaft nicht abgeneigt waren. Die Ablehnung jeder Kompetenz 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 Mönchskutte vorgeschrieben, und die Teilnahme an weltlichen Vergnügungen verboten. Von den „abgeschiedenen geistlichen Täufem“ 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 Waffengebrauchs wieder anerkannt; tatsächlich ging er in dieser Beziehung auf die Einschränkungen zurück, welche der Regel der franciscanischen Tertiärer entsprechen.

Man ist wohl berechtigt, aus allen diesen Merkmalen der Uebereinstimmung darauf zu schliessen, dass die Wiedertäufer solche Tertiärer sind, welche durch das Beispiel Luthers und Zwinglis bewogen worden sind, die Reformation des heiligen Franz wieder aufzunehmen, nachdem sie sich in der Erwartung getäuscht gesehen hatten, 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 eigentümlichen Zug der Abneigung gegen die Welt dar. Die leitende Vorstellung davon ist die, dass die Bestimmung des Christentums 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 Christentums 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 mittelalterigen Christentums, 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 verweltlichten monarchischen System des Statthalters Christi verzweifeln, aber dafür auf das irdische Reich Christi selbst als auf eine ausführbare Gestaltung des christlichen Lebens rechnen. Ist demgemäss festgestellt, dass in dieser Erwartung grade 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. Jahrhundert eine durchgehende einträchtige Wechselbeziehung zwischen dem Papsttum und dem Franciscanerorden. Allein es wird von Erasmus bemerkt, die Bettelorden kümmerten sich um den Papst, soweit es ihnen Vorteil brächte, im umgekehrten Falle gelte er ihnen nur so viel als ein Traum¹⁾. Man wird nun anzunehmen haben, dass diese innere Unabhängigkeit vom Papsttum unter den Franciscanern stärker und weiter verbreitet war, als unter den mit der Inquisition beauftragten, also dem Papsttum enger verbundenen Dominicanern. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass Luthers 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 Papsttums herbeigeführt war, ist zu bezweifeln. Liessen sich nun aber die in den franciscanischen Congregationen gebildeten Handwerker durch Luther an die Verweltlichung der Kirche unter dem Papsttum erinnern, und machten sie doch an Luthers Reformation die Erfahrung, dass auch diese die Verweltlichung der Kirche nicht zu brechen

¹⁾ Vgl. Gieseler, K.-G. II, 4. S. 302.

vermochte, so ist es sehr erklärlich, dass sie in ihrem asketischen 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 diese Abweichung erklärt sich ohne Zweifel daraus, dass die Anschauung der Apokalypse, welche den Spiritualen die Vorstellung vom Antichrist dargeboten hatte, auch in Hinsicht der Wiederkunft Christi und des tausendjährigen Reiches angeeignet worden ist. Dazu kommt, dass den ungebildeten Handwerkern die Vorstellung von der sinnenfälligen persönlichen Erscheinung Christi zugänglicher sein musste, als die des ewigen Evangeliums aus dem heiligen Geiste. Unter dieser Modification also ist die Erwartung der Wiedertäufer nichts anderes als die Erneuerung des Sturmes der franciscanischen Spiritualen.

Endlich findet auch die Beteiligung von Wiedertäufern an der mystischen Theologie ihre volle Erklärung, wenn man sich daran erinnert, dass die Predigt von Genossen der Bettelorden die mystische Frömmigkeit aus der Pflege der Klöster in die Gemeinden hinausgetragen hat. Wenn die Wiedertäufer solchen Führern anhingen, 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 der vorgeschlagenen Ableitung ihrer Partei von den Tertiariern der Bettelorden, hauptsächlich der Franciscaner fügte. 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 Urteil 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 eingebil-dete Sündlosigkeit hindurch den Weg zur grundsätzlichen Freiheit des Fleisches weist? Denn jene Grundsätze sind auf grade entgegengesetzte Ziele gerichtet als die Absichten Luthers und Zwinglis, und die antinomistische Kehrseite ist kein zufälliges Anhängsel der ganzen Richtung. Wenn überhaupt die Norm des christlichen Lebens durch asketische 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 Wiedertäufererei ihren Ursprung aus dem Bereiche der franciscanischen Reform genommen hat. Denn der Gegensatz zwischen dieser Reform und der Luthers ist festgestellt. Allerdings haben nun diejenigen, welche nachher als Wiedertäufer auftreten, welche also von Hause aus die Richtung der franciscanischen Reform innegehalten haben werden, inzwischen zu der Masse der Anhänger Luthers und Zwinglis gehört. Aber auch diese Erscheinung stört die aufgestellte Hypothese nicht. Der Anschluss jener asketisch ge-

sinnten 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 Autoritäten 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 von Luther und Zwingli 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 Autorität 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 Obrigkeit herbeigeführt worden.

