

Georg Witzels Abkehr vom Luthertum.

Von

Albrecht Ritschl.

Georg Witzel aus Vacha, welcher aus einem Anhänger des Luthertums ein erbitterter Gegner desselben geworden, aber daneben auf die Reform der katholischen Kirche und die Ausgleichung der beiden kirchlichen Parteien des 16. Jahrhunderts bedacht war, — ein Theolog von umfassenden und geordneten Kenntnissen, dem es insoweit Ernst war mit der sittlichen Herstellung der Kirche, als er an den herrschenden Unsitten Anstoss nahm, dabei in seinem Bildungsgange ebenso unklar, als er selbständig zu sein glaubte, und schliesslich ohne allen Erfolg seines weitgreifenden Strebens, — hat in den letzten Jahrzehnten wiederholt die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die Schriften, welche sich mit ihm beschäftigen, ergänzen sich auch gewissermassen. Nämlich Neander („De G. W. eiusque in ecclesiam evangelicam animo“, Berlin 1839) sucht die Gründe der Abwendung Witzels vom Luthertum aufzufinden; Kampschulte („De G. W. eiusque studiis et scriptis irenicis“, Bonn 1856) verfolgt die Bestrebungen des Mannes zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche; endlich G. L. Schmidt („Georg Witzel, ein Altkatholik des 16. Jahrhunderts“, Wien 1876) empfiehlt ihn als praktisches Vorbild für „die jetzige Bewegung auf katholischem Gebiete“. Dieser Biograph Witzels hegt dabei den innigen Wunsch, dass durch dieselbe „Witzels Ideal der Verwirklichung so viel als möglich näher gebracht werde“. Gegenüber dieser Schätzung des Mannes habe ich mir ge-

stattet, meine Ansicht über seinen Wert von vornherein auszusprechen, und ich finde es sehr wenig geschmackvoll, dem altkatholischen Kirchentum, wenn man demselben wohlwill, diesen Mann als Vorbild anzubieten, welcher zwar sich die umfassendste Aufgabe gestellt hatte, aber so, dass er in ihr als ein blosser Doctrinär und als ein gänzlich unpraktischer Mensch erscheint. Ich bin für ihn auch nur in der Richtung interessirt, welche Neander innegehalten hat. Die Frage nach dem Grunde der Abkehr Witzels von der lutherischen Reformation versuche ich aber anders zu beantworten, als es von jenem Vorgänger geschehen ist.

Zunächst recapitulire ich die Data seines Lebens ¹⁾. Zu Vacha an der Werra 1501 geboren, beendete er seine regelmässigen Studien zu Erfurt, ging dann aber noch auf ein halbes Jahr nach Wittenberg, wo er Luther und Melanchthon hörte. Mit der Priesterweihe durch den Bischof von Merseburg versehen, trat er in seiner Vaterstadt als Vicarius in den Kirchendienst (1523). Er verkündete hier Luthers Grundsätze und nahm ein Weib zur Ehe. Durch die Verbindung mit dem lutherisch gesinnten Pfarrer zu Eisenach, Jakob Strauss, erreichte er die Anstellung als Pfarrer zu Wenigen-Lubnitz in Thüringen (1525). Jedoch der Münzerische Aufstand, der auch seine Gemeinde in Bewegung setzte und ihm den Verdacht zuzog, denselben begünstigt zu haben, liess ihn dort nicht lange weilen. Indessen wurde er in Folge einer Empfehlung Luthers vom Kurfürsten von Sachsen zum Pfarrer in Niemeck unweit Wittenberg berufen (1526). Trotz der Nähe seines Wohnortes hielt er sich nun von den Männern in Wittenberg zurück; seine Studien widmete er neben der Bibel den Kirchenvätern, nicht aber den Schriften Luthers und seiner Genossen. Schon 1529 gab er an Melanchthon und an Jonas Kunde davon, dass er mit den Zielen und der Methode der Reformation Luthers nicht einverstanden sei. Allein erst 1531 verzichtete er freiwillig auf sein Amt in

¹⁾ Hauptsächlich nach Strobel, Beiträge zur Literatur, besonders des 16. Jahrhunderts, 2. Band, 2. Stück (Nürnberg und Altdorf 1787).

Niemegk, nachdem er wegen ungerechten Verdachtes, dass er mit dem Antitrinitarier Campanus in engerem Einverständnis sei, in Belzig gefangen gewesen und schliesslich durch Luthers Fürwort befreit worden war. Von Vacha aus, wohin er sich zurückzog, begann er alsbald seine schriftstellerischen Angriffe auf die lutherische Reformation mit einer „Verteidigung der guten Werke“, welche 1532 erschien. Er benahm sich fortan als Mitglied der alten Kirche, da seine Tendenz auf deren Reform, so wie er sie beschränkt hatte, ihm dies gestattete, unterhielt einen ausgebreiteten Briefwechsel mit hervorragenden Vertretern der alten Partei, befand sich aber insofern in einer unklaren Stellung, als er beweihter Priester war und in katholischer Umgebung sich aller priesterlichen Functionen zu enthalten hatte. Diese missliche Lage dauerte nicht nur fort, sondern wurde für ihn noch verschärft, als er sich durch den katholisch gesinnten Grafen Hoyer von Mansfeld an die Kirche in Eisleben berufen liess (1533). Er fand in dieser Stadt fast keine Genossen seiner Ueberzeugung mehr, also keine katholische Gemeinde, vielmehr war er der Gegenstand aller möglichen Anfeindungen; dabei trat er auch nicht als katholischer Priester auf, sondern musste sich auf die nach dem Massstabe der katholischen Kirche untergeordnete Function der Predigt beschränken. Er hat in Eisleben bis 1538 ausgehalten, und die Musse, welche sein Amt ihm gestattete, durch zahlreiche Schriften ausgefüllt. Der Zeitraum von 1532—1538 umfasst auch diejenigen seiner Schriften, welche für die folgende Untersuchung in Betracht kommen. Unter denselben ist besonders wichtig eine Sammlung von Briefen, welche er zwischen 1530 und 1536 geschrieben und 1537 herausgegeben hat. Im Jahre 1538 wurde er durch Herzog Georg von Sachsen, danach durch Kurfürst Joachim II. von Brandenburg zu halbschlächtigen Reformationsunternehmungen zugezogen, von welchen die eine erfolglos blieb, die andere in eine andere Bahn übergeführt wurde. Und hiemit tritt er in die zweite Epoche seines öffentlichen Lebens, welches er seit 1540 in Fulda, seit 1554 in Mainz unter dem Schutze der dortigen Kirchenfürsten führte. Immer darauf bedacht, eine relative Reform des katholischen Kirchentums durch ein

Concil zu betreiben, musste er noch erleben, dass die Jesuiten zu Trient etwas ganz anderes durchsetzten, als was ihm vorgeschwebt hatte. Er ist 1573 gestorben, nachdem er trotz seines Priestertums auch die zweite und die dritte Frau heimgeführt hat, vielleicht um dadurch einen Hauptgrundsatz seiner kirchlichen Friedensvermittlung praktisch ins Licht zu setzen.

Witzel kann, ehe er nach Wittenberg kam, noch keine eigentlich theologischen Studien getrieben haben, wenn es eine richtige Angabe ist, dass er die Bibel noch nicht von ferne begrüsst und noch keinen Band eines kirchlichen Schriftstellers gesehen habe, als er unwissend in die Falle Luthers gegangen sei (Epist. D d 2). Er wird also bis in sein zwanzigstes Lebensjahr auf der hohen Schule zu Erfurt nur humanistische Studien getrieben haben. Von dem Erwerbe derselben legen namentlich seine Briefe deutliches Zeugnis ab. Sie sind in der Satzbildung leicht und lebhaft, in der Wahl der Ausdrücke meistens schwülstig und pretiös, in der rhetorischen Anordnung gesucht und kokett, in der persönlichen Haltung gegen die wissenschaftlichen und kirchlichen Gönner schmeichlerisch und künstlich. Ich enthalte mich, hieraus einen ungünstigen Schluss auf Witzels Charakter zu ziehen. Diese Art von Schriftstellerei war darauf gestellt, dass man eine der gewöhnlichen Stimmung fremde Rolle spielte. Darum brauchte der Ertrag dieser Beschäftigung und des entsprechenden Verkehrs nicht notwendig eine fehlerhafte Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zu sein, sondern nur etwa der Eindruck, dass man etwas auf sich und seine Gebildetheit halten dürfe. War dieses bei Witzel der Fall, so wird sich später zeigen, dass seine humanistische Bildung und seine persönliche Gemeinschaft mit deren Vertretern ihm auch als Schutz vor einer gewissen Abirrung gedient hat, die seiner religiös-sittlichen Richtung nahe lag. Der Humanismus ist ein eigentümlicher bleibender Zug seines Charakters. Das religiöse Interesse aber, welches er in seiner humanistischen Bildungs-epoche aufgefasst hatte, stützte sich auf Erasmus. Dessen Schriften haben ihn auch, wie er erklärt, zum Anschluss an Luther disponirt. Als den Grund dieses Schrittes erklärt er,

neben seinem oben schon angeführten Mangel an ge gründeter Einsicht, die hinreissende Gewalt der öffentlichen Meinung, welche Luthern entgegengetragen wurde, in der Erwartung, dass durch ihn alle Zustände der Gesellschaft zu grösserer christlicher Reinheit gebracht werden würden¹⁾. Diese Motivirung ist durchaus verständlich; ebenso aber bezeichnet der Umstand, dass Witzel auf den Antrieb seines Vaters im Jahre 1521 sich die Priesterweihe erteilen liess, nicht notwendig einen Widerspruch gegen seine damals gehegte lutherische Gesinnung. Denn der Angriff Luthers auf die römischen Sacramente in der „babylonischen Gefangenschaft“ hatte noch nicht die Bedeutung eines unmittelbaren praktischen Bruches seiner selbst und seiner Anhänger mit dem bestehenden kirchlichen System.

