

Der Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht

Für die Kühnheit, in einem Kreis bedeutender Kenner des Pietismus einen Vortrag zum Jubiläum der ‚*Pia Desideria*‘ zu halten¹, kann ich mich, so gerne ich es täte, nicht einmal mit Speners Worten entschuldigen. Auch er „hätte zwar billich bedencken tragen sollen / mit meinen einfältigen Gedancken außzubrechen / wo in dem Reich deß HERRn wie in der Welt die *Suffragia* etwa nach Ordnung und würde der Personen gegeben werden müsten / in welcher absicht ich mich billich unter den letzten zuseyn erkenne“ (PD 4,22f.).² Aber mit diesen Worten leitete er seine ‚*Pia Desideria*‘ ein, die ihm zumindest nachträglich ein gewichtiges *suffragium* zuerkannten. Mir fehlt ein vergleichbares Stimmrecht durchaus, und ich kann nur, ähnlich wie Spener, darauf verweisen, daß ich „vor einem halben Jahr“ – zwar nicht „von dem Verleger deß theuren Arndii neu außgehender Postill“ (PD 3,14f.), wohl aber – von dem Kuratorium der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus um diesen Dienst gebeten wurde, nachdem Berufenerne abgesagt hatten.

Ich hätte mich dieser Bitte dennoch ohne Bedenken versagt, wäre ich nicht just zur selben Zeit im Begriff gewesen, auf Bitten eines alten Dorfschullehrers, der ein Heimatbuch herauszugeben hatte, einen Aufsatz über einen der Vorgänger in meinem einstigen Pfarramt zu schreiben, und zwar über den ersten pietistischen Pfarrer der Gemeinde³, der als solcher einen heftigen Streit mit den orthodoxen Gemeindegliedern auszufechten hatte.⁴ Nun ist mir zwar deutlich geworden, ein wie viel anderes Unterfangen es ist, die Bewegung des Pietismus in geistesgeschichtlicher Sicht deuten zu müssen, als sie unter lokalgeschichtlichem Aspekt darstellen zu sollen – was freilich seine eigenen Schwierigkeiten hat –, aber ich habe auch von neuem erfahren, daß sich die Geschichte im Großen und Ganzen am besten vom Kleinen und Einzelnen her erschließt, bei dem ich deshalb auch den Einstieg wählen will, zumal unbekanntes Material ein gewisses Interesse auch bei solchen wachzuhalten geeignet ist, die so viel mehr vom Pietismus verstehen.

¹ Auf einer Tagung vom 3.–6.4. 1975 in Arnoldshain aus Anlaß des 300jährigen Jubiläums von Speners *Pia Desideria*. Der Vortragscharakter wurde belassen.

² Ich zitiere die *Pia Desideria* (PD) nach der Ausgabe von Kurt Aland in ‚Kleine Texte‘ 170.

³ Raumland, eine der seinerzeit 5 Gemeinden der Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg.

⁴ Der Aufsatz ist inzwischen unter dem Titel ‚Pfarrer Wilhelm Abresch und sein Streit mit dem Kirchspiel Raumland‘ erschienen in: Raumland. Beiträge zur Geschichte unseres Dorfes. Hg. von F. Krämer, 1975.

Der lokalhistorische Einstieg dürfte zudem am ehesten rechtfertigen, daß ich mich überhaupt dem Thema zuwende. Wer diesen Übergriff in ein fremdes wissenschaftliches Gebiet dennoch für zu gewagt hält, der möge dessen unbeschadet bedenken, daß Spener zufolge „so gar in der Welt in einigen Versammlungen auß sonderbaren Ursachen eingeführet ist / daß die Ordnung deß *voitirens* von unten angefangen / und so wol den untersten mit mehrer freyheit ihre Hertzensmeynung ohne *praeoccupation* zu offenbaren Anlaß gegeben / als den obern mit reiflicherem Nachsinnen / was in jener Vorschlägen zu verbessern / ihre würde gelassen wird“ (PD 4,27ff.). Wir dürfen also in jedem Fall auf eine lehrreiche Diskussion unter den Würdigeren auf Grund reiflicheren Nachsinnens hoffen, soll Spener Recht behalten – und das sollte er an seinem Jubiläum doch nach Möglichkeit.

I

Besagter Pfarrer hieß Wilhelm *Abresch*. Er stammte aus Niederbiber bei Neuwied und wurde am 3. September 1671 geboren. Seiner Herkunft nach reformiert, hat er sich doch durch seinen Pietismus von allen Konfessionsschranken befreit⁵:

„Es ist eygentlich nur eine Kirch und Religion, wozu alle diejenige gehören, welche an den H. Jesum wahrhaftig glauben, und Gott und den Nechsten aufrichtig lieben. Solche finden sich nun unter allerley Völkern, Nationen und eußerlichen Religionen, biß die Zeit kommt, da der unterscheidt der eußerlichen Religionen wird weggenommen, und *eine heerde und ein hirte* werden. nach der verheißung Christi, Joh. 10,16. wann wir dann nun Seelen antreffen, welche die Kennzeichen des wahren glaubens und der aufrichtigen liebe von sich spüren lassen, so sind wir ja schuldig, dieselbige vor Glaubensgenossen zu erkennen, ob sie schon noch nicht in allem mit uns einig sind in solchen meinungen, die den grund der seeligkeit nicht angehen, wann sie schon darin irren solten: dann *unser wissen ist stückwerck*. 1. Cor. 13,9. Und Gott kan eher der irrthumber im Verstand leiden, als irrthumber im leben und wandel.“

Eine eigentliche Bekehrung hat er nicht erlebt. Er berichtet von seiner religiösen Entwicklung folgendes:

„Ich bin von jugendt auf vom Herren gezogen, und mit vielem creutz heimgesuchet worden, daß ich daher einen trieb zum guten in mir empfunden, und nachgehends in meinen letzten studenten-jahren solche *Praeceptores* gesucht, ja auch anderer Professoren umgang geliebet, welche Gott fürchteten und gantz gottseelige gespräche auß Gottes wort führeten, umb von ihnen in der gottseeligkeit erbauet zu werden. Aber weil zu der zeit der grund des wahren inneren Christenthumbs noch nicht recht bekandt war, sondern ich vielmehr welt-liebe und aller

⁵ Vgl. zu dieser Problematik z.B. Martin Schmidt, Der Pietismus und das moderne Denken, in: Pietismus und moderne Welt, hg. von K. Aland, AGP 12, 1974, S. 53ff.

sünden und laster auf den Schulen gesehen; So habe ich dazumahl zur gründlichen erkandtnis des wahren wesens noch nicht gelangen können. Alß aber die *motus Pietistici* angingen, und durch dieselbige ein großes Licht hin und wieder in allerley *Religionen und Professionen* auffging; So wurde ich von dem tieffen verfall des heutigen Christenthumbs, und von meinem eigenen Elend mehr und mehr überzeugt. Daher suchte ich anfangs bey dem H. Reitz gewesenem Ober-*inspectore* zu Braunfelß, und anderen eiffrigen Christen meine Erbauung in der gottseeligkeit, und in dem *rechtschaffenen wesen, so in Jesu ist*, Eph. 4,21.“

Abresch studierte in Herborn und nennt neben Reitz als seine Lehrer und Väter im Glauben: Theophil Großgebauer; Hermann Reinhold Pauli (Braunschweig); Christian Hoburg; Richard Baxter; Heinrich Müller (Rostock); Spener; Hedinger; Jodocus von Lodenstein; Heinrich Horche (Herborn). Gelegentlich erwähnt er Valentin Weigel, häufig Johann Arndt.

Mit Gottfried Arnold hat er korrespondiert. Bevor er sein erstes Pfarramt in der Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg antrat, bat er ihn, von Gewissensbedenken geplagt, um Rat, nachdem dessen Schrift ‚Die geistliche Gestalt Eines Evangelischen Lehrers‘ (1704) in ihm offenbar das typisch pietistische Bewußtsein des Unvermögens zum Dienst eines Seelsorgers verstärkt hatte. Arnold antwortet am 1. September 1708⁶ unter anderem: „In dem büchlein von der geistlichen Gestalt eines Evangelischen Lehrers ist *res ipsa* an sich selbst, nach der Erkandtnis, die Gott gegeben, vorgelegt; ob man aber schon so sey, oder ein wahrer Evangelist heißen könne, das ist ein anders, und wird sich keiner von sich selbst rühmen oder einbilden können. Indessen kan doch auch dem Herrn Jesu in geringerem Maaß gedienet werden.“

1711 wurde Abresch vom Berleburger Konsistorium auf die vakant gewordene Pfarrstelle in Raumland berufen. Dort blieb er bis 1732. In diesem Jahr macht er seinem Schwiegersohn die Pfarrstelle Raumland frei und nimmt bis zu seinem Tode am 8. Januar 1743 mit der zweiten Pfarrstelle in Berleburg vorlieb.

In Raumland kommt es zu einem heftigen Konflikt mit der orthodoxen Gemeinde. Anscheinend mit Hilfe „von dem Siegenschens Ministerio“, das Abresch „vor einen irren Geist und falschen Lehrer erkannte“, verfassen die „Eingepfarrten des Kirchspiels Raumland“ eine Klageschrift, die in neun „Titul“ insgesamt 68 Klageartikel enthält und die von den Klägern beim Berleburger Konsistorium eingereicht wird. Das Konsistorium, dessen Sympathie Abresch gewiß sein konnte, legte ihm die Klageschrift vor und bat um Stellungnahme, die Abresch unter dem Datum des 29. April 1718

⁶ Dieser Brief Arnolds ist also nicht identisch mit dem „Antwort-Schreiben An einen Prediger in einer grossen Gemeine / von allerhand Scrupeln über seinem Amte“ vom 14.10.1699, das Arnold seiner Schrift über ‚Die geistliche Gestalt Eines Evangelischen Lehrers‘ schon 1704 beigab und dessen Empfänger unbekannt ist.

abgibt.⁷ Abreschs Verteidigung ist ein bemerkenswertes Dokument pietistischer Gesinnung.

Interessanter noch ist eine andere Arbeit aus der Feder von Abresch, nämlich ein Katechismus⁸, nach dem seinerzeit nicht nur er selbst, sondern auch andere Pfarrer unterrichtet haben. Dieser Katechismus belegt, daß Abresch ein vorzüglicher Theologe war, der sich überdies von allen Geschmacklosigkeiten, die sich bei vielen seiner pietistischen Zeitgenossen finden, ganz frei hält: Er schreibt logisch und klar und bemüht sich um deutliche Begriffe für seine pietistische Theologie, ohne freilich in den einzelnen Gedanken sonderlich originell zu sein.

⁷ Zitate ohne Stellenangabe beziehen sich auf diese Stellungnahme, die sich im Archiv der Kirchengemeinde Raumland befindet und die alle Klagepunkte wörtlich zitiert. Die Eingabe der ‚Eingepfarrten des Kirchspiels Raumlandt‘ scheint dagegen im Original nicht erhalten zu sein.

⁸ Ein vergleichbar ausgeführter Katechismus für den Unterricht der Jugend ist mir im Pietismus sonst nicht begegnet.

Abresch selbst nennt freilich „Kurtzer unterricht von denen haupt-stücken christlicher lehre“ von Hermann Reinhold Pauli (1682–1750), der 1705–1724 Prediger der reformierten Gemeinde in Braunschweig war. Dies Büchlein benutzte Abresch vor der Abfassung seines eigenen Katechismus. Ich habe es leider nicht nachweisen können.

Was sich sonst vom Titel her als Analogie nahelegt, sind in Wahrheit pietistische Laiendogmatiken, keine Lehrbücher für den Unterricht der Jugend. Ich nenne einiges: Von Abreschs Onkel und Lehrer Johann Henrich Reitz stammt „Der geöffnete Himmel“, 1696 in 1. Aufl. erschienen, 381 Seiten umfassend, im wesentlichen nach den fünf Hauptstücken aufgebaut und 653 Fragen und Antworten enthaltend. Er wurde nach Reitzens Worten unter anderem zur „Zuschandenmachung der Atheisterey“ geschrieben. Mit Abreschs Katechismus eher vergleichbar ist Reitzens von Abresch mehrmals erwähntes, für den häuslichen Religionsunterricht entworfenes Lehrbuch „Das Fürbilde Der heilsamen Worten ...“, 1. Aufl. 1705, 175 Seiten in Octav. Vgl. dazu Rudolf Mohr, Ein zu Unrecht vergessener Pietist: Johann Henrich Reitz (1655–1720), in: MEKGR 1973, S. 46–109 (vgl. ders. auch in: MEKGR 1974, S. 2–50).

Über den Katechismus des radikalen Pietisten Bernhard Peter Karl aus Osnabrück, der 1704 erschien, berichtet ausführlich Martin Schmidt in: Pietismus und Neuzeit (hg. von Andreas Lindt und Klaus Deppermann), 1974, S. 32–64, bes. S. 48ff.; es handelt sich um einen Leitfaden biblischer Dogmatik in 166 Fragen und Antworten auf 110 Seiten. 110 Fragen und Antworten enthält Heinrich Kahmann: „Schriftmäßiger Unterricht / in der Haupt-Lehre Von der Busse / Und deroselben Stücken / wie Sie in der Ordnung ...“ (1712 Cölln an der Spree).

Ein Traktat in der Form von Frage und Antwort ist auch Egid. Günth. Hellmunds: „Das A.B.C. In der Gottseligkeit – Oder Einfältige und gründliche Anleitung / wie man allezeit / allenthalben / und bey allen Dingen / Andächtig seyn / Beten / Christo nachfolgen / Und sich also in der wahren Gottseligkeit üben müsse und könne“ (1721 Büdingen).

Entsprechendes gilt von Johann Konrad Dippels: „Der von den Nebeln des Reichs der Verwirrung gesäuberte helle Glanz des Evangelii Jesu Christi, oder schrift- und wahrheitsgemässer Entwurf der Heilsordnung“ (1727) in 153 Fragen und Antworten. Zur ‚Ordnung des Heils‘ von J. A. Freylinghausen siehe Anm. 17.

Wann die erste Auflage dieses Katechismus gedruckt wurde, konnte ich nicht feststellen. Die Klageschrift von 1718 erwähnt ihn noch nicht⁹, doch 1725 beschwert sich die Gemeinde, daß Abresch nach seinem eigenen „Büchlein“ unterrichtete. Dies „Büchlein“ wurde bald in einer zweiten, erweiterten und 1733 in einer dritten Auflage bei dem Berleburger Buchhändler Johann Jacob Haug gedruckt, der in jenen Jahren auch die Berleburger Bibel herausgab. In der dritten Auflage macht Abresch die Zusätze der zweiten Auflage kenntlich, damit „keine Verwirrung gemachet, und von denjenigen, welche den ersten Druck bekommen, gelernet und noch lernen, nicht gefordert werden möge, was sie nicht haben“.

Das einzige Exemplar dieses Katechismus in öffentlichen Bibliotheken stand in der Universitätsbibliothek Münster, geriet aber im letzten Krieg in Verlust. Glücklicherweise hat sich in Privatbesitz ein Exemplar der dritten Auflage erhalten, eine seltene Kostbarkeit im schönen Einband der Zeit.¹⁰ Der Titel lautet: „Die Ordnung des Heyls / Oder: Eine Unterweisung von den Gründen des wahren innern Christenthums, durch Frag und Antwort, vor die Jugend/ sonderlich / wann sie das erste mal zum H. Abendmahl gehen will, zusammen getragen und aufgesetzt von Wilhelm Abresch / zur Zeit Dienern am Wort GOTTes, jetzt bey der Gemeine zu Berlenburg.“

Nach dem Titelblatt folgt eine „Approbation“ des Königlich-Preussischen Oberhofpredigers Jablonsky, der mit seiner anerkannten Autorität dem Büchlein bescheinigt, daß es mit der gesunden, d.h. der orthodoxen Lehre ganz konform gehe.

Der Katechismus selbst umfaßt auf den Seiten 1 bis 120 573 (in der ersten Auflage 444) Fragen und Antworten. Die Seiten 121–184 enthalten verschiedene, in der dritten Auflage gleichfalls erweiterte Anhänge nach der Art der Zeit: Sprüche, Gebete, ein goldenes ABC und dergleichen.

In seiner aufschlußreichen Vorrede bemerkt Abresch unter anderem: „Die Ursach / warum ich dieses Büchlein in den Druck gegeben / ist nicht / daß ich den von der Reformirten Kirchen angenommenen und nützlichen Heydelbergischen Catechismus abzuschaffen / und etwas eigenes einzuführen im Zweck hätte; sondern damit die Jugend / sonderlich diejenige / welche zum ersten mal das heilige Abendmahl gebrauchen wollen / die Gründe des wahren Christenthums / welche in dem Heydelbergischen Catechismo und in der heiligen Schrift vorgestellt worden / desto besser verstehen lernen.“ Abresch betont also, er wolle den Heidelberger Katechismus nicht verdrängen.

⁹ In seiner Verteidigung erklärt Abresch vielmehr: „Mit den Kindern aber, welche das erste mahl zum H. Abendmahl unterwiesen werden, tractire ich H. R. Pauli, eines Reform. Predigers zu Braunschweig, Kurtzen unterricht von denen haupt-stücken christlicher lehre. Weil dasselbe büchlein kurtz u. einfältig ist, und auf das wahre innere thätige Christenthumb dringet, u. also eine anleitung ist, zu besserem verstand des Heydelb. Catechismi zu gelangen.“

¹⁰ Eine Kopie des Büchleins findet sich in der Bibliothek der Kirchlichen Hochschule Berlin.

gen. Weil er aber nach seinem eigenen Büchlein unterrichtet, das — als ein vollständiges Lehrbuch — den Heidelberger Katechismus nicht ergänzt, sondern ersetzt, rückt er den Heidelberger Katechismus, das Lehrbuch der orthodoxen Gemeinde, gerade deshalb, weil er ihn nicht verwirft, in die Ecke einer ‚toten Rechtgläubigkeit‘.

In der Verteidigungsschrift nennt Abresch als seine „principia“: „wahre buße, lebendiger glaube, aufrichtige liebe, innerliche gründliche erkandtnis der wahrheit, ringen nach der wiedergeburt, reinigung von aller befleckung des fleisches und des geistes etc.“ Indem Abresch diese principia an Hand seines Büchleins den Kindern und der ganzen Gemeinde — er hält die öffentliche Katechismuslehre unmittelbar im Anschluß an den sonntäglichen Predigtgottesdienst — im Herzen und Leben einprägt, ist das überkommene Lehrbuch praktisch überholt und erstarrt nun zu einem Kompendium toter Richtigkeiten. Das, was der Pietismus der Orthodoxie vorwirft: das bloß „äußere Wesen“, der Buchstabenglaube, wird als das auf dem Weg „nach einem besseren Christenthumb“ zu überwindende allererst aufgedeckt und befestigt, wenn nicht gar geschaffen. Objektive Wahrheit und subjektive Frömmigkeit, die „blose äußerliche buchstäbliche Erkenntniß“ und die „innerliche lebendige, empfindliche und gründliche Erkenntniß“ treten jetzt definitiv einander gegenüber. Insoweit ist die ‚tote Orthodoxie‘ ebenso sehr Produkt wie Anlaß des Pietismus.

Noch besser läßt sich dieser bemerkenswerte Vorgang in Abreschs Katechismus selbst beobachten. Er trägt als ganzer den Titel „Die Ordnung des Heyls“. Zugleich aber wird dieser Titel im engeren Sinne für den Vorgang der pietistisch aufgefaßten Heilsaneignung gebraucht. Nachdem Abresch zuerst in Kürze und im Rahmen der Tradition Christologie und Erlösungslehre vorgetragen hat, fährt er (S. 21)¹¹ fort:

Werden aber alle Menschen dieser von Christo uns erworbenen Erlösung und Wohltaten theilhaftig?

Nein; sondern allein diejenige, welche in die Ordnung eintreten, die Gott in seinem Wort gesetzt.

Wie wird dieselbige Ordnung genennet?

Die Ordnung des Heyls.

Worin bestehet diese Ordnung?

Sie bestehet überhaupt darin, daß man ein wahrer Christ wird.

Über den Begriff des *ordo salutis* im engeren Sinn ist oftmals gehandelt worden.¹² Die Sache ist allerdings älter als der Begriff. Ein eigenes Lehrstück über

¹¹ Fragen und Antworten sind bei Abresch nicht numeriert. Ich gebe deshalb die Seitenzahlen an.

¹² H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1876, 6. Aufl., S. 297ff. R. Seeberg, Art. ‚Heilsordnungen‘ in RE, 3. Aufl., Band 7, S. 593ff. E. Wacker, Die Heilsordnung, 1898. M. Koch, Der *ordo salutis* in der alt-lutherischen Dogmatik, 1899. H. Schultz in ThStKr 1899, S. 350ff. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Band IV, 1927, S. 225ff. E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogma-

die zueignende Gnade des Heiligen Geistes, *et operationes Dei et mutationes in homine* umfassend (*electio; vocatio; illuminatio; conversio; iustificatio; sanctificatio; unio mystica; renovatio* usw.), läßt sich bis in das 16. Jahrhundert zurückverfolgen. In relativ ausgeprägter Gestalt findet es sich dann bereits bei Johann-Conrad Dannhauer (*Hodosophia christiana*, Straßburg 1649), dem einflußreichsten Lehrer Speners¹³; fertig ausgebildet liegt es bei Calov (1655ff.) und Quenstedt (1685) vor.¹⁴

Für das früheste Vorkommen des so aufgefaßten Begriffs ‚*ordo salutis*‘ bzw. ‚Ordnung des Heils‘ verweist die einschlägige Literatur durchweg auf Buddeus (*Institutiones theol. dogmat.*, 1723, S. 40) und Carpov (*Theologia revelata* II, 1739, S. 659). Zwischendurch begegnet er freilich auch schon bei Joachim Lange¹⁵, und da Abresch seinen Katechismus seit spätestens 1725 verwendet, könnte dieser Katechismus, sollte dessen erste Auflage vor 1723 erschienen sein, sogar den frühesten Beleg für die Verwendung des Begriffs ‚Heilsordnung‘ in dem genannten engeren Sinn bringen. Jedenfalls dürfte er den pietistischen Ursprung des Begriffs bestätigen, der z.B. bei Spener vorbereitet wird, wenn dieser öfter von „göttlicher Ordnung“, selig zu werden, spricht.¹⁶

‚*Ordo salutis*‘ bzw. ‚Ordnung des Heils‘ im weiteren Sinne von *oeconomia salutis* zur Bezeichnung für ein ganzes Lehrsystem in Katechismusgestalt findet sich z.B. schon bei Freylinghausen¹⁷, der aber nicht im engeren Sinne vom *ordo salutis* spricht.¹⁸ Spätere unterscheiden begrifflich zwischen dem

tik, 1951, 2. Aufl., S. 344f. E. Fahlbusch, Art. ‚Heilsordnung‘ in EKL, Band 2, Sp. 92ff. O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Band 2, 1962, S. 378ff.

¹³ Vgl. J. Wallmann, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus, BHTh 42, 1970, S. 96ff. Wallmann geht dem Problem des *ordo salutis* nicht nach. Vielleicht müßte man bei dessen näherer Untersuchung Wallmanns Urteil über Dannhauer etwas modifizieren: „Aus der Reihe der Wegbereiter des Pietismus wird man ihn besser streichen“ (aaO, S. 120).

¹⁴ Das entsprechende Lehrstück ist noch nicht pietistisch – wenn auch nicht mehr reformatorisch –, aber es arbeitet dem Pietismus vor; vgl. O. Weber (Anm. 12) S. 381. „Indem die Rechtfertigung, der Zentralbegriff der Heilsaneignung bei den Reformatoren, im *ordo salutis* ausgeklammert ... und die Gnadenwirkung als seelischer Prozess beschrieben wurde, hatte die objektive Heilsbegründung ein subjektives Gegengewicht bekommen“ (E. Fahlbusch, s. Anm. 12, Sp. 93).

¹⁵ *Oeconomia salutis evangelica*, (1. Aufl. 1728), 3. Aufl. 1733. Teil VII und Teil VIII handeln „de salutis restituendae ordine“, und zwar *respectu beneficiorum* sowie *respectu officiorum*.

¹⁶ Vgl. z.B. PD 18,21; Glaubenslehre, 1710, S. 1055. „... der Terminus der Heilsordnung ist durch Speners Einfluß in die Dogmatik gekommen“ (E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 2, 1951, S. 116). Vgl. auch E. Geschke, Speners Wiedergeburtstheorie, in: Festschrift Winfried Zeller, 1976, S. 209ff.

¹⁷ „Ordnung des Heils. In Fragen und Antworten Denen Einfältigen und Unerfahrenen zum besten vorgestellt Und mit Sprüchen H. Schrift bewähret“, als Anhang zu Freylinghausens „Kurtzer Begriff der gantzen Christlichen Lehre“, Halle, (1. Aufl. 1705), 5. Aufl. 1719.

¹⁸ Allerdings geht sein Sprachgebrauch im Anschluß an Spener bereits in diese Richtung. Frage 16 und 17 (von insgesamt 21 seiner ‚Ordnung des Heils‘) lauten:

ordo salutis (im engeren Sinn) und der *oeconomia salutis* (im weiteren Sinn).¹⁹

Wenn nun Abresch den für ihn im Vordergrund stehenden *engeren* Begriff ‚Ordnung des Heils‘ *zugleich* als Titel für den gesamten Katechismus wählt – ein Vorgang, der in dem mir bekannten Material ohne Analogie ist –, so zeigt sich, wie sehr für diesen Pietisten das Ganze des göttlichen Heilsgeschehens als Geschehen des Heils im Menschen angeschaut und erfahren werden konnte. Das Heilsgeschehen ereignet sich eigentlich im Rahmen des eng gefaßten *ordo salutis*.

Dieser *ordo salutis* umfaßt bei Abresch 457 von 573 Fragen und Antworten seines Katechismus insgesamt bzw. 100 von insgesamt 120 Seiten. Er gliedert sich folgendermaßen ²⁰:

Vom Eintritt in die Heilsordnung	S. 21– 75
Vom wahren Christen	S. 21– 25
Von der Buße	S. 26– 39
a) Sündenerkenntnis	S. 26– 29
b) Reue	S. 29– 32
c) Sündenbekenntnis	S. 33– 35
d) Sinnesänderung	S. 35– 39
Vom Glauben	S. 40– 47
Von der Liebe	S. 47– 51
Vom Gebet	S. 52– 59
Von der Wiedergeburt	S. 60– 71
Vom ewigen Leben	S. 71– 75
Die göttlichen Gnadenmittel	S. 75–103
Von Wort und Sakrament	S. 75– 79
Von der Taufe	S. 79– 85
Vom Abendmahl	S. 85–103
Die Zehn Gebote	S. 103–111
Das Gebet des Herrn	S. 111–117
Vom Ziel des Glaubens	S. 117–120

Den größten Teil dieses *ordo salutis* entfaltet Abresch völlig unabhängig vom Heidelberger Katechismus in pietistischer Manier. Nur die Abschnitte über die Zehn Gebote und über das Gebet des Herrn lehnen sich stärker an den Heidelberger Katechismus an. Diese beiden Abschnitte stehen aber nicht von ungefähr gegen Ende des Büchleins gleichsam als ein Anhang zur ‚Heilsord-

„Aber auf was für eine Ordnung weist uns GOtt, zu seiner Gemeinschaft und zum Genuss solcher Güter zu gelangen? ...

Was erlanget man denn dadurch / wenn man sich solcher gestalt in GOttes Ordnung schicket? ...“

¹⁹ J. Lange (Anm. 15) und J. Carпов, *Oeconomia salutis Novi Testamenti seu theologia revelata dogmatica*, 1737ff.

²⁰ Abresch verwendet keine Überschriften; die Gliederung ist jedoch seinem Büchlein sowohl von der Ordnung des Druckes her sowie aus dem Inhalt leicht zu entnehmen.

nung', in der bereits zuvor von der Liebe und von dem Gebet gehandelt wurde. Abresch verbindet aber beide Abschnitte ausdrücklich mit dem *ordo salutis*. Die Behandlung der Zehn Gebote leitet er folgendermaßen ein:

Wornach muß die wahre Bekehrung und das Leben eines Christen eingerichtet seyn?

Nach dem Gesetz Gottes.

Wo finden wir dessen Begriff und Inhalt?

In den Zehen Geboten.

Die Gebote werden also im Sinne des überkommenen *tertius usus in renatis* zur Einweisung in die Heiligung ausgelegt und dabei mit spezifisch pietistischen Erläuterungen versehen. Daran schließt sich das Gebet des Herrn organisch an:

Wodurch erlangen wir die Krafft das Gesetz zu halten?