4.

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 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 Zwinglis Reformationsabsicht und der Wiedertäuferi 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 Zwinglis berührt sich aber mit dem Charakter wenigstens eines Theiles der Wiedertäufer. Zwingli hat bekanntlich nicht bloss dem Staat die directe Aufgabe der Pflege des Christentums 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 Israel alle gottlosen Kanaaniter mit dem Schwerte auszurotten, und die Wiedertäufer in Münster haben nach diesem Antriebe gehandelt. Diese gewalttätige Haltung ist freilich unter den Wiedertäufern eine Ausnahme von der grundsätzlichen Friedfertigkeit und Nachgiebigkeit gegen die ihnen angetane Gewalt. Indes 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 Münstersche Theokratie der Wiedertäufer schwerlich als die folgerechte Consequenz der Züricher Theokratie Zwinglis 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 Zwinglis an die bestehende Staatsordnung und dem radicalen Umsturz derselben in Münster. Also ist die Verfassung des Staates und der Kirche von Zürich grade unter der Leitung Zwinglis am wenigsten dazu disponirt gewesen, die Ansprüche der Wiedertäufer auf die Geltung ihres vollkommenen Christentums zuzulassen. Vielmehr ist der Widerstand dagegen in Zürich grade deshalb so kraftvoll gewesen, weil man dort der christlichen Berechtigung der bestehenden Staats- und Sittenordnung sicher war.

Auf die theokratische Absicht Zwinglis 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 Terri-

torien berechtigt, und dass er nur defensiv sei, dass also die christliche Gemeinschaft nur in dem Bekenntnis, nicht in der rechtlichen Verfassung, ja kaum einmal in der Ordnung des Gottesdienstes zu erstreben sei. Wie nun die Gemeinschaft im Bekenntnis 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 vorkämen, 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 Luthertum gegenübersteht, sondern auch der kirchlichen Ordnung in der deutschen Schweiz, oder dem eigentlichen Gebiete Zwinglis. Dieses hat der Calvinismus mit seiner Lehre und seinem officiellen Bekenntnis (nur mit Ausnahme von Basel) zu occupiren vermocht, nicht aber mit seiner Disciplin; und auch in jener Hinsicht ist eine Zwinglische Unterströmung immer wirksam geblieben. Aber ferner hat der Calvinismus auch in den deutschen Territorien, die seiner Lehrautorität folgen, in der Pfalz, Bremen, Hessen, Anhalt, 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 beachtenswerter

¹⁾ Ich darf aber hinzufügen, dass Schmid a. a. O. S. 442 eine Ahnung davon hat, dass zwischen Luthertum 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 Bekenntnisschriften gäbe, die an ihrem Ort ebenso hohen Wert haben, als die für Schmid verbindlichen lutherischen.

Scheidungsgrund im Kreise der reformatorischen Kirchen berücksichtigt wird, so sind der ausserdeutsche Calvinismus und das deutsche Kirchengebiet, welches das Luthertum 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 Luthers und Zwinglis Wirkungskreis erfolgt waren, nämlich durch die Autorität 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 Gründe gewirkt. Nämlich teilweise hatte die kirchliche Disciplin in der mittelaltrigen Praxis die Gestalt weltlicher Strafen angenommen, welche nun in Folge der Reformation einfach der Staat 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 Rat, zwei Prediger, zwei Gemeindeglieder) eingesetzt wurde, war vorbehalten, dass sie die Excommunication nur auf Befehl des Rates erkennen durfte¹⁾. Jedoch ist dieser Verlauf der Sache innerhalb der deutschen, insbesondere der lutherischen Kirchenbildung nicht bloss aus jenen äussern 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 notwendig sei²⁾. Hieraus folgert nun bekanntlich

¹⁾ Richter, K.-O. I, S. 158.

