

II.

C. von Schwendfelds Stellung zu Theologie und Kirche.

Litt.: siehe Correspondenzblatt XV. Band 2. Heft S. 220—244:
„Schw.s Leben und Entwicklungsgang“.

Es ist eine ebenso interessante wie dankbare Aufgabe unseres Reformationsjubiläums, den weitreichenden Einfluß der überragenden Persönlichkeit D. M. Luthers auch in solchen deutschen Landesteilen festzustellen und zu verfolgen, die von den Ausgangspunkten der Reformation erheblich entfernt lagen. So haben selbst in unserer schlesischen Heimat, wie wir im folgenden sehen werden, die Grundsätze und Richtlinien des großen Reformators durchgreifend und entscheidend auf die Gestaltung des evangelisch-kirchlichen Lebens eingewirkt. Zwar schien es fast, als sollte in Niederschlesien unter dem geistlichen Regiment des am Liegnitzer Fürstenhofe hochangesehenen Caspar von Schwendfeld eine von Wittenberg völlig unabhängige Sonderkirche entstehen, da trat auch hier, unterstützt durch die eigenartigen politischen Verhältnisse, Luthers kirchliches Übergewicht in die Erscheinung, das den neuerstandenen Gegner zum Weichen nötigte. Wenn Schwendfeld anfänglich ganz von Luthers Ideen gefangen genommen war, so ergab sich auf Grund seines dissensus in der Abendmahlslehre bald ein so tiefgehender Gegensatz, daß an ein Zusammengehen beider Männer auf kirchlichem Gebiete nicht mehr zu denken war. Schw. erlebte an sich das Schicksal aller kleineren Geister, die im Kampfe mit den größeren binnen kurzem erliegen und sich dann großend und scheltend vom Schauplatz zurückziehen. Nachdem er einmal den Anschluß an die großen, führenden Persönlichkeiten versäumt hatte, vergrub er sich immer tiefer in die Absonderlichkeiten seiner theologischen Spekulation und schloß sich immer eigensinniger von seiner Mitwelt ab. Es mangelte

ihm eben allzusehr an dem notwendigen Rüstzeug der zeitgenössischen weltlichen und theologischen Bildung, als daß er sich mit dem Geistesheroen von Wittenberg im Kampfe messen, geschweige denn, daß er ihn hätte niederringen oder überwinden können. Dabei hätte Schw. mit seinem lebhaften Drängen auf Verinnerlichung des evangelischen Christentums der Sache Luthers, zumal als Vertrauensmann des Siegnitzer Herzogs, manchen guten Dienst erweisen können, wenn er nicht in seinem religiösen Übereifer das Band der Gemeinschaft, das ihn mit Wittenberg verknüpfte, kurzerhand zerschnitten hätte.

Schw. ist wie Sebastian Frand von Donaumörth der Vertreter eines mystischen Spiritualismus gewesen, nur mit dem Unterschied, daß er seinen unbegrenzten Subjektivismus gegenüber allen objektiven Kirchensformen dogmatisch zu entwickeln und gegenüber der zeitgenössischen Theologenschaft zu verteidigen gesucht hat. Er vermochte aber seine theologischen Anschauungen, die er durch eigenes Schriftstudium gewonnen hatte, nicht zu einem geschlossenen System auszubauen. Er wollte das urchristliche Gemeindeideal, wie es ihm vorschwebte, von neuem verwirklichen und gedachte dabei zwischen Wittenberg und Rom die Mittellinie zu ziehen. Von Luther abgewiesen, neigte er dann mehr den Schweizern zu, trat auch später in engere Fühlung mit den Täufern, ohne jedoch einen Zusammenschluß zu erreichen. Er mußte sich damit zufrieden geben, daß hier und da zerstreute Gemeinden und Konventikel ihn wie einen Heiligen verehrten und nach seinem Vorbild und seinen Lehren lebten. Sein Schicksal entbehrt nicht einer gewissen Tragik, wenn man sich vergegenwärtigt, wie übel manchmal diesem aufrichtig frommen Manne von seinen Zeitgenossen mitgespielt wurde.

Aber die Geschichte hat doch den Reformatoren durchaus Recht gegeben, wenn sie diesen Sektirer überall hartnäckig bekämpften und starke Verhaue und breite Grenzgräben gegen seine ganze Richtung aufwerfen ließen, um nicht ihren eigenen Besitzstand zu gefährden. Nachdem ihm erst vor dem Forum seiner Zeit das Urtheil gesprochen und sein Name auf den Reperkatalog der „Schwärmer“ und „Geister“ gesetzt worden

war, geriet sein Lebenswerk zusehends in Verfall. Von allen Seiten verdächtigt und verfolgt, starb er einsam im Exil.

Wir hatten bereits früher versucht, an der Hand seiner Schriften und einer außerordentlich reichen Literatur eine kurze Skizze von seinem Lebens- und Entwicklungsgange zu entwerfen. Es bleibt nun noch übrig, seine Stellung zur Theologie und Kirche seiner Zeit einer eingehenderen Untersuchung zu unterziehen.

Schw.s Weltbild ist wie einst dasjenige der Gnostiker und Manichäer durchaus dualistisch gestaltet. „Es ist zweierlei Wesen, Selbstand und Ordnung aller Dinge: eines irdisch, leiblich und creaturisch, das andre geistlich, göttlich und himmlisch“ O. B. B. p. 553. Nach dieser doppelten Ordnung der Dinge unterscheidet er auch eine doppelte Wirkksamkeit Gottes, das Werk der Schöpfung auf der einen und das Werk der Erlösung oder Wiederschöpfung oder Wiedergeburt auf der andern Seite. Ep. II, 2 p. 104. Hören wir seine eigenen charakteristischen Worte darüber Ep. II, 2 p. 105: „Gott hat durch seine allmächtige Weisheit die Creaturen in der Schöpfung auswendig ihm ins äußerliche, creatürliche Wesen gesetzt und hat doch sein göttliches, eigenes Wesen für sich auswendig und geschieden von allen Creaturen, er wird von keiner Natur beschloffen, umfassen und begriffen, herwiederum aber werden alle Creaturen in ihm beschloffen und erhalten.“ Die Schöpfung stellt also das Sichauswirken der „Macht, Kraft und Gewalt Gottes“ dar, „zeigt seine Majestät, Gewalt, Wissenschaft und Regiment an“ (ebendort), und zwar so, daß alle Creaturen (Menschen und andere Geschöpfe), obwohl sie aus der Hand Gottes hervorgegangen sind, etwas „außerhalb oder auswendig“ Gottes, für immer „von Gott getrennt und stets des göttlichen Wesens unteilhaftig“ bleiben (ebenda). Gott ist nur in seiner Macht, δυναμικὸς oder potentiali modo (Hahn) für die Creaturen da, die niemals zu dem beseligenden Zustande der Gottesgemeinschaft, sondern nur zum gehorsamen Dienst und zur Anerkennung seiner Glorie gelangen können. Ep. II, p. 105. So stellt Schw. die Majestät und Erhabenheit Gottes der Unvollkommenheit, Vergänglichkeit und Endlichkeit der Creatur