Der Zusammenhang mit Jakob Strauss in Eisenach, durch welchen er in die Pfarre zu Wenigen-Lubnitz empfohlen wurde, giebt keinen Aufschluss darüber, ob Witzel schon im Jahre 1525 in einer gewissen Spannung gegen Luthers Grundsätze gestanden hat. Die Meinung jenes Mannes, dass nicht nur der Zinskauf unchristlich, sondern auch die Schuldner berechtigt seien, die ihnen obliegende Zinszahlung zu ver-

1) Epist. 64: „Attraxit me primum in partem vestram plausus ille orbis maximus, pellexit praeproperus eruditorum assensus, incitavit novitas, ut plerique natura huius cupidine ducimur, perpulit ecclesiae foeda facies, potissimum incitavit spes magna, omnia fore purius christiana. Calcar ad id ingens erant Erasmi vigiliae, quas qui legerat, is non potuit non favere coeptis istis, quantumcunque reclamante una portione orbis.“ Den letzten Satz giebt Schmidt S. 8 in der Erzählung so wieder: „Auch in Witzel weckte die Lectüre von Erasmus' Vigilien, wie in jedem, der sie las, das Verlangen, die neue Theologie kennen zu lernen.“ Schmidt hat sich, wie es scheint, gar nicht danach umgesehen, ob es eine Schrift von Erasmus unter jenem Titel giebt. Eine solche aber ist durch den Druck des Wortes mit kleinen Anfangsbuchstaben auch gar nicht angezeigt. Der Ausdruck ist eine pretiöse Metonymie für die Schriften des Erasmus, welche erläutert wird durch eine Stelle in dem lobhudelnden Brief an diesen selbst (D d 4): „Nullus honos ulli mortalium unquam habitus est, qui te non maxime deceat ob labores et vigiliis tuas incomparabiles, quibus et piae et bonae literae non sine invidia nobis redditae sunt.“

weigern ¹⁾, entspricht nicht den Ansichten, welche Witzel später kundgiebt. Er hat also schwerlich diese Selbsthülfe gebilligt. Die Angaben aber, welche Jonas späterhin darüber gemacht hat, dass Witzel den Aufstand Münzers begünstigt habe ²⁾, hat derselbe in aller Glaubwürdigkeit als unrichtig abgelehnt. Absichtlich hat er sich so wenig mit Münzer eingelassen, dass er vielmehr durch ein Schreiben ihn aufgefordert hat, von seiner Bahn umzukehren ³⁾. Was Jonas, sein hauptsächlichlicher Verfolger, in der Angelegenheit nach acht Jahren erzählt, wird schon dadurch unglaublich, dass, als Witzel durch den Patron seiner Pfarre entlassen wurde, Luther ihn dem Kurfürsten von Sachsen für die Pfarre in Niemegk empfahl ⁴⁾. Witzel kann also unmittelbar nach dem Ausgang des Münzerschen Aufstandes nicht der Begünstigung desselben verdächtig gewesen sein.

Nichts desto weniger muss er, als er 1526 sein Amt in Niemegk antrat, die Bedenken schon gehegt haben, welche ihn nachher bestimmten, sich von Luther zu trennen. Denn eine gleich zu erwähnende chronologische Angabe nötigt zu dieser Annahme. Zunächst wird von Neander (S. 17) und Baxmann (Herzogs Realencykl. XVIII, S. 83) erzählt, dass Witzel seine Bedenken über die Methode der Reformation im Jahre 1527 an Melanchthon und Jonas ausgesprochen habe, indem er jenem eine Schrift unter dem Titel „Hypothymosyne“ (Rat, Warnung), diesem „Aphorismi ex actis apostolorum“ übersandte. Jene Jahreszahl ergibt sich allerdings aus dem ersten Brief der Sammlung, welcher von MDXXIX datirt ist: „Misi ante biennium“ etc. (B 1). Indessen diese Jahres-

1) Luthers Briefe von de Wette II, S. 425. 502.

2) In der Schrift von Jonas: „Wilch die rechte Kirche und wilch die falsche Kirche ist. Christlich Antwort und tröstliche Unterricht wider das pharisäische Gewäsch Georg Wicels.“ Wittenberg 1533. Den Anhang: „Görg Wicels Historia“ hat Strobel a. a. O., S. 213—229 abdrucken lassen.

3) Diese Mitteilungen in der Schrift Witzels: „Von der christlichen kirchen, wider Jodocum Koch der sich nennet Justum Jonam“ (Leipzig 1534), sind bei Strobel a. a. O., S. 281—291 zu finden.

4) Briefe III, S. 49.

zahl ist verdruckt statt MDXXXI. Denn zugleich schreibt Witzel daselbst: „Misi theologis apud Marpurgum isto anno dialogum, cui titulum feci Ecclesia“; diese Notiz weist aber notwendig auf 1529. Ferner giebt er in dem Apologeticum an Kurfürst Johann von 1531 wiederum an: „Biennium est, quod scripsi libellos duos“ (J 2). Damit stimmt überein, was Melanchthon 22. October 1533 an Agricola schreibt: „Fuerunt mihi ante quadriennium aut amplius magnae cum eo contentiones de rebus politicis“, — eben auf Anlass der zwei Schriften (C. R. II, 678). Also die genannten drei Schriften sind von 1529. Aber in der angeführten Verteidigungsschrift erwähnt er überhaupt, dass er über dasselbe Thema an seine Freunde viele Briefe geschrieben und Dialoge, Axiome und einzelne exegetische Ausführungen geschickt habe. Wenn er nun hier (J 4) sagt, dass diese Tätigkeit in sexennium dauere, so führt diese Angabe von 1531 auf 1526 zurück. Damit ist nun zu vergleichen, dass er zu Ostern 1532 schreibt: „Ante annos plus sex coeperunt animo meo multa displicere in evangelica ecclesia, praesertim quod ad mores attinebat. Id temporis inceptabam zelum dei exercere in iniustitiam et tenebrarum opera, idque publice et domestice, concionando et scribendo.“ (Q 1.) Diese Notiz begründet also den Schluss, dass, als Witzel im Anfange 1526 in Niemegek einzog, er nicht mehr mit Luther ganz einverstanden war, und sie erklärt zugleich, warum er sich auch des persönlichen Verkehrs mit den Wittenbergern begeben hat.

Ueber jene beiden Schriften für Melanchthon und Jonas giebt der Brief des erstern an Agricola (C. R. II, 678) nur ungenaue Auskunft. Dieses ist erklärlich, da mehr als vier Jahre verflossen waren, seitdem sich Melanchthon mit denselben beschäftigt hatte. Ueberhaupt wird er damals an Witzel nur dadurch erinnert ¹⁾, dass derselbe nach Eisleben berufen und den dortigen evangelischen Predigern, also auch Agricola, entgegengestellt worden war. Was Melanchthon damals mit-

¹⁾ Vgl. den Brief Luthers an Agricola von demselben Tage (22. Oct. 1533) bei de Wette IV, S. 488.

teilt, lautet: „Miserat ad me et ad Jonam duos libellos eodem fere argumento. In altero scripserat ordine novam πολιτείαν de abolendis ludis nuptiarum ac conviviis, de litibus in foro simplicius iudicandis, de principum cancellariis, ne causae diu extraherentur. Erat plane πολιτεία Platonis. . . In altero libello erat enarratio actorum apostolicorum, sed fere idem argumentum. Voluit enim, eum librum imaginem esse suae illius politiae. Itaque statues, eum leviter tinctum esse literis, sed tamen monachum esse, hoc est sine vero et recto iudicio.“ Es wird sich zeigen, dass das ingenium vere monasticum, welches Melanchthon vorher dem Witzel beilegt, noch in einem andern Sinne verstanden werden darf, als in dem eben von Melanchthon gedeuteten.

Die Angaben, welche Witzel an verschiedenen Stellen über die Absicht, den Inhalt und die Veranlassung jener beiden Schriften macht, sind folgende. In der Briefsammlung bemerkt er an drei Stellen (B 1, J 3, Q 1) übereinstimmend in aller Kürze, dass die erste Schrift auf die Heiligkeit der Kirche gerichtet gewesen sei, und das bezeichnet habe, was in dieser Beziehung an der Wittenberger Reform zu vermissen sei; die Aphorismen über die Apostelgeschichte wären eine Vergleichung der (evangelischen) Kirche mit der (apostolischen) Kirche gewesen. Ausführlicher äussert er sich über die zweite in einer gegen Jonas gerichteten, im Jahre 1533 verfassten Streitschrift ¹⁾. Er habe in der kirchlichen Versammlung vor vier Jahren (also 1529) die Apostelgeschichte vorgelesen. „Jam propius intuenti mihi res ecclesiae primaevae, coepi et eam circumspicere ecclesiam, quam se purgasse atque redintegrasse putabant Evangelici.“ Als er nun sich überzeugte, wie wenig beide übereinstimmen, habe er sich gedrungen gefühlt, schriftlich auszuführen, quam longe inter sese discreparent ecclesia Hierosolymitana et ecclesia Vitebergensis. Insbesondere will er darauf hingewiesen haben, dass die heidnischen, d. h. die offenbar schlechten Gewohnheiten, welche man

1) „Confutatio calumniosissimae responsionis Justi Jonae id est Jodoci Koch, una cum assertione bonorum operum“, 1533, 8°. In der mir vorliegenden erneuten und vermehrten Ausgabe von 1549, D 1.