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

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 tätig 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 Gotteswegen, und nach der Vorschrift der heiligen Schrift, ein unverlierbares Attribut der Kirche. Hievon weichen aber die Lutheraner durchaus ab. Uebereinstimmend erklären Aepinus in der K.-O. für Stralsund (1525) und Brenz in der K.-O. für Schwäbisch-Hall (1526), dass die Kirche nur Organe der Gnade an sich trage, dass demnach die Aufrechterhaltung des christlichen Lebens durch Mittel des Rechtes, oder die Disciplin lediglich ein Attribut der weltlichen Obrigkeit oder des Staates sei ¹⁾. Demgemäss behauptet

1) A. a. O. I, S. 25: Zwei Stücke sind, darin ein Christentum 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 gestrafet werde, was durch Gottes Wort verboten wird. — S. 40: Es sind zwei wesentliche Stücke göttlichen Dienstes einem jeden Christen nötig, 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 wohnte. 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 tun 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 nachteilig 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

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 Notwendigkeit 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 Misverhältnis zwischen Kirche und Staat in einer gewissen Zeit zu erklären. Wenn jedoch der Staat der sittlichen Bestimmung seiner Strafgewalt im Sinne des Christentums 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 Notwendigkeit der Disciplin für die Kirche stammt zwar von einem Genossen Luthers her, welcher nur den zweiten Rang einnimmt, und keine der

und Juden war, so hat Christus die Ordnung des Bannes nach Matth. 18 eingesetzt. Die Ausübung desselben kommt in die Hände der Aeltesten der Gemeinde, zu denen der Episcopus als Verkündiger 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 Untertanen erzogen werde, sondern sie hilft auch, dass die christliche Ehrbarkeit ihren Fügung 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 ungestraft 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 geärgert werden.

späteren Kirchenordnungen enthält ähnliche Gedanken. Nichts desto weniger ist diese Erörterung für den Verlauf der Sache in Gebiete der lutherischen Reformation als massgebend zu achten, weil sie auf das genaueste 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 Ehrfurcht mögen gepflanzt und erhalten werden“ (1556) — geschrieben, worin er das dringende Bedürfnis nach dieser Einrichtung und die Mittel zu ihrer Herstellung erörtert. 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 Auf-

richtung einer Disciplin empfohlen werden. Dieses Verfahren wird manchen Theologen der Gegenwart umso mehr befremden, wenn er mit diesen Vorschlägen die dazwischen laufenden Klagen über die Moralität der Höfe und der Juristen vergleicht, welche gegen das Interesse der Kirche gleichgültig sind. Dieses Gefüge von Forderungen und Ratschlägen, 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 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 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 andern Leuten 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 Untertan 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 und der Gnade, den Lastern und Tugenden, auf Abhaltung von Synoden und Visitationen; und erst danach werden ihnen die Kirchenstrafen und die Auflegung öffentlicher Busse angeraten. 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 Calvins 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 den ursprünglichen Sinn der kirchlichen Strafdisciplin 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 tut ein jeder Untertan in seinem Beruf, was er zu tun 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 Luthertums 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 tiefdunkeln Schilderungen der sittlichen Zustände seiner Zeit, sowie die Klagen über das Treiben der staatlich hervorragenden Gesellschaft liest, welcher er doch zumutet, auf seine Ratschläge 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 ergibt 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. Indes wird dagegen eingewendet werden, dass Sarcerius nicht genügend legitimirt sei, um auf diesem Felde als Vertreter des Luthertums zu gelten. Als ob den Anhängern Luthers, zu welchen Sarcerius gehört, zuzutrauen wäre, dass sie über eigene Gedanken verfügt hätten! Der Kern seiner Ansicht nämlich kann grade bei Luther nachgewiesen werden.

In der Erklärung des Propheten Joel, welche Veit Dietrich nach den Vorträgen Luthers 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 Besorgnis, in gleicher Weise von den anderen behandelt zu werden. Die eigentliche Ursache des Verfalles

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

des Bannes sei also der Umstand, dass die wahren Christen in so geringer Zahl vorhanden seien. Diese Betrachtung Luthers führt also notwendig zu der Folgerung, dass, wenn der Bann in Uebung kommen soll, vor Allem die Erziehung des Volkes zur wahren christlichen Moralität notwendig ist. Zugleich aber macht Luther noch von anderer Seite her darauf aufmerksam, dass der Bann nur relativen Wert 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 teilnehmen, 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 Besorgnis nahe gelegt, dass die Heuchler sich in der Kirche grade 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 verkürzt wird, weil der Bann in Abgang gekommen ist.