aufs schroffste gegenüber, augenscheinlich aber macht er die Kluft zwischen Gottheit und Kreatur so groß, um das Wert der Wiederschöpfung oder Erlösung in seiner ganzen Bedeutung umso klarer hervortreten zu lassen. Zeigt sich die Gottheit in der Schöpfung in ihrer ganzen Macht, so entfaltet sie in der Wiederschöpfung die Fülle ihrer Gnade, schafft sie in der Schöpfung nur etwas außer ihr Seiendes, so bietet sie sich in der Wiederschöpfung selbst dar zur Einwohnung des Menschen. Ep. II, 2, 105. Allerdings ist der Mensch schon dazu geschaffen, daß er des göttlichen Wesens Natur und Herrlichkeit theilhaftig werde. „Es war in dem göttlichen Räte von Ewigkeit her beschlossen, daß unter allen Kreaturen allein der Mensch des göttlichen Wesens, Ehr und Herrlichkeit sollte theilhaftig werden — drum auch der Mensch anfänglich zum Bilde Gottes und nach seiner Gleichnis ist erschaffen und, wie Gregorius Nazianzenus schreibt: *finis mysterii creationis hominis est, si se ad deum declinaverit, ut divinitatem assumat.*“ Ep. II, 2 p. 851 cf. p. 461. Ep I, p. 444. „Vom Fleische Christi p. 1/2. Allein es war in der Schöpfung erst damit begonnen worden, Gottes Bild im Menschen aufzurichten (Ep. I, 445. O. B. p. 112), noch fehlte ihm unendlich viel zu seiner Vollendung. Denn noch war er eine Kreatur wie die anderen Kreaturen und noch kein Kind Gottes und Erbe des Himmels O. B. p. 880. Und eben jener *status creaturae*, nicht die Sünde, wie die lutherische Kirche lehrt, war das gewaltige Hindernis, das der Durchführung des göttlichen Heilsplanes im Wege stand (!), war das Uebel, wodurch der Mensch von Gott getrennt blieb. „Ja, ob auch Adam nie gefallen wäre“ — Orth B. B. p. 107. „Der alte, erschaffene Mensch ist aus Fleisch von Adam her ins natürliche Leben und in die Ordnung der Kreaturen eingestellt, er ist verloren und verdammt“ O. B. p. 880 cf. Ep. II, 2, p. 381 I p. 449. Diese Auffassung ergibt sich Schw. aus dem Umstande, daß er eben die Sünde, deren Macht er durchaus nicht verkennet O. B. p. 275, 272, 274, 278, 458 und deren verheerende Wirkungen er recht anschaulich zu schildern weiß, mit allem creatürlichen Wesen organisch verbindet. Die Sünde ist für

ihn nicht bloß ein accidens der menschlichen Natur, sondern etwas dem natürlichen Menschen Substantielles, die Natur des Menschen ist ganz und gar von der Sünde infiziert, er ist mit einer Disposition zur Sünde geschaffen. O. B. 272, 880. Ep II, 2, p. 381 I p. 449, ja, er erblickt in der kreatürlichen Beschaffenheit, nicht in seiner Willensfreiheit die Wurzel aller Sünde. Schwenckfeldius peccati radicem non vidit in sola hominis voluntate, sed, id quod maxime proprium est eius doctrinae, in ipsa hominis origine, quatenus non gignendo, sed creando sit ortus Hahn p. 8. Die Kreatur steht ihm eben so tief unter der Gottheit, in solchem Grade Gott fern, daß er in ihre Substanz die Keime alles Ungöttlichen, Sündhaften hineinlegen zu müssen glaubt. Es entsteht darüber aber die Frage, wie ist es möglich, trotz dieser augenscheinlichen Divergenz zwischen Kreatur und Gottheit jemals zu vermitteln, wie ist es möglich, den Menschen zu seiner ihm einmal von Gott gesetzten Bestimmung, seiner Vollendung entgegenzuführen, wie ist es möglich gewesen, den Heilsplan der Wiederschöpfung, das Werk der Menschheitserlösung zu verwirklichen?

Darauf gibt Schw. folgende Antwort: „Die Vaterschaft und Sippschaft ist das Mittel und Christus ist der Mittler zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf“ O. B. p. 116. Gottes Plan mit dem Menschen war nicht auf einen, sondern auf zwei „unterschiedne Menschen“ angelegt, auf zwei, die beide wahre Menschen und „ihrer, äußerlichen Natur nach“ einander ähnlich, „ihrer Ankunft, Ursprung und Wesen nach“ sich aber wohl unterscheiden. „Es sind zwei Werk, also zu reden, eines Meisters, eins ist von der Erde geschaffen, welches eine Creatur heißt, das ander vom heiligen Geist empfangen und geboren, welches ist der Sohn Gottes“. Ep. II, 2, p. 825 cf. Orth. B. B. p. 88 ff. 226. „Nach dem ersten Adam sollte ein ander Adam herfürkommen, welcher dem ersten Adam samt seiner Sippschaft zum Herrn, König und Haupt, wie auch zum Einführer und Ausspender des Reiches der Himmel sollt gegeben werden, durch welchen auch aus dem irdischen, unvollkommenen Menschen ein vollkommener himmlischer Mensch sollt formiert

werden". Ep. I p. 446. So gibt es nach Schw. zweierlei Arten (*species*) von Menschen, einen, der *creando* (Gott und Creatur) entstanden, und einen, der *generando* (Gott pater) entstanden. Dieser Mensch der zweiten *species* ist unser Heiland Jesus Christus, der zum Mittler zwischen Gott und dem ersten Adam bestellt ist. Er ist ein wahrer Sohn Gottes, nicht erschaffen, sondern gezeugt. Er verkörpert zum ersten Mal den Menschen seiner Idee nach und ist darum der ganzen göttlichen Natur und ihres Wesens theilhaftig. Ep. II, 2, 105. Erst dieser *species* des Menschen wird alles, was Gottes ist, geschenkt: die *praesentia gratiae*, die Fülle der Gnaden in der Einwohnung Gottes im Menschen. In diesem zweiten Menschen vollendet sich das göttliche Werk der Wiederschöpfung. Ep. I p. 446 Die übrigen Menschen werden durch Christus, den Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, *fili adoptivi* Gottes und gelangen zur Seligkeit und ewigem Leben, sofern sie Christum, ihrem Führer, folgen und seine Gnaden aus seiner auspendenden Hand annehmen. Ep. II, 2, p. 105.