Durch unablässig stätes Gebeth um den Heiligen Geist, und um dessen kräftige Wirkung in unserm Hertzen.

Haben wir auch eine Vorschrift, was wir, und auch einiger massen wie wir bethen sollen?

Ja, das Gebeth des Herrn ist eine Vorschrift, wornach wir unser Gebeth einrichten sollen.

Dieser so eingerichteten ‚Ordnung des Heils‘ (im engeren Sinn) schickt Abresch einen dogmatischen Abschnitt voraus, der eine relativ unselbständige Wiedergabe der reformierten Normaldogmatik jener Zeit enthält, auf die notwendigsten Fundamentalartikel reduziert:

S. 1– 3 Von dem dreieinigen Gott

S. 3– 9 Vom Menschen und von der Sünde

S. 10–21 Von der Person und der Erlösungstat Christi.

Der Anfang des ganzen Katechismus lautet (ohne die in der zweiten und dritten Auflage hinzugefügten biblischen Belegstellen):

Wer hat uns erschaffen?

GOTT

Was ist GOTT?

Ein Geist.

Was ist ein Geist?

Ein solches Wesen, das nicht Fleisch und Bein hat, wie wir, und also unsichtbar ist.

Gibt es mehr Geister als GOTT?

Ja: die Engel und die Seelen der Menschen sind auch Geister.

Was ist aber GOTT für ein Geist?

Ein höchst=vollkommener Geist, der alle Tugenden auf die vollkommenste Weise besitzt.

Welche sind die fürnehmste Tugenden und Eigenschafften Gottes?

Die Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allmacht, Allwissenheit, Allweißheit, Allgegenwart, Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit.

Wie viel Götter sind?
Es ist nur ein Einiger GOTT.

Dieser Eingang tritt an die Stelle der ersatzlos gestrichenen Frage und Antwort 1 des Heidelberger Katechismus: ‚Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?‘ ...

Bedenkt man dies, so wird besonders deutlich, daß Abresch aus seinem dogmatischen Vorspann alles sorgfältig fernhält, was dem *ordo salutis* (im engeren Sinn) angehört und auf den frommen, das Heil ergreifenden Menschen zu beziehen ist. In seinem Katechismus treten also die auf das Notwendigste reduzierten objektiven Lehren von Gott und dem innergöttlichen Erlösungsgeschehen einerseits und der subtil ausgearbeitete *ordo salutis* andererseits *nebeneinander*.

Mit anderen Worten: Durch die pietistische Konzeption des *ordo salutis* selbst wird der orthodoxen Dogmatik definitiv jene Rolle aufgezwungen, die der Pietismus ihr zum Vorwurf macht und die er für „den verfall des heutigen Christenthumbs“ verantwortlich macht: die Rolle von toten Richtigkeiten, des äußeren Wesens, des Buchstabens allein, der geistlosen Lehre.

Ähnliche Beobachtungen kann man z.B. an den gleichzeitigen pietistischen Dogmatiken von Breithaupt und Lange machen, wenn auch ein so knapper und zugleich pietistisch so überaus engagierter dogmatischer Leitfaden wie der Katechismus von Abresch das Phänomen als solches besonders deutlich erkennen läßt.

Schon bei Spener liegt es aber im Prinzip nicht anders, wenn er seine Orthodoxie betont und *zugleich* den orthodoxen Zustand der Kirche beklagt. Man lese z.B., wie Spener in den *Pia Desideria*, ihrem zentralen Thema zusteuernd, mit beredten Worten seine Orthodoxie beteuert (PD 32,22–33,14), „da wir lieber das leben und die gantze welt solten fahren / als das geringste von derselben zurücke lassen“ (PD 32,27ff.): Das „allein durch den glauben“, die „krafft deß göttlichen gepredigten Worts“, die Taufe als „das eigentliche bad der wiedergeburt und erneuerung des H. Geistes“, das Abendmahl im strengen lutherischen Verständnis. Dabei finden sich die korrektesten Formeln, und zwar ohne die Begriffe des pietistisch verstandenen *ordo salutis*. Nach diesem zweifellos aufrichtig gemeinten Vorspann werden dieselben Lehrstücke noch einmal durchgegangen (PD 33,21–36,26). Nun treten die reine Lehre und ihre Sätze ganz zurück, und der Blick wird auf den Zustand des glaubenden, getauften, hörenden und zu Beichte und Abendmahl gehenden Menschen gerichtet. Das unverbundene *Nebeneinander* beider Komplexe ist mit Händen zu greifen. Die reine Lehre wird nicht in Frage gestellt; sie wird zugleich der orthodoxen Kirche als unbestrittener öffentlicher Besitz bescheinigt. Aber indem sich zugleich die Gottseligkeit daneben zu einem wesentlich inneren Geschehen verselbständigt, erhält die reine Lehre das Etikett der toten Rechtgläubigkeit. So gesehen erschafft der Pietismus die Orthodoxie bzw. das pietistische Bild von der Orthodoxie viel eher als daß die Orthodoxie umgekehrt den Pietismus als Antithese provoziert.

Ist das Gesagte einigermaßen begründet, so läßt sich der Pietismus nicht hinreichend aus innerchristlichen Wurzeln als notwendiger Umschlag innerhalb der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, der einseitige Entwicklungen antithetisiert, erklären, sondern es müssen auch andere Ursachen beachtet werden.

In der gleichen Richtung ist auch die Erklärung der eigenartigen Beobachtung zu suchen, die man bei der Lektüre pietistischer Äußerungen der damaligen Zeit fortwährend macht: Die Klage über den Verfall und den verderblichen Zustand des Christentums, über das „elend der Christlichen Kirchen“ (PD 10,9), ist laut und heftig, allgemein und uneingeschränkt, freilich auch stereotyp und formelhaft; die konkreten Beschreibungen des verfallenen Zustandes der zeitgenössischen Kirche bleiben dagegen blaß und wenig eindrucklich. Man versuche etwa, auf Grund und an Hand von Speners *Pia Desideria* das Elend der evangelischen Christenheit seiner Zeit, das er so sehr beklagt, anschaulich zu schildern – ein kaum lösbares Problem. Denn die Klage über „die lehre, wornach das leben sich nicht richtet“ (PD 40,10f.), kann man nicht konkret nennen, und über Trunckenheit, Prozeßsucht und Lieblosigkeit hat schon Paulus geklagt. Wie es zu „denen noch gülden en zeiten“ (PD 10,5) eigentlich ausgesehen haben soll, bleibt unklar. „Das Elend so wir beklagen liget vor Augen“ (PD 3,23); wird es deshalb nicht näher beschrieben?

Aber die Kirchlichkeit der Gesellschaft ist ungebrochen. Zwar mangelt es der Kirche nach Speners Worten „fast an allen orten“ (PD 14,7f.); indessen nimmt er davon aus, „daß uns GOtt noch nach seiner überschwenglichen güte sein wort und H. Sacramenten gelassen hat“ (PD 14,6f.). Zwar ist nicht zu leugnen, daß auch der geistliche Stand „gantz verderbet seye“ (PD 15, 22). Aber Spener hat keinen Zweifel daran, daß auch in dem Verfall der Kirchen die reine Lehre recht verkündigt und gehört wird, und zwar ohne Heuchelei (PD 17,28ff.). Auch halten sich die Prediger „von äusserlichen lastern“ durchaus fern und bestätigen dies in „einem äusserlichen *moral* guten leben“ (PD 16,28f.).²¹ Schließlich äußert sich in dem kirchlichen Leben auch eine herzliche Frömmigkeit in einer für den Pietismus keineswegs abseitigen Weise. Speners *Pia Desideria* sind ja nicht von ungefähr als Vorrede zu Arndts Postille erschienen; dies Buch und andere Andachtsbücher

²¹ Auch Abresch kann ein Menschenalter später den noch nicht wiedergeborenen Gemeindegliedern das „ehrbare Leben vor der Welt“ (Kat. 68) nicht bestreiten. Nur wiegt dies äußere Faktum nichts, wird es nicht von pietistischer Frömmigkeit getragen.

Abresch wirft dem Müller vor, er mahle auch am Sonntag, und den jungen Burschen, sie führten auch am Sonntag die Pferde zur Weide, und muß sich zugleich selbst gegen den Vorwurf der Entheiligung des Sonntags wehren, weil er sich von einem Pferd, das ihn zu einer Taufe in ein Filialdorf abholen sollte, sonntags einige Naturalabgaben hatte mitbringen lassen, die in jenem Dorf für ihn bereitstanden. Man achtete also auf beiden Seiten auf die Einhaltung der Gebote.

der geistlichen Väter des Pietismus wurden in der ‚orthodoxen‘ Christenheit fleißig gelesen.²²

Die Orthodoxie hatte „das Ohr an der Frömmigkeit der Gläubigen und dient ihr durch Gebet, Andachtsschriften, Lieder und kirchliche Musik. Von einer Verknöcherung in monomanem dogmatischem Denken, von einer Ausdörrung konnte keine Rede sein, noch weniger von einer Ermüdung oder gar Erschöpfung.“²³

Angesichts dessen lautet das Urteil Speners dennoch: „Was gilts / ob man nicht von vielen / von denen man gern auß Christlicher liebe besser urtheilen wolte / endlich doch der gleichen finden werde / was solche selbs nicht sehen / wie tieff sie noch in der alten geburt stecken und die rechte kennzeichen der widergeburth in nichts thätlich haben?“ (PD 17,10ff.). Sieht man nicht nur mit den äußeren, sondern „auch mit dem liecht deß geistes erleuchteten augen“ (PD 17,8f.), so erkennt man gegen den äußeren Anschein, daß „dasjenige / so sie vor glauben halten / auch auß welchem sie lehren / durchauß nicht der rechte / auß deß Heiligen Geistes erleuchtung / zeugnuß und ver-

²² Johann Schmidt, von Spener „mein in Christo geliebter Vatter“ genannt (Wallmann s. Anm. 13, S. 4 Anm. 9), war orthodoxer Lutheraner und ein ‚pietistisch‘ frommer Christ. „Es ist für die Beurteilung der Entstehung des Pietismus von entscheidender Wichtigkeit, daß man sieht, wie eine zum Pietismus hinführende Frömmigkeitsentwicklung mitten durch die Orthodoxie hindurch führt ... An dem Beispiel Johann Gerhards in Jena ließe sich gleichfalls jene auf Gottseligkeit und auf den inneren Menschen zielende Frömmigkeitsrichtung als eine Eigentümlichkeit gerade der lutherischen Orthodoxie nachweisen ...“ (Wallmann, aaO, S. 11f.). Solche Beobachtungen lassen nach dem ‚Mehr‘ des Pietismus über die ‚pietistische‘ Frömmigkeit hinaus fragen.

Ich zitiere in diesem Zusammenhang auch einen Abschnitt der Klageschrift gegen Abresch, der dem Bild einer ‚toten Orthodoxie‘ durchaus widerspricht: „Deßgleichen hält Er wenig, oder gar nicht die tägliche morgen= u. abend=beth=stunden, vermahnet auch niemanden dazu, sondern rät vielmehr dem gemeinen mañ davon ab, und das darumb, weil Er alle beth=formeln u. bücher verwirfft; gibt vor, dieselbe hetten menschen, die den H. Geist nicht gehabt, nur nach menschen=kunst und weißheit verzeichnen; traktiert statt deren, in öffentl. Kirchenbücher und tractätlein, so zu Schwartzenu edirt sind; machet davon viel rühmens, wie sie *immediate* vom H. Geist inspiriret, und durch Gottesmäner aufgezeichnet wäre; wünschet hingegen offters, daß alle alte Gebet=bücher in der welt confiscirt wären.“

August Hermann Francke beschreibt den Zustand vor seiner 1687 erfolgenden Bekehrung unter anderem mit den Worten: „Ich sunge und betete viel, laß viel in der Schrifft, und andern geistlichen Büchern, ging viel zur Kirchen, bereuete auch äusserliche Sünden und kam wol mit Thränen zur Beichte, ... Ich warff mich auch oft nieder auff meine Knie, und gelobete Gott eine Besserung ... Ich war wol in großer Unruhe und in großem Elend, doch gab ich Gott die Ehre nicht ...“ (Ausg. Erhard Peschke, 1969, S. 14, 23). So kann sich also die ‚tote‘ Orthodoxie darstellen!

²³ Martin Schmidt, Pietismus, UB 145, 1972, S. 36; vgl. ders., Wiedergeburt und neuer Mensch, AGP 2, 1969, S. 195: „Es ist wichtig, ... von dem Klischeebild der erstarrten, erschlafften, toten Orthodoxie loszukommen.“

siglung auß göttlichem wort erweckte / glaube / sondern eine menschliche einbildung seye“ (PD 17,23ff.).

Das, was vor Augen liegt, ist also in Wahrheit bloße Einbildung. Doch nur mit den erleuchteten Augen des wiedergeborenen Pietisten läßt sich der elende Zustand der Christenheit wirklich erkennen.²⁴ Erst nach Aufbruch „der ernstlichen innerlichen gottseligkeit“ (PD 18,25) wird das äußerliche Unwesen erkannt. Erst die neue Geburt stellt das Alte an seinen bisher unentdeckten Platz. Erst das Leben des Glaubens von innen läßt die tote Rechtgläubigkeit ans Licht kommen. Erst „die verläugnung sein selbs“ (PD 17,6f.) nimmt den äußeren Dingen den Schein der Heiligkeit.

Wie kommt man aber angesichts des noch leuchtenden Scheins zu den in Wahrheit erleuchteten Augen? Zwischen dem Erkannten bzw. dem zu Erkennenden und dem Erkenntnisvermögen besteht ein Zirkel. Wie kommt man in diesen Zirkel so hinein, daß man aus dem Schein in die Wahrheit springt? Im Zusammenhang mit dieser Frage ist beachtenswert, wie Spener in den *Pia Desideria* gegenüber dem dritten Stand, dem Hausstand, argumentiert. Dieser dritte Stand soll von dem weltlichen und dem geistlichen Stand zur „wahren Gottseligkeit“ (PD 28,5) geführt werden. Spener legt dar, wie das zu geschehen hat. Dabei will er von den Lastern schweigen, „die auch in der welt unrecht zu seyn erkandt werden“ (PD 28,24). Vielmehr geht er auf Sünden ein, „die man nicht mehr vor sünden erkennt / oder je dero schwehre nicht achtet“ (PD 28,26f.) bzw. „für ein *Peccatillum* geachtet haben will“ (PD 30,3). Es sind die „Trunckenheit“ (PD 28,27ff.), die Gewohnheit der Rechtsprozesse (PD 30,4ff.) und die Gepflogenheiten bei Handel und Handwerk (PD 30,15ff.). Die Leser sollen begrreifen, daß sie in solchem Tun die Liebe, das Kennzeichen der wahren Gottseligkeit, verleugnen (PD 28,4–18), damit sie auch angesichts solcher im allgemeinen nicht für Sünden erachteten Taten an Buße denken (PD 30,13f.).

In psychologisch sehr geschickter Weise überführt Spener den Leser also mancher ihm und der Öffentlichkeit bis dahin unbewußter, jedoch offenkundiger Verderbnisse. Wer es einigermaßen ernst mit seinem Glauben und Gewissen nimmt (vgl. PD 8,25–36), soll Spener zugeben, daß unerkannte Ärgernisse „völlig in offenem schwange gehen“ (PD 28,22f.). Wer dies angesichts der verborgenen Verderbnisse im mitmenschlichen Umgang zugibt, ist nämlich auch zur gewissenhaften Aufnahme der folgenden Ausführung, auf die Spener das eigentliche Gewicht legt, gerüstet: Auch die in ihrer

²⁴ Weswegen auch Abresch seinen vorne zitierten biographischen Worten zufolge nicht angesichts des offenkundigen Verfalls des Christentums die Einsicht in das bessere ‚innere Wesen‘ gewann. Vielmehr – und das ist für den frühen Pietismus überhaupt bezeichnend – begriff er, obschon von Jugend an vom Herrn gezogen und in der Gottseligkeit unterwegs, den allgemeinen tiefen Verfall des Christentums und sein eigenes, dahinein verflochtenes Elend erst, als die pietistische Bewegung anging und ihm ein neues Licht aufsteckte.

Lehre reine Kirche, in der auf den ersten Blick alles in Ordnung zu sein scheint, zeigt in Wahrheit einen äußerst verderbten Zustand (PD 36,27–37): Keineswegs wahre Gottseligkeit, sondern bloße Einbildung des Glaubens, und dazu die schändliche Einbildung der *opere operato* wirkenden Gnademittel, welche „die andere falsche einbildung deß wahren glaubens stärkeet“ (PD 35,2f.).

Ein solches Urteil leuchtet dem frommen orthodoxen Christen nur schwer ein, kann aber auf dem von Spener gewählten Weg für ihn einleuchtend werden, wenn er sich der Logik öffnet, die in Speners Argumentation liegt, und es sich sagen läßt: sie „halten deßwegen die fleischliche einbildung eines glaubens (dann je der göttliche glaube nicht ohne den Heiligen Geist / dieser aber bey vorsetzlichen und herrschenden sünden nicht seyn kan) vor den glauben / der da selig mache / welches ein so schrecklicher betrug deß teuffels ist ...“ (PD 33,29ff.).

Der Pietist spricht in solcher Weise auch selbst die Erfahrung aus, daß sich seine wahre, gründliche, lebendige, innerliche Erkenntnis des Christentums als Reaktion auf einen offenkundigen Verfall und die Verderbnis der Christenheit nicht hinreichend verstehen läßt. Am Anfang steht vielmehr eine innere Erfahrung selbst, die sich dann die ihr entsprechende äußere Welt schafft. Aus dem subjektiven Erlebnis der Wiedergeburt heraus gestaltet sich auch die objektive kirchliche Wirklichkeit neu, und zwar sowohl die Wirklichkeit der reinen Lehre, die nun erst zu einer toten Richtigkeit erstarrt, als auch die Wirklichkeit des kirchlichen Lebens, das nun erst – über alle einzelnen Mängel hinaus – als in der Wurzel verderbt angesehen werden muß.

II

Beleuchtet man diese am Pietismus zu machende Beobachtung von der Geistesgeschichte seiner Zeit her, so muß man urteilen, daß der Pietismus eine typische Ausprägung des durch den Aspekt der Subjekt-Objekt-Spaltung bestimmten Wirklichkeitsverständnisses darstellt, das sich, aus älteren Wurzeln erwachsend, im 17. Jahrhundert in Europa durchsetzt und bei dem generell die eigenartige Entdeckung der selbständigen Subjektivität die Objektivität als solche herstellt und befestigt.²⁵

Ich gebrauche den Begriff ‚Subjekt-Objekt-Spaltung‘ zunächst und primär nicht im erkenntnistheoretischen oder im hermeneutischen Sinn, sondern zur Charakterisierung eines Geschicks der Neuzeit, die ihre Frage nach der Wahrheit des Daseins nicht mehr aus einer dieser Frage vorgegebenen umfassenden Sicht der Wirklichkeit als Kosmos oder als Schöpfung beantworten kann, in der Gott, Welt und Mensch einander zugeordnet sind, sondern

²⁵ Vgl. Siegfried Lodewigs, *Der Pietismus im Spiegel seiner theologischen Kritiker*, Diss. Göttingen, 1973, S. 167ff.

für die ein solcher harmonischer und zweckvoller Zusammenhang *überhaupt* in Frage steht. Während die klassischen Erkenntnistheorien davon ausgehen konnten, daß durch Gott bzw. durch die göttliche Weltvernunft eine Korrelation von Subjekt und Objekt (von Dasein und Seiendem, von Mensch und Welt, von Begriff und Sache usw.) vorgegeben war, entschwindet der Neuzeit diese theologische Voraussetzung, die nur *eine*, Subjekt und Objekt umschließende Wahrheit kannte. Objektive Weltwirklichkeit und subjektive Erfahrung von Wahrheit treten auseinander. Die Natur wird zum Stoff, das Ich zum Wesen.

In diesem Zusammenhang wird die Beobachtung Martin Schmidts zum pietistischen Weltbegriff, der seiner Meinung nach „sorgsamer Aufhellung“²⁶ bedarf, wichtig, daß die pietistische Gegenüberstellung von ‚Welt‘ und ‚Geist‘ nicht einfach biblische Begriffssprache in einem theologisch vorgegebenen Sinn aufgreift. Die dualistische Redeweise des Neuen Testaments wird im Pietismus vielmehr in die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt eingeordnet. Spener schreibt: „Es ist freylich also / daß wir mit der weltweisheit nichts zu thun noch wir evangelische prediger uns um dieselbe viel zu bekümmern haben / mit welcher wir doch das werck des HERRN / so gantz *alterius generis* ist / nicht befördern werden“ (Theol. Bed. IV S. 524). Was so von der Weltweisheit gilt, gilt entsprechend von allen Ausprägungen dieser Welt. Treffend schreibt Martin Schmidt im Anschluß an ein Zitat Philipp Nicolais: „Hier liegt die charakteristische Trennung zweier Sphären vor. Während für Luther noch klar ist, daß die ‚Welt‘ im glaubenden Menschen selbst ihre drohende Dämonie entfaltet, stellt sich der Pietist ihr gegenüber bzw. hat sie als ein überwundenes Stadium hinter sich. Die Welt und die Kirche bzw. das geistliche Leben werden statisch-substanziell, nicht mehr dynamisch-existentziell verstanden.“²⁷ Die Welt ist primär das Andere, danach auch das Böse.

Ferner ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung von Belang, die gleichfalls Martin Schmidt oftmals mit Recht herausgestellt hat, daß auch die Heilige Schrift, so betont die Pietisten sie gegenüber den toten Richtigkeiten der reinen Lehre in den Vordergrund schieben, in das Schicksal der Objektivierung einbezogen wird.

Die Pietisten betonen die Rolle der Bibel vor allem als Gegengewicht gegen die orthodoxen Lehrstreitigkeiten; vgl. z.B. PD 22,25ff.; 25,21ff. Die Bibel ist ein ökumenisches Buch, geeignet, die Aufmerksamkeit von der partikularen ‚reinen Lehre‘ auf die universale ‚innere Gottseligkeit‘ zu lenken. Insoweit hat die Bibel nicht nur eine kritische, sondern auch eine im höchsten Maße ‚erbauliche‘ Funktion. Aber der Pietist kann zwar seine Frömmigkeit im Umgang mit der Bibel besser erfahren, begründen und artikulieren als an

²⁶ Wiedergeburt und neuer Mensch, AGP 2, 1969, S. 135.

²⁷ Ebd., S. 135, Anm. 38.

Hand und auf Grund der orthodoxen Lehre und der symbolischen Bücher²⁸, jedoch kann er das inhaltlich gefüllte *extra nos* der Schrift bzw. das *sola scriptura* nicht zwingend begründen. Indem nämlich die Bibel als das von allen christlichen ‚Sekten‘ anerkannte Buch der Lehre gegenübergestellt wird, wird notwendigerweise die innere Erleuchtung statt der schriftgemäßen Lehre zum hermeneutischen Schlüssel für die Schrift, die damit auch dann eine sekundäre Rolle erhält, wenn die innere Erleuchtung durch das äußere Wort angezündet wurde. Der Pietist klammert sich nicht im Sinne Luthers an das Wort. „Das äußerliche Hören, das für Luther wichtig war, gerät in eine völlig untergeordnete, beinahe verachtete Rolle.“²⁹

Das ‚Was‘ des Neuen Testaments ist vor allem das neutestamentliche Zeugnis vom Leben der Wiedergeborenen und darum im Grunde in der Weise wichtig wie alle anderen überführenden Zeugnisse von der Wiedergeburt in der Geschichte der Christenheit.³⁰ Das Wort entzündet so zwar den Heilsglauben des Hörers (vgl. PD 53,34f.), trägt ihm aber das (innere) Heil nicht zu.³¹

²⁸ „Obwohl unter den Reformvorschlägen die reichliche Versorgung der Gemeinde mit dem Worte Gottes an der Spitze steht, handelt es sich dabei weniger um den Inhalt, als um die Methode. Das Wort Gottes wird nicht in seiner ursprünglichen Dynamik auf den Plan gerufen, sondern in der sekundären Technik seiner Darbietung“ (M. Schmidt, s. Anm. 26, S. 146).

²⁹ Ebd., S. 164. Vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 95: „... setzt dann der pietistische Biblizismus ein, der sich von dem reformatorischen so unterscheidet, wie eben Ergreifen von Ergriffensein verschieden ist.“

³⁰ Vgl. M. Schmidt ebd., S. 149; ders., s. Anm. 5, S. 40: „... die Schrift bestätigte und legitimierte das eigene Erlebnis.“ In gleichem Sinn urteilt R. Mohr, Über die ‚Historie der Wiedergeborenen‘ von Johann Henrich Reitz, MEKGR, 1974, S. 42: „Reitz will die Schrift nicht abwerten oder auf sie verzichten, aber es ist ihm auch selbstverständlich, daß sie nicht als Bericht über Fakten aus der Vergangenheit betrachtet werden darf, sondern mystisch-spiritualistisch auf den Leser zu beziehen ist, in dessen Seele sich die Vorgänge abspielen, die in der Bibel als äußeres Geschehen geschildert werden.“

³¹ Vgl. z.B. Th. Bd. I 57, wo Spener in einer Erörterung über den Atheismus schreibt: „Die schwerste schuld aber ist derjenigen / bey welchen es wirkklich zu einer wahren und lebendigen erkäntnüs durch des H. Geistes wirkung gekommen wäre / und sie gleichwol auch solches göttliche liecht bey sich muthwillig ausgelöschet hätten ...; so vielmehr wo er ihm auch sein wort gegeben / und ihn auch dadurch auf allerley weise zu seiner erkäntnüs eingeladen / er aber die augen ihn zu sehen verschlossen / dié ohren aber zu hören verstopfet hat. Im allermeisten aber macht einen solchen unentschuldbar / wann der HErr / so ich bey den meisten offtmal zu geschehen glaube / auch bey demselben innerlich an die Seele / entweder unmittelbar durch rührung des gewissens / oder durch Äusserliche veranlassung / nicht nur in hörung etwas vom göttlichen wort / sondern auch bey allerley ungefehr geschiedenen begebenheiten / anklopffet / daß sie dessen in gewisser maaß gewahr wird / den sie doch nicht kennen will / und demnach auch solche regungen und innerliche zeugnüssen in wind schläget.“ Das biblische Wort hat einen durch die christliche Tradition vorgegebenen wichtigen Anstoßcharakter für die innerlichen Zeugnisse. Ein spezifischer Inhalt des Wortes als Christuszeugnis tritt nicht in den Blick. Da es aber an sich festgehalten wird, erhält die Schrift einen im wesentlichen bloß objektiven Charakter.

Im Rathmannschen Streit (1621ff.)³² hatte die Orthodoxie mit Grund daran festgehalten, daß der Geist an das Schriftwort selbst und nicht an den Hörer gebunden wird.³³ Damit wurde jede Objektivierung der Schrift gegenüber der geistgewirkten Disposition des frommen Hörers vermieden. Rathmann stand unter dem Einfluß von Johann Arndt, der indessen selbst bei allem Drängen auf die innerliche Verlebendigung des äußeren Wortes doch den Geist nicht vom Wort löste und der subjektiven Erfahrung nicht den Vorrang vor dem Hören des Wortes einräumte. Die Pietisten dagegen stellen sich faktisch auf den Standpunkt Rathmanns, den Gottfried Arnold mit den Worten charakterisierte: „Obwohl die Schrift zur göttlichen Erkenntnis nötig sei, weil das göttliche Wort bei und in der Schrift den Menschen bekehre und zu Gott führe, so gehe doch die Erleuchtung durch das ewige Wort und den heiligen Geist vorher.“³⁴ Diese mittelbare Objektivierung der Schrift stellt eine Analogie zu dem ebenfalls der Subjekt-Objekt-Spaltung verpflichteten strengen Inspirationsdogma der späten Orthodoxie dar, wie die Zusammenfügung beider Gedanken im fundamentalistischen Schriftprinzip des Neupietismus zeigt.

Aus diesem seinem Zusammenhang mit der Subjekt-Objekt-Spaltung ist das Neue, ‚Moderne‘ des Pietismus auch und gerade gegenüber der lebendigen Frömmigkeit der Orthodoxie einschließlich eines Mannes wie Johann Arndt deutlich zu erkennen, so daß man im Blick auf die Frömmigkeit Arndts von ‚Pietismus‘ im geistesgeschichtlichen Sinn dieses Begriffs nicht sprechen sollte, so unverkennbar die Frömmigkeitsgeschichtliche Linie ist.