Die entgegengesetzte Ansicht Calvins findet ihre am nächsten stehende Regel an der Art, wie er die Autorität des Neuen Testaments in diesem Falle zur Anwendung brachte. Als Mann der zweiten Generation steht er der Autorität 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 Neuen Testaments, sondern auch gewisse sociale Einrichtungen der ersten christlichen Gemeinden für dauernd verbindlich achtet, während Luther und die eigentlichen Lutheraner auf die letz-

teren verzichten. Nach Calvins 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 unverletzliches 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 notwendig 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 Bedürfnis der Kirche zu erkennen, weil es noch keine christliche Staatsordnung gab. In dieser Abweichung ist der Unterschied der lutherischen und der 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 Neue Testament als Urkunde von vergangenen Zuständen ansehen, welche unter veränderten geschichtlichen Bedingungen nicht mehr verbindlich sind. Calvin sah in der Vorschrift eines Apostels über Disciplin, sowie in der durch das Neue Testament bezeugten Gemeindeverfassung der ersten Epoche unüberschreitbare Normen, auf welche die Kirche zurückgeführt werden müsse.

So wie nun Calvin die Notwendigkeit des Bannes, und so wie er die Ausdehnung der Autorität des Neuen Testaments verstand, tritt er in demselben Masse auf die Seite der Wiedertäufer, als er sich von dem Luthertum entfernt. Es kommt nämlich hiebei nicht auf die Frage der Disciplin allein an, deren Unterlassung auch die Wiedertäufer, nach Bullingers Zeugnis, 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 weit verschieden, als dass bloss die Annäherung in der Schätzung des Bannes eine eigentliche

Verwandtschaft zwischen beiden erwiese. Allein auch wenn diese Rücksicht vorbehalten wird, so ist doch eine Uebereinstimmung zwischen beiden darin offenbar, dass die Autorität des Neuen Testaments nicht bloss für die religiöse Welt- und Glaubensanschauung, 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 Autorität des Neuen Testaments, dass die Christen als solche nicht Teilnehmer 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 Notwendigkeit 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 galten, da sie in der heiligen Schrift bezeugt waren. Also, so weit gegenwärtig geurteilt werden kann, ist das Lebensideal Calvins 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 Neuen Testament 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 schliesse. Denn die christliche Lebensordnung Calvins 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 Calvins, zugleich aber seine Nationalität in Betracht.

Es ist doch merkwürdig, dass die Franzosen, welche für die Reformation des 16. Jahrhunderts tätig 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 tun. 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 Rotterei 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 anzufahren, es treibe denn die höchste Not“¹⁾. Der logische Zusammenhang dieses wenig schmeichelhaften Zeugnisses Luthers über sein Volk mit der vorausgeschickten Besorgnis, dass die Ausführung seines Planes einer engern Gemeindebildung Rotterei 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 Gesetz-

¹⁾ Richter I, S. 86.

lichkeit fehlt, welcher zu dem System der kirchlichen Disciplin erforderlich ist. Deshalb ist das Project einer solchen engern Gemeinde, welche freiwillig sich zur Ausübung der Disciplin herbeilassen würde, eine Phantasie oder ein frommer Wunsch, der nachweislich Luthers Gedanken nicht weiter beschäftigt hat. Der Franzose Lambert aber hat nichts Eiligeres zu tun gehabt, als jenes Project Luthers der Kirchenordnung einzuverleiben, mit welcher er zu Homberg die Reformation der hessischen Kirche begründen wollte. In dem 15. Capitel dieser Kirchenordnung ¹⁾ schreibt er vor, dass nach dem sonntäglichen Gottesdienst diejenigen Männer und Weiber zusammentreten sollen, welche mit Ernst das Christentum treiben und zur Zahl der Heiligen gezählt werden. Sie sollen sich anheischig machen, der Excommunication sich zu unterwerfen, wenn es nötig 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 mitgeteilt werden, was Ermahnungen notwendig 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. Dieses meinte der Südfranzose den Hessen bieten zu können, ohne sich durch Luthers Urteil über die Deutschen warnen zu lassen! Freilich blieb seine Kirchenordnung auf dem Papier stehen, auch in Folge des Rates, 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; hiermit berichtet, aber bestätigt er auch das Urteil, warum die Deutschen sich das Institut der kirch-

¹⁾ Richter I, S. 62.

²⁾ 7. Januar 1527 im 6. Band von de Wettes Briefsammlung S. 80.

lichen Disciplin nicht gefallen lassen würden. Nämlich unter der von Luther gerügten Rohheit und Unbändigkeit der Deutschen ist ihr Sinn für die 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 hingegen der Franzose es als selbstverständlich ansieht, die Vorschriften über die Disciplin, welche ihm das Neue Testament 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 grade sich vor den Deutschen auszeichnen.