In dieser Lehre Schw.s von der Schöpfung fällt sofort einer seiner Grundfehler, seine spiritualistische Betrachtungsweise der Dinge, ins Auge. Indem er, ganz wie Seb. Frand, das Wesen der Creatur unterschätzt und entwertet, überspannt er naturgemäß den Geistesbegriff. Nach unserem Gefühl degradirt er geradezu das Schöpfungswerk Gottes zu einem halb und halb mißlungenen Versuch. Denn der geschaffene Mensch steht gewissermaßen den Heilsplänen Gottes im Wege. Denn der erste Adam war ja seiner Meinung nach wohl eine *species* des Menschen, aber zweifellos eine unvollkommene, die allein durch die in Aussicht stehende zweite *species* etwas Vollkommenes werden konnte. So leugnet er im Grunde die Vollkommenheit der Schöpfung und damit zugleich des Schöpfers und verstößt mit seiner an die altchristliche Gnosis erinnernde Aufstellung nicht bloß gegen den Wortlaut, sondern auch den Geist des biblisch-christlichen Gottesbegriffs. Auch in seiner Erlösungslehre oder, wie er es nennt, in seiner Lehre von der Wiederschöpfung weicht er in ganz auffälliger Weise vom biblischen Standpunkt ab, indem er die Notwendigkeit

der Erlösung anders, als es die Schrift tut, begründet. Die Sünde entsprang nach ihm nicht *ex arbitrio*, d. h. er weiß nichts davon, daß der Mensch mit der Fähigkeit zur Unsterblichkeit und Seligkeit, mit dem *posse non peccare et mori*, das zu einem *non posse peccare et mori*, werden konnte, geschaffen worden ist.

Der Ursprung der Sünde liegt nach ihm vielmehr in *ipsa hominis origine* begründet. Der Erlöser kam also auch nicht der Sünde wegen in die Welt, was ja nicht die Wurzel des Übels getroffen hätte, sondern, um den *status der natura creata* in denjenigen der *natura generata* überzuführen — eine Art physischer oder kosmischer Erlösungsprozeß nach gnostischen Vorbilde. Die Erlösung der Menschheit geschah nicht aus Liebe und göttlichem Erbarmen, sondern gleichsam, um einen Fehler, ein Versehen in dem Schöpfungswerke Gottes nachträglich wieder gutzumachen. Der zweite Adam war die zweite, verbesserte Auflage des ersten. Es erhellt, wie diese Theorie die Erlösung durch Christus völlig verkennet und, wenn auch vielleicht unabsichtlich, verkleinert. Außerdem führt seine Lehre über die Sünde, die nicht mehr als strafbare Schuld, sondern als fehlerhafte Anlage zu verstehen ist, unwillkürlich zu einer laxen sittlichen Lebensauffassung, die ihm persönlich allerdings durchaus fern gelegen hat.

Die Darstellung der Soteriologie Schw.s im allgemeinen wies uns schon hin auf die mit ihr unmittelbar zusammenhängende Christologie, die geradezu einen Grundpfeiler seines dogmatischen Systems bildet. Zunächst wird uns seine eigenartige Auffassung von der Menschheit Christi beschäftigen. Christus ist auch nach seiner menschlichen Seite keine Kreatur, konnte und durfte es nicht sein, weil er sonst seiner Substanz nach von Gott getrennt wäre, während er doch als Erlöser des göttlichen Wesens theilhaftig werden mußte, um es andern Menschen mitzuteilen. O. B. p. 226. Damit will Schw. aber nicht die wahre Menschheit Christi leugnen. Es kommt vielmehr in Christus die *natura humana, quatenus generata* zur Erscheinung. O. B. B.p. 273. Christo eignet wohl die wahre Menschheit, aber nicht eine Menschheit wie die unsrige, sondern sie ist „von anderem Ursprung, Ankunft und Herrlich-

keit". (Vgl. Melchior Hoffmann) „Christi Fleisch ist aus Gott und der hl. Jungfrau durch den hl. Geist geboren. Gott, der himmlische Vater, sollte ein Vater des ganzen Christli, Gott und Menschens, sein, wie auch Christus ein ganzer Sohn Gottes sowohl als Mariä seiner Mutter sein sollte". Ep. I p. 612 cf. O. B. p. 152, 226, 314 u. a. Ihm haftet auch von seiner Mutter Maria her nichts Creatürliches an. Er ist aus heiligem, begnadigtem Fleische bereitet, Ep. II 2, p. 854; B. Fleische Chr. 2, 159, und Christus hat seine Sündlosigkeit und Heiligkeit nicht aus Gnaden noch als Dualität oder als accidens, sondern von Natur und Geburt her. O. B. p. 521. Auch nach dem Fleische ist Christus der natürliche Sohn Gottes. nicht adoptive oder nuncupative, sondern substantiell Gott. B. Fleische Chr. p. 140 ff. Ep. II, 2, p. 106 Chr. ist nicht nach der einen, sondern nach beiden Naturen der Menschen Erlöser. Ep. II, 2, p. 858, Orth. B. B. p. 222. Die Erlösung ist dadurch zustande gekommen, daß Gott in Christus sich mit dem Menschen vereinigte (Inkarnation). Das Band zwischen Gott und den Menschen war durch die Sünde gerissen. Der Mensch entsprach nicht mehr seiner Idee. Jesus hat Gott und den Menschen wieder in der rechten Weise verbunden. Diese unio ist nach ihm nicht bloß, wie die Reformatoren lehren, eine unio solius personae, eine communicatio idiomatum, sondern eine unio naturae, eine wesentliche Einheit, eine vera et essentialis unio, Ep. II, 2, p. 848, was etwa die $\mu\alpha\ \phi\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\chi\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ eines Apollinaris von Laodicea (+ 392) entspricht. Gerade in dieser wesentlichen Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur besteht Christi Mittlerrolle. Schw. lehrt dabei eine perfecta $\chi\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma$, die bei seiner Menschwerdung eintritt Orth. B 142, 188, Ep. I 572; behauptet aber keine exinanitio der Gottheit. Das Gottwerden des Menschen Christus vollzieht sich dann nur allmählich, die Gottheit ergoß sich in immer steigendem Maße in die menschliche Natur Jesu, Christus wuchs ex deo in deum, bis er mit seiner Auferstehung die völlige Einheit mit Gott erreichte. Und diese besteht auch weiter im Zustande der Erhöhung, aber bei der Gottwerdung geschieht „keine evacuatio carnis assumptae, sondern nur eine melioratio