dort zulasse, durch welche der alte Adam mehr genährt als vertrieben werde, zum Evangelium nicht passen. Auf die üblichen Hochzeitsfeiern wird sich beziehen, wenn Witzel rügt, dass Heiliges spasshaft behandelt werde, und dass man aus Furcht oder wegen Vorteils solches dulde. Als den leitenden Gesichtspunkt dieser Bedenken bezeichnet aber Witzel schon in einer oben (S. 392) angeführten Briefstelle, dass die mangelhafte Fürsorge für die Ordnung der Sitten ihn der evangelischen Kirche entfremdet habe. Vergleicht man diese Andeutungen mit den Angaben Melanchthons über Witzels Schriften, so wird die Rüge der Hochzeitsfeiern direct bestätigt, und es ist auch verständlich, was Witzel von dem sittenverderblichen Prozessverfahren bei den fürstlichen Gerichten hinzugefügt haben soll. Aber in dieser Beziehung giebt Witzel in einem Brief von 1531 (aus Niemegk an J. T.) kund, dass er inzwischen zu einer ganz radicalen Ansicht gelangt war. In diesem wichtigen Brief, der uns noch öfter beschäftigen wird, erklärt er mit der grössten Leidenschaft, dass die Ansicht Melanchthons über die Befugnis des Christen, beim weltlichen Forum Recht zu suchen — eine Ansicht, welcher der Empfänger dieses Briefes beigetreten war —, durch den Herrn in der Bergpredigt, wie durch Paulus im ersten Korintherbrief widerlegt werde (D 3. 4). Er hat es also wenigstens damals sehr praktisch mit diesem Grundsatz gemeint, dass der Christ dem weltlichen Rechte aus dem Wege zu gehen habe. Denn er fügt hinzu, dass die Unumgänglichkeit des weltlichen Rechts im Leben kein Argument sei, um es als christlich gültig erkennen zu lassen. Später, in einem undatirten Briefe des vierten Buches, welcher zwischen Briefen von 1536 steht, hat er die Sache billiger gegeben. Ein rhetorisches Exercitium über den Gegensatz zwischen der christlichen Theologie und der heidnischen Jurisprudenz, von denen jene den Himmel mit Märtyrern, diese die Erde mit gerechten Eigentümern anfüllt u. s. w., geht in das Bekenntnis aus, dass die Gegenwart der Juristen ebensowenig entbehren könne, wie der weltlichen (staatlichen) Gewalt überhaupt, wegen der Schlechtigkeit der Menschen. Wenn wir hingegen dem Evangelium gemäss wären, so brauchten wir keine Juristen (o 3).

Diese Ansicht kommt also ziemlich direct auf den Satz hinaus, den er einige Jahre vorher so stark weggeworfen hatte, und findet auch im letzten Punkte directen Widerhall bei Luther. Dennoch ist der rigoristische Anlauf, den Witzel in dieser Frage 1531 genommen hat, für seine in dieses Jahr fallende öffentliche Entscheidung gegen die Wittenberger nicht gleichgültig, sondern charakteristisch. Uebrigens ist es für das Verständniß der Ideen Witzels zweckmässig, sich zunächst auf das bisher Vorgetragene zu beschränken. Als er 1531 Niemegk verliess, wo er seit zwei Jahren die Gerechtigkeit aus Werken gepredigt hatte (nach der Angabe in seiner Apologia, Freiburg im Breisgau 1536, C 3) war schon sein Project der Reformation nach dem Vorbilde der ältesten, der apostolischen Kirche anders modificirt oder durch eine neue Combination verschoben. Indessen, indem ich diese letztere vorbehalte, so bestätigt Witzel in dem schon berührten Brief an J. T. die Argumente, welche er zwei Jahre vorher an Melanchthon und Jonas vorgetragen hatte: „Ergo ad veterem illam unam veram hoc est apostolicam ecclesiam redeundum erat orbi. . . Cupio ecclesiam redire unde venit, quia inter omnes nullam fere video Christo verboque regni eius dignam. . . Nihil salubrius fecerimus, quam si eam ecclesiae formam instauremus, quae sola Christo suo dignissima. . . Non eget nostris additamentis vetus ecclesia. . . Nihil ego desidero ullubi. Mihi satisfacit actorum liber pretiosissimus. . . Persuasum habeo, veteres recentioribus spiritu, fide, dilectione, sapientia spirituali, conversationis sanctitate et iustitia antecelluisse.“ (C 2 — D 1.)

Wenn nun Melanchthon im Stande war, dieses Reformationsideal als eine Platonische Republik weit wegzuwerfen, so hat er zugleich wohl nicht gewusst, dass dasselbe in der abendländischen Kirche nichts Neues und Unerhörtes gewesen ist. Vielmehr lässt sich feststellen, dass die Rückbildung der Kirche auf das in der Apostelgeschichte gezeichnete Vorbild dasjenige Ziel ist, auf welches die deutlichen reformatorischen Bestrebungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters gerichtet sind. Die Angabe (Act. 4, 32), dass die Menge der Gläubigen Ein Herz und Eine Seele, und dass ihnen aller Besitz

gemeinsam war, hat seit dem 12. Jahrhundert immer von neuem die Aufmerksamkeit auf jene ursprüngliche Vollkommenheit der Gemeinde zu Jerusalem als auf das erstrebenswerte Ziel gerichtet. Nur in einem Falle hängen die Erscheinungen dieser Art durch Ueberlieferung mit einander zusammen, in den meisten Fällen erkennt man aber, dass dieses Ideal je und je in ganz spontaner Weise die Gemüther ergriffen hat. Zuerst, soviel ich sehe, taucht der Massstab zur Beurteilung der kirchlichen Zustände in den Schriften des Joachim von Floris († 1202) auf¹⁾. Gleichzeitig (um 1170) ist Petrus Waldus um die Erneuerung des apostolischen Lebens in der wörtlichen Beobachtung der Gebote Christi, in freiwilliger Armut, überhaupt in evangelischer (asketischer) Vollkommenheit bemüht. Es ist noch immer nötig, gegen die vulgäre Compendientradition das Zeugnis von Herzog anzurufen, dass diese Reform „auf katholischem Boden steht und in demselben wurzelt“²⁾. Wenn auch der Anspruch, die ursprüngliche Kirche zu erneuen, von Anfang an durch Waldus nicht vertreten worden sein sollte, so ist es nicht zweifelhaft, dass die Waldenser sich dadurch zu legitimiren gelernt haben, da ihre katholischen Gegner ihnen das abstreiten³⁾. Ebenso hat die Erneuerung des apostolischen Lebens durch den heiligen Franciscus († 1226) ihre volle Wertschätzung darin gefunden, dass seine Anhänger die Uebereinstimmung seiner Regel mit dem *status primitivae ecclesiae* feststellten, demgemäss er *non tam novam addidit regulam quam veterem renovavit*⁴⁾. Ferner schliesst sich dieser Reihe

1) Bei Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 353: „*Quam vero longe sit omnis moderna religio a forma primitivae ecclesiae, ex multis intelligi potest.*“ Unter dessen Weissagungen, welche die Franciscaner auf sich bezogen, möchte nach Gieselers Urteil (S. 354) echt sein: „*Necesse est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae haereditatis sed potius vendebatur.*“

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

3) Gieseler, Kirchengeschichte II, 2. S. 565.

4) Jacobus a Vitriaco bei Gieseler a. a. O., S. 325. Oben im ersten Heft des zweiten Bandes, S. 12.

von Reformationen der Böhme Matthias von Janow († 1394)¹⁾ und die Gemeinde der böhmischen Brüder an (seit 1457). Deren Stifter aber, der ehemalige Barfüßser Gregor, dürfte dafür bürgen, dass wir in dieser Gemeinde eine Abzweigung der franciscanischen Bewegung zu erkennen haben²⁾. Auch diese Gemeinde behauptet den Boden des mittelalterlichen Katholicismus; aber gerade in dem Masse, als sie

1) Krummel, Geschichte der böhm. Reformation im 15. Jahrhundert, S. 89 ff.

2) Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder (Prag 1857), Bd. I, S. 21. 26 ff. Mit der Möglichkeit der Abstammung dieser Partei von den Waldensern, welche noch von Zezschwitz („Die Catechismen der Waldenser und böhmischen Brüder“, 1863, S. 154 ff.) aufrecht erhält, ist bisher die Möglichkeit ihrer Herkunft aus franciscanischer Wurzel nicht verglichen worden, welche mir sehr wahrscheinlich ist. Ich kann mich auch nicht davon überzeugen, dass Peter von Chelziz, der für die Gründung der böhmischen Brüdergemeinde von Bedeutung gewesen ist, so sicher, wie von Zezschwitz angeibt, mit den Waldensern zusammenhängt. Die Stelle, welche Palacky (Böhm. Gesch. IV, 1. S. 476) aus einer seiner Schriften anführt: „Der Kaiser Constantin machte den Papst wieder der Welt, der weltlichen Güter und Ehren teilhaftig. Wenn daher früher Sylvester und Petrus Waldus sich vor ihm in Wäldern und Höhlen verbargen, so setzte später der Kaiser Sylvestern auf ein Maultier und führte ihn nach Rom“; — scheint in den gesperrt gedruckten Worten eine Interpolation darzubieten, da nachher nicht von Ehren die Rede ist, welche Constantin auch dem Petrus Waldus erwiesen hätte. Der Laie (einige bezeichnen ihn als Schuster) Peter von Chelziz sieht mir ganz wie ein Franciscaner-Tertiärer aus, welcher freilich aus dem Rahmen dieser Stellung herausgetreten ist, wie der ehemalige Barfüßser Bruder Gregor aus der seinigen. Die Opposition gegen das „antichristliche“ Papsttum ist bei den Spiritualen ebenso heimisch, wie bei den Waldensern. Die Beurteilung der Zustände der Kirche als antichristlich kann Peter allerdings auch von Militsch von Kremsier und Matthias von Janow überkommen haben. Indessen vermag ich doch solche Urteile in der damaligen Zeit, wie sie auch von der heiligen Birgitta gefällt sind, nur als Wiederhall der Bewegung der franciscanischen Spiritualen anzusehen. Allein die sociale Ordnung der Chelzizer Brüder, welche den Stamm der böhmischen Brüder bildeten, ist durch jene reformatorischen Prediger nicht direct veranlasst, sondern höchstens indirect vorbereitet. Wenn sie also von Peter nicht ebenso originell erzeugt ist, wie früher von Waldus und von Franciscus, so kann sie den Umständen gemäss nur aus dem Wirkungskreise des letztern abgeleitet sein.

den Waldensern ähnlich gewesen ist, erstrebt sie wie diese die Herstellung des ursprünglichen Christentums. Dieser Gesichtspunkt erstreckt sich endlich auch in das Gebiet der katholischen Contrareformation hinein. Die Jesuiten haben die von ihnen regierten Niederlassungen der Indianer in Paraguay als Nachbild der ersten Christengemeinden gerühmt ¹⁾.