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, Chartreuse, Cîteaux, Prémontré eintreten, welche um so deutlicheres Zeugnis für das französische Christentum ablegen, als die Stifter von zwei dieser Orden Deutsche waren. Frankreich ist gleichzeitig die Heimat 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, jedoch 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 hierzu erscheint um so deutlicher, je dürftiger und alberner die religiösen Anregungen sind, welche gegenwärtig mit den socialen und politischen Unternehmungen zu den Zwecken des Papsttums 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 Christentums, und sie füllen eine Lücke in derselben aus, da der römisch-katholische Geist im 16. Jahrhundert dort keine bemerkenswerten Wirkungen aufzuweisen hat.

Allein Calvin hat um der Disciplin willen der von ihm begründeten Richtung des evangelischen Christentums 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 erkannte 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 verhältnismässig 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 der franciscanischen Tertiärer sein sollte. Denn bei diesen kommt das Verbot von Teilnahme an geselligen Vergnügungen, namentlich an Schauspielen, ebenso bestimmt in Betracht, wie im Calvinismus.

Demgemäss lässt sich jetzt auch der Gegensatz zwischen

dem Luthertum und dem Calvinismus in der Schätzung der Disciplin vollständig bestimmen. Die lutherische Formel lautete: „Wenn kirchliche Disciplin durchgeführt werden soll, so ist überhaupt eine moralische Erziehung des Volkes notwendig.“ 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.“ Soweit also das christliche Lebensideal des Calvinismus antikatholisch ist, ist es aus Luthers Anregung entsprungen; sofern es von Luthers Auffassung abweicht, ist es auf die Linie des franciscanischen Lebensideals zurückgebogen. Es ergab sich nun oben, dass schon Calvins Verwendung der Autorität des Neuen Testaments 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 Autorität des Staates ausführen können. Demgemäss hat er auch in die kirchliche Disciplinarbehörde, das Consistorium, eine Anzahl von obrigkeitlichen Personen als solche 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 hülffreich 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 teilweise durchgeführten Verhältnis durch eine mittelalttrige Ansicht vom Staat ausgedrückt, welche die Gründer der reformirten Kirche jenes Landes festgehalten haben. Nämlich John Knox und Georg Buchanan teilen 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 Autorität des Thomas von Aquino für sich hat ²⁾, rechnet auf die Ergänzung, dass die Kirche, deren Organe und Leiter direct die göttliche Autorität vertreten, höhern Wertes als der 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 Autorität ihrer rechtlichen Verfassung, ihrer gottesdienstlichen Ordnung und ihrer Disciplin direct verbürge ³⁾. Diese Formel hat Knox von Johann Lasky übernommen, welcher als Vorsteher der Fremdenkirche in London durch die Umstände auf die Kirchenbildung hingedrängt wurde, welche nachher Independentismus heisst. Die flüchtigen Niederländer, denen er zuerst in England, und die flüchtigen Engländer, denen er nachher auf dem Continent als Pastor diente, mussten als Ausländer auf die Unterstützung ihres Kirchenwesens durch die territoriale Staatsgewalt verzichten; ihre independente rechtliche Verfassung stellte demgemäss Lasky unter den Schutz des Königtums Christi, als die directe Folge der gesetzgebenden Gewalt Christi. Der Grund dafür war die Uebereinstimmung der Kirchenverfassung mit den in der Urgemeinde bestehenden Ordnungen. Dieses Kirchenideal, welches bei diesen Fremdenkirchen zunächst aus Not in Wirksamkeit gesetzt, und der schottischen Kirche zunächst wenigstens in der Theorie eingeprägt worden ist, hat im 17. Jahrhundert eine Zeit lang die

¹⁾ Köstlin, Die schottische Kirche, S. 26 ff.

²⁾ Baumann, Die Staatslehre des Thomas von Aq., S. 23 ff. 141.

³⁾ Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 368.

Oberhand über die episkopale und presbyterianische Gestaltung der Kirche in England gewonnen. Weil man in der Consequenz des Laskyschen 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 andern aufgegeben. Auf diese Weise erreichte man eine Conformität mit der Kirche der ältesten Zeit, welche noch über Calvins Absichten hinausging. Allein hierin ergibt 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 Erholung und allen Spieles. Sie sind deshalb auch grösstenteils auf die Verwerfung der Kindertaufe hinausgekommen, und als Baptisten bei derselben stehen geblieben. Zugleich haben im 17. Jahrhundert in ihrem Kreise eben solche theokratisch-revolutionäre Erscheinungen sich gezeigt, wie 100 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 Luthertum und dem staatskirchlich gewordenen Zwinglianismus unterscheiden und im ganzen mit dem Lebensideal der franciscanischen und der wiedertäuferischen Reformation übereinstimmen. Hat nun diese Uebereinstimmung zu der umfangreichern 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 Art der Reformation entsprechen.

(14. Januar 1877.)