und *acquisitio*, eine Besserung und ein Einnehmen desjenigen, was Gottes und Gott ist". Orth. B. p. 217 cf. p. 539: „Christus ist auch heute noch ein wahrer Mensch mit Fleisch und Gebein, Leib, Seel und Blut, ja eben den Leib hat er, den er von Maria an sich genommen". Wir stehen hier vor der merkwürdigen Theorie Schw.s von der Vergottung des Fleisches Christi. Ep. I p. 291. Er berührt sich auf diesem Gebiet mit Seb. Frand, Melchior Hoffmann und Menno Simons, überhaupt mit der wiedertäuferischen Vorstellung, daß das Fleisch nicht aus der Jungfrau, sondern vom Himmel her stammt. Zwar verwahrt sich Schw. dagegen mit aller Entschiedenheit: er will „nicht Hoffmännisch" sein. Ep. I p. 282, 100, 291, 292, 404, 591, 606 ff., Ep. II, 1, p. 163 ff., II, 2, p. 665. Er verteidigt sich, wo er nur kann, gegen den Vorwurf des Eutychianismus und Dofetismus und erklärt wider die Valentinianer, Marcioniten und Manichäer: die göttliche Natur soll weder *imminuta* oder *exinanita* noch die menschliche in *divinam conversa* O. B. p. 217 f., ist aber im Grunde auf ihre Seite zu stellen. Mit seiner Lehre von den zweierlei Menschen, dem geschaffenen und dem gezeugten, hat er auch in den Leib Christi einen Zwiespalt hineingebracht, indem er bald von einem göttlichen, heiligen, bald von einem, einer *melioratio* bedürftigen, von der Maria herkommenden Menschen oder Fleische redet. Erklärt er doch das sterbliche Fleisch der Maria nicht als das Wesen der menschlichen Natur, sondern nur als die zeitliche Gestalt des Fleisches Christi im Stande seiner Erniedrigung. Hier liegt, wie Dörner p. 210 mit Recht hervorhebt, eine offenbare Unklarheit vor. Zieht man aber aus der Vergottung des Fleisches Chr. die nötigen Konsequenzen, so ist die Verbindung Jesu mit der adamitischen Menschheit doch nur sehr lose aufgefaßt und die Bestimmung Christi als Mittler zwischen Gott und den Menschen und damit auch die Bedeutung seines Versöhnungstodes als einer vollgültigen *satisfactio vicaria* trotz aller Winkelzüge und Ab-leugnungen in Frage gestellt. Ferner geht ihm bei dem Versuche, zwischen der Gottheit und Menschheit die rechte Einheit herzustellen, die menschliche Seite des Erlösers verloren. „Sein



Bemühen, das Göttliche und Menschliche ineinander zu erkennen, gebehrt nicht zu dem Resultate, daß er über einen Begriff von ihnen hinausgekommen wäre, wonach sie einander ausschließen". Dorner p. 212 ff. Er hat also doch die längst überwundene Theologie der alten Gnostiker wieder zu erneuern versucht und ist damit in alte Irrtümer zurückgefallen. Möller, R. G. I p. 665 f.

Mit den Anschauungen Schw. von der Person Jesu Christi verknüpft sich aufs engste diejenige von Christi Werk. Die Aufgabe des Erlösers faßt er kurz darin zusammen, „die Menschen des göttlichen Wesens theilhaftig zu machen" Ep. II, 2, p. 860. Demgemäß theilt sich sein Werk in die *acquisitio* oder Erwerbung und in die *distributio* oder Auspendung der himmlischen Gnadengüter. O. B. p. 286 f. Die Zeit für die *acquisitio* ist das irdische Leben Christi, das Subjekt derselben der historische Christus, der sich für unsere Sünden in den Tod gegeben und Vergebung, Heiligung und ewiges Leben erworben hat. Die Zeit für die *distributio* beginnt mit der Himmelfahrt, das Subjekt derselben ist der zur Rechten Gottes sitzende Christus glorificatus, der den erworbenen Reichtum allen gläubigen Herzen auspendet. Auch hier fällt auf, daß Schw. den historischen weit hinter dem glorifizierten Christus zurücktreten läßt und so das *meritum* Christi als des für uns leidenden und sterbenden Erlösers schmälert. „Denn das Erkenntnis Christi nach dem ersten Stande (sc. Erniedrigung) ist die Milch und gehört den Kindern in Christo, so schreibt er Ep. II, 2, p. 898, das aber nach dem andern Stande (scil. Erhöhung) ist die starke Speise, zu welcher wir durch die Milch sollen wachsen und nicht immer Kinder bleiben." Schw. legt den Ton nicht auf das, was Christus getan hat, sondern, was er als glorificatus noch tut und tun wird. Auch hier tritt seine spiritualistische Auffassung der Dinge zu Tage, die von dem Materiell-Sichtbaren zu dem Immateriell-Geistigen hindrängt, was ihm von Seiten Luthers den gerechten Vorwurf der „Geisterei" eingetragen hat.

Wir gehen nunmehr zu den praktischen Folgerungen über, die Schw. aus seiner Soteriologie und Christologie für die Heilsaneignung zieht.

Der Mensch eignet sich das durch Christus erworbene und von ihm im Stande seiner Erhöhung ausgespendete Heil sola fide an. Ep I p. 283 Orth. B. B. p 470. Hier scheint Schw. ganz auf lutherischem Boden zu stehen. Indessen versteht er unter Glauben etwas anderes als die Reformatoren. Der Glaube ist „eine Gabe des Wesens Gottes,“ eine „Gemeinschaft und Theilhaftigkeit der göttlichen Natur“, ein „Kräftlein, Fünkeln oder Lichtlein aus dem Himmel in unserm Herzen“ O. B. B. p. 467 „im Grunde ein Wesen mit dem, der ihn schenket und giebet“ O. B. B. p. 319. (Ähnlich Seb. Franck). Er bekämpft ganz entschieden einen bloß „historischen“ Glauben oder einen toten Glauben ohne Werke. So wird das lutherische sola fide ihm ganz unvermerkt zu dem päpstlichen fide et operibus Ep. II, 2, 512, 513, 957. In der lutherischen Glaubenspredigt glaubt er geradezu einen Mißbrauch des Evangeliums zu erblicken. Er meint, das höre das Fleisch gern, wenn da gesagt wird: Wer glaubt, daß Christus die Sünde weggenommen habe, der hat Vergebung, ist ohne Sünde, brauche Tod und Teufel nicht zu fürchten. O. B. 361 f. of. E. A. 11, 217. So wägt man die Sünde gering und sündigt desto freier. O. B. p 365 of. E. A. 11, 261; 12, 175. Sein Begriff von der Rechtfertigung ist wesentlich von Luther verschieden. Schw. spricht im Gegensatz zur iustificatio imputativa von einer vera und essentialis iustitia, die sich allmählich ganz nach katholischer Auffassung im Menschen ausbreitet. Ep. II, 2, 943 I p. 810. O. B. p 484. „Denn Gott hält keinen für gerecht, in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit ist“ Ep. I. p. 812. Da Gott rechtfertigt, handelt er nicht bloß menschlich, daß er die Sünde vergiebt, sondern macht ihn auch besser durch den heiligen Geist of. Arnold p. 249. So haben die Gegner denn nicht Unrecht, wenn sie ihm eine Vermischung der iustificatio mit der sanctificatio vorwerfen, was sich auch mit Schw. Kritik der C. A. Art. 4 deckt, den er „dunkel und unverständlich“ nennt. Schw. stempelt die Rechtfertigung ausschließlich zu einer Tätigkeit des erhöhten Christus. Während Luther alle Gerechtigkeit aus dem vollendeten Werke Christi herleitet, leitet Schw. ebenso wie Osiander dieselbe aus einem

z. T. noch zu vollendenen Werke, nämlich aus der unbegrenzten Wirksamkeit des Christus glorificatus her, durch welche er sein Verdienst den übrigen Menschen appliziert und sie so gerecht macht cf. Ep. I p. 813. Hahn 63f. Nach Schw. ist Christus sowohl im Stande der Erniedrigung als auch besonders nach dem seiner Erhöhung das fundamentum instificationis O. B. B. p. 485.