Man vergleiche mit Spencers Vorrede zu Arndts Postille z.B. die entsprechende Vorrede Johann Gerhards vom 17. September 1615.³⁵ Auch Johann Gerhard bemerkt, daß „bey dem meisten Theil der Menschen der Glaube erloschen / und die Liebe erkaltet“ sei. Er erinnert sich deshalb des „*Modus docendi mysticus*“ als einer „sonderbaren Art und Weise“, die Gemeinde Gottes zu lehren, „da man nemblich insonderheit auff die Erbauung des innerlichen Menschen sihet“. Aber Gerhard denkt in der Tat an eine andere Lehrweise. Weder rückt er die vorhandene Frömmigkeit in den Ruf einer bloßen Scheinfrömmigkeit ohne wahren, inneren Glauben — daß es an Frömmigkeit mangelt, ist eine andere Sache — noch die rechte Lehre in den Geruch der toten Richtigkeit. Die innere Erkenntnis ist selbstver-

³² Vgl. Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Band I, S. 313ff. (Lit.); E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, S. 319ff.; M. Greschat, Zwischen Tradition und neuem Anfang, 1971, S. 267ff.

³³ Dem Bilde Rathmanns, die Schrift sei eine Axt, die erst dadurch wirksam wird, daß sie von einem Arm geführt wird, stellten die Orthodoxen das Bild vom Auge entgegen, das seine innere Lichtkraft ständig bei sich führe.

³⁴ Siehe bei Hirsch (Anm. 32), S. 320. Vgl. M. Schmidt (Anm. 26), S. 137 und (Anm. 5), S. 67, der mit Recht von der pietistischen „Überzeugung von der selbständigen Potenz und Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes“ spricht.

³⁵ Ich benutze die Ausgabe Lüneburg 1656 aus der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

ständiglich an die wahre Lehre gewiesen; die richtigen Lehrpunkte zielen unmittelbar auf die Erbauung des inneren Menschen. Der wahre lebendige Glaube, von dem Johann Gerhard im Sinne Arndts spricht, bleibt in der Einheit von *fides qua* und *fides quae creditur*.

Auch die Orthodoxie kann später diese Subjekt-Objekt-Einheit nicht mehr *unreflektiert* festhalten³⁶, nachdem sich die Subjekt-Objekt-Spaltung zunehmend durchgesetzt hat. Sie arbeitet unter unmittelbarem Einfluß des Pietismus den *ordo salutis* als selbständigen dogmatischen *locus* aus. Damit zeigt sie den Wandel der Zeit an, wenn sie auch die Einheit von objektivem und subjektivem Heilsgeschehen zu wahren sucht, indem sie unter Zuhilfenahme der analytischen Methode den *ordo salutis* in den Gesamtaufriß des dogmatischen Systems einbaut. In dieser Weise bemüht sie sich, gegenüber dem Pietismus das überkommene Schema von Denken und Glauben zu bewahren.

Im Unterschied von dieser Entwicklung der Spätorthodoxie muß man Valentin Ernst Löscher beurteilen.³⁷ Er wird deswegen zum Hauptgegner des Pietismus, weil er sich antithetisch auf den modernen pietistischen Ansatz einläßt und gegenüber der pietistischen Subjektivität die Suffizienz der objektiven Heilswahrheiten behauptet.³⁸ Während die orthodoxen Bestreiter des Pietismus im allgemeinen den Pietisten in reicher Fülle einzelne Lehrpunkte vorlegen, in denen sie von der symbolischen Norm abweichen, hat Löscher begriffen, daß mit dem Pietismus etwas grundlegend Neues auf den Plan getreten ist, nämlich der Versuch, die Frömmigkeit statt der offenbarten Lehre zur Grundlage der Religion zu machen. Löscher läßt sich mit dem Pietismus auf diese Alternative ein. Er stellt sich aber auf die dem Pietismus entgegengesetzte Seite und wird dadurch zu einem Exempel, ja, zum Musterbeispiel der vom Pietismus wesentlich erst geschaffenen toten Rechtgläubigkeit.

Löscher hat die Vorstellung: „... auf Grund der in der Bibel klar vorliegenden göttlichen Offenbarung stehen die Lehre der evangelisch-lutherischen

³⁶ Schon Johann Gerhard unterscheidet deutlich, ohne im geringsten zu scheiden: „Ein anders ists, weñ man handelt vom Artickel der Rechtfertigung für GOTT dem HERRN / da werden die geängsteten Hertzen einig und allein auff Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst billich gewiesen / daß sie mit wahren Glauben sich dessen annehmen und trösten sollen. Ein anders ists / wenn man von guten Wercken und wahrer Gottseligkeit handelt / da wird die rechte Eigenschafft des wahren lebendigen Glaubens erkläret / daß er nicht sey eine blosser Wissenschaft / viel weniger ein cusserlicher Ruhm ohn alle Enderung unnd Verneuerung des Hertzens / sondern eine lebendige kräftige Bewegung / dadurch der gantze Mensch geändert wird.“

³⁷ Zu Löscher vgl. Martin Greschat, *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, 1971.

³⁸ Von diesem Ansatz her bekämpft er wie den Pietismus so die Aufklärung als ‚Pilatus und Herodes‘, die Freunde wurden. Vgl. zu Löschers ‚objektiver‘ Einstellung im Vergleich zu der ‚Subjektivität‘ des Pietismus S. Lodewigs (Anm. 25), S. 154–168.

Kirche, das Amt dieser Kirche, die Predigt, die Sakramente als an sich heilige göttliche Wahrheit und Ordnung unabhängig von allen Bewegungen und aller Ergriffenheit des Herzens vor dem Menschen. Er hat nichts zu tun als dies anzunehmen im Glaubensgehorsam. Tut er das, so schenkt ihm Gott Vergebung, Leben und Seligkeit. Dies ist ein völlig in sich geschlossener Kreis, in den nichts Weiteres eintreten darf.“³⁹

Glaube in diesem Sinne des Annehmens der Glaubenswahrheiten einerseits und Frömmigkeit andererseits treten also auseinander. Fragt man mit Grund, wie die innere lebendige Frömmigkeit des Pietisten eigentlich in den unbestrittenen Sätzen der reinen Lehre verankert ist⁴⁰, so beobachtet man bei Löscher umgekehrt, daß es ihm schwer fällt, den objektiven Glauben subjektiv zu vermitteln. Nicht anders als die Pietisten gibt Löscher also die in der reformatorischen Theologie noch selbstverständlich und unreflektiert geltende Einheit von objektiver Glaubenswahrheit und subjektiver Erleuchtung des Glaubens preis.⁴¹ Daß in seiner Kontroverse mit dem Pietismus dem Weg der pietistischen Subjektivität die Zukunft gehörte, können wir Heutigen leicht feststellen. Dennoch war Löscher in seiner Weise gleichfalls eine Stimme der neuen Zeit, nämlich einer Zeit, in der sich die Spaltung von Subjekt und Objekt durchsetzte, und insofern steht er der Aufklärung, die diese Spaltung in ihrer Weise vollzog, ähnlich nahe wie der Pietismus und weit näher als die übrige Spätorthodoxie, die sich bemühte, reine Lehre und innere Frömmigkeit zusammenzuhalten und miteinander zu vermitteln.

III

Die Verwandtschaft von Pietismus und Aufklärung bzw. Rationalismus ist oft beobachtet und dabei häufig als eine verwunderliche Tatsache konstatiert worden; denn verhalten sich nicht der autonome Vernunftglaube und die Selbstverleugnung des Wiedergeborenen zueinander wie Feuer und Wasser? Unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt läßt sich jene Verwandtschaft schwerlich erklären. Indessen liegt sie tief begründet in der gemeinsamen Anteilhabe von Pietismus und Aufklärung an der Subjekt-Objekt-Spaltung, und diese fundamentale geistige Gemeinsamkeit erklärt, daß für nicht weni-

³⁹ E. Hirsch (Anm. 32), Band 2, S. 202.

⁴⁰ In diesen Zusammenhang gehört Speners einflußreiche Lehre vom Irrtum, der zufolge kein Irren in der Lehre bzw. in der *fides quae creditur* den Wiedergeborenen verdammen kann; vgl. E. Hirsch (Anm. 32), Band 2, S. 118ff. Hirsch urteilt (S. 119) über Spener: „Er ist der erste deutsche kirchliche Theologe, welcher der Subjektivität und Individualität im Bereich der theologischen Überzeugung gerecht zu werden sucht.“

⁴¹ Bezeichnend ist ebensowohl, daß Löscher die Mystik hochschätzt, wie daß er sie als ‚Frucht der Heiligung‘ versteht. Er erkennt das Problem, die Subjekt-Objekt-Spaltung überwinden zu müssen, wird ihm aber nur unzureichend gerecht. Vgl. M. Greschat (Anm. 37), S. 98ff.

ge Zeitgenossen der Pietismus nur Durchgangsstation zu einer ausgesprochen aufgeklärten, auch religionsfeindlichen atheistischen oder pantheistischen Geisteshaltung war, so daß sich, wo immer man dieses Phänomen beobachtet, bestätigt, wie sehr der Pietismus ein christlich getauftes Kind einer Zeit war, die nicht mehr alle ihre Kinder zur Taufe brachte.

Man bedenke, daß zu derselben Zeit, in welcher der Pietismus sich ausbreitete, die Philosophie anstelle der Orthodoxie die geistige Führung übernimmt, in Deutschland vor allem durch Leibniz und Wolff. Der Erfolg der beobachtenden, erforschenden und entdeckenden Vernunft führte die Philosophie dazu, auf dem Weg des göttlich erleuchteten Verstandes oder gar der selbst göttlichen Vernunft das Seiende wie im einzelnen so auch im ganzen erfassen zu wollen. Diese Vernunft aber vernimmt nicht mehr im Sinne des Hörens, sondern im Sinne des Verhörens, des Abhorchens statt des Gehorchens. So vollendet sich auch philosophisch die Spaltung der Wirklichkeit, nämlich die Spaltung zwischen der ‚vernehmenden‘ Vernunft und der ‚vernommenen‘ Welt mit ihrem Schöpfer.

Wir verfolgen die Beziehungen zwischen Pietismus und Aufklärung an einigen im vorliegenden Rahmen sich anbietenden Beispielen, weil auf diese Weise der geistesgeschichtliche Ort des Pietismus im Bereich der Subjekt-Objekt-Spaltung deutlicher erkennbar wird.

1. Als Wilhelm Abresch gegen Ende seines Lebens zweiter Pfarrer in Berleburg war, weilte dort auch Johann Christian Edelmann (1698–1767), der 1736 als Mitarbeiter an der Edition der Berleburger Bibel in die Grafschaft Wittgenstein gerufen wurde und der in Berleburg wohnte, bis er nach dem Tode des pietistisch gesinnten Grafen Casimir im Winter 1741/42 die Stadt in dunkler Nacht und bei dichtem Nebel verließ.

In Berleburg bekehrte er sich zu einer vernünftigen Frömmigkeit, nachdem er bis dahin einem mehr oder weniger schwärmerischen Pietismus angehangen und zuletzt bei den Inspirierten eine Gastrolle gegeben hatte. Er beschreibt diese Bekehrung in durchaus ‚pietistischer‘ Weise als Befreiung aus höllischer Angst und tödlicher Verzweiflung, unter Tränen und Seufzen erfolgend, durch eine innere Erleuchtung eintretend und zu einer innigen Freude und zu innerstem Vergnügen führend.⁴²

⁴² Die Bekehrung erfolgte, als das Haupt der Inspirierten, Rock, seinen Besuch in Berleburg angesagt hatte und Edelmann seiner Begegnung mit Rock als einem für seine weitere Entwicklung entscheidenden Ereignis entgegensah. Er berichtet darüber in seiner Selbstbiographie (hg. 1849 von Klose; vgl. auch Edelmann, Die Göttlichkeit der Vernunft, 1740, S. 216ff.): „Das Herz im Leibe bebete mir, wenn ich drandachte, was vor ein Kampf mir bevorstund. Denn nach meinen damaligen Vorstellungen war der Geist, der durch den Rock redete, entweder Gott selbst, oder der Teufel. War es Gott, was vor ein Urtheil hatte ich wohl zu erwarten, wenn ich den Geist der Wahrheit einen Lügen=Geist heißen wolte? War es aber der Teufel, wer versicherte mich, daß ich mich auf göttlichen Befehl an ihn machte, und des Beystandes Gottes zu gewarten hatte?

Es ist der formale Begriff des inneren Lichtes, allen äußeren Autoritäten entgegengesetzt, der es Edelmann erlaubte, die Bekehrung zu der Einsicht, daß Gott die Vernunft sei, in der pietistischen Weise einer Umkehrung zu erfahren und zu beschreiben. Nicht von ungefähr spricht er von diesem Er-

In dieser wahren Höllen=Angst, die kein Mensch glauben kan, der sie nicht selbst erfahren hat, und die doch bloß aus den elenden Begriffen herrührte, die mir die sogenannte göttliche Offenbarung in der Bibel beygebracht hatte, erbarmte sich der Herr, mein Ursprung und Erhalter, auf eine so erfreuliche und erquickende Art über mich armen, daß ich mich nicht entsinnen kan, in meinem Leben ein süßer und angenehmer Vergnügen in meinem innersten empfunden zu haben, als damals, wie es schiene, daß es mit mir aus seyn würde. Denn ungefehr ein paar Tage vorher, ehe mein fürchterlicher Gegenpart ankam, und ich, dem äußern Ansehen nach, immer schwächer wurde, mich auch unter vielen Thränen, Seufzen und Winseln zu Bette legte, und nicht wuste, ob ich wider aufstehen würd, überfiel mich, vor all zu großer Mattigkeit, der Schlaf, der bisher, wegen der, so wunderlich durch einander laufenden Phantasien, mehr eine Marter, als eine Erquickung vor mich, zu nennen gewesen war. Dißmal aber war er es würcklich.

Denn wie ich eine Weile gelegen hatte, und in meinem Gemüthe oft wider Willen, bisher die Gedancken aufgestiegen waren, warum doch der Geist des Rocks so sehr wider die Vernunft eyferte, denen ich aber, wegen meines Aberglaubens nicht Gehör geben dürfen, so erwachte ich plötzlich, und in dem Augenblicke kamen mir die Worte aus dem Johanne *theos an ho logos* mit solcher Lebhaftigkeit ins Gemüth, daß mir nichts anders deuchtete, als wenn sie einer in *Praesenti* zu mir spräche, und mit einem, nur zu empfindenden Nachdruck zu mir sagte: Gott ist die Vernunft.

Ich mochte diese Worte wohl hundert und mehr Mal, auch im Grund=Texte gelesen haben: Aber niemals hatte ich den Trost und die Erquickung darinnen finden können, die ich damals fand, Wenn ich sie auch, nach unsern gewöhnlichen Deutschen Uebersetzungen hätte verstehen müßen, nach welchen Gott in denselben, wider alle Sinne und Verstand, das Wort genennet wird, so würden sie mich in meinen damaligen Umständen gar nichts geholfen haben. So aber war mit Anhörung des Wortes *Logos* zugleich die Erklärung verknüpft, daß dasselbe vornehmlich und seiner, von unsern Gelehrten selbst erkannten wichtigsten Bedeutung nach, die Vernunft hieß.

Weil nun in diesen Worten gesagt wurde, daß Gott selber die Vernunft sey, und dieser Anspruch von einem Schreiber kam, den ich, nach meiner damaligen Einsicht, vor ungleich göttlicher hielt, als den Schwätzer Rock, die Sach selber auch, sich gleich an meinem Gemüthe, als Wahrheit legitimierte; so ist mir unmöglich zu beschreiben, was vor Kraft und Erquickung ich ob diesen so vermutheten Gedanken empfand.

Es war mir nicht anders zu Muthe, als wenn ich aus den Thoren des Todes, wider zum Leben zurückgerufen würd, und ich konnte nunmehr kaum den Tag erwarten, an welchen ich mit dem Rock anbinden, und die Kraft des bisher mir unbekannten, und doch so nahen Gottes, an ihm probiren solte. Der Vernunft, die ich bisher, in Kraft meines Aberglaubens, nicht hatte hören dürfen, hatte nunmehr völlige Freyheit zu sprechen, und sie stellte mich auf einmal, auf einen so weiten Raum, daß ich ihn nicht übersehen konnte.

Man stelle sich einen, an Händen und Füßen lange Zeit gebundenen, und in äußerster Finsterniß gefangenen gelegenen Slaven vor, urtheile von seiner Freude, wenn er sich auf einmal wider in Freyheit gesetzt siehet; man wird sich doch keine Vorstellung von der Freude machen können, die mein Gemüth damals einnahm.“ (S. 273–275).

eignis als von seiner „neuen Geburth“ und bemüht er sich, seinen Freunden daran Anteil zu geben.⁴³

Man bedenke das folgende Selbstbekenntnis Edelmanns:

„Habe ich, auf das bloße sagen, ungewißer und vor mehr als 5000 Jahren verstorbener Menschen, lediglich auf die Versicherung anderer, um so viel jüngerer, die sie gar nicht gekannt, chedem glauben müssen, daß Gott unmittelbar durch sie geredet, ungeachtet ihre eigenen, von ihnen selbst beschrieben seyn sollenden Geschichten, schon den Augen klärllich zeigen, daß sie theils vorsetzliche Betrüger, theils arme betrogene Phantasten gewesen, die grösten Theils ein schändliches und höchst unglückseliges Ende genommen: Warum soll ich meinem eigenen Gefühl, das sich auf eine ungleich glückseligere und beruhigendere Art, bey mir legitimiret, und allen heiligen und unheiligen armen Sündern, zu Trotz, unter tausend Stürmen, immer mehr Zufriedenheit geschenckt, und täglich größere verspricht, nicht ungleich mehr trauen, als allen, von Unwissenheit, Aberglauben und Betrug canonisirten Lügen.

Ich kann freylich in dieser Sache keinen näheren Beweiß anführen, als mein eigenes Gefühl: Aber das ist mir, vor meine Person schon genug, und ich kann es mit einem ganz kalten Gemüte vertragen, wenn andere glauben und behaupten, daß ich nichts empfinde, und mich in der That betröge ...

Ein Kind, das die Süßigkeit der Milch seiner Mutter, auf derselben Schooße würcklich genießet, fragt ja nichts darnach, wenn gleich die ganze Welt glauben wolte, daß es, aus Mangel des Beweises, Wermuth genöße. Wie sollte dann ich, der ich mehr als zu fühlbar empfinde, daß mir Gott gnädig ist, mich an das eitle Geschwätz meiner widerwärtigen kehren, die mir die Würcklichkeit meiner Empfindung, bloß darum abzusprechen suchen, weil sie selber nichts davon empfinden?“⁴⁴

⁴³ „Ich durfte ihnen also nur zeigen, daß sie das, ohne Vernunft nicht hätten thun können, und daß sie nur ihre gegenwärtige Freudigkeit gegen ihre vorige Bangigkeit halten solten, so würden sie von der Göttlichkeit dieses, alle Finsterniß vertreibendes Lichts, nicht mehr zweifeln dürfen, wie wenig die Finsterniß vor demselbigen würde bestehen können.

Sie begrifen mich endlich und wurden in dem Vertrauen auf dieses göttliche Licht nicht wenig gestärcket. Wir konnten einander den heiteren Zustand unsers Gemüths an Augen ansehen, wir betrachteten diesen Tag nicht anders, als unsern Geburths=Tag, er war aber nur noch ein Anfang zu einen Kräftichen Durchbruch einer neuen Geburth, die uns nun lange nicht so schrecklich mehr vorkam, als vor ein Paar Tagen, da wir noch in der Finsterniß stacken, und nicht wusten, ob Leben oder Tod uns zu Theil werden würde.

Wir zärtlich gehet doch Gott mit seinen armen Geschöpfen um? Es würden die Worte Johannis von der Göttlichkeit der Vernunft, nimmermehr den Eindruck in mein Gemüth gemacht haben, den sie würcklich machten, wenn ich deßen Evangelium nicht vor ein göttlich Buch gehalten, und in Kraft dieser Einbildung gesehen hätte, daß Rock, da Er so sehr wider die Vernunft tobete, unmöglich von eben dem Gott könnte gesand seyn, der sich selber durch Johannem die Vernunft genannt.“ (S. 276).

⁴⁴ Ebd S. 189f.

Sieht man von der Polemik gegen die kirchliche Überlieferung ab, so könnte ein Pietist wohl ähnlich von den Erfahrungen seines inwendigen Menschen sprechen und solcher Erleuchtung des Geistes zur wahren Gottseligkeit die gleiche überführende Kraft zuweisen. Gemeinsam ist die Teilhabe an dem neuzeitlichen Geschick der Subjekt-Objekt-Spaltung und die bedingungslose Parteinahme für die Subjektivität.

2. Der Pietist kann der Bibel natürlich nicht mit jenem Spott entgegentreten, der bei dem zur göttlichen Vernunft bekehrten Edelmann immerfort durchblickt.⁴⁵ Wo das *extra nos* der Heiligen Schrift und der Offenbarung aufgehoben wird, hebt sich pietistische *Frömmigkeit* selbst auf. In Abreschs Katechismus heißt es dementsprechend:

Wenn GOtt durch seine Gnade und heiligen Geist die Busse, den Glauben, die Liebe, und die Wiedergeburt in uns wircket, gebrauchet er dann auch ein äusserliches Mittel dazu?

Ja, er braucht ordentlich dazu sein heiliges Wort. (S. 75)

Wie aber schon in diese Frage der ganze subjektive *ordo salutis* gepackt wird, so wird solche Bezogenheit auch der Lehre von der Heiligen Schrift auf den inneren Menschen im folgenden weiter ausgeführt:

Wie und auf was Weise gehet das zu?

GOtt wircket unter der Lesung, Anhörung und Betrachtung seines Worts, daß die Menschen bewegt werden, und auch Krafft bekommen, in die Busse, Glauben, Liebe, und in die Wiedergeburt einzugehen, und sich darin zu üben.

Werden aber alle Menschen, die Gottes Wort lesen, hören und betrachten, dadurch zur wahren Bekehrung und Seligkeit gebracht?

Nein: sondern allein diejenige, welche es auf die rechte Weise thun.

Wie und auf was Weise muß man GOttes Wort lesen, hören und betrachten?

Man muß solches thun mit wahrer Andacht, Ehrerbietung und Begierde, und es bey dem bloßen äusserlich gethanen Werck ja nicht bewenden lassen.

Wie mehr?

Man muß vor, bey und nach dem Lesen, Hören und Betrachten des göttlichen Worts, hertzlich zu GOtt seuffzen um den Heiligen Geist, und dessen Licht und Krafft, damit man dasselbe gründlich möge verstehen, in einem feinen guten Hertzen behalten, und darnach thun. (S. 76f.)

Man bemerkt, wie die Lehre vom Wort Gottes in Gestalt eines Appells an die frommen Gemütszustände des Bibellesers abgehandelt wird. Bleibt aber

⁴⁵ Edelmann spricht mit besonderer Vorliebe von dem „Bibel=Götzen“ (Selbstbiographie, S. 221; 328 u.ö.), nennt die „sogenannte göttliche Offenbarung in der Bibel“ (S. 273) und schließt sich der deistischen Bibelkritik an, wonach Jesus „Manches, wo nicht das meiste, was man ihm nach seinem Tode angedichtet, öffentlich als die unverschämtesten Lügen bloß stellen würde“ (S. 204).

die Heilige Schrift nur der äußere Anlaß und Anstoß für einen Vorgang, der sich eigentlich unmittelbar zwischen Gott und der frommen Seele abspielt, so ist der Übergang zu dem Urteil, die Bibel sei in Wahrheit der „Bibelgötze“, nicht mehr weit, sobald die Vernunftwahrheit selbst als die göttliche Offenbarung innerlich erkannt worden ist; denn als Phänomen der Subjekt-Objekt-Spaltung unterscheidet sich die nur *objektiv* in Geltung stehende Schrift nur wenig von der *objektiv* verworfenen.

3. Für die Sakramente gilt ähnliches. Abresch hält sie seinem Katechismus zufolge zwar noch für Wahrzeichen, welche die Gnade Gottes bezeichnen und versiegeln (S. 78), aber keineswegs „allen und jeden; sondern allein denjenigen, welche in aufrichtiger Busse, Glauben, Liebe und Wiedergeburt stehen und die Sacramenten würdiglich gebrauchen“ (S. 79). Sie verhalten sich zur „Gnade Gottes in Christo“ wie ein Trauring zur Ehe und ein versiegelter Kaufbrief zu dem verkauften Gut (ebd). Sie gelten also überhaupt nur den bereits Wiedergeborenen, so daß Abresch das Abendmahl selbst Sterbenden verweigern kann⁴⁶ und die Gemeinde sich nicht ohne Grund beschwert, er halte Alte und Junge vom Abendmahl ab und mache „dadurch also seine Zuhörer gantz kaltsinnig im werck der gottseligkeit“.

So weit geht Spener in den *Pia Desideria* (vgl. PD 35f.) nicht, aber man wird Abresch und den vielen anderen Pietisten, die sich ähnlich wie er zu den Sakramenten äußerten, eine gewisse Konsequenz des pietistischen Ansatzes nicht absprechen können.⁴⁷ Sind aber die Sakramente nicht mehr ein Grund des Heils und der wahren, inneren Frömmigkeit, sondern äußere Zeichen für die schon von innen wiedergeborenen Seelen, so wundert man sich bei dieser bloß objektiven Geltung von Taufe und Abendmahl für die fromme Subjektivität nicht, daß der von der göttlichen Vernunft erleuchtete Kritiker der Tradition nur mehr Spott für diesen überflüssigen

⁴⁶ Abreschs Verteidigung gegen diesen Vorwurf ist aufschlußreich: „Wañ ich krancken u. sterbende antreffen solte, welche gute keñzeichen der wiedergeburt von sich spüren liessen, u. also ein in Gott geheiligtes verlangen zum Abendmahl hatten, denen wolte ichs nicht abschlagen, wo ich aber solche nicht finde, da kan ich ihnen das Abendmahl nicht reichen, weil ich also schuld würde an ihrer schweren verdammis. Ich weiß aber niemand, der das Abendmahl auf dem todtbett von mir verlanget, aß Johañ Arend Böhl zu Hemschlar; deme ichs aber wegen ungewißheit seiner aufrichtigen bekehrung abgeschlagen, sagende: Daß Er sich rechtschaffen zu Gott wenden solte, so würde es ihm nicht schaden an seiner seligkeit, wan Er schon das Abendmahl nicht empfinde.“

⁴⁷ Abresch befürchtet wie Spener, daß die orthodoxen Gemeindeglieder „die frommigkeit nur setzen in den gebrauch des Abendmahls, und in die eußere ordnung, und ceremonien, nicht aber in eine gründliche veränderung des hertzens und gantzen lebens“. Er konstatiert dann aber weiter: „wann man eine solche Busse, Glauben, Liebe, Wiedergeburt, Endzweck, Ernst und Krafft nicht bey sich spüret, so muß man sich des Abendmahls solang enthalten, biß man durch GOTTES Gnade dieselbige erlanget hat“, und er äussert: „... wer nicht vorher fromm ist, ehe er das Abendmahl empfänget, der wird gewißlich durch das Abendmahl nicht fromm werden.“

Firlefanzen übrig hat. Edelmann mokiert sich dementsprechend darüber, daß wir armen Sünder auf das Sündenbekenntnis hin „unsern Gott noch oben darauf, zur Versicherung der Vergebung unserer Sünden verzehren sollten“, während der Sünder, „er hatte seinen Gott kaum verdaut“, schon mit dem Sündigen fortfährt.⁴⁸

Edelmann wie Abresch beurteilen die Sakramente ‚objektiv‘, und ‚objektiv‘ gesehen unterscheidet sich ihre Beurteilung nicht grundsätzlich voneinander.

4. Für Edelmann ist die menschliche Natur als solche göttlich, weil sie vernünftig ist.⁴⁹ Abresch nennt den Wiedergeborenen einen „geistlichen Menschen“, der „eine neue Art und Natur“ empfangen hat, nämlich „eine gute göttliche Art und Natur, 2.Petr. 1,4“ oder das „Ebenbild Gottes“ (S. 60f.).

Beider Anschauungen, so verschieden sie theologisch aussehen mögen, sind doch Ausdruck der gleichen Subjektivität und darum geistesgeschichtlich gesehen Manifestationen derselben Subjekt-Objekt-Spaltung.