Witzel scheint die Tendenz auf die Herstellung der ursprünglichen Gemeinde nicht aus Ueberlieferung empfangen zu haben. In den Angaben aus seinem Leben fehlt jede Hinweisung darauf, ob er in seiner Jugend unter franciscanischen Einflüssen gestanden habe. Wenn er sich Luther angeschlossen hat, in der Erwartung, *omnia fore purius christiana* (S. 390), so ist dieser Ausdruck so allgemein gehalten, dass er einen besondern Massstab der Reinheit der Kirche nicht einschliesst. Demgemäss führt seine Mitteilung, dass er erst durch die Lesung der Apostelgeschichte auf die normative Geltung der jerusalemischen Gemeinde aufmerksam geworden sei (S. 393), zu dem Schlusse, dass er diesen Grundsatz in spontaner Weise gewonnen hat. Derselbe hat aber wenigstens in zwei Beziehungen ihm dieselben Folgerungen eröffnet, wie seinen Vorgängern, nämlich zuerst, dass die luxuriösen und festlichen Genüsse des geselligen Lebens zur christlichen Ordnung nicht stimmen, und später, dass die Christen bei staatlichen Gerichten nicht Recht zu suchen hätten. In diesen Sätzen, welche sein *ingenium monasticum* noch in einem andern Sinne bewähren, als es Melanchthon gedeutet hat, scheint er nun auf dem Wege zu den Wiedertäufern begriffen zu sein, welche in jener Zeit die franciscanische Reformation auf ihre Hand wieder aufgenommen hatten. Sollte man nicht erwarten, dass er, aus den Netzen Luthers entkommen, mit jenen Ansichten in die Netze der Wiedertäufer hätte geraten müssen? Als er von Niemeck nach Vacha wieder zurückkehrte, traf er daselbst mehrere Wiedertäufer in Gefangenschaft an, unter ihnen einen Genossen seines frühern Verkehrs mit Jakob Strauss, nämlich den Melchior Ring,

¹⁾ Gieseler, Kirchengeschichte III, 2. S. 675.

ehemals Schulmeister in Hersfeld. Er nimmt nun nicht undeutlich Partei für die Secte. Er erklärt seinem Freunde Balthasar Raid, Pfarrer zu Hersfeld, dass das Leben der Wiedertäufer, die er gekannt habe, ihn stets angesprochen habe, und er wünscht, dass, wenn dasselbe nicht erheuchelt war, alle Christen sich darnach richten möchten. Insbesondere spricht er sich über Rings Sittenstrenge, wie über seinen Mut und seine Gelehrsamkeit durchaus anerkennend aus. Allein er nimmt die Praxis der Wiedertaufe davon aus (N 2), er nennt sie ein Verbrechen, welches er nur nicht mit dem Tode bestraft wissen will (V 1); indessen hat er damals seine Mühe vergeblich daran gesetzt, seinen alten Bekannten von der Partei abzuziehen (O 1. 2). Kurz, in dem entscheidenden Punkte ist Witzel weit davon entfernt gewesen, sich der Partei anzuschliessen, obgleich er aus dem Kreise der Anhänger Luthers das Prädicat des Anabaptisten hat hören müssen (Q 4). Er hat vielmehr diesen Vorwurf in der vorsichtigen Form zurückgegeben: „Erroris huius omnis occasio a Luthero est“; und wenn er hinzufügt: „ipse paedobaptismum hactenus defendo“ (V 1), so denkt er dabei nicht daran, dass er davon jemals zurücktreten werde. Witzel ist nämlich offenbar durch zwei Rücksichten verhindert worden, die Wiedertäuferi mitzumachen: durch seine humanistische Bildung und durch den entschiedenen Sinn für die verfassungsmässige Einheit der Kirche, welcher durch seine patristischen Studien in ihm grade eben befestigt worden war.

Allein dazu kommt noch eins. Seine Verehrung der sittlichen Vollkommenheit der jerusalemischen Gemeinde war für Witzel genügend stark, um ihm die Reformation Luthers zu verleiden; jedoch war sie für ihn schon vor 1531 nicht mehr der eigentlich massgebende, praktische Factor seiner Ueberzeugung. Wenn es nämlich sein voller Ernst war, den mancherlei socialen Uebelständen entgegenzuwirken, welche von den Wittenbergern zu schonend behandelt wurden, so würde man Vorschläge von Massregeln zu jenem Zwecke von ihm erwarten dürfen. Liegt es nicht nahe, dass er eine strenge Gesetzgebung kirchlicher Disciplin und eine nachsichtslose Aus-

führung derselben fordern musste? War er ja doch 1529 in Marburg mit Franz Lambert zusammengewesen! Oder hatten die Erfahrungen desselben Witzel von diesem Wege abschrecken können? Kurz, in keinem der Briefe, welche seine Provocation auf die *primaeva ecclesia* darbieten, findet sich irgend ein zweckmässiger Vorschlag zur Herstellung der Sittenreinheit, welche die älteste Kirche ausgezeichnet hatte. Ja eine Aeusserung kommt in dem wiederholt citirten Briefe an J. T. vor, welche die praktische Impotenz des Reformators Witzel schlagend dartut: „*Aliam ecclesiam nolo, veterem inquirō. Aut igitur veterem, hoc est apostolicam, aut nullam. Nam deus non potest irrideri. Dices: fieri non potest. Respondeo: potest. Manus enim dei nondum abbreviata, nondum invalida. Omnia possibilis credenti*“ (D 2.) Diese akademische Liebhaberei für das Reformationsideal der jerusalemischen Kirche wird wahrlich aufs tiefste beschämt durch die Wiedertäufer, welche in ihrer Art bewiesen, wie Grosses dem Glauben möglich ist, und welche namentlich die Disciplin als das Mittel begriffen, welches, wenn irgend eines, die statutarische Heiligkeit einer Gemeinde hervorbringen und — so lange wie es dauert — erhalten kann. Der Doctrinär hingegen schrieb inzwischen die eleganten Briefe, in welchen die jerusalemische Gemeinde zu Unehren der Lutheraner als Panier erhoben wurde; der Nachsatz lautete dann, es müssten aber einige kommen und dem Panier die Ehre erweisen ihm zu folgen!

Diese Haltung Witzels würde einfach als kläglich zu beurteilen sein, wenn man nicht erkennen müsste, dass sein Pochen auf die Heiligkeit der ursprünglichen Gemeinde nur ein negativer Durchgangspunkt in seiner Ansicht von Reformation der Kirche ist. Nur so weit jener Gesichtspunkt dazu dient, die Reformation Luthers zu widerlegen, hat er ihm Aufmerksamkeit gewidmet; aber im Handumdrehen schlägt er anstatt jener Karte eine andere auf, welche sein positives Interesse fesselt, und bei deren Programm er endgültig verweilt. Indem er nämlich mit sich selbst einen Compromiss schliesst, so sagt er, es komme ihm auf die apostolische

Kirche an oder auf die Gestalt, welche die Kirche gleich nach den Aposteln zeige. Das sieht sehr unscheinbar aus; allein unter dieser gleitenden Abstufung verbirgt er vor sich selbst die Vertauschung der Gemeinde, in welcher alle Ein Herz und Eine Seele waren, mit der institutionellen Kirche des zweiten Jahrhunderts und der nächstfolgenden. Dadurch, dass er diese Volte schlägt, giebt er kund, dass er jenes *omnia possibilia credenti* eigentlich doch nicht glaubt, wenigstens daran sich tätig zu beteiligen nicht für geraten achtet. Deshalb rettet er sich selbst auf einen Boden, auf welchem der Glaube nicht nur keine Berge zu versetzen braucht, sondern vielmehr sich unter dem Berge von Dogmen, Ceremonien und Institutionen zu beugen hat. Nämlich in jenem Briefe an J. T., aus welchem oben (S. 395) die Sätze zu Gunsten der Gemeinde zu Jerusalem angeführt sind, finden sich dazwischen folgende Geständnisse: *Viam, „qua redire ad illam priorem (ecclesiam) fas est, praebebit liber actuum apostolorum et post hunc virorum apostolicorum scripta, utpote Irenaei, Dionysii, Clementis, Tertulliani, Eusebii etc., praeterea monumenta atque exempla sanctorum episcoporum Cypriani, Hilarii, Basili, Ambrosii, Augustini etc., in quibus cernere est faciem apostolicae ecclesiae. Etenim huc illi omnia referunt, ut ecclesiam ab apostolis constructam contra haereticos tuerentur illibatam.“* Demgemäss wird es ihm gar nicht schwer, der jerusalemischen die römische Kirche gleich zu stellen, und nach dem bekannten Zeugnisse des Irenäus ihr nachzurühmen: *„Vera ecclesia est, ubi ea quae est ab apostolis ecclesiae successio. Ad utram nunc redis, ad ecclesiam apostolicam redis.“* Zwar ist die Correctheit der römischen Kirche mit Constantin in Abgang gekommen, wie Witzel den mittelaltigen Oppositionsparteien nachspricht; allein das hindert ihn nicht hinzuzufügen, dass er auch die gegenwärtige römische Kirche verehere, *quia radice sanctissima provenit* (C 2—4). Wenn also auch Witzel vorbehält, dass dieselbe in gewissen Beziehungen einer Reform bedarf, so hat er in den kirchlichen Schriftstellern, welche er mit den Aposteln zusammenrechnet, das hauptsächlichliche Material aller Einrichtungen in Lehre, Gottesdienst und Verfassung anerkannt,

welches die katholische Kirche ausmacht ¹⁾, und welches ihm gestattet, die Lutheraner als häretische Secte zu bezeichnen. Jenes Material hat er nachher in der Schrift *Typus ecclesiae catholicae*, welche seit 1540 in fünf Teilen ziemlich die gleichen patristischen Excerpte producirt (zusammen 1559), in aller Langweiligkeit immer wieder vorgetragen.