Es ergeben sich ihm daraus weitere Abweichungen von der lutherischen Dogmatik. Es klingt ganz pelagianisch, wenn er lehrt: Der wiedergeborene Mensch hat freien Willen O. B. 420, 401, und kann das Gesetz wirklich erfüllen. Auch die lutherische Lehre vom Gesetz, daß es nur zur Erkenntnis der Sünde da sei, macht ihm zu wenig Ernst mit der Heiligung. Er fordert die strenge Beobachtung des göttlichen Willens O. B. 395 cf. E. A. 14,164f. 14,174, als zur Seligkeit notwendig. Er betont die geistliche Erfahrung ohne Mittel von dem hl. Geist Ep. II 2 p. 913. Ja, diese persönliche Erfahrung von der Gegenwart des regierenden, verklärten, glorifizierten Christus wird geradezu grundlegend für sein ganzes System. Im Jahre 1527 Ep. II, 2 p. 300 ist ihm aus dem Kopfglauben ein Herzzglaube geworden. „Diese gnedige Besuche Gottes in seinem Herzen“ Ep. II, 2 p. 664 ist es, auf die er immer wieder als das wichtigste Heilserlebnis zurückkommt. Er habe sich seinem Herrn Jesus Christus ganz und ergeben und durch ihn im hl. Geist Gott dem himmlischen Vater in seine Zucht, werck, schul vund leerung begeben und zum lebendigen Opfer aufgefördert. Ep. I, p. 200 cf., Ecke p. 48 ff.

Diese Glaubenserfahrung wurde von einschneidender Bedeutung für sein späteres Leben und eine überwältigende Heilsgewißheit. Es stellte das seine Befehrung da, wo er die „lebendig-empfindliche Kraft des lebendigmachenden Gottes“ erlebte, O. B. 8 D., „welchem Erkenntnis, Friede des Gewissens, Freude des Herzens und ein Vorschmack der ewigen Seligkeit folgt“. Sie bedeutet, „Jesum aus lebendiger Erfahrung des Herzens innerlich erkennen, mit seinem verheißenen Reichtum durch den Glauben annehmen, im Herzen fühlen und empfinden, ja, schmecken und erfahren, wie süß und lieblich der Herr sei“.

O. B. 45 D. (Nach Ecke). Auf Grund dieser Aussagen hat man Schw. mit gewissem Recht unter die Mystiker gerechnet, die er indessen — wie oben in seinem Entwicklungsgange gezeigt wurde — selbst als unschriftgemäß ablehnt. cf. Ecke p. 44. Sicher aber ist, daß ihm dieses Betonen der geistlichen, inneren Erfahrungen, dieses ständige Sichberufen auf Offenbarungen (vgl. auch Täufer), den Widerspruch der auf die Schrift allein sich stellenden Reformatoren eingetragen und jede weitere Verständigung erschwert oder unmöglich gemacht hat.

Zu dem Abschnitt der Heilsaneignung rechnet die evangelische Theologie von alters her die Gnadenmittel, Wort und Sakrament. Es wird uns nach dem bisher über Schw. Gesagten keineswegs Wunder nehmen, wenn wir hören, daß diese Gnadenmittel samt und sonders für ihn nur von untergeordneter Bedeutung sind, wenn er sie wie Seb. Franck auch nicht gerade beseitigen möchte: Sein prinzipieller Standpunkt ist folgender: Es ist falsch, daß Christus seine Geschenke durch die Kreaturen allein, d. h. durch das äußere Wort und das äußere Sakrament darbietet, er bietet sie vielmehr unmittelbar, ohne instrumentum cf. Vorrede z. Orth. Büchern (vergl. Joh. Denk). Der erhöhte Christus wirkt durch den hl. Geist auf das innere Leben der Gläubigen. Er erklärt sich darum ebenso wie Franck gegen die hohe Werthschätzung des äußeren gepredigten oder geschriebenen Wortes. Die Bibel ist ihm nur ein Bild des Geliebten und hat nicht das Leben. O. B. 630. E. I. p. 176. Sie ist nur normative Erkenntnisquelle und nicht Glaubenserzeugerin. Sie leistet nur einen vorbereitenden Dienst. Nicht durch die Schrift entsteht der Glaube, sondern durch den Glauben entsteht das rechte Schriftverständnis. E. II, 2, p. 469. Der Geist muß zum Buchstaben kommen, sonst kann sie nicht recht gelesen oder verstanden werden. Die Schrift ist nur ein Zeugnis von Christus, aber allein der Glaube versteht solches. Berl. Ms. 898 fol. 389 cf. Ecke p. 150 f. Zum Verständnis der Schrift gehört die Offenbarung und der hl. Geist wird nur durch besondere Inspiration mitgeteilt. Das Christentum ist ihm keine Buchreligion, sondern eine Religion des Geistes. Deutlicher kann

sich wohl kaum sein Spiritualismus ausdrücken, als in dieser Ablehnung des lutherischen Schriftglaubens. E. II, 2, p. 602. Dem entspricht natürlich auch dasjenige, was er über die Predigt zu sagen hat.

Die Predigt erscheint ihm als etwas Nebensächliches, sobald der Kirchenbesucher oder der Prediger sich nicht im Besitz der göttlichen Gnade befinden. Alle Predigten sind dann leere Worte. Wolf, Ms. 37, 27. Es liegt alles an der Gabe des hl. Geistes. Im besten Falle gebührt der Predigt ein vorbereitender Dienst. E. I. p. 770. Christus vermittelt eigenhändig alle Segnungen, Wiedergeburt usw., allerdings soll man auch nicht wie die Täufer Predigt und Schrift verachten. Wolf Ms. 37, 27 f. 285, aber Gott kann auch ohne menschliche Predigt retten. E. II. 2, p. 537.

So lehrt Schw. nicht gerade eine Verwerfung der Predigt, aber er schwächt ihre Wirkung damit völlig ab, wenn er behauptet, daß sie doch keine „innere Wiedergeburt“ hervorrufen könne. Dem äußeren Wort sowohl dem gesprochenen wie dem geschriebenen stellt er, wie Franck, ein „inneres Wort,“ das „Einsprechen des Geistes,“ die „unmittelbare Offenbarung des göttlichen Wesens“ gegenüber cf. Salig III, 1026. Eberlein, Correspondenzbl. VIII, 2, 283.

Er wendet sich dabei gegen die lutherischen Prediger, die die Wirkung des Predigtamtes und der Predigt bei weitem überschätzten und das Amt des Geistes mit dem ihrigen „vermengten“ cf. Arnold 245.

So verliert denn schließlich für ihn sowohl das Formal- wie auch das Realprinzip der Reformation seine Geltung.