5. Abresch rezipiert im Eingangsteil seines Katechismus die Anselmsche Versöhnungslehre in durchaus orthodoxer Manier. Er vermittelt sie aber nicht mit dem *ordo salutis* (im engeren Sinn). Das Erlösungsgeschehen bleibt insofern also ein objektiv anschauliches innergöttliches Ereignis. Eine Rechtfertigungslehre, das Zentrum z.B. des Heidelberger Katechismus, fehlt.

Im Vergleich dazu ist Edelmanns direkte Ablehnung der traditionellen Versöhnungslehre, die er bemerkenswerterweise schon in seiner pietistischen Zeit vollzieht⁵⁰, strukturell keine *metabasis eis allo genos*. Man wird ja in der Tat den Pietisten fragen müssen, inwiefern der Gott, der sich an den frommen Herzen beweist und durch Wirkung des Heiligen Geistes den Sünder durch Verleugnung seiner selbst und Verschmähung der Welt von neuem gebiert, zunächst versöhnt werden muß. Eine bloß objektiv angeschauten Soteriologie kann auch objektiv verworfen werden, ohne daß

⁴⁸ Selbstbiographie S. 17.

⁴⁹ Edelmann beschwert sich darum fortwährend über die kirchliche Gnadenlehre, die dem Menschen gegen dessen Wirklichkeit einrede, ein Sünder zu sein: „Ein Mensch, der weiter nichts, als die Natur und Vernunft zu seinen Leitern hat, weiß nicht das geringste von der Verdorbenheit seiner Natur, die ihm durch die christliche Gnade erst beygebracht wird. Und so lange er davon noch nichts weiß, fühlt er noch ein Vermögen, etwas gutes zu thun, dessen er sich durch die Gnade des Evangelii, die ihm beybringt, daß das Dichten und Trachten seines Herzens, von Jugend auf, nur Böse sey, gänzlich berauben laßen muß.“ (Selbstbiographie, S. 206; vgl. S. 124f., 220, 397).

⁵⁰ „... erhielt ich Dippels Schriften, die mir in dem Punct des Verdienstes Christi, und deßen unzulänglicher Zurechnung ein solches Licht gaben, daß ich mich über die muthwillige Blindheit der Orthodoxen nicht genug verwundern konte“ (Selbstbiographie, S. 162).

damit das innere Licht erlischt und die heilsame „innere Erleuchtung des Heiligen Geistes“ (S. 29) entfällt.

Die Zahl solcher Analogien bzw. Parallelen zwischen Pietismus und Aufklärung könnte vermehrt werden. Die gegebenen Beispiele belegen indessen hinreichend, daß die Verwandtschaft von Pietismus und Rationalismus, die ohnehin und offensichtlich nicht auf einer verwandten Theologie oder auf einer gleichförmigen Frömmigkeit beruht, wesentlich daraus erwächst, daß beide Bewegungen Teil jener umfassenden Strömung der Zeit sind, die den Menschen als Subjekt der objektiven Wirklichkeit gegenüberstellt. Das fromme und das vernünftige Subjekt konstituieren sich jeweils in sich selbst gegenüber einer objektiven Wirklichkeit, die sie dadurch in ihrer Objektivität zugleich festmachen.

IV

Ist das Gesagte einigermaßen richtig, so bestätigt sich die Auffassung, daß die Anschauung von der Wiedergeburt das wesentliche Spezifikum pietistischer Frömmigkeit ist.⁵¹

Ich beschreibe dies Phänomen an Hand des Katechismus von Wilhelm Abresch, der die Wiedergeburt im Rahmen des *ordo salutis* (im engeren Sinn) und als dessen Höhepunkt abhandelt:

Wann man nun fleissig bittet um die Busse, den Glauben und die Liebe, und sich durch die Gnade Gottes auch darin übet, was ist man dann für ein Mensch?

Alsdann ist man nicht mehr ein natürlicher, sondern ein geistlicher Mensch / oder ein wiedergebournes Kind Gottes.

Warum?

Weil man alsdann hat Vergebung seiner Sünden bey Gott, ist von ihm zu seinem Kind angenommen, und hat eine neue Natur empfangen.

Ist dann die Wiedergeburt nöthig zur Seligkeit?

Ja: Dann Christus sagt selbst Joh. 3,5 zu Nicodemo: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sey dann daß iemand gebohren werde aus dem Wasser und Geist / so kan er nicht in das Reich Gottes kommen.

Gib noch ein Zeugniß.

Paulus sagt Gal. 6,15: Dann in Christo JEsu gilt weder Beschneidung / noch Vorhaut etwas / sondern eine neue Creatur.

⁵¹ So in neuerer Zeit vor allem Martin Schmidt, z.B. in: Pietismus, UB 145, 1972, S. 14; Wiedergeburt und neuer Mensch, AGP 2, 1969, S. 11ff. 169ff. Kritisch dazu J. Wallmann, z.B. in: Pietismus und Orthodoxie, Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung (Geist und Geschichte der Reformation, Festgabe für Hanns Rückert, 1966) bes. S. 432f.; (Anm. 13), S. 253, Anm. 105; Reformation, Orthodoxie, Pietismus (JGNKG 70, 1972), S. 192ff.

Was ist dann die Wiedergeburt eigentlich?

Ein Gnaden=Werck GOTTes, dadurch der Mensch ein neu Hertz und ein neues Leben bekommt.

Warum wird die Wiedergeburt ein Gnaden=Werck GOTTes genannt?

Weil sie aus lauter Gnad und Barmhertzigkeit GOTTes um des Verdienstes Christí willen in uns gewircket wird.

Was wird verstanden durch das neue Hertz, so man in der Wiedergeburt erlangt?

Eine neue Art und Natur.

Was ist uns für eine Art und Natur angebohren?

Eine böse verderbte Art und Natur.

Was für eine Art und Natur erlangen wir in der Wiedergeburt?

Eine gute göttliche Art und Natur. 2.Petr. 1,4.

Wie wird dieselbige sonst genannt?

Das Ebendbild GOTTes.

Was wird verstanden durch das neue Leben, so man in der Wiedergeburt erlangt?

Ein solches Leben, darin man das Böse läßt, und das Gute thut.

Sag mir ein Kennzeichen, woraus man abnehmen kan, ob man wieder-gebohren sey, oder nicht.

Wann man seine eigene Ehr, Lust, Nutzen und Willen verläugnet, und allein GOTT zu gefallen und zu gehorchen, und seine Ehre zu befördern sucht, und das Geistliche allem Irdischen vorziehet; so ist man wieder-gebohren.

Gib noch ein ander Kennzeichen.

Wann man eine gantz innigliche Begierde und Liebe hat zu GOTTes Wort, auf daß man dadurch im geistlichen Leben möge zunehmen, so ist man wieder-gebohren.

Sage mir einen Spruch vom letzten Kennzeichen.

Der Apostel Petrus sagt I. Epist. 2,2. Seyd begierig nach der vernünfftigen lautern Milch / als die jetzt=gebohrne Kindlein / auf daß ihr durch dieselbige zunehmet.

Wie wird die Wiedergeburt sonst in GOTTes Wort genannt?

Eine Enge Pforte.

Sage mir einen Spruch davon.

Christus sagt Matth. 7,13,14. Gehet ein durch die enge Pforte: Dann die Pforte ist weit / und der Weg ist breit / der zur Verdammniß abführet / und ihrer sind viel / die darauf wandeln. Und die Pforte ist eng / und der Weg ist schmal, der zum Leben führet / und wenig ist ihrer die ihn finden.

Warum wird die Wiedergeburt eine enge Pforte genannt?

Weil man alles Gepäck der Sünden, der weltlichen und fleischlichen Lüsten, insonderheit den Hochmuth, ablegen, und sich gantz blos, klein und gering machen muß, wann man durch dieselbe eingehen will.

Warum wird die Wiedergeburt mehr eine enge Pforte genannt?
Weil das Gewissen in der Wiedergeburt sehr in die Enge getrieben wird, daß man manche Angst empfinden, und sich für alle Sünden wol fürsehen muß, wann man in das Reich GOTTes eingehen will.

Was wird sonst mehr durch die enge Pforte verstanden?

Es wird auch dadurch verstanden JESUS CHRISTUS selbst. Dann er sagt Joh. 10,9. Ich bin die Thür: so jemand durch mich eingehet / der wird selig werden.

Wann man nun durch die enge Pforte Christi eingegangen ist, wo kommt man dann hin?

Auf den schmalen Weg.

Was wird verstanden durch den schmalen Weg?

Die Nachfolge JESU CHRISTI.

Beweise mir, daß die Nachfolge JESU CHRISTI nöthig sey?

Christus sagt Luc. 9,23. Wer mir folgen will / der verläugne sich selbst / und nehme sein Creutz auf sich täglich / und folge mi. nach.

Worin sollen wir dann JESU CHRISTO nachfolgen?

In seinen edelen Tugenden, und dann auch in seinem Creutz und Leiden.

Nenne mir einige Tugenden, darin wir Christo sonderlich sollen nachfolgen.

Wir sollen ihm sonderlich nachfolgen in seiner Sanfftmuth und Demuth.

Beweise mir das.

Christus sagt Matth. 11,29. Nehmet auf euch mein Joch / und lernet von mir: dann ich bin sanfftmüthig / und von Hertenzen demüthig.

Was ist Sanfftmuth?

Sanfftmuth ist, wann man einen sanfften Muth oder Sinn hat, so daß man keinen unbilligen Zorn in sich herrschen läßt, wider GOTT im Leiden nicht murret, dem Nächsten seine Beleidigung vergibt, und durch Wohlthun ihm begegnet.

Was ist Demuth?

Demuth ist so viel als Tieffmuth, wann man einen tieffen niedrigen Muth oder Sinn hat, so, daß man sich nichts einbildet, sondern sich vor GOTT und Menschen tieff demüthiget und erniedriget.

In was für einem Creutz und Leiden sollen wir dann Christo nachfolgen?

Insgemein in allem Leiden, so uns der HERR zuschicket. Insbesondere aber in dem Haß, Schmach, Lästertung und Verfolgung der Welt um der Wahrheit und Gottseligkeit willen.

Sage mir einen Spruch davon.

Christus sagt Joh. 15,20. Gedencket an meine Worte / daß ich euch gesagt habe: Der Knecht ist nicht grösser/ dann sein Herr. Haben sie mich verfolget / so werden sie euch auch verfolgen: Haben sie mein Wort gehalten / so werden sie eures auch halten.

Warum aber lässet GOTT die Seinigen also mit Creutz und Leiden belegt werden, und Christo darin nachfolgen?

Dieweil die Glieder ihrem Haupt gleichförmig werden müssen.

Warum mehr?

Damit sie mögen bewähret, geläutert, in der Heiligung gefördert, und also rechtschaffen gemacht werden in ihrem Christenthum; gleichwie das Gold durchs Feuer bewähret wird.

Wie müssen sich aber die Christen in ihrem Creutz und Leiden verhalten, damit GOtt diesen seinen wolmeinenden Zweck an ihnen erreichen möge?

Sie müssen in gedultiger Gelassenheit GOtt dem HERRn still halten, ihren Willen in seinen Willen ergeben, und ihn um seinen Segen dazu bitten.

Sage mir einen Spruch davon.

Paulus sagt Hebr. 10,36. Gedult ist euch noth / auf daß ihr den Willen GOTTes thut / und die Verheissung empfahet.

Was muß man aber thun, damit man möge wiedergeboren werden? Man muß darnach ringen.

Beweise mir solches.

Christus sagt Luc. 13,24. Ringet darnach / daß ihr durch die enge Pforte eingehet: Dann viele werden (das sage ich euch) darnach trachten, daß sie hineinkommen / und werdens nicht thun können.

Wie muß man darnach ringen?

Man muß mit ringendem Ernst ohn unterlaß darum bitten, und dann auch gegen den Teuffel, die Welt und das Fleisch, und derselben Reitzungen zum Bösen tapfer streiten.

Was sind aber das für Leute, welche trachten ins Reich Gottes einzugehen, und kommen doch nicht hinein?

Das sind unter andern diejenige, welche sich verlassen auf die bloße äußerliche Wasser=Tauß, Kirchen und Abendmahl=gehen / und auf das ehrbare Leben vor der Welt, und ringen nicht nach der Wiedergeburt.

Wann man nun einmal wiedergeboren ist, was folgt darauf?

Die Erneuerung.

Sage mir einen Spruch davon.

Paulus sagt Tit. 3,5. Nach seiner Barmhertzigkeit macht er uns selig / durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes.

Was ist die Erneuerung?

Ein solches Gnaden=Werck GOTTes, dadurch man zum Ebenbild GOTTes täglich mehr erneuert wird, daß man im geistlichen Leben immer zunimmt.

Ist dann das Zunehmen im Guten nöthig?

Ja: Dann Paulus sagt I.Cor. 15,58. Nehmet immer zu im Werck des HERRn.

(S. 60—69, ohne die Zusätze der 2. Aufl.)

Die Wiedergeburt mit Einschluß der Erneuerung (nämlich der Wiedergeburt!) ist also die Summe alles dessen, was Buße, Glaube, Liebe und Gebet dem Menschen bewirken. Sie ist das ewige Leben in der Zeit, weshalb Abresch in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wiedergeburt den Artikel vom ewigen Leben abhandelt:

Wo fängt das Ewige Leben an?
Hier in dieser Welt.

Wie wird der Anfang des Ewigen Lebens genannt?
Das neue geistliche Leben, welches man erlangt in der Wiedergeburt.

Bei dem allen wird an der reformatorischen Gnadenlehre durchaus festgehalten. Die Wiedergeburt ist ein Gnadenwerk Gottes, die aus lauter Barmherzigkeit in uns gewirkt wird. Das betonte *in uns* zeigt indessen die Gewichtsverlagerung gegenüber der reformatorischen Rechtfertigungslehre an, die statt dessen das *extra nos* des *für uns* geschehenen Heilshandelns Gottes betont.

In Abreschs Katechismus wird von der Rechtfertigung nicht mehr gesprochen. Die Lehre von der Wiedergeburt ersetzt die Rechtfertigungslehre. Die traditionelle Rede von der Rechtfertigung des Gottlosen ist für den Pietisten durch die tote Rechtgläubigkeit der orthodoxen Theorie und Praxis diskreditiert. Allerdings zweifelt der Pietist nicht daran, daß er die mit der Rechtfertigungsverkündigung gemeinte Sache in der Wiedergeburt aufgehoben und aufbewahrt, ja, lebendig und in ihrer eigentlichen Intention zur Geltung gebracht hat. Ich stimme Martin Schmidt darin zu, daß sich in solchem Verständnis der Wiedergeburt alle Pietisten vereinten.⁵²

Tatsächlich ist damit freilich eine erhebliche Wandlung der reformatorischen Auffassung von der Rechtfertigung eingetreten.⁵³ Heißt es nicht mehr, daß der Mensch aus Gnaden gerecht gesprochen, sondern daß er aus Gnaden wiedergeboren wird, so tritt an die Stelle der wesentlich forensischen Rechtfertigung ein wesentlich innerer Vorgang. Den Platz der Hinnahme und Annahme der Rechtfertigung im Glauben nimmt ein: Das Ringen um die Wiedergeburt; die Zunahme im geistlichen Leben; das Eingehen durch die enge Pforte; das fortwährende Ablegen aller Hindernisse auf diesem Weg; das Streiten wider die Reizungen zum Bösen; die ständige Erneuerung zum Ebenbild Gottes usw.

Der Glaube wird nun bestimmt als inneres, lebendiges, tätiges Christentum. Das wahre himmlische Licht leuchtet nicht vor allem im Angesicht Jesu Christi (2.Kor. 4,6) und als dessen Widerschein im Dasein des Christen auf, sondern erstrahlt im eigenen Herzen dessen, der das Leben des Glaubens ‚von innen‘ führt. Die Welt und das Irdische treten dem inneren Leben des Gläubigen ebenso gegenüber wie das Verdienst Christi und das verkündigte

⁵² „Es war die *Wiedergeburt*, die völlige Neuschöpfung, die neue Kreatur, der neue Mensch, der innere, verborgene Mensch des Herzens, das Kind Gottes. Die Leidenschaft dafür einte alle Pietisten. Die reformatorische Mitte, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben, wurde keineswegs preisgegeben. Im Gegenteil: die Hauptaussage, daß die Annahme des Menschen bei Gott allein aus Gnade geschehe, wurde aufs stärkste betont, um die Alleinwirksamkeit Gottes herauszustellen. Aber der Vorgang selbst wurde in die Wiedergeburt einbezogen, in der man das größere und umgreifende Ereignis erblickte.“ (M. Schmidt, Pietismus, UB 145, 1972, S. 14).

⁵³ Vgl. S. Lodewigs (Anm. 25), S. 201ff. (Lit.).

Wort Gottes, so unterschiedlich diese ‚Objekte‘ auch gewertet werden mögen.

So gesehen wird die zentrale Rolle der Wiedergeburt zu einem grundlegenden Zeichen der ‚Subjektivität‘ des Pietismus und begegnet als Ausdruck, wenn nicht gar als Mit-Ursache der in jener Zeit sich allgemein durchsetzenden Spaltung von Subjekt und Objekt, einem wesentlichen Merkmal der Neuzeit.

Andere Kennzeichen des Pietismus sind demgegenüber nicht originärer Natur, sondern mehr oder weniger notwendige Begleiterscheinungen oder Ausflüsse dieser ebensowohl frömmigkeitsgeschichtlich wie geistesgeschichtlich lokalisierbaren Anschauung von der Wiedergeburt als dem zentralen Gedanken des Pietismus.

Das ist für das pietistische Konventikelwesen, das *collegium pietatis*, leicht einzusehen. Wenn die wahre Kirche nicht mehr primär als die um Wort und Sakrament versammelte Gemeinde angesehen werden kann, sondern die Gemeinschaft der Wiedergeborenen darstellt, ist die fromme Versammlung derer, die „eine innerliche, lebendige, empfindliche und gründliche Erkenntniß“ (Abresch S. 118) des Christentums gewonnen haben und die sich in solcher Erkenntnis gemeinsam erneuern und erbauen wollen, eine angemessene Gestalt der Kirche und die Keimzelle der allgemeinen kirchlichen Erneuerung.⁵⁴ Auch die Relativierung der sichtbaren Kirchengrenzen und der geltenden Symbole ist dementsprechend eine zwingende Konsequenz der zentralen Rolle, welche die Wiedergeburt im Rahmen der ‚Heilsordnung‘ spielt: Wo immer die Wiedergeburt recht geübt wird, ist wahre Kirche.

Das Verhältnis von *ecclesiola* und *ecclesia* spiegelt dabei die Subjekt-Objekt-Trennung, wie gebrochen auch immer, wieder: Die Gemeinschaft der subjektiv Wiedergeborenen steht der objektiven Organisation der reinen Lehre gegenüber.

Auch das Drängen auf Heiligung des Lebens, um „zu einigem grad der vollkommenheit zu gelangen“ (PD 48,15f.), in den verschiedenen pietistischen

⁵⁴ Den Blick auf das Ganze hat der kirchliche Pietismus nie verloren. Wallmanns Satz: „Nicht von der Besserung der Unfrommen, sondern von der Förderung der Frommen erwartet Spener die Besserung“, (in JGNKG 70, 1972, S. 196) richtet eine mißverständliche Alternative auf. Der Separatismus steht jedenfalls schon jenseits des eigentlichen Pietismus, dem es um die Erneuerung der christlichen Gesellschaft insgesamt ging. Im Streit zwischen Abresch und der Gemeinde Raumland spielt die Frage der Konventikel eine untergeordnete Rolle. Denn Abresch bemüht sich auf der unangefochtenen Basis der Volkskirche, alle Gemeindeglieder zur Wiedergeburt zu führen. „Mein hertlicher Wunsch und stätiges Gebät gehet dahin, daß keine einzige Seele aus meiner Lieberthesten Gemeine zurück bleiben und die verheissene unaussprechliche Seligkeit verschertzen möge“ (Vorrede zum Katechismus). Er persönlich schließt sich auch Konventikeln an. So ist er Mitglied der 1726 in Berleburg gegründeten Philadelphia-Gemeinde und ‚Prophet‘ der kurzlebigen, 1730 von Zinzendorf in Berleburg eingerichteten Brüdergemeinde.

Strömungen ohnedies unterschiedlich ausgeprägt, gehört zum Dringen auf Wiedergeburt und auf deren Erneuerung ebenso notwendig wie sekundär hinzu. Wird man zum Ebenbild Gottes wiedergeboren und erlangt so „eine gute göttliche Art und Natur“ (Abresch, S. 61), so ist die sichtbare Buße, die Heiligung des Lebens, die Außenseite der inneren Erneuerung derart, daß es das eine ohne das andere nicht gibt:

... wann man sich recht bekehren und selig werden will, so muß man
alle Sünden, keine einzige ausgenommen,
innerlich hassen
und äusserlich lassen
und hingegen alle Tugenden
innerlich lieben
-und äußerlich üben. (Abresch S. 38)

Da der Pietismus den Menschen wesentlich moralisch als Sünder ansieht, traut er dem Wiedergeborenen zu, sich auch zu einem moralisch guten Menschen wiedergebären zu können, und ohne Heiligung des Lebens und ernsthaftes Streben nach Vollkommenheit kann man der Wiedergeburt nicht gewiß werden, ja muß man viel eher gewiß sein, noch nicht zu den Wiedergeborenen zu gehören. Deswegen schreibt Spener dem wiedergeborenen Menschen vor, „daß er in dem fleiß in dem glauben sich zu befestigen nicht müde werden solle / bis sein hertz der göttlichen wahrheit völlig überzeugeet / und allem zweifell abgeholfen worden ist“.⁵⁵

Ferner ist der sogenannte Chiliasmus mancher Pietisten, vorab Speners, in diesem Zusammenhang zu nennen, weil er gelegentlich als ein der Wiedergeburtstheorie gegenüber primäres Motiv des Pietismus angesehen wurde.

Von einem eigentlichen Chiliasmus, also der Lehre von dem tausendjährigen Reich mitsamt einer vorausgehenden ersten Auferstehung (Offb. 20,4ff.), sollte man freilich, zumindest bei Spener, nicht sprechen.⁵⁶ Spener erwartet nämlich in sehr viel weniger mythologischer Weise „noch einigen bessern zustand seiner Kirchen hier auff Erden“ (PD 43,32).

Eine Antwort auf die Frage, aus welcher der zu seiner Zeit reichlich fließenden chiliastischen und verwandten Quellen Spener solche Erwartung geschöpft haben mag⁵⁷, trägt für das Verständnis dieser seiner Gedanken selbst nicht viel aus. Wichtiger dünkt mich einerseits die Beobachtung, daß die Hoffnung

⁵⁵ Th. Bed. I 62. Vgl. M. Schmidt (Anm. 5), S. 26: „Damit war der Glaube mit Leistungsfähigkeit, Erfolg und erfolgsschaffender Energie gleichbedeutend geworden ...“. Dies einseitige Urteil trifft in solcher Form das pietistische Verständnis des ‚neuen Lebens‘ nicht, so gewiß der Pietismus auch in dieser Richtung zum Wegbereiter der Neuzeit wurde und auch zur Ethisierung der modernen Theologie (Sozialpietismus) seinen Beitrag leistete (vgl. M. Schmidt, ebd., S. 29f.).

⁵⁶ Vgl. E. Hirsch (Anm. 16), Band 2, S. 152f. Er weist darauf hin, daß schon die orthodoxen Gegner von einem „subtilen Chiliasmus“ Speners sprachen.

⁵⁷ Vgl. dazu Wallmann (Anm. 13), S. 307ff.

auf zukünftige Besserung des elenden Zustandes der Christenheit sich bei Spener unmittelbar mit dem Lob der ersten christlichen Kirche verbindet. „Wiewol stunde es damahl! Ja / ach wie herrlich war es“ (PD 49,26f.). Was einst möglich war, kann auch jetzt wirklich sein, weil der Heilige Geist „heut zu tag weder unvermögender noch säumiger ist / das werck der Heiligung in uns zu verrichten“ (PD 52,8ff.). Spener urteilt also im Rahmen des allezeit verbreiteten Urzeit-Endzeit-Schemas (*ta eschaia hös ta pröta*), genauer: der goldenen Urzeit⁵⁸ entspricht die goldene Endzeit.⁵⁹

Bedenkt man nun andererseits, daß Spener diesen Gedankenkomplex zum erstenmal in den *Pia Desideria* vorträgt⁶⁰, d.h. zu einer Zeit, als Wiedergeburtstheorie und Reformprogramm bereits seit längerem ausgebildet waren, und daß ihm in den *Pia Desideria* sowohl der Hinweis auf die Verheißung eines kommenden besseren Zustandes der Kirche wie der Verweis auf den seligen Stand der frühen Kirche dazu dienen, die Forderung nach „einigem grad der vollkommenheit“ zu begründen (PD 47,37ff.), so liegt m.E. am Tage, daß und wie sich der Gedanke von den gewesenen und den kommenden besseren Zeiten der Kirche an das zentrale Motiv von der Wiedergeburt – sogar mit einer gewissen Notwendigkeit – *anlagert*⁶¹: Soll und kann dem gegenwärtigen Verfall des Christentums jetzt durch die Erneuerung des ursprünglichen und anfänglichen wahren, inneren, tätigen, lebendigen Glaubens offensichtlich gewehrt werden, so stehen zweifellos die verheißenen besseren Zeiten bevor.⁶²

Die pietistische Lehre von der Wiedergeburt bleibt also der Angelpunkt, an den sich auch die an den Chiliasmus angelehnte Zukunftshoffnung Speners und anderer Pietisten *anlagert*.⁶³

Entsprechendes gilt schließlich von der schon genannten ‚präsentischen‘ Eschatologie des Pietismus, welche die innere Seite des Vergewisserungs-

⁵⁸ Er spricht direkt von „denen noch gülden zeyten“ (PD 10,5).

⁵⁹ Daß Spener, der damit die apokalyptische Endzeiterwartung vor allem der vorangehenden Kriegszeit ablöst, mit solchem Zukunftsoptimismus *auch* einem Trend der wirtschaftlich aufstrebenden Zeit folgt und den Geschichtsoptimismus der folgenden Epoche gefördert hat, liegt am Tage, reicht aber zur Erklärung seiner eschatologischen Hoffnungen nicht aus.

⁶⁰ Vgl. Wallmann (Anm. 13), S. 311.

⁶¹ Nur in dieser Relation kann man m.E. Speners ‚Chiliasmus‘ mit M. Greschat (Anm. 37), S. 211 ein „Grundelement“ seiner Theologie nennen; vgl. auch Wallmann in JGNKG 70, 1972, S. 198ff.

⁶² Vgl. M. Schmidt (Anm. 5), S. 69. Bei Abresch findet sich ein vergleichbarer Optimismus nicht. Dem entspricht, daß er auch kein kirchliches Reformprogramm mehr entfaltet, sondern sich um die Wiedergeburt der ihm anvertrauten Gemeindeglieder bemüht.

⁶³ Nur in diesem abgeleiteten, nicht in dem von ihm gemeinten unmittelbaren Sinn läßt sich also Wallmanns Urteil halten, der Gedanke von „der Sammlung der Frommen in besonderen Versammlungen urchristlichen Musters“ und der Gedanke an „ein den Frommen verheißenes herrliches Reich Christi auf Erden“ seien das Neue, das „den Pietismus von der Orthodoxie ablöst“ (Anm. 13), S. 335.

phänomens darstellt, die sich nach außen in der Heiligung und dem damit verbundenen ‚Chiliasmus‘ zeigt.

Ich zitiere noch einmal Abresch, der in seinem Katechismus den Artikel vom ewigen Leben besonders deutlich in die Lehre von der Wiedergeburt einbezieht:

Worin besteht das Ewige Leben?

In dreyen Stücken.

Welches ist das erste?

Weißheit und Erkenntniß des Verstandes.

Welches ist das zweyete?

Heiligkeit und Liebe des Willens.

Welches ist das dritte?

Trost, Friede und Freude des Gewissens. (S. 71)

„Droben im Himmel“ werden diese Stücke in „Anschauung und Genießung Gottes des höchsten Guts“ (S. 72) den Grad unaussprechlicher Vollkommenheit erreichen.

Diese Anschauung als solche stammt aus der lutherischen Tradition; Spener hat sie aus der ‚Geistlichen Schatzkammer‘ des Danziger Pfarrers Martin Statius (1636), einem auf Traktaten des Salzwedeler Pfarrers Stephan Prätorius (1536–1603) beruhenden Erbauungsbuch, in deutlicher Form gelernt.⁶⁴ Die Pietisten aber verbinden die bei Prätorius auf die Taufe bezogene Lehre mit der pietistisch verstandenen Anschauung von der Wiedergeburt, die sich auf diese Weise die genannte Eschatologie amalgamiert.