Indes habe ich nicht die Absicht, Witzel auf dieses Feld seiner Bestrebungen weiter zu begleiten. Indem ich vielmehr auf die Beurteilung seiner Abkehr vom Luthertum mich beschränke, will ich nochmals constatiren, dass der Gegensatz des mittelaltrigen, in specie des franciscanischen Reformationsideals mit dem lutherischen und die Unverträglichkeit beider in den Erfahrungen dieses Mannes und in seiner Abweisung durch Melanchthon auf das deutlichste erkennbar ist. Er für sich selbst ist ja nicht stehen geblieben bei den von ihm vorübergehend vertretenen Ideen von einem Christentum radicalen weltflüchtigen Gepräges. Er hat auch nicht alle Folgerungen geltend gemacht, welche vor ihm und gleichzeitig mit ihm aus der Rückkehr zu der elementaren Gestalt der christlichen Kirche gezogen worden sind. Aber indem er auch nur vorübergehend darauf gerieth, dass die weltliche Geselligkeit und das Leben innerhalb der staatlichen Rechtsordnung zum Christentum nicht passe, hat er sich der Reformation Luthers entfremdet, denn diese nahm überhaupt keine directe sociale Gesetzgebung im Namen der Kirche auf sich, vielmehr erkannte sie auch Staat und Recht als göttliche Ordnung und als den Rahmen für die Erfüllung der specifisch christlichen Lebensaufgaben an, sie stellte endlich die Heiligung der Personen und die Veredelung ihrer Gemeinschaft auf dem Wege allseitiger Erziehung als die Aufgabe für die Kirche und den Staat fest. Von dieser Seite also hat Melanchthon den durch Witzel erhobenen Anspruch zugleich als ein

1) Noch ist folgende Stelle der Erwähnung wert: „*Si ecclesia esse non potest, ut initio fuit, sic saltem ut post initium fuit. Jam si hoc quoque adynaton clamitant, sit ut erat nuper, quando ab ea ad schisma descivimus, modo omni cura et sollicitudine, modo coactis synodis, modo omnium ingeniorum viribus. . . expurgata vigori alicui restituatur, ne plane sui dissimilis esse pergat.*“ (P 2.)

Erzeugnis mönchischer d. h. mittelaltriger Anschauung und als eine Utopie zurückgewiesen. Ohne es zu wollen, hat aber Witzel in der *Confutatio responsionis Jonae*, aus welcher oben (S. 393) seine Angaben über die Privatschriften von 1529 ausgehoben sind, den Abstand der beiden Reformationsideale ausgedrückt. Er begründet nämlich hier sein siegreiches Resultat, „*quam longe inter sese discrepent ecclesia Hierosolymitana et ecclesia Vitebergensis. Nam vulgo existimabatur, deum in isto oppido exstinctam evangelii lucernam redaccendisse, et veluti in eo renovatam pentecosten, ut non iniuria possit esse altera Hierosolyma, de qua dicatur: exivit verbum domini de Hierusalem.*“ Es war nämlich der praktische Takt Luthers, direct nur die Predigt des Evangeliums auf die Norm zurückzuführen, welche in der ersten Generation der bestehenden Gemeinde nachweisbar war. Indem er die ursprüngliche Weltanschauung und sittlich-religiöse Lebensordnung des Christentums erneute, hat er also wohlweislich darauf verzichtet, die damalige Gesellschaft in die ursprüngliche im Neuen Testamente bezeugte sociale Lebensordnung einzuschränken. Dieses haben sich die Franciscaner, Waldenser und böhmischen Brüder vorgenommen; sie haben es aber darin nur zu Ordenscongregationen oder zu kleinen Gemeinden gebracht. Die Wiedertäufer endlich haben diesem Grundsatz gemäss nur Zersplitterung und Verwirrung in der christlichen Gesellschaft hervorgerufen. Es gereicht also gar nicht zur Beschämung der Wittenberger, dass sie mit der Erneuerung der Predigt von der Gnade nicht die Absicht verbanden, in der Geschwindigkeit eine Gemeinde von sittlicher Vollkommenheit herzustellen, die sie auf dem Wege des Zwanges oder der fanatischen Erregung eben nicht hervorbringen konnten und durften. Sie mussten sich vielmehr darauf beschränken, ihrerseits den Gottesdienst in Einklang mit der apostolischen Gnadenpredigt zu bringen, und den Staat zu der zweckmässigen Uebung der Polizei und der Gründung und Erhaltung von Schulen jeden Grades anzuregen. Die so zu ordnende Erziehung des Volkes konnte freilich erst an der neuen Generation einen Erfolg versprechen. Aber in allen diesen Beziehungen ist es mehr leicht als weise, ungeduldige Forde-

rungen zu stellen. Durch solche leichtfertige Ungeduld hat sich nun Witzel gegen die Wittenberger Reformation einnehmen lassen. Er hat durch die aus Ungeduld geschöpften Einwendungen und Vorwürfe gegen dieselbe seiner Selbstgefälligkeit geschmeichelt, und in demselben Masse die abschätzigen Urtheile Luthers und seiner Genossen über seine Unzuverlässigkeit und seinen Hochmut verdient. Von diesen Fehlern kann er auch nicht freigesprochen werden. Es war ihm zu gering, die Treue im Kleinen zu üben, und in seinem Wirkungskreise die rechten Mittel zur sittlichen Bildung der Menschen zu suchen und zu versuchen, anstatt des *zelus dei*, welchen er in Niemegek sechs Jahre lang vergeblich geübt zu haben erklärt (S. 392). Als die Männer in Wittenberg sich auf seine im ganzen unklare Tendenz nicht eingelassen haben, so hat er sich nicht die Zeit genommen, entweder durch seine Leistungen in seiner Gemeinde sie zu beschämen oder seine Vorschwebungen und seinen Eifer durch die praktische Methode der religiös-sittlichen Bildung seiner Gemeinde einzuschränken. Es ist ihm ohne Zweifel Ernst gewesen mit seinen Ausstellungen an den unter den Evangelischen eingerissenen und geduldeten Unsitten; aber wie ihn seine Unklarheit schnell über das Ideal der jerusalemischen Gemeinde zu den Institutionen der altkatholischen Kirche hat hinweggleiten lassen, so macht Witzel in seinen nachherigen Streitschriften, wie in seinen Briefen, vorherrschend den Eindruck des *Raisonneurs*, und derselbe wird natürlich nicht dadurch compensirt, dass er dabei stets seinen Eifer für die Ehre Gottes beteuert.

Diese Darstellung des Umschwunges, den Witzel erfahren hat, weicht von derjenigen Deutung ab, welche Neander jenem Ereignis widmet. Neander nämlich sucht aus Geständnissen des Mannes wahrscheinlich zu machen, dass hauptsächlich Luthers Rechtfertigungslehre ihn für die Reformation desselben gewonnen, und dass demnach der Zweifel an jener Lehre ihn eigentlich von jenem Unternehmen wieder abwendig gemacht habe (S. 10. 27). Jedoch weder das eine noch das andere scheint mir mit den Angaben in Witzels Briefen zu stimmen. Ueber die Anziehung, welche Luthers Auftreten auf ihn geübt hat, hat er sich in einer oben (S. 390) ausge-

hohenen Briefstelle so geäußert, dass ihn hauptsächlich die grosse Hoffnung bewegt habe, dass die handgreiflichen Entstellungen der Kirche gehoben und alles christliche Wesen in grösserer Reinheit hergestellt werden würde. An einer anderen Stelle erwähnt er übereinstimmend, dass ihn der Ruf von Luther als dem neuen Elias, oder dem neuen Hercules, der den Augiasstall der Kirche reinigen werde, bestochen habe, und führt dabei zur Entschuldigung an, dass er in Bibel und Kirchenvätern nicht bewandert gewesen sei. Er fügt nun hier hinzu: „Non hic comminiscar dulcem libertatem, bonorum operum inclemens exilium“, d. h. inclemens nach seiner später gewonnenen Ansicht (D d 3). Also zugleich hat die Aussicht auf Freiheit ihn angelockt; allein er würde seiner Moralität ein schlechtes Zeugnis ausstellen, wenn er andeuten sollte, dass ihn das direct unsittliche Verständniss der „christlichen Freiheit“ Luthers angelockt hätte. Diese Selbstverläumdung müsste man höchstens als eine Gefälligkeit gegen den Empfänger des Briefes, den Abt von Fulda, anzusehen haben. Allein was er meint, wird wohl richtiger darnach verstanden, wie er in demselben Briefe vorher die Motive bezeichnet, aus denen die Masse der Menschen Luthern gefolgt ist, — „vel allecta dulcedine benedictionum, vel attracta spe liberioris vitae, vel adducta cupiditate abrogationis legum ecclesiasticarum atque abolitionis disciplinarum odiosarum“ (C c 3). Die guten Werke also, welche die von Luther verkündete Freiheit als gleichgültig erscheinen liess, sind die kirchlichen Ceremonien. Nun lässt sich ja nicht leugnen, dass die Freiheit in diesem Sinne von Luther aus der Geltung der Rechtfertigung im Glauben gefolgert wurde; allein, so wie sich Witzel ausdrückt, muss man eben annehmen, dass nicht das Dogma als solches ihn von vornherein interessirt hat, sondern nur jene praktische Folgerung aus demselben. Ferner aber kann ich auch nicht Neander darin beistimmen, dass er die innere Abwendung Witzels von den Wittenbergern zwar mit den Einwendungen gegen die Unsitten in ihrer Kirchengemeinschaft beginnen, aber in dem Zweifel an ihrer Rechtfertigungslehre ¹⁾

¹⁾ Ich darf hier wohl nachträglich zu der Abhandlung über die

sich vollenden lässt. Der erstere Punkt wird aber von Neander nicht genau bezeichnet; sein Gewicht liegt nämlich darin, dass die evangelische Kirchenbildung nicht dem jerusalemischen Massstabe entsprochen hat. Habe ich überhaupt die Quellen richtig verstanden, so ist mit diesem Urtheil Witzels entschieden, dass die Kirche der Reformatoren eine falsche ist: „Igitur ab apostolis exordium sumens ecclesia sola, vera, unaque est. Igitur quae illam veterem, id est apostolicam forma non refert, adulterina est. Ergo ad illam unam, veram hoc est apostolicam redeundum erat orbi.“ (C 2.) Der Skrupel wegen der Rechtfertigungslehre, über welchen er 1532 sich in einem Briefe an den oben genannten Balthasar Raid äussert, hat sich dann nur zu dem anderen Gesichtspunkte hinzugefunden. Zur Bestätigung dieser Sachlage dient der Umstand, dass er wiederholt möglichst genau angiebt, wann er den sittlichen Anstoss an der Reformation Luthers zu nehmen begonnen, und wann er zuerst davon Kunde gegeben habe (S. 392). Bedenken über die Rechtfertigungslehre aber will er, wie er 1532 schreibt, iam pridem gehabt haben (Aa 1), — es kommt ihm also darauf nicht so besonders an.