Ähnlich wie die Predigt beurteilt Schw. auch die Sakramente. „Die Kirchenzeremonien und Gebräuche der Kirche sind für die äußerlichen Menschen, Jugend und Schwachgläubigen bestimmt. Aber man soll die Seligkeit nicht in äußerlichen Zeremonien setzen.“ Nach Arnold p. 250. In den Sakramenten kennt sein subjektiver Spiritualismus nur eine geistige Vereinigung mit Christus, eine objektive Wirkung derselben lehnt er schon aus prinzipiellern horror vor allem Kreatürlichen ab. Die äußeren Sakramente sind ihm nur

Bilder des Göttlichen. In seinem Gespräch mit Bugenhagen 1525 vertritt er die Ansicht: es wäre dem Glauben viel zu nachtheilig, zu sagen, daß das Sakrament den Glauben stärke oder daß das Wort ans Sakrament gebunden sei. Man macht aus dem Brauch ein Werk. Wo kein Glaube vorhanden, werde er nimmermehr durchs Sakrament kommen. Die Zeichen täten nichts zum innerlichen Wesen der Rechtfertigung. Das Sakrament sei zum Wiedergedächtnis eingesetzt, nicht zur Rechtfertigung. Ep. II, p. 24 cf. Salig III, 964. Überhaupt beklagt sich Schw., daß Luther den Begriff der Rechtfertigung in die Sakramente gebracht und so die „papistische Abgötterei“ bestätigt habe. Ep. II, 2,91. Indessen hat Luther die objektive Wirkung der Sakramente auch nur an den Glauben geknüpft: sie wirken nicht *ex opere operato*, sondern haben nur für den Gläubigen einen rechtfertigenden Charakter. Schw.s Lehre von den Sakramenten ist, wie wir im folgenden noch sehen werden, von den Schweizer Reformatoren stark beeinflusst worden und sein Bemühen geht dahin, zwischen Luther und den Reformirten die goldne Mittelstraße zu finden.

Wenden wir uns zunächst seiner Abendmahlslehre zu; so müssen wir uns dabei gegenwärtig halten, daß diese gerade den Ausgangspunkt seiner theologischen Entwicklung bildet. In ihr aber tat sich die unüberbrückbare Kluft auf, die Schw. von seinem einstigen Freunde und Gönner Luther für immer trennen sollte. Am 1. Dezember 1525 trug er dem Reformator zum ersten Male beichtweise seine Ansicht vom Abendmahle vor. Die Worte „Das ist mein Leib“ wollte er nach Joh. 6, 55: „Mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise“ und Joh. 6, 51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch“ ausgelegt und verstanden wissen. Das „dies“ in „das ist mein Leib“ wird von ihm als Prädikat genommen. Mit anderen Worten: er stellt den Satz einfach um und er lautet bei ihm: „Mein Leib ist dieses“, ist von dieser Art wie das Brot d. h. die rechte, nährende und stärkende Speise. Ebenso auch im 2. Teil: ein wahrer Trank ist mein Bundesblut: Diese Exegese wird sowohl von Luther (wenigstens im Anfang) wie von Bucer und Zwingli als grammatisch möglich anerkannt.

Jeder Einsichtige muß aber bald erkennen, daß diese Auslegung zum reformierten Wortverständnis führt.

Auf die Dauer konnte sich Luther, der eine reale und übernatürliche Speisung mit dem Leib und Blut Christi aus dem einfachen Wortsinne der Entwicklungsworte herauszulesen glaubte, damit nicht zufrieden geben. Er lehnte schließlich die ihm künstlich und gewaltsam erscheinende Beziehung auf Joh. 6 ab. Durch die symbolische Deutungsweise erwarb sich Schw. fürs erste zwar die Freundschaft der Zwinglianer, andererseits aber schied er sich bald von ihnen, indem er eine wahrhafte Speisung mit dem ganzen Christus nach seiner Gottheit und Menschheit lehrte. Ausgehend von seiner dualistischen Grundanschauung von dem Gegensatz alles Leiblichen und Geistlichen zerlegt er nämlich die hl. Handlung in zwei völlig für sich bestehende Teile, einen äußeren und einen inneren Akt. Nach „Eine kurze, gründliche Anweisung zum rechten Verständnis des Herrn Abendmahl“ führt er folgendes aus: „Zum Sakrament gehören zwei Dinge, ein irdisches und ein himmlisches, ein äußerliches und ein innerliches, das sichtbare Sakrament und die unsichtbare Kraft des Sakramentes, das Zeichen und die *virtus sacramenti*. Beides zusammen ist das Sakrament. Es ist nicht eins das andere (kath.) oder eins an das andere gebunden (luth.), eine Vereinigung beider ist ebensowenig wie zwischen Gott und der Kreatur möglich. Es sind zwei entgegengesetzte Dinge, da eins auf das andere weist, das äußere dem inneren dienet. Das irdische Sichtbare weist den Gläubigen auf den himmlischen, unsichtbaren Leib Christi hin, mit dem der wahrhaft Gläubige gespeist wird. Er unterscheidet demnach das Brot des Herrn, das nur ein Bildnis ist für den himmlischen Leib und das Brot des Herrn, den ganzen Sohn Gottes, nach seiner Einigung und Ganzheit in der Glorie Gottes essen. cf. Speise des ewigen Lebens p. 35. So ist ein Teil im Himmel, der andere auf der Erde. Das gläubige Herz muß sich in den Himmel schwingen, das Himmelsbrot zu empfangen. O. B. 401. Dieses gibt allein Christus zur Speise der Seele und zum ewigen Leben, das andere, das Brot des Herrn, teilt der Diener aus zum Gedächtnis des Todes Christi. Nur die

Jünger des Herrn, die Gläubigen, empfangen das Brot, den Herrn, Judas aber, der Verräter, das Brot des Herrn wider den Herrn. O. B. p. 968 ff. So unterscheidet er streng zwischen der geistlichen Speisung durch den Herrn und dem sakramentalen Essen zur gratias und Verkündigung des Todes Christi O. B. p. 972 mit dem Zusatz, daß das geistliche Essen dem sakramentalen vorgehen müsse, da es sich ziemt, mehr auf die innere Speisung der Seelen als auf das äußerliche Tun Acht zu haben. O. B. p. 898 ff. Das geistliche Mahl findet auswendig, ohne Zeit in der Zeit, statt, ist also durchaus nicht an die sakramentale Handlung gebunden. Zu dem Genuß Christi, welchen der Gläubige überall haben kann, und der etwas rein Geistiges sei, komme beim Abendmahle nur ein äußeres Erinnerungszeichen hinzu. Luthers Konsubstantiationslehre: Der Leib im Brot und das Blut im Wein empfindet Schw. als katholisierend; die Reformierten aber schließen ihm durch das significat das ganze Mysterium der geistlichen Speisung durch den erhöhten Herrn aus. O. B. 24 cf. E. I p. 26 ff.

Da Schw. so den sakramentalen Teil der Handlung hintenansetzt, verstehen wir es wohl, wenn er den äußeren Abendmahlsgeuß für keine religiöse Pflicht ansieht. E. I p. 397. Solange darüber Streit ist, könne man sich des Abendmahlsgenusses wohl enthalten E. II, 1 p. 225, was er zur Zeit des „Stillstandes“ der Ceremonien in Viegnitz in der That getan hat.

In der Trennung des geistlichen Vorganges von dem sakramentalen hat Schw. aufs Neue seinen mystischen Spiritualismus deutlich zum Ausdruck gebracht. Sein tief in ihm wurzelnder Dualismus zwischen Geist und Natur hat auch nicht vor dem Sakrament halt gemacht, sondern das Band, das der Herr zwischen den äußeren Zeichen und den unsichtbaren Gnadengütern im Abendmahl geknüpft hat, schonungslos zerrissen. Das Abendmahl hat für ihn eben nur den Wert einer geistlichen Vereinigung mit Christus, die ebensogut aller äußeren Zeichen entkleidet werden kann.