V

Unsere Durchsicht verschiedener anderer Theorien über das Zentrum des Pietismus ergibt also, daß die Lehre von der Wiedergeburt die zentrale Anschauung des Pietismus ist; genauer: die in die Erfahrung der Subjekt-Objekt-Spaltung eingebettete Auffassung von der Wiedergeburt, die sich als solche charakteristisch ebensowohl von der biblischen und reformatorischen Rede von der Wiedergeburt unterscheidet, die das Heilsgeschehen nicht gegenüber inneren Prozessen objektiviert, wie auch von der Auffassung des mystischen Spiritualismus, der das Gegenüber der inneren Erfahrung in den Schein und das Wesenlose auflöst und der auch objektiv an der ‚reinen Lehre‘ nicht interessiert ist.⁶⁵

Mich dünkt, daß man bei der Suche nach den geistigen und geistlichen Wurzeln des Pietismus gerade dort, wo man die Lehre von der Wiedergeburt mit

⁶⁴ Vgl. Wallmann (Anm. 13), S. 234ff.

⁶⁵ Spener hat sich keineswegs nur aus taktischen Gründen gegen Christian Hoburg abgegrenzt (PD 16,9ff.).

guten Gründen für die zentrale Anschauung des Pietismus hält, nicht hinreichend beachtet, daß die zentrale Stellung der Wiedergeburt und die Leidenschaft für das ‚innere Wesen‘ an sich noch nicht genuin pietistisch sind, weshalb sich der Pietismus als solcher auch weder aus biblischen oder aus reformatorischen und nachreformatorischen oder aus mystischen Wurzeln noch aus der Summe solcher Wurzeln hinreichend ableiten läßt. Das Spezifische des Pietismus um 1675 bzw. der pietistischen Wiedergeburtsauffassung bliebe dabei ungeklärt. Die unbestreitbare frömmigkeitsgeschichtliche Bindung des Pietismus an Luther, Johann Arndt, Jacob Böhme, Christian Hoburg und durch sie alle auch zum Neuen Testament erklärt den Pietismus selbst als bestimmte historische Erscheinung gerade noch nicht, sondern läßt ihn vieler zum Rätsel werden. Wie konnte es überhaupt zum Pietismus kommen, wenn auch Luther oder Johann Arndt bereits ‚Pietisten‘ waren?

Frömmigkeitsgeschichtlich lassen sich vom Pietismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert die Linien rückwärts über Luther bis Augustin und Paulus ausziehen, vorwärts zur Erweckungsbewegung und zur ‚modernen‘ Bekenntnisbewegung. Damit aber würde ‚pietistisch‘ zur Bezeichnung einer bestimmten zeitlosen Frömmigkeitsstruktur, die sich als solche z.B. von mystischer, sakramentaler, apokalyptischer, orthodoxer, asketischer usw. Frömmigkeit abhebt, und der Pietismus als zeitliche theologische und kirchliche Bewegung löste sich auf. So sehr eine frömmigkeitsgeschichtliche Betrachtung auch und gerade beim Pietismus ihr Recht hat und behält – dies sei im Blick auf den von den vorliegenden Ausführungen favorisierten geistesgeschichtlichen Ansatz ausdrücklich betont –, so wenig reicht sie dem Gesagten zufolge zur inneren und äußeren Bestimmung des kirchen- und theologiegeschichtlichen Phänomens ‚Pietismus‘ aus.

Die entscheidende Differenz z.B. zwischen Johann Arndt und Spener läßt sich bei bloß frömmigkeitsgeschichtlicher Betrachtung kaum erkennen. Spener zitiert (PD 35,13ff.) aus Arndts zweitem Buch vom wahren Christentum (II 4,5): „Ich bin ein Christ getauft / habe Gottes Wort rein / höre dasselbe / brauche das H. Sacrament deß Abendmals / ich glaube und bekenne auch alle Articul deß Christlichen glaubens / darumb kan mirs nicht mangeln: Mein thun muß GOTT gefallen / und ich muß selig werden. So schleust jetzo alle Welt / und hält auch darvor / darinnen bestehe die gerechtigkeit.“ Während aber Arndt fortfährt: „Das ist wohl ein rechter, guter Schluß, wenn des Herzens Grund dabei ist“, womit er auch das ‚äußere Wesen‘ durchaus respektiert, rückt sein Zitat bei Spener von vornherein ganz unter den Gesichtspunkt der ‚einbildung‘ des Glaubens (PD 33,30; 35,12). Das ist mehr als nur eine Radikalisierung des Standpunktes von Johann Arndt.

Man vergleiche auch je eine Stellungnahme beider Theologen zum Abendmahl:

Du sprichst: Ich gebrauche das heilige Abendmahl; ist recht. Siehe deines Herzens Grund an. Du hast Christi Fleisch und Blut im Abendmahl oft empfangen; warum läßt du denn Adams Fleisch und Blut in

dir herrschen und leben, und nicht vielmehr das edle Leben Christi, d. i. Liebe, Sanftmut und Demut? Du empfängst Christum im Sakrament, und verleugnest ihn in deinem Leben. Bist du auch in ihn verwandelt durch das heilige Abendmahl? wie St. Augustin sagt: „Du sollst mich nicht in dich, sondern ich will dich in mich verwandeln.“⁶⁶

Da der leute über die massen viel sind / die nur gedencken / daß sie das heilige Werck mögen verrichten / und ob sie es oft verrichtet haben. Aber ob sie auch das geistliche leben dardurch bey sich lassen gestärcket werden / ob sie mit hertzen / mund und nachfolge den Todt deß HERRN verkündigen / ob der HErr bey ihnen würcke und herrsche / oder ob sie den alten Adam noch auff seinem thron lassen / wird kaum daran gedacht. Das heisst ja recht unvermerckter weiß den schädlichen irthum deß *operis operati*, so wir an den Papisten strafen / einigerley massen wieder einführen.⁶⁷

Unter frömmigkeitsgeschichtlichem Gesichtspunkt fallen beide Zitate zusammen. Jedesmal wird darauf gedrungen, das Gnadenmittel herzlich und nicht bloß äusserlich zu gebrauchen.

Dennoch ist ein Unterschied nicht zu übersehen. Bei Arndt kann der Eindruck einer Trennung von innerem und äußerem Grund gar nicht entstehen. Das orthodox gebrauchte Abendmahl selbst soll das Herz bestimmen. Spener hatte dagegen die orthodoxen Formeln zuerst *an sich* als Ausdruck der unbestrittenen reinen Lehre dargeboten (PD 33,6f.), während an der zitierten Stelle vom „geistlichen leben“ aus gedacht wird, das damit eine Selbständigkeit gewinnt, die bei Arndt noch gar nicht im Blick ist.

Zwischen Arndt und Spener läßt sich also ein geistesgeschichtlicher Prozeß beobachten, der mit dem Vordringen des Subjekt-Objekt-Denkens zusammenhängt und der auch das Verständnis der Wiedergeburt charakteristisch verwandelt.

Wie aber ist unter solchen Umständen der Ursprung des Pietismus konkret zu erklären?

Soll man also doch den pietistischen Zeugnissen folgen und ihn als einseitige *Reaktion* auf die Veräußerlichung und den damit gegebenen Verfall des Christentum verstehen. Es ist konsequent, daß Martin Schmidt, weil er die Lehre von der Wiedergeburt für das wichtigste Kennzeichen des Pietismus hält, diesen Weg wählt: „Das Ansehen institutionell garantierter und praktizierter Kirchlichkeit sank, ja verfiel. Immer deutlicher traten die damit verbundenen Mängel zutage und wurden in der Polemik übertrieben. Das Christentum der Zukunft mußte in der Lage sein, auf solche Stützen zu verzichten; es ließ sich absehen, daß es immer mehr und nahezu ausschließlich zur persönlichen Frömmigkeit werden würde. Auf alle Fälle mußte es seine überzeugende Kraft aus ihr beziehen.“⁶⁸ Indessen räumt

⁶⁶ Johann Arndt, II 4, 5.

⁶⁷ Spener, PD 36,18ff.

⁶⁸ (Anm. 52), S. 13.

Schmidt an anderer Stelle ein, daß wesentlich erst die pietistische Polemik dieses Bild der orthodoxen Kirche schuf und prägte: „Die lutherische Orthodoxie bot somit ein Bild überaus lebendiger Bewegung, und gerade auch ihr polemischer Eifer nach allen Seiten stellte das täglich unter Beweis. Sie hörte auf das Wort der Bibel, auf die Tradition der Kirchenväter, auf die Botschaft und Gedankenbildung der Reformation, vorab auf Luther und auf die lutherischen Bekenntnisschriften. . .“⁶⁹ -- und wir fanden bestätigt, daß der Pietismus ebensosehr die ‚tote‘ Orthodoxie geschaffen hat wie diese ihn. Das heißt, das spezifisch Pietistische, nämlich jener Rückzug auf die innere Erleuchtung und Gewißheit, welche in der Wiedergeburt erfahren werden und die Objektivierung des Begegnenden und Anschaubaren zur Folge haben, kann nicht einfach Reaktion auf den aktuellen Zustand der orthodoxen Kirche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sein. In gewisser Weise ist der Pietismus älter als *die* Orthodoxie, gegen die er sich wandte.

Damit soll nicht jeder Anlaß zum Pietismus auch in den äußeren Umständen der Zeit bestritten werden. Ein solcher begrenzter Anlaß liegt freilich weniger in dem Zustand speziell der orthodoxen Kirche als vielmehr in der Verfassung der Gesellschaft im allgemeinen, die sich langsam wie ein Phönix aus der Asche des Dreißigjährigen Krieges erhob, als Spener seine *Pia Desideria* schrieb; nicht von ungefähr breitete sich der Pietismus vornehmlich in den vom Krieg einigermaßen verschonten und volkreich gebliebenen Städten aus, denen der Gewerbefleiß der Bürger einen relativ raschen Aufschwung ermöglichte.⁷⁰ Spener äußert im Rückblick auf Pest, Hunger und

⁶⁹ (Anm. 52), S. 36.

⁷⁰ Als Abresch 1711 die Pfarrstelle in Raumland antrat, vergrößerte ihm die Gemeinde das Pfarrhaus, und zwar unter Zuhilfenahme von inzwischen wieder angesammelten Almosen-Kapitalien.

Edelmann, der zu jener Zeit von den asketischen Tendenzen der Gichtelianer einigermaßen beeindruckt war, berichtet Erstaunliches aus Frankfurt (Main), wo er 1736 in pietistischen Kreisen weilte: „Unter diesen Brüdern waren Groß und Dusterweg die reichsten. Um mir also ein Vergnügen zu machen, stellten Sie eine Schifffahrt auf dem Mayn an, bey welcher (den Br. Roth ausgenommen) obgenannte Brüder sämtlich, nebst den Weibern des Br. Piefers und Schilds, samt der ledigen Schwester der letzteren mit zugegen waren. Wir hatten ein eigenes, mit dem köstlichsten Wein und allerhand Erfrischungen wohl versehenes Schif und richteten unsere Fahrt dem Mayn aufwärts, gegen Offenbach.

Der Ganze Mayn war bey dem angenehmen und ziemlich warmen Sommer=Tage mit Lust=Schiffen fast bedeckt, auf deren jeden sich eine Gesellschaft, nach ihrer Art lustig machte, welche noch nirgend gesehene Freyheit, mir über die maaßen wohl gefiel, absonderlich wie ich sahe, daß sich Br. Groß, Piefer, Schild, Moscherosch, und Siegward (nachdem wir unsere Weibsbilder vorher an Land gesezt und in das Gebüsche verwiesen hatten) völlig ausgezogen, das Schif einen guten Canon=Schuß weit vom Gebüsche vor Anker legte, und mitten im Mayn, der damals nicht viel über halben Manns hoch Wasser hatte, mutternacket badeten.

Krieg, die „von ziemlicher zeit her“ (PD 11,4f.) die christlichen Lande heimsuchten, er halte „solche trübsalen vor die geringste / ja vor eine wolthat / dadurch Gott noch viele der seinigen erhalten / und dem schaden / daß derselbe nicht durch stätes leibliches wolergehen noch verzweiffelter würde / etwas gewehret hat“ (PD 11,10ff.).

In einem solchen – gewiß nicht originellen – Urteil, daß der zunehmende Wohlstand die Selbstsicherheit des Menschen vermehren und ihn verleiten möchte, sein Vertrauen mehr auf die äußeren Dinge als auf die Gaben des göttlichen Wortes zu richten, spiegelt sich die Zeit. Insoweit war der Boden für den Pietismus bereitet, und dessen Ruf zur Abkehr vom „welt geist in fleisches lust, augenlust und hoffärtigem leben“ (PD 17,4) mußte verständlich sein. Indessen kann dieser äußere Anlaß vielleicht erklären, daß der Pietismus seinen Siegeszug, wie es scheint, nicht zuletzt in den Wohlstandszentren und den Kreisen der Begüterten antrat. Die Ursache für die Entstehung des Pietismus tritt damit schwerlich in den Blick, es sei denn, man wollte die Trennung von Subjekt und Objekt, das in der ganzen abendländischen Geisteswelt sich durchsetzende Gegenüber von Natur und Geist, als Gegenschlag zu dem Wirtschaftswunder nach dem Dreißigjährigen Krieg erklären. Das ist schon aus geographischen und chronologischen Gründen ausgeschlossen.

Der Pietismus muß vielmehr, haben wir ihn bisher im wesentlichen richtig beschrieben, von jenen geistigen Kräften mit verursacht worden sein, die überhaupt die neuzeitliche Begründung der Wahrheit auf innerer Erfahrung im ‚Geist‘ und die damit verbundene Vergegenständlichung der nicht ichhaften Welt hervorriefen.

VI

Sucht man in diesem die Subjekt-Objekt-Spaltung umfassenden Sinn nach der Ursache des Pietismus, so stößt man auf die kopernikanische Wende, die das beständigste Datum für den Anbruch der Neuzeit darstellt.⁷¹

Meine Verwunderung wurde aber noch größer, wie ich im Vorbeyfahren an Gegenden, wo eben nicht viel Schiffe waren, gewahr wurde, daß auch Weibsbilder sich eben dieser Ergötzlichkeit bedienten; und sie stieg endlich aufs höchste, wie ich einen nacketen Adam nach dem andern, ohne Feigen=Blätter, mitten durch die, mit vielen Frauenzimmern besetzten Schiffe, stehend, in Kähnen vorbeifahren sahe, und eben so wenig Schaam bey ihnen erblickte, als man sagt, daß die ersten Menschen im Stande der Unschuld gehabt . . . Wir waren indessen in unserer Gesellschaft recht vergnügt, so weit es die traurige Gnade erlaubte, nach welcher wir uns alle noch, als große Sünder betrachten, und uns in Acht nehmen mußten, den wunderlichen Gott, den wir damals noch in den Köpfen hatten, nicht etwa mit einem Gedancken oder Worte, aus der Wiege zu werfen.“ (Selbstbiographie, S. 222f.).

⁷¹ Vgl. K. Dienst, *Kopernikanische Wende*, in JHKG 18, 1967, S. 1–49, ein sehr verdienstvoller Aufsatz, auch wenn ich dem Verfasser darin nicht zustimmen kann, daß die ‚kopernikanische Wende‘ nur Metapher für einen anthropologischen Vorgang

Kopernikus wußte, was er tat, als er mit der Veröffentlichung seiner Gedanken ‚*De revolutionibus orbium caelestium*‘ bis kurz vor seinem Tode (1543) wartete, und Osianders Vorwort zu diesem Werk stellt das heliozentrische System nicht von ungefähr bloß als eine denkmögliche Konstruktion ohne Wahrheitsanspruch vor.⁷² Jeder ahnte, „daß mit der Änderung der Kulissen, vor denen das Drama der Heilsgeschichte sich abspielt, das Verständnis dieses Dramas selbst Modifikationen erfahren mußte“.⁷³ Im ptolemäischen Weltbild waren Gott und Mensch, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit einander in einem geschlossenen System zugeordnet, so daß alles seinen eigenen Ort im Bezug auf den anderen hatte. Dies Weltbild vermittelte im Einklang mit der biblischen Überlieferung Geborgenheit und Gewißheit.

Diese fundamentale geistige und geistliche Einheit ging mit der kopernikanischen Wende verloren.⁷⁴ Die anschauliche Geschlossenheit der Welt wich einem zusammenhanglosen Trümmerfeld, die Geborgenheit der Ungewißheit. Es dauerte verständlicherweise lange, bis sich diese Wende zunächst in den Köpfen der gebildeten Welt vollzog und ihre bedrohlichen Konsequenzen sichtbar machte. Zuerst mußte – buchstäblich und bildlich – die von Kopernikus noch beibehaltene geschlossene Fixsternschale aufbrechen. Giordano Bruno lehrte, daß die Fixsterne selbst Sonnen seien; mit ihren Planeten und deren Bewohnern öffneten sie den Horizont ins Sinnlos-Unendliche statt ins Göttlich-Ewige. Kepler († 1630) trug zu dieser Öffnung bei, als er die Gesetze der Planetenbewegungen entdeckte und die göttlichen Kreisbahnen durch mathematische Ellipsen ersetzte. Vor allem die optische Entdeckung der Jupitermonde durch das von Galilei entwickelte Fernrohr 1610, die popularisierende Veranschaulichung und Bestätigung von sonst schwer faßbaren, abstrakt gesetzten Naturordnungen, erschütterte das überkommene Bewußtsein der abendländischen Menschen. Die Erde war ein Himmelskörper wie unzählige andere; 1633 mußte Galilei dem kopernikanischen Weltbild abschwören.

In der Tat zerbrach mit dem ptolemäischen System eine mehr als tausendjährige Gewißheit, die das Leben schlechthin umfaßte und trug. Mit der *revolutio* der Planeten geriet alles in Bewegung. Man hat mit Recht von einem kopernikanischen Schock gesprochen. „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? in’s Nichts? in’s ‚durchbohrende Gefühl seines Nichts‘?“⁷⁵ Der Mensch verlor nicht nur seine Stelle in der Mitte

sei, der nicht *ursächlich* mit dem Aufkommen des kopernikanischen Weltmodells verbunden war.

⁷² Vgl. Hans Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, 1965, S. 41ff., 92ff.

⁷³ C. F. v. Weizsäcker, in *RGG IV*, 3. Auflage, Sp. 3.

⁷⁴ Vgl. Hans Blumenberg (*Anm. 72*), *passim*.

⁷⁵ F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, *Ausg. Schlechta*, Bd. 2, S. 893; vgl. Band 3, S. 882.

des Geschaffenen, er verlor auch seine eigene Mitte: Gott. In dem neu gesichteten Kosmos traten Mensch und Gott immer weiter auseinander. „Was die abendländische Menschheit zu ertragen hatte, war nicht einfach die Verwandlung eines geo- in ein heliozentrisches Weltbild, sondern die Zerstäubung eines bis ins Detail durchkonstruierten anthropo-kosmologischen Gehäuses in ein durchaus mittelpunktloses infinites Welten- und Menschenbild.“⁷⁶ Der moderne Atheismus kündete sich an.⁷⁷

Deshalb wurde die Suche nach Gewißheit das tiefste Problem des 17. Jahrhunderts⁷⁸, und je gewisser es wurde, daß Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton Recht behielten, um so dringlicher wurde eine neue philosophische und theologische Vergewisserung.

Diese Situation wurde durch die Erkenntnisse verschärft, die vom Zeitalter der Entdeckungen ausgingen. Nicht nur bestätigte sich in eindrucksvoller Praxis die Kugelgestalt der Erde. Man entdeckte auch – inmitten des zunehmenden Überdrusses an dem innerchristlichen Glaubenshader – die Fülle von fremden Kulturen und Religionen, die eine grundlegende Revision des abendländischen Bildes von der Heilsgeschichte erzwang.

Ziel und Zweck der Welt und des Weltgeschehens, dem mittelalterlichen Abendland weitgehend unproblematische Voraussetzungen von Leben und Denken, gerieten mitsamt der zugehörigen Wertvorstellungen ins Wanken. Alles wurde fraglich.⁷⁹ Der Atheismus tritt seit Anfang des 17. Jahrhunderts zunehmend in den Blick der Öffentlichkeit; das Wort ‚Atheismus‘ bekommt plötzlich eine aktuelle Bedeutung. Erst unter diesem Aspekt bekommt die pietistische Rede vom Verfall des gegenwärtigen Christentums, nämlich von der drohenden Auflösung der religiösen Grundlagen der Gesellschaft, ihren realen Hintergrund.

⁷⁶ W. Philipp, *Das Zeitalter der Aufklärung*, 1965, S. XXVII, vgl. S. XXXII.

⁷⁷ A. Nowak beginnt einen Beitrag ‚Über die Realität des Transzendenten‘ (ZThK 72, 1975, S. 95–132) mit den Sätzen: „Es gibt das Wort vom Umsturz im Weltbild der Naturwissenschaft. Dieser Umsturz ist nicht ohne Auswirkung auf die Frage nach dem Transzendenten geblieben. Frühere Denkräume, Vorstellungsräume für das Transzendente, das Überwirkliche, für Gott, der hinter den Dingen steht, sind in sich zusammengebrochen; sie passen nicht mehr in die Landschaft dieser Wirklichkeit ... Früher gab es neben einer nicht genau erfaßbaren Welt ein ebenbürtiges nicht genau erfaßbares Jenseits: das Transzendente, das hinter allem Wahrnehmbaren stand. Heute ist das Transzendente neben der ‚weitgehend ausgemessenen Wirklichkeit‘ geradezu ein Nichts.“

⁷⁸ H. Knittermeyer, *Die Philosophie der Existenz*, 1952, S. 45. K. Heim, *Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, 1911, berücksichtigt den Pietismus nicht.

⁷⁹ Diese ganze Entwicklung wurde durch die ökonomischen Veränderungen weiter verstärkt, die das technische Zeitalter ankündigten und die überkommene soziale Ordnung zunehmend alterierten. Daß sich in einem aufgeklärten Zeitalter der fürstliche Absolutismus durchsetzen konnte, ist m.E. in dem Streben der Menschen nach Sicherheit wesentlich mit begründet.

Freilich war der Pietismus nicht die früheste Reaktion auf die anbrechende Krise. Die Inquisition vermochte allerdings den Ausbruch der Krise kaum zu verzögern, geschweige denn zu verhindern. Aber auch der Eifer, mit dem sich die Orthodoxie an das überkommene Bekenntnis klammerte, wird nur in diesem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang wirklich verständlich. Auch die Zahl apologetischer Einzellehren war groß, ohne daß sie in dessen der kritischen Situation gewachsen waren. So war es z.B. allgemeine lutherische Lehre im Rahmen der *vocatio*, daß die apostolische Lehre auch zu den Heiden, z.B. zu den Chinesen und zu den neuentdeckten Indianern gekommen sei⁸⁰ ein bezeichnender Versuch, das universale abendländisch-christliche Geschichtsbild partiell zu retten. Gewichtiger war freilich die schroffe Ausbildung der orthodoxen Inspirationslehre, durch welche angesichts des Zerfalls der bergenden Anschauungen, Ordnungen und Werte die Autorität des biblischen Wortes, das heißt der überkommenen umfassenden Wahrheit überhaupt, abgesichert werden sollte – mit partiell nachhaltigem Erfolg, wie der moderne Fundamentalismus zeigt.⁸¹

Erschien das Universum zunehmend wie eine ungeheure Maschine, die mit vollkommener Präzision ihr Werk verrichtet, so versuchte der Deismus angesichts dieser Beobachtung, an Gott als dem Werkmeister dieser Maschine festzuhalten. Je mehr Gott dabei aber aus dem Universum selbst als dessen bloß äußerer Anlaß herausgedrängt wurde und je weniger dem Universum ein sinnvoller Zweck zugeordnet werden konnte, um so stärker führte dieser deistische Versuch der Traditionsbewahrung allerdings direkt in den Atheismus und Nihilismus statt in eine neue religiöse oder philosophische Gewißheit.

Beliebt waren und stark beachtet wurden die physiko-theologischen Versuche, aus der Betrachtung der wunderbaren, zum großen Teil neu entdeckten Naturordnung die äußere und innere Gewißheit des göttlichen Schöpfers zu gewinnen.⁸² Auf solchem Boden konnte echte Frömmigkeit erwachsen, so abgeschmackt uns die rationalistischen Argumente dieser Theologen auch vorkommen mögen. Sie sind unverwechselbare Kinder ihrer Zeit, wenn sie z.B. von den Augenlidern singen:

Ach, wie würd es elend lassen,
wenn man sie mit Händen fassen
und nach ober ziehen müßte.
Dies bedenke, lieber Christe!

⁸⁰ Vgl. E. Hirsch (Anm. 12), S. 347f.

⁸¹ Man wird darüber hinaus sogar fragen müssen, inwieweit primär nicht die überraschende Aristoteles-Rezeption der Orthodoxie zur Vergegenständlichung des theologischen Themas führte, sondern viel eher umgekehrt die in der Tendenz der Zeit liegende Suche nach objektiver Gewißheit die Übernahme der scholastischen Kategorien mit Einschluß der Bemühungen um eine natürliche Gotteserkenntnis erforderlich machte.

⁸² Textbeispiele bei W. Philipp (Anm. 76), S. 55–105; vgl. S. LVIIIff. Ferner H.-M. Barth, *Atheismus und Orthodoxie*, 1971, S. 251ff.

Ausdrücklich gegen den Atheismus wendet sich schon früh Herbert von Cherbury, ein vielgereister Mann, der angesichts der Vielfalt der Religionen aus der Fülle der religiösen Besonderheiten eine Urreligion extrahierte, die wegen ihrer Allgemeinheit und Vernünftigkeit von niemand geleugnet werden könne. Die orthodoxe Theologie nahm in dieser Zeit nicht zufällig immerhin die Lehre von der natürlichen, allgemein einsichtigen Gotteserkenntnis in ihr System auf.

Supranaturalismus und Rationalismus sind als Antipoden doch demselben Geist der Zeit verpflichtet und auf der Suche nach neuer Gewißheit.

Dabei ist allen genannten Strömungen gemeinsam, daß sie die neue Gewißheit in dem Äußeren suchen; in dem, was dem Menschen begegnet, was an ihn herantritt; aus seinem Gegenüber: Die Anschauung des Universums, die Betrachtung der Natur, die Gesamtheit der Religionen, die natürliche oder die übernatürliche Offenbarung: darin suchte man die umfassende Wahrheit. Indem der Mensch sich selbst und seinen Ort aus dem ihn Umgreifenden und dem an ihn herantretenden neu bestimmt, bemüht er sich, an der Einheit alles Wirklichen festzuhalten. Im Vergleich mit der Einheitlichkeit und Geschlossenheit des mittelalterlichen Weltbildes offenbaren alle diese Versuche, die verlorene Geborgenheit wieder zu gewinnen, freilich gerade ihre Unzulänglichkeit.

VII

Angesichts dessen kann man verstehen, daß die plötzliche Entdeckung der „Grundlagen einer wundervollen Wissenschaft“ von Descartes wie eine neue Geburt erfahren wurde. Sie ereignete sich am 10. November 1619, als der französische Weltmann und gelehrte Mathematiker, der sich dem bayerischen Heer angeschlossen hatte, im Winterlager zu Neuburg visionär die Erlösung aus seinen bedrängenden Zweifeln erfuhr: Er findet die Gewißheit in sich selbst, das heißt gerade in seinen Zweifeln.

Seine Zweifel waren weder Skeptizismus noch persönliches Schicksal noch der frei gewählte Ausgangspunkt des Philosophierens. Der Zweifel war das Geschick seiner Zeit, welcher sich die vertraute Welt in ein Gewirr von zertrümmerten Brocken auflöste. Descartes wendet sich, den Zweifel zu überwinden, radikal von allem ab, was er gesehen und gelernt hat, und begründet aus der inneren Wahrheit des Zweifels selbst, den Zweifel zum methodischen Prinzip erhebend, die ganze Wirklichkeit neu. „Ich weiß nicht einmal, ob es vorher Menschen gegeben hat (denn es ist ja nichts gewiß) und kümmere mich wenig um Autorität.“ Gewiß ist nur der Zweifel, und aus dieser intuitiven Existenzgewißheit entwickelt Descartes das Universum. „Das ist, als ob dieser Eine einen noch nie erreichten Ort betreten habe, um aus dem Denken selbst Gott und Welt zu begreifen.“⁸³ Gewißheit gibt es also nur

⁸³ Reinhold Schneider, in: Pascal (Fischer-Bücherei 70), 1954, S. 10; Gerhard Ebeling, Wort und Glaube, Band 2, S. 148ff.

im *intuitus mentis*, in der einfachen, unmittelbaren Schau des Geistes. Von dieser Selbstgewißheit des zweifelnd denkenden Ich geht alles Wissen aus. Und indem Descartes in den radikalen Zweifel bewußt auch den Zweifel an jeglicher Transzendenz hineinnimmt, das heißt auf dem Wege methodischen Willens zum Atheismus, gewinnt er denkend auch die Gewißheit Gottes.⁸⁴

Dieser *res intensa*, die im Erkenntnisvollzug den unbedingten Vorrang hat, tritt die *res extensa* gegenüber. Mag auch die erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis des Erkennenden zum Erkannten alt sein und mögen auch Renaissance und Reformation je auf ihre Weise das Individuum längst entdeckt haben⁸⁵, erst Descartes „Dualismus der beiden Substanzen, deren eine durch das Erkennen, deren andere durch die (mathematische) Erkennbarkeit definiert ist, ist die Basis des neuzeitlichen Denkens im Subjekt-Objekt-Schema“.⁸⁶ Dies gilt ungeachtet des Versuchs von Descartes, das Getrennte denkend zusammenzubringen.