Indes ist das Verständnis der Abkehr Witzels vom Lutherthum nicht als vollständig zu achten, wenn nicht seine Ansichten von der Rechtfertigung und der Kirche, so wie er sie in den beiden ersten Jahren nach seinem Abzug von Niemegek vertreten hat, hier vorgelegt würden. Man erkennt nämlich aus denselben, in wie weit er überhaupt von der Denkweise des Luthertums ergriffen gewesen ist. Hiebei wird sich ergeben, dass er gewisse neutestamentliche Ideen aufgefasst hat, die zwar an sich mit den vorherrschenden Gesichtspunkten Luthers vereinbar sind, aber von demselben nicht besonders

beiden Principien des Protestantismus (1. Band, 3. Heft) bemerken, dass, wie ich aus Neanders Abhandlung über Witzel sehe, jener einen starken Gebrauch von der Formel macht (z. B. S. 28). Ich schliesse daraus, dass die so weit reichende persönliche Lehrtätigkeit Neanders jener — zu Dorners Beruhigung sei es gesagt — nicht mehr „apokryphen“ Formel eine so umfassende Geltung verschafft hat, wie sie behauptet.

beachtet wurden. Indem also die Lutheraner sich auf die Aneignung des ganzen neutestamentlichen Materials nicht einliessen, Witzel aber sich in den leitenden religiösen Grundanschauungen Luthers nicht einheimisch zeigt, so erfolgte keine Verständigung. Vielmehr liess sich Witzel grade durch die Ergebnisse seines Schriftstudiums nach der entgegengesetzten Seite hinschieben, auf welcher ihm eine directe Anknüpfung für dieselben entgegenkam. Denn gegen die Autorität der Schrift ist er keineswegs gleichgültig, sondern stellt sie über den Massstab der ältesten Theologen bis ins 5. Jahrhundert, in einem Briefe von 1534: „Summum tamen principatum scripturae reservatum oportuit, citra quam nihil agetur“ (R r 2).

Billigerweise hat seine Lehre von der Kirche den Vortritt; dieselbe schöpfe ich aus Witzels „Verklärung des neunten Artikels unseres heiligen Glaubens, die Kirchen Gottes betreffend“ (1533). Indem Witzel die „heilige, gemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen“ ebenso wie Luther als Gegenstand des Glaubens beurteilt, so führt er sie ebenfalls auf Gottes Wort zurück. Allein während Luther dieses in der Beziehung, welche Röm. 1, 16. 17 ausgesprochen ist, also als das Wort von der Versöhnung mit Gott auffasst, so folgt Witzel der Norm von Marc. 1, 14. 15. „Durch mündliche Offenbarung des verborgenen Geheimnisses vom Reich der Himmel“ ist, nach seiner Formulirung, die Einigkeit der Gläubigen hergestellt, um welche unser Heilmacher in seinem letzten Gebete den Vater angegangen hat. „Dieser Einigkeit hat sich Gott selbst unterschrieben und will sie seinen eigenen Leib geglaubt und geheissen haben.“ Wegen dieser Verbindung Gottes mit der Gemeinde der Gläubigen muss ein Christ erst alles wissen und glauben, was die göttliche Dreiheit angeht, ehe er wissen und glauben kann, was von der Kirche zu halten ist. „Weil nun die Kirche die höchste Creatur ist, wird sie billig nach Gott gesetzt und geglaubt.“ Es folgt ein Ausfall gegen das Prädikat der Unsichtbarkeit der Kirche, allein nur gegen diejenige Misdeutung desselben, an welcher Luther nicht schuld ist. Vielmehr urteilt Witzel ganz in Uebereinstimmung mit Luther: „Du siehest die Kirche oder Sammlung der Christgläubigen wohl, siehest aber nicht, dass sie Gott ange-

höre, dass sich Gott ihrer annehme, dass ihr Erbe, ihre Herrschaft und ewige Wohnung im Himmel ist.“ Also die Schätzung des unsichtbaren Wertes der sichtbaren Gemeinde ist notwendig Sache des Glaubens, — das ist Witzels Ansicht. Der Einklang mit Luther erstreckt sich noch weiter. „Heilig nennt man die Kirche, zum ersten, darum dass sie geheiligt ist vom Geist Gottes durchs Wort und Sacrament im Glauben Jesu.“ Ich füge hinzu, dass Witzel hiebei nur an Taufe und Abendmahl denkt, durch welche diese heilige Gemeinschaft teils angehoben und gezeichnet, teils täglich befestigt wird. Allein demnächst gewinnt er der Heiligkeit der Kirche noch einen Sinn ab, welcher in die lutherische Deutung nicht zugelassen ist. „Zum andern ist die Kirche oder soll sein heilig an christlichem, tugendreichem, feinem Wandel und geistlichen, innigen Werken, in welcher Heiligkeit sie Gott dienet.“ In demselben Sinne deutet er auch die Gemeinschaft der Heiligen, im Text des Symbols. „Dieser Punkt gehet sonderlich auf das andere Kapitel des Apostelbuchs. Die Jünger waren immer bei einander an einem Ort als getreue, liebe, grundgute Freunde und Gesellen, hatten ein Herz und eine Sele.“ Man muss zugestehen, dass dieses folgerecht ist im Verhältnis dazu, dass die Kirche aus dem Evangelium vom Himmelreich abgeleitet ist, welches gerade den Antrieb zum gemeinschaftlichen guten Handeln in sich schliesst. Andererseits mache ich darauf aufmerksam, dass diese Erörterung Witzels auf nichts weniger gerichtet ist, als auf die Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung, worin ihr Wert für Luther besteht ¹⁾. Es zeigt sich also, dass die Begriffe von der Kirche auf beiden Seiten, weil sie aus verschiedenem Inhalte des Evangeliums entwickelt sind, ganz auseinander gehen. Witzels Glaubenssatz von der Kirche würde nach den bisher vorgetragenen Merkmalen sehr passend

1) Den classischen Ausdruck hiefür bietet die Stelle aus Luthers Brief an Melanchthon, 29. Juni 1530 (De Wette IV, 54): „Deus adaugeat tibi et nobis omnibus fidem. Hac habita, quid faciet Satan cum toto mundo? . . . Si enim Christus nobiscum non est, obsecro, ubi est in toto mundo? . . . Si nos ecclesia vel pars ecclesiae non sumus, ubi est ecclesia? . . . Si nos non habemus verbum dei, qui sunt, qui habent? Si ergo deus nobiscum, quis contra nos?“

als der Glaube an das Reich Gottes in der Gemeinschaft der Christgläubigen zu bezeichnen sein. Die etwaige Substitution des Reiches Gottes für die Kirche innerhalb des Glaubensbekenntnisses würde Witzels bisherigem Gedankengang direct entsprechen. Aber Luthers Begriff der Kirche, welcher den Glauben an die gemeinschaftliche Versöhnung ausdrückt, darf man nicht ohne wesentlichen Verlust in den „Glauben an das Reich Gottes“ umsetzen, wenn sich auch die Notwendigkeit kaum mehr verkennen lässt, den im Vaterunser bezeugten Glauben an das Reich Gottes in der christlichen Gemeinde als Ergänzung von Luthers Begriff der Kirche aufzunehmen.

Wenn sich gegenwärtig unter uns immer weiter die Erkenntnis verbreitet, dass die christliche Religion sich ebenso stark auf das Reich Gottes wie auf die Versöhnung gründet, so ist es also lehrreich, dass Luthers und Witzels Gedankengänge einseitig auf je einen der beiden Brennpunkte der christlichen Gemeinschaft gerichtet waren. Freilich war dabei Luther insofern im Uebergewicht, als er genau wusste, was er meinte. Witzel hingegen hat, wie mir scheint, die Congruenz zwischen seiner zweiten Deutung der Heiligkeit der Kirche und seiner Deutung des Wortes Gottes vom Himmelreich nur instinctiv erreicht. Ich urteile so auch im Hinblick auf einen Zusatz zu der oben vorgetragenen Deutung der Gemeinschaft der Heiligen. „Dieselbe ist auch nicht allein im Wandel und Gemüt, sondern auch im Haben und Entbehren. Was Christus, unser aller Haupt, hat, das ist unser als des Leibes. Was wir haben, das ist sein als des ursprünglichen Brunnens, es sei Gnade oder Gaben, Glauben oder Werke. Was ein Glied hat, hat das andere, was einem mangelt, mangelt dem andern; eins hilft dem andern, und also wird einer des andern Habe, Rede, Kunst, Gebets, Freude und Trübsals geniessig und theilhaftig.“ In diesem nicht ganz klaren Zusammenhang klingt ein Ton an, den wir bei Luther kennen als Ausdruck der Wirkungen der Versöhnung durch Christus; derselbe kommt aber hier nicht zur Geltung als Grundton, sondern wird von dem Gedanken überwogen, dass nicht bloss das Handeln den Christen gemeinschaftlich ist, sondern auch das Leiden und das Geniessen, aber eben doch als Folgen des