Eine ganz ähnliche Haltung nimmt er auch der Taufe gegenüber ein. Er unterscheidet auch hier einen doppelten Akt,

eine äußere Wassertaufe, die von dem Diener der Kirche vollzogen wird, und eine Taufe mit dem hl. Geiste, die allein der Herr Christus vornimmt. Die Wassertaufe ist ihm nur eine äußerliche Erinnerung an das Gnadengeschenk Gottes durch Christus, der durch sein Blut alle unsere Sünden abgewaschen hat. Die äußere Taufe macht noch keinen Christen, das bewirkt erst die innere, in der das Blut Christi als reinigende Kraft wirksam wird. Ep. I p. 491, p. 746, II 2, 296. Diese rechte Taufe ist eine Geistes- und Feuertaufe E. I p. 490 cf. Wolf Ms. 36,2 f. 22—23, nach Ecke p. 130. Die Wassertaufe steht im Dienste der Geistestaufe, ist nicht selbst Sakrament, sondern eine von Christo eingesetzte kirchliche Hilshandlung. Ihr Vollzug verbürgt weder Wiedergeburt noch eine andere Heilswirkung. Sie ist darum nicht notwendig zum Seligwerden. E. I p. 290. Die Kindertaufe ist nicht Christi Taufe, sondern Menschenwerk; man sollte wenigstens keinen Zwang daraus machen. Mit der Kindertaufe sei die geistliche Wiedergeburt verloren gegangen, sie ist nicht im Sinne des Reiches Gottes, da Kinder nicht zum bewußten Glauben fähig sind. E. II p. 290. Der Glaube muß der Taufe vorausgehen, erst gilt es, die Menschen zu Jüngern zu machen, dann sie zu taufen. So lehrten ja auch die Wiedertäufer.

Aber Schw. mißbilligt auch die Wiedertaufe. Obwohl er gegen die Wiedertäufer mild gesinnt ist, E. I p. 98, E. I p. 99, und mit seinem Urtheil gegen sie über 20 Jahre zurückhält, bis ihn die Lutheraner zum Reden zwangen, weil sie ihn fortgesetzt als Wiedertäufer verdächtigten, O. B. 375, Wolf Ms. 36,2 f. 30,1, E. II, 2. p. 307 cf., E. I p. 203, hat er es doch nie mit ihnen gehalten. Er begehrt keiner anderen äußerlichen Taufe als der in der Kindheit empfangenen. E. I p. 491. Das Täufern bedeutet ihm ein neues Judentum voll menschlicher Selbstgerechtigkeit und Gesetzhlichkeit, E. I p. 805, ohne lebendige Heilserfahrung, ohne persönliches Verhältniß zu Christus, O. B. 374 D., O. B. 371 B. 1, ohne Sündenerkenntnis, Buße, Glauben und hl. Geist. Dabei kannte er die Führer Th. Münzer, Hans Hut, Ludwig Heger,

Balthasar Hübner, Augustin Bader (Wolf Ms. 36,2 f. 357 ff.) und ihre oft unlautere Propaganda durch persönlichen Umgang.

Aber trotzdem konnte er sich auch nicht mit der Rinder- taufe befreunden, denn sie bedeutet ihm einen Rückfall in die alttestamentliche Stufe; sie sei hervorgewachsen aus dem jüdischen Brauch der Beschneidung. E. I p. 511 D.

Auch in diesem Punkte macht sich seine prinzipielle Abneigung gegen alle kirchlichen Formen und Ordnungen geltend. Seine theologischen Anschauungen mußten, auf ihre letzten Konsequenzen angesehen, jede kirchliche Gemeinschaft auflösen. Hampe p. 15.

Wir kommen damit auf Schw.s Stellung zur Kirche zu sprechen. Er bekannte sich zu einer allgemeinen christlichen Kirche (Berl. Ms. 120 qu. frage 42 a 1556) zu der „zaal aller auffser welten gleubigen und heiligen Gottes“, die den Geist Christi haben, welche heißt Catholica Ecclesia, recht zu reden, deren haupt Christus sowol als sie sein Leib und gemein Gottes ist, deren glider hin und her in der ganzen Welt zerstreuet und allein Christo, ihrem Haupt, Herren und König recht bekannt sind. (Rechenschaft von R. Schw.s Vokation, Beruff, Lauff und Veere 1561 Corp. Schw. I S. 262). Ihm schwebt wie dem Täufertum das apostolische Gemeindeideal vor Augen. E 2, 2 S. 643, D a. 1528. Luthers Definition in Art. VII der Conf. Aug. verwirft er. Die Kennzeichen der rechten Gemeinde sind die unverkennbaren Früchte des Geistes, „wenn sie äußerlich herausser brechen“. E 1, S. 786 A. Der regierende Christus repräsentiert das Kirchenregiment, E 1, S. 55 B C. 870 ff E 2, 2 S. 640, er verfügt über charismatisch-begabte Organe. Schw. will nicht eine Volkskirche mit Massenabendmahl, sondern eine Gemeinschaft der Heiligen. E 1 S. 787 D a. 1548. E 2, 2 S. 610 C. Als Volkskirche sinkt ihm die ecclesia auf die alttestamentliche Stufe zurück. E 1 S. 793. B. C. 794 A. Die Prediger gelten ihm nicht als apostolisch, wo der heilige Geist fehlt. (vergl. Melchior Hofmann). Nicht Studium und Ordination, sondern Drang, Offenbarung und Legitimation des Geistes befähigen für das pneumatische Amt der apostolischen Geistprediger (E 2, 2 S.

616 D). Kein Unbekehrter, gleichviel ob Doktor oder Professor, darf das heilige Amt bekleiden. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen setzt er sogleich in die Tat um, indem er selbst zu predigen beginnt. Er ist sich dabei der Grenzen seiner Begabung wohl bewußt, indem er erklärt, er habe noch nicht die Fülle des Geistes, das Siegel des Apostolats, empfangen, sondern wolle nur durch persönliches Zeugnis und heiligen Wandel Christus bekennen. O. B. 57 D. Er wisse freilich, daß nicht alles Heilige sind, Judasleute und Gleißner seien genug darunter E 1 S. 792 D. E 1 S. 792 C. D. Daher müsse man durch Bann und Kirchenzucht die Kirche rein zuhalten suchen, E 1 S. 793 A. Corp. Schw. I S. 268 und 274, um die rechten Christen von den falschen zu sondern. Eberlein, Correspondenzblatt VIII, 2, 286.

In Privaterbauungsstunden, in Bibelfkursen und Gebetsversammlungen gedachte er am besten sein urchristliches Ideal zu erreichen. O. B. 58. Kleinere Versammlungen im Stillen zu halten, ein eigentümliches Gott empfindendes Leben mit wenigen Auserwählten zu führen, mit den Stillen im Lande in persönlicher Gemeinschaft und Briefwechsel zu stehen, die Erfahrungen des gottseligen Lebens in redseliger Breite auszutauschen, das erachtete er für den Beruf seines Lebens und diesen hat er mit unermüdlicher Tätigkeit geübt." **Erbkam** S. 362. Er möchte gegen jede Zwiespältigkeit (Abendmahl), aber für die apostolische Einmütigkeit wirken. 1556 erklärte er darum seine Übereinstimmung mit den Gläubigen aller Konfessionen. In allen Richtungen sah er Wahrheitsmomente E 2, 2 S. 655 D. und E 1 S. 201 A und konnte darum seiner seine Anerkennung versagen. Er ist „jedermanns Freund und Bruder, der nur nach Gott eifert“ E 2, 2 S. 681. Für alle erweckungsartigen Regungen des Luthertums in Frankreich, England, Italien und Spanien empfand er lebhaftes Sympathien. Berl. Ms. 898 f 361 nach Ecke S. 225. Sein Christentum ist international und interkonfessionell gerichtet.

Nur gegen das offizielle Kirchentum, das Babel der Weltkirchen (täuferisch), nahm er eine fast feindselige Haltung ein, was wohl auf die zahlreichen Nachstellungen und Ver-

folgungen zurückzuführen ist, die ihm von dieser Seite her bereitet wurden. Die christliche Kirche besaß nach ihm wohl noch in den ersten Jahrhunderten reges, geistliches Leben, erhielt aber als die römische Kirche mehr und mehr das Gepräge des Antichristentums. E. 2,1 S. 131 ff. Sie erlebte dann durch Luther, die „wunderbarliche Posaune“, E. 2,2 S. 599 D., eine neue Aufwärtsentwicklung. Luther blieb aber auf halbem Wege, nachdem er Mose gleich als tapferer Führer das Volk aus Egypten durchs rote Meer geführt, stehen, als das Volk sich in der Wüste befand E. 2,2 S. 645 B. Luthers Lehre ist wohl in ihrer Grundlage rein, wenn auch nicht völlig frei von Scholastik und Philosophie, O. B. 874 D., E. 2,2 S. 359 B., aber die Reformation des Lebens ist ausgeblieben. E. 2,2 S. 604 A., O. B. 55/56, E. 1 S. 670 D. Es fehlt die tiefergehende, erweckende und heiligende Einwirkung auf das Volksleben, die auch das Täufern an der lutherischen Kirche vermiste, die Zuhilfenahme der Obrigkeit, das Landeskirchentum, widerstreitet dem Geiste der Apostel. Die offizielle Städte- und Länderbefehung ist wider die Bibel. „Sie wollen ihrer mehr in den Himmel bringen, denn Gott drin haben will“. E. 1 S. 99 B. „Wir wollen immer einen großen Haufen haben wie die Papisten. Im NT. baut der heilige Geist nicht von außen hin, sondern von innen heraus“. E. 2,2 S. 639 cf. I S. 89 D. Schw. ist gegen jeden menschlichen Zwang. Gebet und Wort Gottes sind die gegebenen Waffen, nicht die rohe Gewalt, Kegergerichte und Bücherverbote.

„Die lutherischen Prediger“, die er oft „Bauchprediger“ nennt, „predigen das buchstabische Evangelium und reichen auch die Symbole oder äußerlichen Sakramente, daß aber ihre Sammlung Gottes Volk und eine Gemeinde Christi sei, sollten sie noch beweisen“. Berl. Ms. 120 qu. Frage 19. Luther ist „dem Baue der Papisten nachgefahren“. E. 2,2 S. 639 D. Der große Haufe im Papsttum ist frömmere als im Luthertum: es sei bei ihnen keine Gottesfurcht, keine Nächstenliebe, keine guten Werke, wohl aber viel erdichteter Glauben vorhanden. E. 2,2 S. 602 a. 1550.

Unter den 4 Hauptkirchen verdammt eine die andere öffentlich, die päpstliche die lutherische, die lutherische die zwinglische, die zwinglische die wiedertäuferische, die wiedertäuferische alle andern, also schließe er sich keiner an. E. 1 S. 75 C. D.

Die Teilnahme am kirchlichen Gottesdienst fällt damit für ihn von selbst fort. E 1 S. 270 A. B.; er widerrät mit Entschiedenheit die Teilnahme am katholischen und lutherischen Sakrament Berl. Ms. 898 f 304/5, ebenso an der katholischen Beichte, obwohl er wußte, daß solches Verhalten notwendig zu Verfolgungen führen mußte. O. B. 59 ff. Er gebot die Absonderung, wo Luthertum und Katholizismus antichristlich ausarten. E 2, 2 S. 609. Andererseits erklärt er sich gegen den Austritt aus der Kirche. Unkirchlichkeit sei teuflisch.“ Berl. Ms. 898 f 355, 115. Man solle in die Predigt gehen und nicht die Gemeinde erzürnen. Berl. Ms. 898 f 115 f. Man soll auch nicht die Prädikanten durch Disputationen und Kritik reizen und in adiaphoris sich die Freiheit bewahren.

Schw. behauptet: „Gott weiß mein Herz, ich bin kein Sekter!“ E 2, 2 S. 681 und er ist es doch im vollen Sinne des Wortes gewesen. Er verhielt sich völlig negativ gegen jedes objektive Kirchentum, indem er die Wirksamkeit der äußeren Gnadenmittel und des öffentlichen Predigtamtes bestritt und positiv die geistliche, innere Erfahrung betonte. Er kannte nur eine unsichtbare Kirche, die nach seinem Briefe an die bairischen Christen alle diejenigen umfaßt, zu denen, Gott durch die innere Stimme des heiligen Geistes redet. Dabei verfährt er z. T. sehr inkonsequent, indem er wie die Täufer dem Banne das Wort redet oder den Austritt aus der offiziellen Kirche widerrät. Er wird den lutherischen Gedanken von Volkskirche und Landeskirchentum niemals gerecht und stellt an die neue, werdende evangelische Kirche Forderungen, denen zu entsprechen, weder ihm selbst noch seinen Anhängern gelungen ist. Es war daher den Wittenberger Reformatoren nicht zu verargen, wenn sie diesen unklaren Brausekopf von ihren Rockschößen abschüttelten. Er hat ihrer Sache durch seine Kritik unendlich viel geschadet, war aber selbst indes nicht instande, einen lebensfähigen, kirch-

lichen Organismus zu schaffen, da seine kirchenfeindlichen Tendenzen ihm dabei im Wege standen. Luther, dem man gern jedes kirchenorganisatorische Talent abzusprechen geneigt ist, hat instinktiv schon bei seinem ersten Zusammentreffen mit Schw. herausgefühlt, daß er beim Aufbau evangelischen Gemeindelebens von dieser Seite nichts Gutes zu erwarten hatte. Wir haben daher in Schw. nicht mit Ecke einen Reformator vom Schlage eines Luthers oder Zwingli zu erblicken, sondern müssen ihm seinen Platz neben einem Karlstadt oder Sebastian Franck anweisen.

Breslau.

Kluge.