Pascal hat sein Leben lang mit Descartes gerungen. Er teilte mit ihm den Zweifel bis hin zur Verzweiflung. Und er überwand den Zweifel im Prinzip wie Descartes, nämlich ‚subjektiv‘. „Fast gleichzeitig mit Descartes entdeckt Pascal gegenüber der Logik der rechnenden Vernunft die Logik des Herzens.“⁸⁷ Sein Urteil über seinen Landsmann, den er einfach dem Deismus zuordnet, ist deshalb nicht in allem berechtigt.⁸⁸ Freilich fallen für Pascal anders als für Descartes Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis unmittelbar zusammen. Und seine Hinwendung zur inneren religiösen Gewißheit ist zugleich die Abwendung von allen Versuchen, Gewißheit durch die Anstrengung der Vernunft zu gewinnen. „Der Philosophie spotten, das ist wahrhaft philosophieren“ (Pens. 4).

Seine ‚zweite Bekehrung‘ in der Nacht des 23. November 1654, die er in seinem ‚Memorial‘ festgehalten hat, ist darum mehr als ein erkenntnistheoretischer Neuanfang; sie ist zugleich ein religiöses Ereignis. Dieses Gewißheit schenkende religiöse Ereignis widerfährt ihm, weil er den Zweifel nicht

⁸⁴ Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957, S. 33ff.

⁸⁵ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 5. Aufl., 1928.

⁸⁶ C. F. v. Weizsäcker, in: *RGG I*, 3. Aufl., Sp. 88.

⁸⁷ M. Heidegger, *Holzwege*, 1963, 4. Aufl., S. 28.

⁸⁸ „Das kann ich Descartes nicht verzeihen. Er hätte am liebsten in seiner ganzen Philosophie Gott nicht bemüht; er aber kam doch nicht umhin, ihn der Welt, um sie in Bewegung zu setzen, einen Nasenstüber geben zu lassen; danach hat er nichts mehr mit Gott zu tun.“ (Pens. 77). Pascal zeigt sich in solchem Urteil als der religiöse Mensch, der in seiner inneren Erfahrung unmittelbar die Wirklichkeit Gottes erfährt, die der Philosoph Descartes erst aus seinem zweifelnden Selbstbewußtsein erschließt. Für Pascal kommt Gott an erster Stelle; darum kann er Descartes echte Gewißheit bestreiten (Pens. 78f.). Für Descartes steht der Mensch denkend im Zweifel, für Pascal existentiell in der Verzweiflung; vgl. W. Schulz (Anm. 84), S. 42. Descartes findet deshalb Gewißheit im Denken, Pascal im Glauben.

mehr durch die Vernunft, sondern durch das ‚Gefühl‘, das ‚Empfinden‘ überwindet.

„Feuer

Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs – nicht der Philosophen und Gelehrten.

Gewißheit, Gewißheit, Empfinden! Freude. Friede.

Gott Jesu Christi. *Deum meum et Deum vestrum*. Dein Gott wird mein Gott sein.

Vergessen von der Welt und von allem, außer Gott.

Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, ist er zu finden.

Größe der menschlichen Seele ...“

In ihrer von aller Welt abgezogenen Einsamkeit empfängt die menschliche Seele die Gewißheit Gottes. Der Zweifel läßt sich nur von innen überwinden. So ist der berühmte Satz aus der Wette (Pens. 233) zu verstehen: „Bemühen Sie sich also, sich nicht etwa durch eine Vermehrung der Gottesbeweise zu bekehren, sondern durch eine Verminderung der Leidenschaften.“ Pens. 556 enthält eine authentische Interpretation des ‚Memorial‘: „Und deshalb will ich hier weder die Existenz Gottes, noch die Dreieinigkeit, noch die Unsterblichkeit der Seele, noch irgend etwas dieser Art durch natürliche Schlüsse zu beweisen unternehmen ... der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes, ist ein Gott, der die Seele und das Herz derjenigen erfüllt, die er besitzt, ist ein Gott, der sie im Innern ihr Elend und seine unendliche Barmherzigkeit spüren läßt, der sich in der Tiefe ihrer Seele ihnen vereint und sie mit Demut, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt und sie unfähig macht, ein anderes Ziel zu haben als ihn ...“ Nur in der innerlichen Unterwerfung unter das Evangelium Jesu Christi, das heißt in der existentiellen Erfahrung von Sünde und Gnade, lernt der Mensch in Wahrheit Gott erkennen.

„Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft. Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht der Vernunft“ (Pens. 278). Wissenschaft und Glaube haben ihre eigenen Bereiche, ihre eigenen Ordnungen.⁸⁹ Die Schwäche der Vernunft läßt also nicht auf die Ungewißheit aller Erkenntnisse schließen. Sie demütigt die Vernunft, kann aber die unmittelbare Gewißheit des Herzens nicht erschüttern. „Und deshalb sind die, denen Gott den Glauben als Gefühl des Herzens gegeben hat, sehr glücklich und völlig rechtmäßig überzeugt“ (Pens. 282); wenn sie auch die Ungläubigen nicht überzeugen können, so werden sie von diesen auch nicht widerlegt.

„Das Herz hat seine Einsichten, welche die Vernunft nicht kennt“ (Pens. 277).⁹⁰ Das ist so etwas wie das Programm auch des Pietismus, von diesem in einer spezifischen Weise ausgearbeitet.⁹¹

⁸⁹ „Die Ordnungen heben einander nicht auf, können einander nicht aufheben; sie sind so verschieden, daß sie sich gar nicht berühren“ (R. Schneider, s. Anm. 83, S. 31).

⁹⁰ „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.“

⁹¹ Vgl. M. Schmidt (Anm. 5), S. 40ff.

Der Pietismus, vor dasselbe Gewißheitsproblem gestellt, kann als kirchlich-theologische Bewegung nicht, wie Descartes tut, unmittelbar beim Zweifel einsetzen. Er kann auch bei seinen innerkirchlichen Reformbemühungen nicht wie Pascal in direkter Auseinandersetzung mit dem Atheismus begründen, daß und wieso die Erfahrung des Herzens Gewißheit gibt. Aber wenn der Pietismus um solcher inneren Gewißheit willen in traditionell-stereotyper Weise das Feindbild ‚tote Rechtgläubigkeit‘ beschwört, so versteckt sich hinter diesem Feindbild die Befürchtung des großen Abfalls, den er mit scharfsichtigem Blick hinter der noch intakten äußeren Fassade des Kirchenwesens sich schon vollziehen sieht. So erklärt sich das pietistische Bild von der Kirche seiner Zeit, und so hat es sein wohlbegründetes Recht. Und von da aus erklärt sich auch der Pietismus selbst, der sich „angesichts der zertrümmerten Himmelsphären auf das unangreifbar scheinende Gebiet innerseelischer personaler Wandlungen und Erfahrungen zurück“ zog.⁹²

Spener beklagt häufig die „einreissende Pest“ (Th. Bed. III 451) des Atheismus seiner Zeitgenossen: „... es mangelt wahrhaftig nicht an solchen (und ach daß die Anzahl nicht so groß wäre / als sie zu seyn Sorge!) die nicht allein alles / was man von besondern offenbarungen GOTTES bezeuget / vor fabeln achten, sondern auch ... kein solches höchstes wesen glauben ...“ (Th. Bed. I 47; vgl. Letzte Th. Bed. I 209).

Schon während seines Studiums hatte Spener, wie er wiederholt versichert, seinen Kommilitonen gesagt, die Zeit stehe bevor, da die Studierenden sich nicht so sehr auf die Kontroversen mit den Papisten und Reformierten rüsten müßten, sondern sich auf den Kampf mit den Atheisten vorzubereiten hätten, „als welches dasjenige teufels gift zu seyn achte / welches vollends zuletzt dem faß den boden ausstossen muß“ (Th. Bed. III 451; vgl. Letzte Th. Bed. I 334).

Die Gründe für diese Entwicklung liegen Spener zufolge am Tage. Es ist das „zeugniß GOTTES in jeder seelen selbs das unmittelbare und nechste *fundament* des wahren glaubens; daher daß es denen allermeisten an diesem mangelt / ist solches die ursach / daß so wenig wahrer glaube bey den menschen ist“ (Th. Bed. I 40; vgl. I 51f.). Spener hält dafür, „daß es nicht anders seyn könne / als wo die leute / wie es insgemein fast zu geschehen pflaget / bey einer blossen buchstäblichen erkänntnis von jugend auf bleiben / und nur diß und jenes glauben / weil sie solches aus der schrift immer gehöret haben / ohne derselben göttlicher wahrheit selbs zur genüge überzeugt zu seyn / daß die klügste unter ihnen / welche angefangen nachzudencken /

⁹² W. Philipp (Anm. 76), S. XLII. Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906, S. 61f.: „Für die moderne Welt wurde ... das Dasein Gottes der fragliche Punkt ... So wurde der Protestantismus zu der Religion des Gott-Suchens im eigenen Fühlen, Erleben, Denken und Wollen ...“. Zu der Frage, wie weit schon die reformierte Prädestinationslehre in diesem Zusammenhang zu verstehen ist, vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Siebenstern-Tb. 53/54, S. 143ff.

warum sie diß und jenes glauben / und als darinnen noch niemals gegründet / lauter ungewißheit zu finden meinen / leicht in einen *Atheismus* verfallen können / auch daß es bey mehreren nicht geschiehet / oft nicht dessen ursach ist / daß sie besser gegründet wären / sondern weil sie sich nicht die mühe nehmen / der sache tieffer nachzudencken“ (Th. Bed. I 39; vgl. I 52).

Die objektivierte Lehre ist den ebenso objektiven Gründen der Atheisten nicht gewachsen. Es ist nämlich in Wahrheit der Teufel, der viele orthodoxe Theologen zu blindem Eifer aus Furcht um die reine Lehre entzündet, so „daß sie zu dem rechtschaffenen wesen in CHristo JESu niemals kommen“, und jener Theologè, der vor einigen Jahren *de atheismo Theologorum Lutheranorum* schreiben wollte, würde, so fürchtet Spener, viel Wahrheit geschrieben haben (Th. Bed. III 841; vgl. Letzte Th. Bed. I 336).

Das buchstäbliche Wissen reißt also geradewegs in die Gefahr des Atheismus (Th. Bed. I 53), und ist es einmal so weit mit dem Menschen gekommen, sieht es fast hoffnungslos aus: Jemand aus dem Atheismus zu führen kommt der Erweckung eines Toten gleich.⁹³ Auf diese Weise straft Gott die tote Orthodoxie (Th. Bed. III 451; vgl. I 53); denn „Dieser *atheismus theoreticus* ist endlich die betrübte frucht des *practici*“ (Th. Bed. III 452; vgl. Letzte Th. Bed. I 336).

Verleitet aber der bloße Buchstabenglaube zum Atheismus, so steht umgekehrt der Atheismus zugleich heimlich hinter der toten Rechtgläubigkeit. Dabei spielen die Bücher der Atheisten und die Diskussion mit ihnen, wenn man in ihre Zirkel gerät, die auslösende Rolle (Th. Bed. I 52). Man entdeckt die mangelnde Überzeugungskraft der Argumente, die der bloß orthodoxe Glaube bereit stellt, und will man dann „die gewißheit auf dem einigen weg“, nämlich der inneren Erleuchtung des Geistes, finden, fürchtet man, auf diesem Weg in die „Enthusiasterey“ zu geraten. Die Folge ist, daß Leute, von denen man es nie gedacht, in den Atheismus versinken.

Ein Teil der Atheisten ist schon so unverschämt geworden, daß sie von ihrer Überzeugung keinerlei Hehl mehr machen (Th. Bed. I 48).

Andere haben Spener ihr Herz ausgeschüttet, und er ist sein Lebtage mit solchen umgegangen, die ihren Zweifel geäußert haben (Th. Bed. I 39. 53f.), wenn er auch befürchtet, „es seyen derjenigen nur allzuvieler / welche in eben diesem hospital krank liegen / so es niemand / ob wol zu ihrem grösten schaden / zu beichten getrauen“ (Th. Bed. I 39).

Das Schlimmste ist indessen: „die meiste aber verhält sich solche gottlosigkeit ihres hertzens / und stellen sich an / als leute / die da glauben weil sie / wo ihres hertzens-grund bekant würde / allgemeinen haß / oder wol gar straffe / sich zu besorgen haben“ (Th. Bed. I 48). Sie besuchen den

⁹³ Th. Bed. I 55; vgl. III 451; Letzte Th. Bed. I 358. Auch Pascal fühlte sich nicht stark genug, „in der Natur irgendetwas zu finden, was verhärtete Atheisten überzeugen könnte“ (Pens. 556). Vgl. auch E. Hirsch (Anm. 16) S. 104ff.

Gottesdienst und gebrauchen wohl gar die Sakramente — eine schändliche Heuchelei (Th. Bed. I 57), die das Schreckbild der toten Orthodoxie beschwört und begründet.

Selbst solche, die „einmal in wahrhaftiger lebendiger Erkenntnis und glauben gestanden“ (Th. Bed. I 54), können in solchen Zweifel fallen, „daß auch die Erinnerung der vorigen Gewißheit den Zweifel . . . nicht heben kann“ (Th. Bed. I 55).

Auch der sittliche Verfall wird nicht zuletzt durch den Atheismus verursacht (Th. Bed. I 58).

Diese Aussagen geben m.E. ein klares Bild. Schon in seiner Studentenzeit erkannte Spener, daß die Auseinandersetzung mit dem Atheismus an die Stelle der orthodoxen Streittheologie treten müsse.⁹⁴ Dabei geht es Spener wie seiner ganzen Zeit um die durch den Atheismus bedrohte Gewißheit. Er hat die Überzeugung, der Glaube werde seine Gewißheit nicht mehr aus der reinen Lehre gewinnen können, sondern bedürfe eines besseren Fundaments. Spener traut auch der zeitgenössischen, selbst bereits gegen den Atheismus konzipierten Lehre von der jedem Menschen angeborenen Gotteserkenntnis⁹⁵ nicht zu, den theoretischen Atheismus überwinden zu können⁹⁶, obschon er dieser Lehre verständlicherweise verbunden bleibt.⁹⁷

Liest man in diesem Lichte die *Pia Desideria*, so weisen sie sich mit ihrer Abwehr der Kontroverstheologie und der Hervorhebung der „Lehre von der ernstlichen innerlichen Gottseligkeit“ (PD 18,25) als Ausführung jenes studentischen Programms aus: „Wir zweifeln nicht / dieselbige verflucht zu halten / die alle rechtschaffene eifrigere Übung der wahren Gottseligkeit / und daß inwendigen Menschen hindansetzen / und die *Theologiam* oder das fürnehmste darinnen aufs *disputiren* setzen“ (PD 21,22ff.).

Der enge Zusammenhang, in dem Spener Orthodoxie und Atheismus sieht, bestätigt unser Urteil. Ob Spener den Atheismus als Folge des bloßen Buch-

⁹⁴ Der Augsburger Pfarrer Theophil Spizel (1639–1691) war der bedeutendste zeitgenössische Bestreiter des Atheismus in Süddeutschland und zugleich ein Freund Speners. Seine Schriften gegen den Atheismus erscheinen schon seit 1663. 1669 veröffentlichte Spizel auf Empfehlung Speners einen (anonymen) Beitrag von Leibniz gegen den Atheismus; vgl. Hans Leube, Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts, ZKG 43, 1924, S. 227–244. Zur Verbreitung des Atheismus im 17. Jahrhundert vgl. die instruktive Untersuchung von H.-M. Barth, Atheismus und Orthodoxie, 1971. Jetzt auch F. Hagen, Jean Meslier oder Ein Atheist im Priesterrock, Köln 1977; W. Gericke, Wann entstand das Buch ‚Von den drei Betrügnern‘ . . .?, in: Theol. Vers. VIII, 1977, 129–155; vgl. IV, 1972, 89–114; H. Obst, Elemente atheistischer Anfechtung im pietistischen Bekehrungsprozeß, in: Pietismus und Neuzeit, 2, 1975, 33–42; D. Blaufuß, Reichstadt und Pietismus — Philipp Jacob Spener und Gottlieb Spizel aus Augsburg, 1977, 265ff.

⁹⁵ Vgl. H. Leube (Anm. 94), S. 233ff.

⁹⁶ Vgl. Wallmann (Anm. 13), S. 76f.

⁹⁷ Vgl. Th. Bcd. I 41f., 45ff.

stabenglaubens bzw. als entsprechende göttliche Strafe ansieht oder als heimlichen und schon nicht mehr ganz heimlichen Hintergrund des toten Glaubens: Sein Problem ist die Gewißheit, und er löst dies Problem, indem er von Vernunft und Orthodoxie, von Weltweisheit und theologischer Wissenschaft, von natürlicher und supranaturaler Offenbarung, also von aller äußeren und objektiven Wahrheit weg auf das innere, lebendige, wahre Christentum hinführt, auf die gottselige Wiedergeburt.⁹⁸

Nicht von ungefähr erfahren wir von Spener nie, welche Argumente die Atheisten in den Gesprächen mit ihm vorbrachten oder was in den atheistischen Büchern, die seine Gesprächspartner gelesen hatten (vgl. Th. Bed. I 52), steht. Einerseits hütet sich Spener, durch seine Bekämpfung des Atheismus für die Verbreitung atheistischer Argumente zu sorgen. Darum vermeidet er im allgemeinen, wenn er, wie gewöhnlich, die Christen anspricht, auch die direkte Erwähnung des Atheismus selbst. Andererseits hält er eine Auseinandersetzung mit den atheistischen Argumenten grundsätzlich für unangebracht, weil diese ja nur ‚objektiv‘ erfolgen könnte. Er will statt dessen die Zeitgenossen grundsätzlich ‚subjektiv‘ gegen den Atheismus immunisieren; damit wird eine Auseinandersetzung mit einzelnen Argumenten der Atheisten sinnlos. Alles Bemühen hat dahin zu gehen, „Gott nicht nur in einer müßigen speculation zu erkennen, sondern in einem solchen stande zu stehen, da sein geist in uns wircken möge. Welche lebendige erkänntnuß aus der krafft des geistes allein dem Atheismo wehren kan“ (Th. Bed. IV 73; vgl. I 358).

Allerdings: zur „zurechtweisung eines in einigen *Atheismum* verfallenen“ empfiehlt er z.B. die Lektüre von „Mons. Pascals in Frankreich hochgeachtete Pensees“ (Th. Bed. I 38), die er also gekannt und verständlicherweise geschätzt hat.

Er läßt sich aber auch von August Hermann Francke 1692 dessen autobiographische Bekehrungsgeschichte zusenden, die dieser nicht lange zuvor aufgezeichnet hat, um sie einem mit dem Atheismus ringenden Menschen zukommen zu lassen, wie wir aus dem 1861 von Gustav Kramer herausgegebenen Briefwechsel zwischen Spener und Francke (S. 219f., 223) erfahren. Offenbar hat Francke seine Selbstdarstellung nicht zuletzt im Blick auf solche seelsorgerliche Verwendung verfaßt. In diesem Lebenslauf berichtet Francke, anläßlich einer Meditation für eine von ihm 1687 in Lüneburg erbetene

⁹⁸ Zu Speners Lebzeiten hat „der zwar nicht im engeren Sinne pietistische, aber dem Pietismus freundliche Breslauer Superintendent Johann Kaspar Neumann (1648–1715), der Schüler des selbständigen Gelehrten Erhard Weigel (1625–1699) in Jena, in einem Brief an Leibniz 1689 die Absicht erklärt, die Glaubenswahrheiten durch Erfahrung so evident zu machen wie naturwissenschaftliche Experimente“ (M. Schmidt, s. Anm. 5, S. 52). Auch für A. H. Francke gilt: „Die *Erfahrung* des Wirkens Gottes im Wirken des Menschen tritt nun an die Stelle des alten ontologischen Gottesbeweises; diese Erfahrung soll den Athismus widerlegen“ (K. Schaller, in: Pietismus und moderne Welt, hg. von K. Aland, AGP 12 1974, S. 168; vgl. M. Schmidt ebd., S. 41).

Predigt sei ihm aufgegangen, „daß ich selbst einen solchen Glauben, wie ich ihn erfordern würde in der predigt, bey mir nicht fünde . . . bald kam mir in den Sinn, wer weiß ob auch die H. Schrift Gottes wort ist, die Türcken geben ihren Alcoran, und die Juden ihren Talmud auch dafür aus, wer will nun sagen, wer recht habe. Solches nahm immer mehr die überhand, biß endlich von dem allen was ich mein Lebenlang, insonderheit aber in dem über acht Jahr getriebenen studio theologico von Gott und seinem geoffenbahrten wesen und willen gelernet, nicht das geringste mehr übrig war, das ich von Hertenzen geglaubet hätte. Denn ich glaubte auch keinen Gott im Himmel mehr, und damit war alles aus, daß ich mich weder an Gottes noch an menschen wort mehr halten kunte . . . Wie gerne hätte ich alles geglaubet, aber ich konte nicht . . . Denn ich fühlete es gar zu hart, was es sey, keinen Gott haben, an den sich das Hertz halten könne; Seine Sünden beweynen, und nicht wissen warum, oder wer der sey, der solche thränen ausgepresset, und ob warhafftig ein Gott sey, den man damit erzürnet habe; sein Elend und großen Jammer täglich zu sehen, und doch keinen Heyland und keine zuflucht wissen oder kennen. In solcher großen angst legte ich mich nochmals an erwehntem Sonntag abend nieder auff meine Knie, und riefte an den Gott, den ich noch nicht kante, noch Glaubte, um Rettung aus solchem Elenden zustande, wenn anders warhafftig ein Gott wäre.“

Diesem Gebet wurde Erhörung geschenkt: „Da ich mich niederlegte glaubte ich nicht, daß ein Gott wäre, da ich auffstand hätte ichs wol ohne Furcht und zweiffel mit vergiessung meines Blutes bekräftiget“ (Ausg. Peschke, 1969, S. 26–28).

Dieser Text und seine Verwendung durch Spener sprechen in unserem Zusammenhang für sich selbst.

VIII

Nachdem das kosmisch anschaubare Miteinander von Gott und Mensch und die darin verankerte Gottesgewißheit des Menschen durch die moderne Kosmologie zerstört worden war, suchte also der Pietismus auf seine Weise, dies Miteinander im inneren Kosmos des Menschen bzw. im geistigen Universum neu zu gewinnen. So trat an die Stelle der theozentrischen Kosmologie eine anthropozentrische Theologie.

Wir veranschaulichen uns diesen ursächlichen Zusammenhang von modernem Atheismus und frühem Pietismus noch an Hand einiger Beobachtungen.

1. Wallmann hat mehr als wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei jenem Juristen, der mit Hilfe der seelsorgerlichen Bemühungen Speners „nachmal ein sehr gottseliger mann worden“ (Th. Bed. I 43), um Johann Jacob Schütz handelt, „von dem das Frankfurter Kollegium vermutlich angeregt wurde“.⁹⁹ Spener berichtet:

⁹⁹ Wallmann (Anm. 13), S. 283ff.

„Ferner habe einen andern *Lic. juris* gekannt / so nachmal ein sehr gottseliger mann worden / und nun bey GOTT ist / der / ob er wol von jugend auf unserer *Theologie*, wie sie gelehret wird / gnugsame buchstäbliche wissenschaft gehabt / mehr und mehr in einen *Atheismus* verfallen / weil er nichts dessen / was er glaubte / gewissen grund zu haben meinete. Dieser hat mir nachmal erzehlet / wie er in seiner ungewißheit endlich über *Taulerum* kommen / und als derselbige ihn immer auf das inwendige gewiesen / davon einige rührung gefühlet / es sey ihm aber eingefallen / daß er oft in predigten von Enthusiasten gehört / und wie ihm *Taulerus* dergleichen vorgekommen / gesorget / er möchte noch in üblern stand kommen / als er bereits wäre / wo er zu einem phantasten würde. Daher er das buch eine weile hingelegt. Als er mich nun einmal besuchte / brachte er den *discurs* auf den *Taulerum*, und fragte mich / was ich davon hielte / nachdem ich nun nichts anderes als gutes von ihm zeugen konte / und ihm / wie auch andere unsere *Theologi* ein gleiches von ihm hielten / aus *Varenii* treflicher rettung des *Arndii* zeigte / auch wies / daß es unserer *Theologiae* allerdings gemäß wäre / was von den innerlichen wirkungen des geistes GOTTES durch das wort gelehret würde / bat er mich *Varenium* ihm zu leihen. Dieser führte ihn auf *Taulerum* / daher er denselben darnach mit so viel mehr *attention* laß / und daraus lernete / auch die schrift mit mehr acht geben zu lesen. Dessen frucht war / daß er zu einer treflichen erkäntnis durch GOTTES gnade gelangte / daß ich ihm selbst vor mich nicht wenig zu dancken habe.“¹⁰⁰

Dies Urteil stammt von 1692 (Schütz war 1690 gestorben). Schon 1677 hatte Spener ihn gar eine Person genannt, „von dero durch GOTTES gnade mehr in meinem christentum gelernet habe, als vielleicht jemand von mir“.¹⁰¹

Was immer Spener im einzelnen durch die Begegnung mit Schütz gewonnen haben mag: Schütz, der am Anfang der pietistischen Bewegung in Frankfurt neben Spener stand¹⁰², wurde Pietist, als er sich mit Hilfe Taulers dahin führen ließ, in den innerlichen Wirkungen des Geistes den gewissen Grund seines Glaubens zu finden und so dem latenten Atheismus zu entgehen.

Von Wallmanns Erkenntnis fällt m.E. auch ein aufschlußreiches Licht auf das beliebte Lied, das Schütz mit vier anderen Liedern 1673 in einer von ihm herausgegebenen Erbauungsschrift¹⁰³ abdruckte und das noch heute im EKG (Nr. 233) steht: „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut ...“.

¹⁰⁰ Th. Bed. I 43f.; vgl. I 52f.; Cons 1,14; 3,204.213; vgl. auch Wallmann (Anm. 13), S. 285ff.

¹⁰¹ Letzte Th. Bed. 3,72.

¹⁰² Vgl. Wallmann (Anm. 13), S. 290.

¹⁰³ „Christliches Gedenck-Büchlein / Zu Beförderung eines anfangenden neuen Lebens. Worinnen zu Ablegung der Sünden / Erleuchtung des innern Menschen / und Vereinigung mit Gott / In müglicher Kürzte und Einfalt die erste Anleitung geschicht / Zu Dienst Einer GOTT-begierigen Seelen.“ Näheres bei Wallmann (Anm. 13), S. 288 Anm. 28. Das oft nachgedruckte, anonym erschienene Büchlein (vgl. Holzmann-Bohatta II, S. 159, Nr. 5298) ist heute selten geworden. Die mir vorliegende Ausgabe von Wolfen, Hamburg 1675, enthält die fünf Lieder (noch?) nicht, bietet aber zwei andere Beilagen. Diese fehlen in der mir gleichfalls vorliegenden Ausgabe von

Das ‚Ich‘ des Verfassers findet sich zuerst in der 1. Strophe, die das Thema des Liedes angibt: „... dem Gott, der mein Gemüte mit seinem reichen Trost erfüllt.“ Sodann in der 4. Strophe, die das Thema einführt: „Ich rief zum Herrn in meiner Not: Ach Gott, vernimm mein Schreien! Da half mein Helfer mir vom Tod und ließ mir Trost gedeihen. Drum dank, ach Gott, drum dank ich dir ...“. Schließlich in der 7. Strophe, die das Thema ‚Dank‘ aufnimmt: „Ich will dich all mein Leben lang, o Gott, von nun an ehren.“

Man kann schwerlich daran zweifeln, daß wir es bei diesen Sätzen mit einem autobiographischen Gegenstück zu Speners Angaben über Schütz zu tun haben. Die persönlichen Erfahrungen von Schütz bilden das Gerüst des Liedes, das im übrigen diese Erfahrungen in verallgemeinernde Aussagen über Gottes Handeln umsetzt. Dabei ist aufschlußreich, daß christologische Passagen in diesem soteriologischen Lied völlig fehlen.¹⁰⁴ Das Heils- und Trostgeschehen spielt sich unmittelbar zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem Gemüt des Menschen ab – wie in der Aufklärung.¹⁰⁵ Gott selbst rettet seine Ehre, indem er sich unmittelbar dem Gemüt der Menschen offenbart. Das jede Strophe abschließende Bekenntnis: „Gebt unserm Gott die Ehre“ zeigt, daß der Verfasser aus dem „Jammer“, der „Not“, dem „Tod“ und der Trostlosigkeit des Atheismus gerissen wurde und neue Zuversicht empfing, Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt (2. und 3. Strophe) anzuerkennen.