Handelns. Und dieses stimmt mit der Grundrichtung überein, welche Witzel innehält. Die Versöhnung wird wirklich nur nachträglich in einer zusammenfassenden Formel berührt, nämlich, dass um der Kirche willen Gott aus Erbarmen seinen einigen Sohn in den Tod übergeben habe. Das ist aber als Voraussetzung auch für alle Beziehungen der katholischen Lehre von Rechtfertigung und Kirche in Gültigkeit. In das Geleise der katholischen Auffassung lenkt nun aber Witzel durch die Auslegung der Prädikate Katholisch und Apostolisch ein. Katholisch bedeutet für ihn die Allgemeinheit und Einheit der Kirche, speciell im Gegensatz zu Schisma und Häresie; das andere Prädikat weist auf die apostolische Tradition und Succession der Bischöfe als wesentliche Merkmale der Kirche hin. Die Deutung dieser Prädikate contrastirt unleugbar gegen Witzels Interesse an der activen Heiligkeit, welche durch die Gemeinde in Jerusalem vertreten ist; es begegnet uns hierin dieselbe Abstufung des Urteils über die wesentlichen Merkmale der Kirche, welche oben aus Briefen nachgewiesen ist. Bei Jerusalem kommt es auf die sittliche Fruchtbarkeit und Einmütigkeit aller Gemeindeglieder an; bei Rom, welches mit Jerusalem gleichen Wertes ist, begnügt er sich damit, dass „sie dennoch im Glauben stehen geblieben ist, wie viel sie sonst von der alten heiligen Disciplin durch Obliegung des Fleisches abgewichen ist“. Witzel ist darum nicht gleichgültig gegen diesen Fehler an der römischen d. h. abendländischen Kirche, er möchte sein Leben opfern, wie er wenigstens sagt, wenn er ihn dadurch wegschaffen könnte. Aber wegen der ursprünglichen Vorzüge der Kirche will er mit ihren jetzigen Mängeln Geduld geübt wissen. „Der Arm des Herrn ist noch ungekürzt, er kann seiner Braut wohl wieder zurecht helfen. . . Der Herr Gott hat sie noch unverlassen, wird sie auch nicht verlassen bis ans Ende der Welt. Jedermann sehe nur zu, dass er in obgesagter Einigkeit verharre, und darin seiner Selen Heil achtnehme, dass er den Vorteil, den er vor den Sectirern hat, nicht verliere.“ Es klingt in diesem Schlusssatze der Schrift ein Ton des Vertrauens auf Gott, mit welchem jedoch die Entschiedenheit des menschlichen Entschlusses und der praktischen Massregeln nicht verbunden ist. Wir sind

dieser flauen Stimmung schon oben begegnet (S. 400). In seiner Weise hat ja Witzel die sittliche Aufgabe der Kirche auf seinem Herzen getragen. Er ist nur fast selbst darum zu bedauern, dass, nachdem er für die evangelische Kirche keine Geduld übrig gehabt hat, er für die katholische, in die er wieder zurückgekehrt ist, zunächst auch nur Geduld in Anspruch nehmen konnte. Hätte er nicht, wenn es wirklich sein höchster Gesichtspunkt war, die Kirche in sittlicher Beziehung zu heben, sich sagen dürfen, dass die Zustände auf beiden Seiten gleich viel Anstrengung herausforderten? Dann hätte er ausharren können, wo er war. Allein die Misstimmung gegen die evangelische Kirche, weil sie nicht wäre wie die jerusalemische, ward für ihn deshalb der schleunig verlassene Durchgangspunkt für seine Billigung der institutionellen Einheit der römischen Kirche, weil ohne Zweifel seine Zugehörigkeit zum Luthertum von Anfang an oberflächlich geblieben war. Bekanntlich hat ihn die Aussicht auf die Besserung der kirchlichen Schäden zu Luther geführt; er kann aber niemals in dem neuen Kirchenwesen ein Heimatsgefühl gewonnen haben, welches sich auf den Faktor der Versöhnung stützte. Dieses bestätigt sich aus der Stellung Witzels zur Idee der Rechtfertigung.

In dieser Beziehung ist es nun von Interesse, dass die erste Streitschrift Witzels gegen die Lutheraner nur indirect gegen die Rechtfertigungslehre angeht. Das verrät schon der Titel: „Pro defensione bonorum operum adversus novos evangelistas, auctore Agricola Phago“ (Georg aus Vacha), Lips. 1532. Dieselbe ist wieder abgedruckt zu Cöln 1549 als „Defensio doctrinae de bonis operibus contra Sectam Martini Lutheri“ (mit Vorrede an Crotus Rubianus von 1532). Witzel nämlich verstand die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben wunderbarerweise dahin, dass durch sie die Forderung guter Werke direct ausgeschlossen würde. Den Misbrauch, welcher in dieser Richtung von unverständigen Anhängern Luthers geübt wurde, hatte er sich als die eigentliche Absicht jener Lehre eingeredet. Indem er nun durch sein Schriftstudium die Ueberzeugung gewann, dass nicht nur in den Evangelien und den katholischen Briefen, sondern auch in den Paränesen

des Paulus ein Hauptgewicht auf die guten Werke gelegt werde, meinte er es als einen groben Verstoss der Lutheraner gegen die Autorität der Schrift bezeichnen zu sollen, dass sie dieses Material nicht verarbeiteten ¹⁾. Aber es war doch eben ein schwer zu erklärender Irrtum seinerseits, dass er deswegen den Lutheranern Gleichgültigkeit gegen die sittliche Lebensordnung imputirte und der Meinung war, dass dieselbe in ihrer Rechtfertigungslehre grundsätzlich ausgedrückt sei. Jonas hatte es wirklich leicht, in seiner Erwiderung „*Contra tres pagellas Agricolaë Phagi*“ (Wittenberg 1532) diese falsche Beschuldigung zurückzuweisen. Auffallend ist mir nur, dass Neander (S. 28) es aus dem Mangel biblisch-theologischer Methode erklärt, dass Witzel sich nicht in die allerdings nur durch Paulus vorgetragene Lehre von der Rechtfertigung im Glauben habe finden können. Grade jene Schrift über die guten Werke nämlich, so wie andere, welche er folgen liess, z. B. „*Quibus modis credendi verbum accipiatur in sacris literis expositio*“ (Lips. 1535), beweisen deutlich, dass er das neue Testament viel methodischer auszunutzen verstand, als Luther und dessen Anhänger. Die erstere Schrift ist eben nichts anderes als die Sammlung aller Stellen aus den einzelnen Büchern des Neuen Testamentes, welche den Wert der guten Werke bezeugen. Jonas hatte ja nun vollkommen Recht darauf hinzuweisen, dass die Rechtfertigung durch den Glauben die Forderung der guten Werke nicht ausschliesse; allein er setzt sich dabei auch durchaus hinweg über die Beachtung des Details, welches Witzel in seiner Schrift dargeboten hatte. Beide redeten völlig an einander vorbei; aber sachlich war Witzel der Unverständige. Denn was er in dem Briefe an Raid als seine eigentümliche Erkenntnis hervorhebt: „*Justitia*

1) Epist. Z4: „*Scrupus de iustificatione animum meum iam pridem habuit, nec potui me evolvere. Videbantur trivialia illa dogmata non resipere in universum Pauli mentem. Erant in eodem loci, qui recepta illa convellerent. Resistebant dicta dominica in evangelio. Nec non oblectabantur aliqua in canonicis (sc. epistolis catholicis).*“ — *De moribus veterum haeticorum* (Lips. 1537) E 8: „*Praecepta Jesu et totam par-aeneticaam doctrinam caecutientibus transeunt oculis.*“

fidei in Paulo bonis operibus, quae credentes praestare oportet, si volunt servari, prorsus nihil adimit“ (A a4), — wird nicht minder von denjenigen anerkannt, welche er durch diesen Satz zu beschämen glaubt.

Um so wunderlicher erscheint diese Unklarheit bei Witzel, da er charakteristischen Beziehungen der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung grade in dem Masse zustimmt, als er in der Auslegung der paulinischen Briefe sorgfältig ist. In der Schrift: „Ein unüberwindlicher gründlicher Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo sei“ (Leipzig 1533), hat er (wie ich von Neander S. 33 entlehne) nicht nur die scholastische Deutung der Justification als innerliche Verwandlung abgewiesen, sondern auch zugestanden, dass man anstatt „iustifico“ lieber „iustum iudico, habeo, dico“ sagen solle. Auf dieser gemeinsamen Grundlage erhebt sich nun aber eine Abweichung in dem Punkte, dass Witzel nur die Werke des mosaischen Gesetzes, beziehungsweise das ganze Handeln vor dem Beginne des Glaubensstandes von dem Verhältnis der Rechtfertigung ausgeschlossen wissen will. An dieses exegetisch richtige Ergebnis knüpft er nun folgende positive Lehre, deren präzise Form der Brief an Raid (Aa3) darbietet. Also Glaubensgerechtigkeit ist die göttliche Gerechterklärung von Juden und Heiden aus ihrem Glauben, dass Jesus Christus der einzige Erlöser, Versöhner und Mittler ist. Dieser Glaube gefällt Gott so, dass er ohne Rücksicht auf vorhergegangene gute oder böse Werke die Sünder als Gerechte annahm, also auch keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden machte. Alle sind aus Gnade angenommen und durch die Taufe in den Leib Christi versetzt. Deshalb war auch die Glaubensgerechtigkeit durch Paulus zu schützen vor der Einführung des mosaischen Gesetzes in die christliche Gemeinde. Aber die guten Werke, welche nach der Rechtfertigung von dem Gläubigen vollbracht werden, sind vor Gott wertvoll, stimmen Gott wohlwollend, besänftigen ihn, versöhnen mit Gott, nützen dem sie übenden Gläubigen zu zeitlichem, und sind ihm notwendig zum ewigen Wohle.

Wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen? Es dürfte Witzel schwer geworden sein, für einige der letzten Prädikate,

welche dem Ohre eines Lutheraners anstössig sind, den Schriftbeweis zu führen. Jedoch abgesehen davon lässt sich erkennen, dass seine Uebereinstimmung mit Luther auch in diesen Sätzen noch eine Strecke weit sich fortsetzt. Nämlich die guten Werke, welche der Gläubige nach der Rechtfertigung übt, schliesst auch Witzel von diesem Verhältnis aus; das Gefallen Gottes an diesen Werken ist ein anderes Urteil, als in welchem Gott den Glaubenden als solchen gefällig findet. Ferner der Wert der guten Werke ist im Grunde auch nach Witzels ausdrücklicher Erklärung in dem Werte des Glaubens begründet. Also der Wert der Rechtfertigung wird nicht so gedacht, dass er ergänzt werde durch die nachfolgenden Werke, sondern greift über dieselben über, und dies darf wenigstens auch auf den Satz angewendet werden, dass die guten Werke dem Gläubigen zum ewigen Leben notwendig sind. Endlich abgesehen von jenen nach der katholischen Ansicht bemessenen Sätzen drückt Witzel auch darin keine wesentliche Abweichung von Luther aus, dass er die Triebkraft des Glaubens zu guten Werken deshalb in Zweifel zieht, weil Paulus und Petrus sie so oft geboten haben. Denn diesem Satze in dem „unüberwindlichen Bericht“ steht ein anderer gegenüber, dass fromme Kinder Gottes aus Liebe ohne Gesetz tun, was sie merken, dass ihr himmlischer Vater gern habe (Von der Busse, Beichte und dem Bann, 1534; bei Neander S. 35). Ich kann also der Meinung Neanders (S. 33) nicht mich anschliessen, dass wenigstens in diesem Gedankengange Witzels ein anderer Begriff des Glaubens zur Geltung komme, als der evangelische. Und wenn er mit den oben bemerkten Sätzen die evangelische Lehrweise verlässt, ohne Schriftbeweis für dieselben zu führen, so sieht dieses wie die trotzige Absicht aus, doch in irgend einem praktischen Punkte sich von Luther zu unterscheiden.

Haben wir aber hiemit die Untersuchung einzustellen und nur zu urteilen, dass Witzel bei seiner Trennung von Luther auf diesem Punkte im ganzen nur in seiner Einbildung anti-lutherisch gewesen sei? Ich glaube nicht. Nämlich der Glaube, welcher der Rechtfertigung entspricht, findet sein nächstes und directes praktisches Correlat nach Luthers Erkenntnis nicht an den guten Werken. Wenn dieselben oft genug in dieses

Licht gesetzt werden, so ist doch zu bemerken, dass dabei der Begriff des Glaubens stillschweigend eine Veränderung erfahren hat. Der Glaube, welcher die Kraft und der Antrieb zu guten Werken ist, wird hierin nicht mehr direct als das concentrirte Vertrauen auf Gottes Gnade, sondern als der auf die Menschen sich ausbreitende Gehorsam gegen Gottes speciellen Willen gedacht. Aber eben der Glaube, in welchem man die Rechtfertigung von Gott erfährt oder die Versöhnung durch Christus sich aneignet, bewährt sich in einer gegen früher veränderten Anschauung von der Welt. Seine eigene Stellung zur Welt beurteilt der mit Gott Versöhnte, welcher als Sünder ohne Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott war (C. A. II.), mit Ehrfurcht und Vertrauen zu Gott, und empfindet demgemäss auch in der Leidenslage, die ihn in der Welt trifft, die Beseligung, welche mit der Rechtfertigung zusammenfällt. Das ist allerdings ein Zusammenhang, welcher in der landläufigen lutherischen Dogmatik nicht recipirt ist, die den Glauben an Gottes Vorsehung für ein Stück natürlicher Religion ausgiebt. Jenes aber ist diejenige Deutung der Rechtfertigung, durch welche Luthers Schrift: *De libertate christiana*, dieser Entwurf des christlichen Lebensideales, ihren Vorzug vor allen seinen übrigen Schriften dartut. Wenn man diese Schrift immer gebürend beachtet hätte, so würde man auch von jeher erkannt haben, dass die Augsburgische Confession und deren Apologie denselben Gedanken zwar nicht als eine Hauptaufgabe des Erkennens, aber als die einem jeden feststehende Erkenntnis des Wertes der Versöhnung durch Christus darstellen. Ich verweise auf C. A. XX, § 24. 25; Apol. III, § 4. 46. 182; VIII, § 73. Von diesem Verständnis der Versöhnung findet sich nun bei Witzel keine Spur. Er kennt die Rechtfertigung aus Gnade oder die Versöhnung nur als Verhältnisbestimmung der ganzen Gemeinde zu Gott; er denkt aber nicht daran, dass und wie jeder Getaufte seine Versöhnung persönlich zu erfahren, d. h. in der Beurteilung seiner Weltstellung und in der entsprechenden Stimmung zu bewähren hat. In diesem Mangel ist, wie ich glaube, der eigentliche Grund davon zu erkennen, dass Witzel kein Heimatsgefühl in der evangelischen Kirche erworben hat. Unter dieser

Bedingung erst hat ihn sein Eifer um Sittenstrenge jener Gemeinschaft entfremdet; und um diese Abwendung zu bestätigen, hat er seine Abweichung in der Rechtfertigungslehre theils vor sich selbst übertrieben, theils zur Aufnahme katholischer Sätze entwickelt. Man mag ihn in dieser Hinsicht entschuldigen. Denn die notwendige Beziehung zwischen dem Lehrsatz von der Rechtfertigung im Glauben und der Ausübung des Vertrauens auf Gottes Fürsorge und Vorsehung, nebst dem Erwerbe der entsprechenden religiösen Tugenden der Demut und der Geduld hat schon damals nicht die entschiedene und zweckmässige Betonung gefunden, um niemals verkannt zu werden. Indes ist Witzel mit diesem praktischen Charakterzug des evangelischen Christentums wirklich nicht unbekannt gewesen. Dieses ergibt sich aus seiner giftigen Schrift: „Evangelium Martini Luthers, welchs da lange Zeit unterm Bank gelegen, sammt seiner Kirchenhistoria“ (Freiburg im Breisgau 1536). Hier schildert er in dem 27. Kapitel: Von der Lutheristen Glauben und Vertrauen, dass unter denselben der Trieb zum Erwerbe, die Sorge um die Gesundheit bei ansteckenden Krankheiten, die Vorbereitung kriegerischer Schutzmittel einen immer grössern Spielraum einnehme. Er fährt fort: „Bauen und Rüsten strafe ich nicht, aber so unmesslich und stark bauen, als eben zur Zeit des auferstandenen Evangeliums, wie sie rühmen, und da, wo man am meisten vom Vertrauen zu Gott wider alle menschliche Hülfe und Trost predigt, also eben von den besten Christen, welche sonst alle anderen verdammen, also mit merklichen vergeblichen Unkosten, also mit Drange und ängstlicher Beschwerung armer Untertanen, also mit gefährlichem Aergernis, also mit Betrübung vieler Witwen und Waisen, kann ich mit prophetischer Schrift nicht loben“ (F 4). Dieses ist zunächst ein denkwürdiges Zeugnis darüber, wie die lutherische Reformation die Fürsorge für das persönliche und das öffentliche Wohl gesteigert hat. Wenn jedoch Witzel dieses Interesse im allgemeinen billigt, und nur an dem Masse seiner Ausübung Anstoss nimmt, weil er darin einen Widerspruch gegen das zugleich als Panier erhobene Vertrauen auf Gott findet, so darf man zunächst fragen, wo die Grenze für die Anstrengung um

die gesicherte Existenz der Einzelnen und des Gemeinwesens zu ziehen ist. Wir wenigstens urteilen nachträglich, dass die Fürsorge für die politische und militärische Sicherung der Reformation bei ihren Vertretern damals nicht gross genug gewesen ist. Erinnern wir uns aber der flauen Art, in welcher Witzel zur Besserung der Kirche keine disciplinarischen oder pädagogischen Massregeln in Angriff nimmt, sondern sich bei dem Vertrauen beruhigt, dass Gott alles zum Guten herstellen könne, so erkennt man darin einen solchen Gegensatz zu dem von ihm gerügten Verfahren der Lutheraner, dass er das letztere jedenfalls misdeuten musste. Seine Stimmung des bloss passiven Gottvertrauens verrät eben, dass er nicht in diejenige Schule des religiösen Glaubens an Gottes Weltleitung gegangen ist, in welcher die Anstrengung um den Gewinn der Selbständigkeit in der Welt für den Einzelnen, wie für das politische und sittliche Gemeinwesen gelernt wird. Er hat die lutherische Losung des Vertrauens auf Gott auch in diesen Beziehungen des Lebens zwar gekannt, aber ihre Begründung in der Versöhnung durch Christus, und ihren Wert gerade zur Anstrengung im praktischen Leben hat er nicht erkannt. Deshalb hat er auch in seinem Amte nicht die Geduld zu üben gelernt, welche zwischen dem Gottvertrauen und der praktischen Anstrengung vermittelnd einzutreten hat, und den Menschen von seiner Selbständigkeit gegen menschliche Autoritäten überführt. Wäre er in dieser Weise in der evangelischen Kirche heimisch geworden, so brauchte er wegen der Aufgabe der sittlichen Besserung der Christen nicht an ihr zu verzweifeln. Er hatte nur bei seiner speciellen Berufsarbeit auszuharren. So wie er aber über sein Lebensschicksal entschieden hat, ist er zwar darauf ausgegangen, ein Reformator der Kirche zu sein; sein Reformationsproject jedoch musste ins Bodenlose versinken, weil er keinen klaren religiösen Gedanken und keine praktische Energie für dasselbe einzusetzen hatte.

[5. December 1877.]