Schütz ist kein Sonderfall, sondern Exempel für die geistesgeschichtliche Stellung des Pietismus. Dabei ist es gleichgültig, wie weit der einzelne Pietist ähnliche Erfahrungen des Zweifels, der Anfechtung und des Unglaubens subjektiv durchgemacht hat; denn es geht uns nicht um die psychologisch aufzuzeigende Biographie der einzelnen Pietisten, sondern um den Pietismus als Geist vom Geist der Zeit. Schütz bestätigt, daß in der Frage nach der Gottesgewißheit angesichts der kopernikanischen Wende das *movens* auch der pietistischen Bewegung liegt.

2. Der Pietismus entsteht nicht in den Kreisen der ‚schlichten‘ Gemeindeglieder, wie manche – unvollständigen – Eindrücke vom Neupietismus vielleicht nahelegen möchten. Um die Wende vom 17. und 18. Jahrhundert lebt die evangelische Gemeinde insgesamt vielmehr in der von der Orthodoxie überlieferten und neu geprägten reformatorischen Frömmigkeit. Sie ist im allgemeinen noch in der Lage, sich aus der ‚objektiven‘ Wahrheit, die es als solche für sie noch nicht gibt, unmittelbar zu erbauen. Der Streit der ortho-

Zunner, Frankfurt/Main 1700, die aber unter anderen Beigaben auch die fünf Gesänge mitteilt (S. 135–153), und zwar gleichfalls anonym. Unser Lied steht an fünfter Stelle und trägt die Überschrift „Ein Danck=Lied“.

¹⁰⁴ An ihrer ‚objektiven‘ Richtigkeit wird auch Schütz 1673 nicht gezweifelt haben. Sie bleiben indessen mitsamt dem biblischen Christuszeugnis – eben als objektive Aussagen – bei der Schilderung des inneren Heilsgeschehens ohne Belang.

¹⁰⁵ Man ziehe zum Vergleich Valentin Ernst Löschers Lied „Ich grüße dich am Kreuzesstamm ...“ (EKG 70) heran; der Unterschied könnte nicht größer sein!

doxen Dorfgemeinde Raumland gegen den gelehrten pietistischen Pfarrer belegt keinen Einzelfall, sondern darf als repräsentativ angesehen werden.

Der Pietismus ist dagegen eine Bewegung unter den Gebildeten. Akademiker – Juristen, Ärzte, Theologen – sind die Wortführer des Pietismus. Nicht zuletzt an den Höfen des Adels breitet sich die pietistische Bewegung aus; der Graf von Zinzendorf und die Wittgensteiner Grafen bilden keine Ausnahmen, sondern sind typische Vertreter des Pietismus. Auch bemerkt man immer wieder mit Verwunderung, wie relativ begütert die pietistischen Kreise waren; ihre Mobilität ist erstaunlich, ihre produktive Arbeit – von der Schriftstellerei abgesehen – gering.¹⁰⁶

Wir haben es also keineswegs mit den Vertretern einer relativ naiven, unreflektierten Frömmigkeit zu tun. Der Pietismus entsteht in den begüterten und gebildeten Schichten! Seine Zentren sind deshalb auch die Zentren des geistigen und wissenschaftlichen Austauschs der gelehrten Welt; das fromme Land wehrt sich gegen die pietistischen Intellektuellen. Der Pietismus entsteht und breitet sich dort aus, wo das neuzeitliche Denken sich durchsetzt und auch der Atheismus wächst und verbreitet wird.^{106a} Diese soziologische Beobachtung deckt sich mit unserer bisherigen Analyse. Die Pietisten gehören jenen Schichten an, die an dem Geistesleben der Zeit partizipieren, die sich dem veränderten Weltbild stellen mußten, denen das überkommene Fundament des geistigen und geistlichen Lebens als ersten unter den Zeitgenossen fortgezogen wurde, denen ihr Einblick in die neuzeitlichen Wissenschaften Gewißheit und Geborgenheit erschütterte.

Inmitten dieser Erschütterung geht der Weg des Pietisten dahin, eine neue Gewißheit in den religiösen Erfahrungen des Herzens zu suchen und damit die rationalen Erkenntnisse der forschenden Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen.

3. Die Zentren des geistigen Lebens jener Zeit lagen in den protestantischen Seestaaten, in England und Holland. Zu der neuen Kosmologie traten hier die Entdeckungen fremder Welten auf dieser Erde, die den geistigen Horizont ungeahnt erweiterten. Die Pietismusforschung hat ergeben, daß pietistische Strömungen in jenen Seestaaten älter sind als der deutsche Pietismus und daß der letztere in starkem Maße unter dem unmittelbaren Einfluß der verwandten westeuropäischen Bewegungen stand und entstand.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Vgl. Wallmann (Anm. 13), S. 262: „Die Urzelle des Frankfurter Kollegiums muß jedenfalls eine ebenso gelehrte wie vornehme Gesellschaft gewesen sein.“

^{106a} „Die Atheistische spöttey hat sich von Herrenhöfen bis in die Hohen Schulen, in die Rath-häuser, in die Gerichts-stuben, in die Cabinete der Kauff-leute, in die werck-städte der handwercker, ja bis in die hütten der bauren ausgebreitet“ – ein interessantes Urteil über Ursprung und Verbreitung des Atheismus aus der Feder Gottfried Arnolds (Kirchen- und Ketzehistorie, 1699, II S. 600)!

¹⁰⁷ Vgl. Wallmann (Anm. 13), S. 289ff. (Lit.); M. Schmidt (Anm. 26), S. 112ff.; W. Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670 (Leipzig 1911).

Je weniger es aber angeht, die Frage nach den Ursprüngen des Pietismus hinreichend durch Verweis auf die Frömmigkeitsgeschichtlichen Wurzeln im deutschen Luthertum und auf die Reaktion gegenüber der Orthodoxie zu beantworten, und je mehr Einflüsse von verwandten Bestrebungen des ‚modernen‘ westlichen Protestantismus hinzukommen, um so weniger geht es überhaupt an, den Pietismus wesentlich aus innerreligiösen Wurzeln abzuleiten, und um so mehr wird es erforderlich, die allgemeine geistige Lage der Zeit für die Erklärung des Pietismus mit heranzuziehen.

Es ist in unserem Zusammenhang nicht möglich, die dem deutschen Pietismus ursächlich verbundenen Strömungen in England und Holland ihrerseits daraufhin zu untersuchen, wie weit sie Reaktionen auf die Wandlung des Weltbildes darstellen, unterwegs, neue Gewißheit nach dem Zerfall der alten Geborgenheit zu finden. Es spricht m.E. alles dafür, auch die puritanische Wendung zur Innerlichkeit in dieser Weise zu erklären.¹⁰⁸ Aber auch ohnedies weist jede ursprüngliche Beziehung, die zwischen dem kontinentalen Pietismus und ähnlichen Bewegungen in den Seestaaten aufgedeckt wird, auf eine wesentliche und fundamentale Beziehung des Pietismus zum Geist der Zeit hin. Die pietistische Entdeckung der inneren Welt ist nicht zuletzt in den Umwälzungen der äußeren Welt begründet.

4. Der Rostocker Pfarrer Theophil Großgebauer¹⁰⁹, den seine Reformschrift „Wächterstimme auß dem verwüsteten Zion. . . Sambt einem treuen Unterricht Von der Widergeburdt“ (1661) eher als Pietisten denn als Vorläufer des Pietismus ausweist, hat auch ein „Preservativ Wider die Pest der heutigen Atheisten, Die uns die Gewißheit und Göttliche Autorität der heiligen Schrift und unser Seelen Unsterblichkeit in Zweifel ziehen wollen“, verfaßt.¹¹⁰ Großgebauer beschreibt in der Vorrede zu diesem Buch den Weg des Atheismus von Rom über Frankreich nach Deutschland. Schon er zitierte Marinus Mersenne, der 1623 behauptete, in Paris 50 000 Atheisten gefunden zu haben, und beklagt, „daß in der Stadt Pariß unter den Weltgelahrten niemand für einen gelahrten Mann gehalten werde / der nicht gläube und sage / es sey kein Gott“ (S. 545f.). Die vornehme deutsche Jugend bringe diese Gedanken von ihren Bildungsreisen mit. Im übrigen versuchte Großgebauer, die Argumente der Atheisten zu widerlegen.

Großgebauer war ein guter Kenner der englischen Literatur¹¹¹ und sah deutlich die Welle des Atheismus gegen den Kontinent anrollen. An seiner Person

¹⁰⁸ Als der Pietismus in Deutschland entsteht, sind England und Holland die Zentren des modernen, wissenschaftlich begründeten Freidenkertums. Die anti-atheistische Literatur auf deutschem Boden entsteht nicht zuletzt, um die deutschen Studenten vor Reisen in jene Länder zu warnen; vgl. H. Leube (Anm. 94), S. 229f. Sie benutzt nicht zufällig in starkem Maße die *Disputationes de Atheismo* des Niederländers Gisbert Voetius von 1648; vgl. H.-M. Barth (Anm. 82), S. 20ff.

¹⁰⁹ Vgl. zu Großgebauer zuletzt Wallmann (Anm. 13), S. 154ff.

¹¹⁰ Ich benutze den Neudruck Rostock 1667.

¹¹¹ Vgl. H. Leube (Anm. 94), S. 229.

und Schriftstellerei läßt sich also der enge Zusammenhang von Abwehr des weltanschaulich begründeten Atheismus und Suche nach einer inneren Gottesgewißheit studieren.¹¹²

Es ist keineswegs unpietistisch, wenn Großgebauer in seiner ‚Wächterstimme‘ abschließend (Cap. XVI) und wie als Höhepunkt ausführlich die Obrigkeit vermahnt, „die Gottlosigkeit aus dem Lande zu verbannen“ und sich besonders der Sünde gegen die erste Tafel der Gebote anzunehmen. Denn der Pietismus der frühen Zeit versteht sich auch selbst nicht als eine konventikelhafte fromme Bewegung der Herzen, sondern als Reaktion auf ein öffentlich statthabendes Ereignis, das die Fundamente der Gesellschaft einzustürzen droht. Darum muß die Obrigkeit sich bemühen, dem einbrechenden Atheismus zu wehren und die Ehre Gottes zu retten.

Großgebauer schließt seinen Appell mit hymnischen Worten: „Ach lasset diese abscheuliche Atheisterey nicht auß euern Thaten her für blicken ihr hohe und gewaltige Leute! Gebet GOTT im Himmel die Ehre die ihr euch gerne Götter auff Erden nennen lasset. . . . Warumb wollet ihr denn den Bund euers Gottes mit euerm Volck nicht erneuern und seine Ehre über alles suchen / der euch euere Fürstliche Ehre verliehen hat? Machtet die Thore weit und die Thüren der Welt hoch / daß der König der Ehren in euer Land einziehe / so wird der König der Ehren euere Thor wiederumb schützen und ihre Riegel vest machen / daß ihr das Glück Jerusalem sampt euren Kindern und Kindes Kindern sehen werdet: Amen das sey also.“

Solche Äußerungen dünken mich für den zeit- und geistesgeschichtlichen Ursprung des Pietismus überaus aufschlußreich zu sein¹¹³ und auch für das Ge-

¹¹² Für Theophil Spizel gilt Ähnliches; vgl. Anm. 94. Ebenso für Großgebauers Zeitgenossen und Speners Vertrauten Christian Scriver; vgl. M. Schmidt (Anm. 26), S. 112ff. und H.-M. Barth (Anm. 94), passim.

¹¹³ Daß im übrigen und im einzelnen das Verhältnis des Pietismus zur Obrigkeit vielschichtig ist, bedarf keiner Frage. Aber die Grundintention Großgebauers hält sich durch, solange man nicht resignierend oder selbstgenügsam die öffentliche Verantwortung preisgibt und sich in die Konventikel zurückzieht. Typisch ist, wie Abresch 1719 eine Eingabe an den Grafen einleitet: „Es ist zwar eine gewisse wahrheit, daß die menschen weder von der Obrigkeit, noch von Predigern, noch von anderen Personen zur wahren Religion, buße, glauben, liebe und wiedergeburt mit gewalt gezwungen werden können, noch sollen, sondern durch wohlmeinende unterweisung, bestrafung, warnung, und vermahnung auß Gottes wort dazu bewegt werden müssen, sinthemahl Gott der Herr einen freywilligen und keinen gezwungenen dienst erfordert. Unterdessen aber ist unumgänglich nöthig, daß gute eußerliche ordnungen gemachet, und den großen außbrüchen und ärgernissen mit gewalt gesteuert werde, damit also die menschen desto besser auß Gottes wort erbauet werden mögen, wie auch daher Paulus 1. Cor. 14,40 sagt: Lasset alles ehrlich und ordentlich zugehen. und weil sonderlich bey dem heutigen verfall des Christenthumbs viele menschen so roh, unartig und halsstarrig sind, daß sie durch die vermahnungen der Prediger und Kirchen=Eltesten unter gute ordnungen nicht gebracht werden können; so haben sie Obrigkeitliche hülffe hierin vonnöthen.“ Vgl. auch H.-M. Barth (Anm. 82), S. 136ff.

samtphänomen des frühen Pietismus aufschlußreicher als viele rein frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchungen.

5. „Immer wieder ist Spener bemüht, den gesamten Inhalt des Pfarramts und des christlichen Lebens bis auf den letzten Einzelsatz als Dienst an der Ehre Gottes hinzustellen.“¹¹⁴ Zwar werde Gott auch anderweitig „seine Ehre retten“ (PD 46,3), aber die Christen laden schwere Schuld auf sich, sofern sie ihrerseits darin säumig sind. Bessert sich der elende Zustand der Kirche, so geschieht das zu „deß grossen GOTTes selbs Ehre“ (PD 85,2).

Gottes Ehre steht also öffentlich auf dem Spiel, und der Verfall des Christentums, der Mangel an herzlichem, wahren, innerem, lebendigem Glauben und an aufrichtiger Wiedergeburt signalisiert diesen Verfall der Ehre Gottes.

Neben der Rede von der Wiedergeburt ist kaum etwas so kennzeichnend für den Pietismus wie seine Sorge um die Ehre Gottes. Das Theologumenon von der Ehre Gottes ist nicht erst pietistisch. Seine spezifische und seine überaus große Bedeutung im Pietismus – also im Rahmen eines kirchlichen Reformprogramms und des Drängens auf Innerlichkeit – bedarf freilich einer besonderen Erklärung¹¹⁵, die im Zusammenhang mit dem bisher Gesagten indessen am Tage liegt: „So ist nun der *Atheismus* vor allen andern eine so viel *schrecklichere sünde* / als unmittelbarer sie gegen GOTT gehet / und in dessen verleugnung besteht / als die denselben gleichsam von seinem thron herab setzen oder stürzen will“ (Th. Bed. I 56).

Spener begreift, was sich als Schicksal der Neuzeit ankündigt: Der Mensch als das höchste Wesen für den Menschen; der Mensch, der sich um sich selbst als um seine Sonne dreht. Von da aus fällt auch auf die pietistische Betonung der Selbstverleugnung als integrierenden Teils der Wiedergeburt ein deutlicheres Licht. Spener nennt sie „das erste practische *principium* des Christenthums“ (PD 17,6; 8,6).¹¹⁶ Selbstverleugnung und Gottesbekenntnis sind wie die zwei Seiten einer Münze.

Es geht also nicht mehr nur um dies oder jenes Verständnis Gottes. Die orthodoxen Streitigkeiten über diese Frage, so nötig sie sein mögen, verfehlen doch die Aufgabe der Zeit. Es geht um Gott selbst. Gott entschwindet der anschaulichen Erkenntnis. Er ist aber in der innerlichen, empfind-

¹¹⁴ M. Schmidt (Anm. 26), S. 134. Vgl. Abresch, Kat. S. 120:

„Was muß aber des Menschen fürnehmster Zweck seyn in Besorgung der Seligkeit? Der fürnehmste Zweck muß nicht seyn das eigene Wolseyn, sondern die Verherrlichung des Dreyeinigen GOTTes in alle ewige Ewigkeit.“

¹¹⁵ Das Thema ‚Ehre Gottes im Pietismus‘ lohnte eine besondere Untersuchung. Die Parallele zur Aufklärungstheologie, besonders zur Physiko-Theologie, liegt am Tage.

¹¹⁶ Vgl. Abresch, Kat. S. 62: „Wann man seine eigene Ehr, Lust, Nutzen und Willen verläugnet, und allein GOTT zu gefallen und zu gehorchen, und seine Ehre zu befördern sucht, und das Geistliche allem Irdischen vorziehet; so ist man wiedergeboren.“

lichen, gründlichen Erkenntnis erfahrbar. Darum rettet der Wiedergeborene Gottes Ehre.

Mit anderen Worten: In einer Welt, der Gott weltlich-objektiv entschwindet, sind die wahrhaft Frommen die Platzhalter Gottes. Darin liegt das Ethos der Lehre von der Wiedergeburt, die Leidenschaft des Pietismus selbst. Die persönliche Gewißheit gibt der Welt die Gewißheit Gottes zurück und wird es so der Welt ersparen, daß das, was jetzt der Schrecken einzelner ist, zum Schrecken aller wird.¹¹⁷

Abresch schließt seinen Katechismus in diesem Sinn mit Psalm 119,175: „Laß meine Seele leben, daß sie dich lobe.“ Schütz läßt jede Strophe seines genannten Liedes in das anti-atheistische „Gebt unserm Gott die Ehre“ ausklingen. Und schon Großgebauer beschwört die Obrigkeiten, bei ihrer Ehre in ihren Ländern die Ehre Gottes aufzurichten.

IX

Der Gang unserer Gedanken führte von der Erkenntnis, daß sich der Pietismus sein Gegenüber, die *tote* Rechtgläubigkeit, weitgehend selbst schafft (I), und über die damit verbundene Beobachtung, daß der Pietismus also in spezifischer Weise die damals sich vollziehende Subjekt-Objekt-Spaltung repräsentiert (II, III) und dementsprechend in der Lehre von der Wiedergeburt sein Zentrum besitzt (IV), zu der Einsicht, daß der Pietismus als geistesgeschichtliches Phänomen nicht hinreichend aus der Antithese zur orthodoxen Frömmigkeit gedrückt werden kann (V), sondern vor allem aus seiner Einbettung in den Kontext seiner Zeit erklärt werden muß, in der durch die kopernikanische Wende (VI) die überkommene Gottesgewißheit und die entsprechende Erkenntnis der Welt und des Menschen erschüttert wurden (VII, VIII).

Der Pietismus ist demzufolge jene moderne theologische Bewegung innerhalb des protestantischen Christentums, welche die verlorene Gottesgewißheit auf der inneren Erfahrung der Wiedergeburt des Menschen neu begründete und damit dem Menschen zugleich zu neuer Vergewisserung seines Daseins verhalf. Gott, Welt und Mensch werden dabei in überkommener christlicher Weise im Lichte der Offenbarung unter den Gesichtspunkten von Schöpfung, Sünde und Erlösung gesehen.

¹¹⁷ Spener schreibt Th. Bed. I 53f.: „Wie ich einen vertraulich gekennt, der mir seinen *Atheismus* in geheim gestand und auch sich nicht helfen lassen wolte, aber auch bekañte, daß er dabey *miserabel* seye und diejenige glücklicher achtete, die einen trost von göttlichen dingen ihnen selbs machen könten, ob er wol denselben falsch hielte. Daher er mich versicherte, da er weib und kind dermaleins bekommen würde, daß sie nimmer von dem *Atheismo* etwas aus seinem munde hören solten . . . sie nicht, wie er wäre, elend zu machen.“ Spener nennt diesen Zustand sowohl ein Gericht Gottes wie eine Gelegenheit, „nach einer göttlichen wahren erkänntnis zu trachten.“

Wenn ich nun zum Schluß noch einiges zu den aktuellen Aspekten des in dieser Weise verstandenen Pietismus sage, so kann das begrifflicher Weise nur unter dem umfassenden geistesgeschichtlichen Horizont geschehen, aus dem heraus der Pietismus uns begegnete.

Der Weg des Abendlandes läuft noch immer in der Richtung, in die uns die kopernikanische Wende geführt hat. Die Einheit von anschaulichem Weltbild und Selbstverständnis, die Einbettung des Glaubens in eine allgemein anerkannte Weltanschauung, ist bis auf weiteres dahin. Daran können auch Versuche, diese Einheit zurückzugewinnen, nichts ändern.

Die Orthodoxie versuchte frühzeitig, einen eigenen *ordo salutis* nicht nur auszubauen, sondern auch in das traditionelle dogmatische System zu integrieren¹¹⁸, ohne freilich dessen überholte weltbildlichen Elemente abzustoßen. Auch der spätere Pietismus hat Versuche zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung unternommen, wenn er sich z.B. an dem Unternehmen der Pansophie beteiligte, alles Wissen aus der christlichen Offenbarung herzuleiten und so die verselbständigte Welt in den Bereich des Glaubens einzuholen.¹¹⁹ Vor allem der Graf von Zinzendorf und Friedrich Christoph Oetinger haben sich in diesem Unternehmen engagiert, das Indessen dem heraufziehenden Zeitalter der Naturwissenschaften nicht gewachsen war.

In der Philosophie hat Hegel zum letztenmal, das Getrennte zu vereinen, eine Zusammenschau alles Wirklichen und alles Vernünftigen versucht, ohne jedoch verhindern zu können, daß sein Entwurf in die Geistlosigkeit eines arroganten Materialismus auslief. Der Versuch von W. Pannenberg¹²⁰, Theologie als Lehre von der Totalität der Wirklichkeit mit Einschluß der Sinntotalität zu entfalten, verdient als geistige Leistung zwar allen Respekt, bewegt sich aber nicht nur durchaus im Rahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung, die doch überwunden werden soll – es gibt nur subjektive Antizipationen der objek-

¹¹⁸ Wahrscheinlich wird man auch sowohl in dem Unterfangen der lutherischen Orthodoxie, Glaube, Verkündigung und Theologie zu vereinerleien (Theologie als *habitus theosdotos*), wie in dem Unternehmen der Helmstedter, zwischen Theologie und Glaube grundsätzlich zu unterscheiden (Theologie als wissenschaftlicher Habitus), verschiedene und nicht verschiedene Versuche erblicken müssen, das Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung zu bewältigen.

Vgl. zum grundsätzlichen Problem Wallmann, Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt (BHT 30, 1961). Zu Johann Gerhards Begriff der Theologie als *doctrina ex verbo Dei extracta* bemerkt Wallmann (aaO, S. 70): „Noch unberührt von der modernen, von der vorausgesetzten Trennung von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt ausgehenden Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis beschreibt der *doctrina*-Begriff die als Zuständigkeit gefaßte Wirklichkeit der Kenntnis des göttlichen Wortes in der Seele des Menschen.“ Ob dieser *doctrina*-Begriff Johann Gerhards nicht vielmehr bzw. zugleich von dem modernen Gegenüber von Subjekt und Objekt bereits insofern berührt ist, als er die Spaltung zu vermeiden trachtet?

¹¹⁹ Vgl. M. Schmidt (Anm. 52), S. 41; (Anm. 5), S. 66ff.; Will Erich Peuckert, Pansophie, 1935, 2. Aufl. 1950.

¹²⁰ Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973.

tiven Totalität —, sondern wirkt auch in seinem konstruierenden Rationalismus, der alles Wissenschaftliche theologisch vereinnahmt, und in der Polemik gegen das ‚pietistische‘ Glaubenswagnis (S. 274ff.) anachronistisch.

Es gibt m.E. nur einen in sich geschlossenen modernen Gesamtentwurf des Wirklichen: der Gegenentwurf des Nihilismus. Indessen hat der „erste vollkommene Nihilist Europas“, wie Nietzsche sich selbst nannte, im Nihilismus nicht wohnen können, sondern ihn hinter sich bringen wollen. Der Nihilismus schlägt aus sich selbst heraus um, wenn die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit zur menschlichen Leistung und damit zur Grundlage der Selbsterhebung gemacht wird.

Gelingt es dem Menschen der Neuzeit also nicht mehr, in der fraglosen Totalität des Wirklichen zu Hause zu sein, die das mittelalterliche *Corpus Christianum* umfing, so hat er insoweit doch die Kontinuität mit der christlichen Tradition gewahrt, als an die Stelle des anschaulichen Universums, das um des Menschen willen geschaffen war, das Dasein des Menschen trat, um das sich das Universum als Horizont mit unendlicher Dimension herumlegt.

Nicht zuletzt dem Pietismus gebührt das Verdienst, diese neuzeitliche Wende als eine spezifisch christliche und kirchliche ausgeführt und dabei den Schwund weltanschaulicher Gewißheit durch die Konstituierung einer existentiellen Vergewisserung aufgefangen zu haben.^{120a}

Aus dem neuzeitlichen Horizont des menschlichen Daseins treten Gott und der Glaube nicht mehr zwingend in das Leben der Menschen ein. Das christliche Volk wird durch die Christen, das *Corpus Christianum* durch eine schrumpfende Kirche abgelöst. Glaube wird zunehmend zu einem personalen Geschehen, zu einem Akt der existentiellen Entscheidung; das ist ‚pietistisch‘. „Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt ...“¹²¹

Das Bewußtsein des Pietismus, Vollstrecker frühchristlichen und reformatorischen Erbes zu sein, erweist sich unter diesem Gesichtspunkt als nicht unberechtigt: Die Verkündigung der frühen Kirche zerbrach einen weltanschaulichen Konsensus der Zeit (vgl. 1.Kor. 1,18ff.) und überführte mit der Torheit

^{120a} Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie*, 1971, S. 309 urteilt: „Ohne daß ein Theologe die Kraft gefunden hätte, das Ergebnis der antiatheistischen Auseinandersetzung zu formulieren, ging diese in den innerkirchlichen Kampf zwischen Orthodoxie und Pietismus über, der zusehends mehr Aufmerksamkeit auf sich zog als die ermüdende und fruchtlose Debatte mit den Atheisten.“ Er scheint also die apologetische Auseinandersetzung der Theologen des 17. Jahrhunderts mit dem Atheismus für eine sich verflüchtigende Episode zu halten, die durch eine ganz andere, innerkirchliche Thematik abgelöst wird. Damit übersieht er nicht nur die zeitliche Überlappung beider von ihm genannten Auseinandersetzungen, sondern vor allem die Tatsache, daß der Pietismus als solcher von seinem Ursprung her (wie auch die Spätorthodoxie) die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus auf einer höheren Ebene als der einer bloßen Apologetik fortsetzt. Zutreffender sind die Ausführungen Barths auf S. 312f.

¹²¹ Hegel, in der Einleitung zu ‚Glaube und Wissen‘.

des Wortes vom Kreuz die *Herzen* der Menschen. Augustin wurde durch eine Überführung des Herzens, nicht des Verstandes, bewegt, Christ zu werden. An den ‚Existentialismus‘ in Luthers Theologie, eine Vorbedingung für die Befreiung vom ‚römischen Joch‘, konnte der Pietismus leicht anknüpfen, und mit Recht gilt die Bedeutung, die Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus besaß, als Musterbeispiel für diese Anknüpfung.¹²²

Insoweit stehen wir alle auf den Schultern des Pietismus: Semler¹²³ und Lessing¹²⁴; Jacobi¹²⁵, Schleiermacher¹²⁶ und Kierkegaard¹²⁷; Barth und Bultmann.

Und dies Erbe des Pietismus dünkt mich nach wie vor unverzichtbar zu sein. Christlicher Glaube bedeutet existentiellen Einsatz, und Gewißheit ist außerhalb des Wagnisses des Glaubens nicht zu haben. Insoweit ist Klage über die neue Zeit nicht am Platz, zumal sie nicht Folge, sondern Voraussetzung des Pietismus ist.

Zugleich gebührt dem Pietismus das Verdienst, auf seinem Weg in die neue Zeit das biblische Wort mitgenommen zu haben.

Wie wenig selbstverständlich dies war, zeigen Aufklärung und Spiritualismus. Die Subjektivierung des Gewißheitsproblems führte zur Vergöttlichung dort der menschlichen Vernunft, hier des menschlichen Geistes. Sofern die biblische Tradition in diesen zeitgenössischen Bewegungen nicht kritisch destruiert wurde, sondern auch positiv im Blick blieb, räumte man ihr diese Position nur sekundär ein. Sie hatte keine konstitutive Bedeutung mehr.¹²⁸

¹²² „Der Glaube ist ein göttlich Werk in uns.“ Vgl. M. Schmidt (Anm. 26), S. 299–300; Wallmann (Anm. 13), S. 110ff.; 245ff.

¹²³ „Der *einzigste Beweis*, der einem aufrichtigen Leser ein ganzes Genüge thut, ist *die innere Ueberzeugung durch Wahrheiten*, welche in dieser heiligen Schrift ... angetroffen werden.“ (Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 2. Teil, Halle 1772, S. 39). Vgl. auch H.-E. Heß, *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts* (Diss. Kirchliche Hochschule Berlin, 1974), S. 190f., und die Semler-Zitate in Anm. 315, S. 387; Anm. 350, S. 391; Anm. 358, S. 393.

¹²⁴ Lessing schreibt 1777 „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft“.

¹²⁵ „... es giebt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben“ (Jacobis Werke, 1812–1825, Band 2, S. 107). Vgl. W. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus*, in: *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift für Wilhelm Weischedel, 1975, S. 113ff.

¹²⁶ M. Schmidt (Anm. 52), S. 17 nennt Schleiermacher treffend den „theologischen Testamentsvollstrecker des Pietismus“. Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 11,5: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Christentums verzichten wir ... gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.“

¹²⁷ „Des Glaubens Schluß ist nicht Schluß, sondern Entschluß, und daher ist der Zweifel ausgeschlossen“ (Philosophische Brocken, hg. von E. Hirsch, 1952, S. 80).

¹²⁸ Wo der Pietismus in Spiritualismus oder in Separatismus abgeleitet, sollte man nicht mehr im eigentlichen Sinne von Pietismus sprechen, auch wenn Inspirierte und Separatisten geistesgeschichtlich nicht anders zu beurteilen sind als die Pietisten. Karl Barth

Der Pietismus hielt demgegenüber im Prinzip an der fundamentalen Funktion der biblischen Überlieferung und damit an seiner eigenen Kirchlichkeit fest. Diese traditionalistische Einstellung war mehr als ein bloß apologetischer Versuch, der Orthodoxie kirchlich gewachsen sein, und auch mehr als die Ablösung orthodoxer Lehrformeln durch das eine lebendige Frömmigkeit initiierende biblische Wort.

Es ging dem Pietismus vielmehr auch und vor allem darum, mit der Heiligen Schrift als Zeugnis von Jesus Christus das *extra nos* des göttlichen Heilshandelns und das Voraus der Gnade vor dem frommen Menschen festzuhalten.

Die Orthodoxie war, sofern sie den Pietismus nicht in sich integrierte, der neuen Zeit nicht mehr gewachsen. Ihre Sorge um die reine Lehre war notwendig und echt, aber ihre Mittel waren überholt. Das schroffe Inspirationsdogma zeigte sich außerstande, dem neuzeitlichen Menschen die intendierte objektive Sicherheit zu geben, und von der orthodoxen Lehre einer natürlichen Gottserkenntnis urteilte schon der gleichzeitige Pietismus mit Recht, daß sie nicht geeignet sei, dem Atheismus zu begegnen.¹²⁹ Der Pietismus bot aus der Begegnung mit den Zeugnissen der frommen Väter, vorab dem biblischen Zeugnis, subjektive Gewißheit an. In diesem Sinne hat Oskar Söhngen recht: „Der Pietismus war es, der erst die Bibel zum Volksbuch gemacht und das Gesangbuch in die Hand der Familienväter und der Gemeinden gelegt hat. Und es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß weithin diejenigen Kirchen und Landschaften die solidesten Bollwerke der reformatorischen Botschaft geblieben sind, über die in früheren Zeiten eine pietistische Erweckungsbewegung hinweggegangen ist.“¹³⁰

Wollen wir Christen bleiben und nicht nur religiöse, fromme Menschen sein, werden wir dem Pietismus darin folgen müssen, die herzliche Vergewisse-

(Anm. 29), S. 93f. überzieht richtige Einsichten, wenn er den Individualismus *als solchen* für das Eigentliche des Pietismus hält.

Eine entsprechende geistesgeschichtliche Einordnung dürfte übrigens auch von dem vorpietistischen mystischen Spiritualismus z.B. Christian Hoburgs gelten und bis zu einem gewissen Grade vielleicht bereits von der verinnerlichenden lutherischen Frömmigkeit Johann Arndts und seiner Geistesverwandten. Ist es, so darf man sogar fragen, ein reiner Zufall, daß Osiander, der das abwiegelnde Vorwort zu dem Werk des Kopernikus geschrieben hat und der den Erkenntnissen des Kopernikus mit den größten Bedenken gegenüberstand, die Gerechtigkeit auf der Einwohnung Christi im Menschen gründete? Indessen liegen zwischen Arndt und Spener z.B. die deistische Bibelkritik, der manifeste Atheismus, das thematisierte Gewißheitsproblem und demzufolge jene relative Verselbständigung des inneren Lebens gegenüber dem begegnenden Wort, die den Pietismus als Erscheinung *sui generis* von seinen Vorläufern abhebt.

¹²⁹ Spener behält diese traditionelle Lehre zwar als solche bei, aber sie versagt seiner Meinung nach nicht nur hinsichtlich des seligmachenden Glaubens, sondern auch hinsichtlich der intendierten vernünftigen Erkenntnis Gottes; vgl. Anm. 97.

¹³⁰ In: Pietismus und moderne Welt, hg. von K. Aland, AGP 12, 1974, S. 7.

rung unseres Glauben *und* seine Bezogenheit auf das biblische Christuszeugnis festzuhalten.

Dabei können wir freilich gerade heute die große Gefahr nicht übersehen, die darin beschlossen liegt, daß es dem Pietismus nicht gelang, die damit im innerkirchlichen Bereich auftauchende, erkenntnistheoretische bzw. hermeneutische Subjekt-Objekt-Spaltung zu vermeiden, das heißt die Objektivierung der Offenbarung. Bei der notwendigen und berechtigten Konzentration der Gewißheitsfrage auf den subjektiven Akt der Wiedergeburt wurde die Aufgabe vernachlässigt, das biblische Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem *ursprünglichen* Heilsgeschehen unlösbar in diesen Akt hinein zu vermitteln. Daß das *sola scriptura* fundamentalistisch oder als tote Rechtgläubigkeit mißverstanden wurde, hat der Pietismus nicht verhindern können, sondern mit verursacht, und die Gefahr, daß die pietistische Objektivierung der Gnadenmittel das Gnadenwerk selbst aufzuheben geeignet sei, hat schon Valentin Ernst Löscher beobachtet.¹³¹

Darum zeigt sich uns der Pietismus heute als ein an seinen Rändern stark ausgefranztes Gebilde. Spiritualismus, Separatismus und Rationalismus, alle der neuzeitlichen Subjektivität verpflichtet, rissen ihn bis in sein Zentrum hinein auf und verlieren sich nach außen in den vielen religiösen und areligiösen Autonomiebestrebungen des neuzeitlichen Menschen, für den es ein *sola scriptura* nicht mehr gibt.

In der Abwehr solcher dem Pietismus geistesgeschichtlich verwandten oder gar aus ihm erwachsenen und der pietistischen Frömmigkeit doch schlechthin fremden Strömungen verbündete sich der Pietismus zunehmend mit Fundamentalismus und Supranaturalismus, wodurch aus einer modernen, der Zukunft zugewandten, ja revolutionären und optimistischen theologischen Richtung eine oft recht verstaubt und verkrampft wirkende Gemeinschaft wurde, die, obschon den Pietismus vehement für sich reklamierend, doch nur wenig mit dem ursprünglichen Pietismus gemeinsam hat – nicht zuletzt eine Folge der nicht rechtzeitig hermeneutisch bewältigten Subjekt-Objekt-Spaltung.¹³²

¹³¹ „Denn wo der Habitus pietatis also gefasset wird, so dependiert erst die wahre Theologie, das Ministerium mit seiner Krafft und Gaben absolute von derselben, und kan von dem Nahmen der Pietæta gar verschlungen werden: Hernach trifft gleiche Gefahr der dependenz und gänzlichen absorption die Gnaden-Mittel, und endlich den Grund der Seeligkeit, Ordnung und Gnaden-Wohlthaten Gottes selbst“ (Vollständiger Timotheus Varinus, 1722, S. 763). Ähnlich argumentieren Kant, Lessing, Fichte und Hegel gegen Jacobi; vgl. W. Müller-Lauter (Anm. 125), S. 132.

¹³² Dabei ist das Urteil Siegfried Lodewigs (Anm. 25), S. 353 zu beachten, dem zufolge es fraglich sei, „ob es eine genuine Fortentwicklung des Pietismus über das 18. Jahrhundert hinaus überhaupt gibt“. Zu den Anfängen jener Entwicklung vgl. die Auseinandersetzung zwischen Joh. Sal. Semler und Chr. A. Döderlein; bei H.-E. Heß (Anm. 123), S. 76ff., bes. S. 78f.

Geschichte und Wirkungsgeschichte des Pietismus lassen sich unter dem Gesichtspunkt darstellen, inwieweit die hermeneutische Problematik der Subjekt-Objekt-Spaltung erkannt wurde und welche Versuche zu ihrer Überwindung innerhalb der Theologie solche Erkenntnis hervorrief.

Bengel, der Vater des württembergischen Pietismus, hat in seiner eindrücklichen Weise die innere Gottesbeziehung *als* pietistische an das inhaltlich durchaus orthodox-reformatorisch gefüllte Bibelwort gebunden.¹³³ (Für Zinzendorf und seine exaltierte Christusfrömmigkeit gilt entsprechendes.) Er hat das Erkenntnisproblem sorgsam bedacht und im Sinne eines biblischen Realismus praktisch gelöst, freilich auf der Basis eines auf die Dauer nicht tragfähigen Fundamentalismus. Immerhin hat er den *bibel*frommen württembergischen Pietismus bis heute geprägt.

Ich verweise auch auf Schleiermacher, der einem vielzitierten Wort über sich selbst als einen Pietisten höherer Ordnung zufolge durch sein pietistisches Erbe das Gewißheitsproblem gelöst sah¹³⁴ und der zugleich mit den Gebildeten unter den Verächtern der Religion um die Einheit von Wissenschaft und Religion, von Anschauung und Gefühl, von Gegenstand und Sinn ringt. Das ‚ursprüngliche Einssein des Getrennten‘ in dem frommen Gemüt aufzusuchen mag freilich im Zeitalter der Romantik genügt haben; uns befriedigt eine solche unmittelbare Beziehung auf das Universum nicht. Und je mehr für Schleiermacher Gott und das Weltall unmittelbar im innersten Leben des Menschen anschaulich wurden und jede solche innerste Mitteilung die Qualität der Offenbarung empfing, um so schwerer wurde es auch für ihn, die Person Jesu Christi bzw. das biblische Christuszeugnis notwendig und nicht beiläufig mit der christlichen Gewißheit zu verbinden. Die Urbildlichkeit Jesu ist weniger, als christlicher Glaube an Jesus Christus haben muß.

Diesen Mangel suchte die liberale Theologie zu beheben, die über Schleiermacher fest in der vom Pietismus herkommenden Tradition verankert ist. „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott“ – so spricht Harnack an der Wende vom 19. und 20. Jahrhundert vor den Gebildeten aus, was 200 Jahre vorher die wachsamsten Pietisten in die Lehre von der Wiedergeburt faßten. Und er tut es so, daß er die religiöse Persönlichkeit nachdrücklich dem ‚Wesen des Christentums‘ (1900) einordnete, damit sich an dem so innerlich aufgefaßten Wesen des Christentums alle religiöse Bildung und Erziehung entzünde und orientiere. Und dies Wesen wiederum war in der absoluten Persönlichkeit ‚Jesus‘ anschaulich, dem Ursprung und dem Ziel der Bildung sittlicher Persönlichkeiten zur Vollendung des Reiches Gottes.

¹³³ Vgl. dazu den schönen Aufsatz von M. Brecht, *Bibelmystik*. J. A. Bengels Verhältnis zur Schrift und zur Mystik, *BWKG* 73/74, 1973/74, S. 4–21.

¹³⁴ „Hier (sc. in der Brüdergemeinde) entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen, daß ich nach allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung.“

Indessen hat man mit Recht geurteilt, der Jesus der liberalen Theologie sei nichts anderes als die Projektion des religiösen Selbstbewußtseins gewesen. Das vermeintlich begegnende Göttliche sei in Wahrheit die vergöttlichte Kraft des Menschen; „das Individuum wird der in ihm wirkenden Mächte als geltender, sinnhafter dadurch gewiß, daß es sie als die . . . in den geschichtlichen Persönlichkeiten wirksamen wahrnimmt“.¹³⁵ Von einer Überwindung der (innertheologischen) Subjekt-Objekt-Spaltung kann in der Tat in der liberalen Theologie keine Rede sein, weil das Objektive, die Offenbarung Gottes, überhaupt nur in depravierter Gestalt begegnet, mag das auch vielen liberalen Theologen nicht bewußt gewesen sein.

Diesen theologischen Liberalismus löste eine ‚Theologie des Wortes‘ ab, die in dieser ihrer Selbstbezeichnung bereits zu erkennen gab, in wie betonter Weise das ‚Ganz Andere‘ der in seinem Wort begegnenden Wirklichkeit Gottes das theologische Denken bestimmen sollte. *Deus non est in genere*, sondern in der Tat seiner Offenbarung, die den Menschen je augenblicklich trifft und ergreift. Rudolf Bultmann definierte in einer frühen Veröffentlichung die entsprechende Bezeichnung ‚dialektische Theologie‘ dahingehend, daß nach deren Einsichten das Wissen um die begegnende Wahrheit nie „toter Besitz“ sei, „sondern es ist wahr, wo es wirklich ist, wo Gott gnädig, d.h. *mir* gnädig *ist* und ich diese Gnade anerkenne“.¹³⁶ In diesem Zusammenhang begegnet die bekannte Formulierung, die Theologie müsse, „indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden“ (ebd 117), und die andere: „Theologisch wird die Arbeit des Exegeten nicht durch seine Voraussetzungen und seine Methode, sondern durch ihren Gegenstand, das Neue Testament“ (ebd 133). ‚Dialektisch‘ heißt also jene Theologie, welche die Subjekt-Objekt-Spaltung hermeneutisch zu überwinden sucht, indem sie die Wahrheit des begegnenden Wortes und die Wahrheit des eigenen Daseins in *einem* Akt geschichtlicher Wirklichkeit verschmelzt.

Bultmann hat an diesem Programm zeitlebens festgehalten. In einem späten Aufsatz schreibt er gut ‚pietistisch‘: „Der christliche Glaube redet von einer *Offenbarung* und meint damit Gottes Handeln als ein Geschehen, das dem objektivierenden Denken der Vernunft nicht sichtbar ist, ein Geschehen, das als Offenbarung nicht Lehren mitteilt, sondern die Existenz des Menschen trifft und ihn lehrt, oder besser: ermächtigt, sich zu verstehen als getragen von der transzendenten Macht Gottes.“¹³⁷

Wie sehr an dieser Stelle das eigentliche Interesse der dialektischen Theologie liegt, zeigt die Tatsache, daß ihre bedeutendsten Vertreter, Barth und Bultmann, sich im genauen Verständnis dieser Dialektik entzweiten.

¹³⁵ R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, G. und V., Band 1, S. 9.

¹³⁶ R. Bultmann, Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft, G. und V., Band 1, S. 117.

¹³⁷ R. Bultmann, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, G. und V., Band 4, S. 120.

Barth entdeckte bei Bultmann „noch einmal eine ebenso selbstverständlich wie bei Schleiermacher ins Werk gesetzte Anthropologisierung der Theologie, mit der er (sc. Schleiermacher) in seinen Tagen gleichzeitig die Gottesgelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts vollendete ...“.¹³⁸ Barths Kritik am Pietismus¹³⁹ und an Bultmann kommt aus derselben Richtung; sie ist gleichermaßen einseitig und wenig differenziert. Pietistische Züge hat man ja auch sonst oft – kaum zu Unrecht – bei Bultmann festgestellt.¹⁴⁰

Umgekehrt mußte Barth es „von so vielen Seiten diesseits und jenseits des Atlantik hören“, er sei ein „Neuorthodoxer, Supranaturalist und Offenbarungspositivist“ (ebd 303), und im Vergleich mit Bultmann war er dies alles gewiß.¹⁴¹

Bultmann ein neuer Spener, Barth ein neuer Löscher¹⁴² – ist es so?

Bultmann selbst hat Barths anthropologisches Verständnis seiner Theologie stets für ein Mißverständnis gehalten. Und wenn Barth gegen Ende seines Lebens in Klärung seines Verhältnisses zu Schleiermacher erwogen hat, ob er nicht seine ganze Theologie unter das Zeichen des Heiligen Geistes, des *vinculum pacis inter Patrem et Filium*, hätte stellen sollen (ebd 311), so liegt dem offenbar der Eindruck zugrunde, daß er der theologischen Aufgabe, glaubende Gewißheit aus dem gewissen Wort zu vermitteln, besser hätte gerecht werden können. Die Aufgabe selbst wird damit nur um so deutlicher angezeigt.

Die Frage, wie weit im Verhältnis von Barth zu Bultmann das Mißverständnis überwog, wurde inzwischen schon zu einer theologiegeschichtlichen Frage. Die theologischen Wirbelstürme des letzten Jahrzehnts haben den von der Theologie des Wortes einst p^fleglich bestellten kirchlichen Acker grausam verwüstet; das Unkraut wuchert. Das unruhige Erbe des 17. und 18. Jahrhunderts meldet sich stark zu Wort, vermischt mit Motiven marxistischer Provenienz. Der pietistische Mutterboden, die anthropozentrisch gestellte Frage nach Wahrheit, Gewißheit und Sinn, ist dabei im allgemeinen unverkennbar; nur tritt an die Stelle des inneren tätigen Christentums die äußere Tat, an die Stelle der vertikalen die horizontale Transzendenz, an die Stelle des Reli-

¹³⁸ Nachwort zu Schleiermacher-Auswahl, Siebenstern-Tb. 113/114, 1968, S. 130.

¹³⁹ Vgl. dazu S. Lodewigs (Anm. 25), S. 109ff.

¹⁴⁰ Vgl. S. Lodewigs (Anm. 25), S. 356f. Lodewigs Urteil (S. 357) über den Kampf gegenwärtiger, sich auf das pietistische Erbe berufender Gruppierungen gegen die Theologie Bultmanns dünkt mich richtig zu sein: „Dieser Kampf gegen eine Theologie der Gegenwart hat eine schockierende, verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Kampf der Orthodoxie gegen den Pietismus! Das heißt, die Fronten sind vertauscht! Die vermeintlichen Nachfolger des Pietismus neigen zu einem ‚orthodoxen‘ Objektivismus, eine breite Strömung der Theologie unseres Jahrhunderts neigt zu einem ‚pietistischen‘ Subjektivismus.“

¹⁴¹ Vgl. Klaus Rosenthal, *Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens als philosophisches und theologisches Problem*, 1970, S. 93ff.

¹⁴² Vgl. Barths deutliche Sympathie für Löscher in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*‘, 1961, 3. Aufl., S. 118–120.

giösen das zur religiösen Weihe erhobene Soziale. Das Thema der Versöhnung mit Gott wird durch die Suche nach mitmenschlicher Versöhnung ersetzt. So entschwindet für die, welche aufgebrochen waren, Gewißheit zu suchen, schließlich das Gewißheitsproblem selbst im Rachen sozialer Utopie; es bleiben Frustration und Nihilismus.

Nicht zuletzt der neuzeitliche bzw. pietistische Hintergrund dieser Entwicklung, die persönliche Daseinsvergewisserung (in diesem Fall durch die Tat), erklärt den oft verblüffend schnellen Umschlag, den man in den vergangenen Jahren besonders an jungen Menschen von traditioneller pietistischer Frömmigkeit weg zum Sozialpietismus hin beobachten konnte – vor 250 Jahren gab es in der Fluktuation zwischen Pietismus und Aufklärung ein ähnliches Phänomen –, und wenn dieser Weg nicht selten in der Geborgenheit eines alle Welträtself lösenden marxistischen Dogmatismus endete, so gibt es dazu die Analogie des pseudo-pietistischen Fundamentalismus.

Gewiß kann man die jüngste Entwicklung nicht nur darauf zurückführen, daß der ‚dialektischen‘ Theologie die Vermittlung von objektiver Offenbarungswahrheit und subjektiver Erfahrung dieser Wahrheit nicht überzeugend genug gelungen ist. Der neuzeitliche Atheismus, die objektive Gegebenheit des Todes Gottes, spielt vermutlich die größere Rolle, wie vor allem die in die gegenwärtige Theologie hineingemischten paradoxen oder abstrusen Entwürfe einer Theologie nach dem Tode Gottes zeigen. Es gibt weithin keine transzendente Wirklichkeit mehr, die mit der menschlichen Erfahrung dialektisch vermittelt werden könnte; der Mensch muß deshalb die Wahrheit ganz aus sich selbst und bei sich selbst suchen. Im Ergebnis der Subjekt-Objekt-Spaltung bleibt schließlich der autonome Mensch allein übrig; das Objektive, das Sinn setzen könnte, entschwindet ganz, der Nihilismus triumphiert.

Unsere Zeit gleicht also der Zeit Spencers, mag die Entwicklung auch fortgeschritten sein. Im Gefolge der kopernikanischen Wende droht die objektive Auflösung der Transzendenz überhaupt. Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens wird damit zum Nonsens.

Religiöse Gewißheit gibt es angesichts dessen überhaupt nur als pietistische, das heißt als Einsicht oder Erfahrung des Herzens. Insofern sind wir als Christen dem Pietismus gegenüber gar nicht mehr frei. Neuzeitliches Christentum ist pietistisches Christentum im Sinne der pietistischen Grunderfahrung existentieller religiöser Vergewisserung.¹⁴³ Um so gewichtiger steht

¹⁴³ A. Nowak (Anm. 77) schreibt gegen Ende seines Beitrags ‚Über die Realität des Transzendenten‘ (S. 131f.): „Transzendenz hat Realität‘ und ‚Es gibt keine Transzendenz‘ sind zwei einander entgegenstehende Glaubenssätze. Beweisbar ist keiner dieser beiden Sätze ... Der einzelne hat es also immer noch damit zu tun, sich lediglich aus einer inneren Haltung heraus zu orientieren. Die innere Haltung entscheidet, ob mit oder ohne Transzendenz gelebt wird – oder auch: ob hier alles unentschieden bleibt.“ Das ist eine moderne Fassung des pietistischen Ansatzes.

nach wie vor die Aufgabe vor uns, diese subjektive Vergewisserung mit der christlichen Botschaft als ihrem Grund untrennbarer zu vermitteln, als es dem Pietismus gelang; denn wo die hermeneutische Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung innerhalb der Theologie nicht erfolgt, triumphiert am Ende immer das autonome religiöse Subjekt, wie die Geschichte des Pietismus zeigt und wie nicht zuletzt die wie Pilze aus dem Boden geschossenen sozialpietistischen Genitivtheologien des letzten Jahrzehnts erweisen.¹⁴⁴

Das bemerkenswerteste Kennzeichen dieser Produkte theologischer Einfallsllosigkeit damals und heute ist freilich deren Kurzlebigkeit, Zeichen mangelder Substanz. Darum sollte man, ihre Anfragen aufnehmend, über sie zur theologischen Tagesordnung übergehen. Noch ist freilich nicht abzusehen, wer diese Tagesordnung bestimmen könnte. Das jüngst erschienene Buch von Maurice Boutin, *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann* (München 1974), scheint mir ein Hinweis nicht nur darauf zu sein, daß der ‚Pietist‘ Bultmann sich der Aufgabe, die christliche Offenbarung mit der persönlichen Wahrheitserfahrung zu vermitteln, durch seine Verbindung der dialektischen Theologie mit der existentialen Interpretation biblischer Texte besonders eindrücklich gewidmet hat, sondern auch darauf, daß es bis heute keine bessere Lösung des vom Pietismus aufgegebenen zentralen theologischen Problems der Gegenwart gibt.

Um die Relationalität, d.h. um die gegenseitige unlösbare Beziehung von persönlicher Glaubensgewißheit und biblischem Glaubenszeugnis geht es im Kern der Theologie Rudolf Bultmanns, und man wird es gerade dem katholischen Theologen Boutin abnehmen, daß Bultmann ‚Glauben‘ nie anders als ‚Glauben an ...‘ in der Einheit von *fides qua* und *fides quae creditur* verstanden wissen wollte.¹⁴⁵

Bultmann selbst hat bekanntlich sein Unternehmen der existentialen Interpretation eine Parallele zur reformatorischen Rechtfertigungslehre genannt, genauer: deren „konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens“.¹⁴⁶ Stellen wir dies Urteil in unseren Zusammenhang, gehen wir davon aus, daß die *Erkenntnis*problematik in dieser Form ein Problem der Neuzeit darstellt, und räumen wir schließlich ein, daß der Pietismus einerseits die *Wahrheit* der Rechtfertigungslehre, den *Grund* des Glaubens, in dieser Neuzeit bewahren wollte, andererseits dem *Gegenstand* des Glaubens, dem biblischen Wort, nicht ohne die Verlegenheit der drohenden Objektivierung dieses Gegenstan-

¹⁴⁴ Die Genitiv-Theologien der Gegenwart erinnern in ihrer Vielzahl und Struktur stark an die Petino-Theologie, die Lokusta-Theologie, die Melitta-Theologie, die Pyro-Theologie, die Astro-Theologie, die Testaceo-Theologie usw. der Physikotheologen: Jedem natürlichen Theologen seine eigene Theologie.

¹⁴⁵ Das ‚an ...‘ dieses Glaubens existential zu interpretieren ist ein im Kern durchaus pietistisches Unterfangen und bedeutet die Überwindung der Kluft zwischen frommer Existenz und Botschaft, zwischen existentieller Gewißheit und existentialer Anrede.

¹⁴⁶ R. Bultmann, *Die Rede vom Handeln Gottes*, in: *Kerygma und Mythos*, Band 2, S. 207.

des in Fundamentalismus und Spiritualismus gegenübertritt, so wird man Bultmanns kühnem Urteil zustimmen dürfen. Er hat mit Hilfe der existentialen Interpretation des Neuen Testaments das vom Pietismus offen gelassene Erkenntnisproblem in ‚pietistischer‘ Manier zu lösen versucht.

Bultmann schreibt im oben genannten Zusammenhang: „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann. *Denn Grund und Gegenstand des Glaubens sind identisch.*“¹⁴⁷ Damit wird die Subjekt-Objekt-Spaltung innerhalb der Theologie aufgehoben.

Auf diesem pietistischen und mehr als pietistischen Weg müssen wir m.E. das Erbe des Pietismus wahren, pflegen und theologisch vermehren. Wir können nicht einfach zu Bultmann zurück, wie wir auch zu Spener nicht einfach zurückkönnen. Aber ich sehe auch nicht, wie wir ohne beide weiter kommen werden, wenn wir in unserer Zeit den Glauben der Kirche Jesu Christi begründen wollen: den im biblischen Wort bezeugenden und in der Existenz sich bewahrheitenden Glauben.

¹⁴⁷ Von mir kursiv gesetzt. Auf die Wurzeln dieser Sicht in der Theologie Wilhelm Herrmanns kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

Sonderdruck aus

PIETISMUS UND NEUZEIT

EIN JAHRBUCH ZUR GESCHICHTE
DES NEUEREN PROTESTANTISMUS

Im Auftrag der historischen Kommission
zur Erforschung des Pietismus

herausgegeben von Martin Brecht,
Friedrich de Boor, Klaus Deppermann,
Hartmut Lehmann, Andreas Lindt
und Johannes Wallmann

BAND 4 – 1977/1978
Die Anfänge des Pietismus



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN