

# "Leben aus Glauben" in Reformation, Reformorthodoxie und Pietismus

Autor(en): **Hausammann, Susi**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **27 (1971)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878651>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## «Leben aus Glauben» in Reformation, Reformorthodoxie und Pietismus

Wir fragen im folgenden nach dem Verhältnis von *Glauben* und *Leben* in Reformation, Orthodoxie und Pietismus nicht in der Intention, die Lösungen unserer Väter einfach zu übernehmen, sondern weil wir den Verdacht haben, daß die damaligen Lösungen unser heutiges Fragen nach diesem Verhältnis mit Implikationen belasten, die eine sachgemäße Antwort erschweren, daß sie aber genauer besehen auch Hilfen bieten können für sachgerechte heutige Lösungen.

### 1.

Das Verständnis von Glauben und Glaubensleben, wie es in der Reformation neu gefaßt worden ist, muß auf dem Hintergrund der Problematik im ausgehenden *Mittelalter* gesehen werden. Da wird man sich zunächst daran erinnern müssen, daß dem spätmittelalterlichen Menschen gerade in besonderer Weise das Glaubensleben Mühe und Not bereitete. Hielt er sich in bezug auf den Glauben selbst weitgehend an die Lehre und die Gepflogenheiten der Kirche, so war sein Leben dagegen in einer seltsamen Weise zerrissen. Übersäumende Lebenslust und wilde Gier wechselten mit teils inniger, teils bigotter Frömmigkeit und strengster Askese. Man ließ sich von weltlicher Lebensfreude oft hemmungslos mitreißen, um danach wieder in tränenreicher Buße nach geistlicher Vollkommenheit und weltentsagender Gottinnigkeit zu trachten. Als Ursache dieser qualvollen Pendelbewegung sei hier nur die Unbehaustheit des damaligen Menschen genannt, der mit dem zu Ende gehenden *corpus christianum* auch sein geschlossenes Welt- und Selbstverständnis verlor und der nun in hohem Maße von Angstgefühlen und heimlicher Weltfeindlichkeit geplagt wurde<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hrsg. von K. Köster (1965), S. 1–35; L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter* (1936); O. Clemen, *Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters*, = *Studien zur religiösen Volkskunde*, 3 (1937); W. E. Peuckert, *Die große Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, 1 (1948), S. 75ff.; W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende* (1959), S. 15ff.

*Luther* nun war insofern ein spätmittelalterlicher Mensch, als auch er die Lebensangst seiner Zeit in hohem Maße kannte. Wie viele andere hat er sie vor allem als Sündenangst erlebt. Aber im Unterschied zu den spätmittelalterlichen Reformbewegungen hat er den Kampf dagegen nicht mit einer Neugestaltung des Glaubenslebens begonnen, sondern mit einer Korrektur des *Glaubens* selbst. Für unseren Zusammenhang ist dabei vor allem ein vierfaches wichtig:

1. Luther machte die Entdeckung, daß Gottes Gerechtigkeit in Jesus Christus nicht ein Zweites neben seiner Barmherzigkeit ist, sondern diese selbst. Gott ist barmherzig, indem er die Gerechtigkeit Christi uns zuerkennt und schenkt. Die Gerechtigkeit wird damit nicht mehr als Forderung ans Leben, sondern als Gabe des Glaubens verstanden. Das bedeutet: Bereits Luthers neue Sicht der Gerechtigkeit Gottes impliziert ein neues Verständnis des Verhältnisses von Glauben und Leben. Nicht der demütige Gehorsam ist das erste, sondern die Annahme der Gerechtigkeit Christi im Absolutionswort. Allerdings gehört auch nach Luther die Demut zum Glauben als ein unveräußerlicher Bestandteil desselben. Man kann also nicht einfach Glaube und Demut gegeneinander ausspielen. Denn für den Menschen bedeutet Glaube *auch* Demütigung und Kreuz, *auch* Selbsterniedrigung und Selbstpreisgabe. Luther hat immer gewußt und es auch in späteren Jahren gelegentlich noch gesagt, daß der Selbstgerechte, der keine Demütigung erfahren hat, nicht nach der Gabe der göttlichen Gerechtigkeit zu greifen bereit ist<sup>2</sup>. Aber bloße Demut, bloße Selbsterniedrigung ist noch nicht Glaube. Sie kann ebenso zur Verzweiflung führen wie zum Empfang der Gerechtigkeit Christi. Wo die Selbstpreisgabe heilsam sein soll, da muß mit ihr der Glaube an die Sündenvergebung in Jesus Christus verbunden sein<sup>3</sup>. So ist der Zusammenhang zwischen Glaube und Selbstpreisgabe von beiden Seiten her unauflösbar. Für unsere Fragestellung bedeutet dies: Mit dem Glauben ist nach Luther insofern eine bestimmte Lebenshaltung unabdingbar verknüpft, als

---

<sup>2</sup> Vgl. etwa Weimarer Ausgabe der Werke Luthers = WA 10/III, 221, 14–18; WA 32, 426, 19–34; WA 39/I, 417, 1–6; WA 40/I, 36, 35–37, 7; WA 47, 124, 32–37; 509, 11–13; WA 49, 115, 31–35; WA 52, 244, 29–36; 680, 29–34; 693, 11–21.

<sup>3</sup> Vgl. WA 39/I, 102, 1–105, 9; 276, 6–278, 13.

die Annahme des Evangeliums zugleich die Preisgabe der eigenen Gerechtigkeit bedeutet und somit wahre, ungeheuchelte Demut ist<sup>4</sup>.

2. Diese wahre, ungeheuchelte Demut ist aber kein Werk, das der Mensch von sich aus in Szene setzen kann. Und insofern die Demut als Demütigung Gottes Tat am Mitmenschen ist, ist sie nicht sein letztes Wort, sondern zielt auf das Evangelium, auf die Sündenvergebung. In diesem Sinne folgt das Evangelium also dem Gesetz nach<sup>5</sup>. Aber die Reihenfolge «Gesetz-Evangelium» ist bei Luther keineswegs die einzige. Denn insofern die Demut als Selbstpreisgabe auch ein Tun des Menschen einschließt, wird sie erst durch das Evangelium ermöglicht. So konnte Luther beispielsweise in der Adventspostille von 1522 an einer Stelle ausdrücklich sagen, das Evangelium müsse das allererste sein, was zu predigen und zu hören sei; erst wo Christus durch das Evangelium im Menschen regiere, beginne dieser an sich selbst zu verzagen und sein Streben, durch Werke Gerechtigkeit zu erlangen, aufzugeben<sup>6</sup>. Hier also, wo das Tun des Menschen im Blickpunkt steht, ist die sachgemäße Reihenfolge auch nach Luther: «Evangelium- Gesetz». Von daher sind auch die von Luther öfters wiederholten Worte zu verstehen, erst müsse das Herz des Menschen durch den Glauben verwandelt werden, ehe der Mensch zu guten Werken fähig sei<sup>7</sup>.

3. Ebenso wird die Frage, wie die Werke dem Glauben nachfolgen, von Luther nicht einlinig beantwortet, sondern je nach dem Blickwinkel, aus dem heraus sie betrachtet wird. Da sind zunächst Aussagen, die die Spontaneität der Werke aus Glauben und Geist behaupten<sup>8</sup>. In diesem Zusammenhang verweist Luther immer wieder auf die Analogie mit dem Baum und seinen Früchten. So sagt er etwa: «... also natürlich der Baum Früchte trägt, so natürlich folgen dem Glauben gute Werke. Und gleich wie keine Not ist, dem Baum zu gebieten, daß er Früchte trägt, also ist dem Glauben

---

<sup>4</sup> Es geht hier um die Demut, die sich nicht selbst rühmt, wie Luther im *Magnificat* sagt: «Rechte demut weyß nymmer das sie demutig ist / denn wo sie es wißte / ßo wurd sie hochmutig von dem ansehen der selben schonen tugent»...; O. Clemen, *Werke Luthers* = Cl 2, 150, 18–20.

<sup>5</sup> Vgl. WA 2, 529, 7–9.

<sup>6</sup> WA 10/I, 2, 29, 30–30, 8.

<sup>7</sup> Vgl. als charakteristische Beispiele WA 7, 33, 1ff. und WA 8, 108, 2–6.

<sup>8</sup> Vgl. dazu W. Joest, *Gesetz und Freiheit* (<sup>3</sup>1961), bes. S. 21ff. und 109ff.

kein Gebot gesetzt.»<sup>9</sup> In einer Auslegung des 1. Petrusbriefes erscheint derselbe Gedanke in folgender Zuspitzung: «Darum darf man nicht zu einem Christen, der glaubt, sagen: 'Tue dies oder jenes Werk!' Denn er tut von ihm selbst und ungeheißten eitel gute Werke. Aber das muß man ihm sagen, daß er sich nicht betrüge mit einem falschen, erdichteten Glauben.»<sup>10</sup> Zur Frage, wie diese Spontaneität der Werke aus dem Glauben zu verstehen sei, verweist Luther auf den Heiligen Geist. Christus hat uns durch sein Sterben den Heiligen Geist erworben, und dieser macht uns zu neuen Menschen, die mit Lust und Liebe von Herzen all das tun, was das Gesetz gebietet und was ihnen zu tun vorher unmöglich war, so führt Luther in der Sommerpostille von 1526 aus<sup>11</sup>. Es ist also der Heilige Geist, den Christus seinen Gläubigen erworben hat und austeilte, der das rechte christliche Leben bewirkt, und zwar unmittelbar im Zusammenhang mit dem Glauben selbst, so daß eine die Evangeliums- predigt ergänzende Gesetzespredigt im Sinne eines christlichen Gebrauchs des Gesetzes (*tertius usus legis*) oder eine Ermahnung (Paränese) unnötig ist. Das besagt allerdings nicht, daß die aus dem Geist geborenen Werke *materialistisch* unbestimmt wären. Der Geist, der sie bewirkt, ist ja der Geist Christi, und Christus ist des Gesetzes Erfüllung. Das Gesetz aber ist seinem Inhalt nach die Kundgabe des unveränderlichen Willen Gottes. Und in Christus ist dieser Wille dem Glaubenden in seinem tiefsten Sinn offenbar, nämlich als Doppelgebot der Liebe. Der Geist bewirkt also im Glaubenden

<sup>9</sup> WA 10/III, 285, 31 ff.

<sup>10</sup> WA 12, 270, 30–34.

<sup>11</sup> WA 10/I, 2, 408, 37 ff. – Wenn Luther einerseits vom Glauben redet, der die guten Werke nach sich zieht, andererseits vom Heiligen Geist, der diese Werke bewirkt, so wird man nicht die eine Aussage gegenüber der anderen abwerten dürfen. Denn beide Aussagen haben eine ganz bestimmte Funktion innerhalb der Verkündigung. Das enge Zusammenbinden von Glaube und Werken weist den Hörer darauf hin, daß er sich allein im Glauben ans Wort zu halten hat und ihm mit dem Wort auch das sachgemäße Tun gegeben und ermöglicht wird. Das Reden vom geistgewirkten Tun dagegen wehrt dem Mißverständnis, als sei der Glaube ein *Habitus*, der aus eigener Kraft das ihm entsprechende Tun aus sich heraussetzen könnte. Beide Aussagen ergänzen sich und gehören nach Luther notwendig zusammen, auch wenn sie sich nach unserer Logik zu widersprechen scheinen. Luthers Logik ist eine andere als die uns geläufige. Es liegt ihm weniger an der abstrakten Richtigkeit von widerspruchlosen Sätzen als daran, was die Aussagen beim Hörer bewirken, wohin sie ihn weisen und wie sie ihn beeinflussen.

die Erfüllung desselben Gebotes, das außerhalb des Glaubens nicht erfüllbar ist<sup>12</sup>.

Nun gibt es allerdings in Luthers Schriften auch Stellen, die dieser Sicht der Dinge widersprechen. Es sind die Stellen, an denen Luther Ermahnungen, Kreuzes- und Gesetzespredigten auch für die Gläubigen für unerlässlich hält, wo also das christliche Leben nicht unmittelbar als vom Geist gewirkt gesehen ist, sondern als am Wort der Verkündigung hängend wie der Glaube selbst. Die Begründung für diese andere Anschauungsweise ist für Luther mit der Schwachheit des Glaubens und mit der Tatsache gegeben, daß auch die gläubigen Christen Gerechte und Sünder zugleich sind. Dies findet in einer Auslegung von 2. Petr. 1, 12 besonders plastischen Ausdruck. Luther sagt hier: «Wir sind alle mit dem alten faulen Sack beladen, mit unserem Fleisch und Blut. Das will immerdar den Holzweg, zieht uns zu sich herunter, daß die Seele leichtlich entschläft. Darum muß man immer treiben und anhalten, wie ein Hausvater das Hausgesinde treibt, daß es nicht faul werde, ob sie gleich wohl wissen, was sie tun sollen. Denn wenn man solches um zeitlicher Wahrung willen tun muß, wie viel mehr muß man es hier tun in geistlichen Sachen!»<sup>13</sup> Darum will Luther nicht nur die Gesetzespredigt nicht aufgeben, sondern fordert auch eine dem Evangelium nachfolgende Paränese und Kreuzespredigt. In diesem Sinne sagt er einmal zu 1. Petr. 2, 2, wenn man predige, daß Christus für uns gestorben sei und uns errettet habe von Sünden, Tod und Hölle, so sei das nahrhaft und süß wie Milch für kleine Kinder. Aber danach müsse man auch das Kreuz predigen, nämlich daß der Christ leiden müsse wie Christus; das sei dann ein starkes Getränk, ein starker Wein für im Glauben Erwachsene<sup>14</sup>.

Es stellt sich nun die Frage: Wie reimt sich die Behauptung der Notwendigkeit von Gesetzespredigt und Paränese für die Gläubigen

---

<sup>12</sup> Vgl. etwa WA 10/I, 1, 36, 8–14. Man wird hier beachten müssen, daß bei Luther anders als bei Melanchthon nicht das Gesetz selbst eine ewige und unveränderliche Ordnung darstellt, sondern unveränderlich ist der hinter dem Gesetz stehende Wille Gottes; vgl. L. Haikola, Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung: Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung 1960, hrsg. von V. Vajta (1961), S. 90.

<sup>13</sup> WA 14, 24, 20–25, 6.

<sup>14</sup> WA 12, 303, 14–32.

zusammen mit der Behauptung der Spontaneität der Werke aus dem Glauben? Die Widersprüchlichkeit dieser Aussagen ist auch hier die Folge verschiedener Blickrichtungen: Wo Luther von der Spontaneität der Werke aus Glauben und Geist redet, da geht es ihm primär um den engen Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem christlichen Tun. Wo er dagegen die dem Evangelium nachfolgende Paränese und Kreuzespredigt fordert, da steht der Gedanke im Vordergrund, daß sowohl der Glaube wie das christliche Leben am Wort der Verkündigung hängen und davon nicht abzulösen sind. Das eine Mal geht es mehr um den Glauben und seine Wirkung, das andere Mal mehr um das Hören und die rechte Verkündigung des Wortes. Das eine Mal hat Luther mehr den Hörer des Wortes im Blick, das andere Mal mehr den Prediger. Doch ist zu beachten, daß in beiden Gedankengängen Glaube und Werke nicht voneinander gerissen werden. Nie wird die Paränese oder Gesetzespredigt losgelöst vom Evangelium; nie wird das christliche Leben abgesehen vom Glauben betrachtet. Denn es gibt nach Luther keine göttliche Forderung, die eine das Evangelium überholende Gültigkeit hätte. So sind christlicher Glaube und christliches Leben durch beides bestimmt: durch Evangelium und durch Gesetz<sup>15</sup>. Dabei ist das Evangelium die umfassende Größe als Anfang und Ziel, als Quelle und Grund für Glauben und Leben. Das Gesetz dagegen ist eine dem Evangelium dienende Funktion, gegeben zur Erkenntnis von Gottes Forderung und menschlicher Sünde. Wo nun aber das Gesetz aus diesem Bezug herausgelöst und unmittelbar auf das Leben hingeeordnet wird, da ist es um seinen eigentlichen Sinn gebracht und taugt höchstens noch dazu, die gottlose Welt notdürftig in Ordnung zu halten (*primus usus legis usus civilis legis*). Zu einem christlichen Leben vermag es keine Hilfe mehr zu bieten.

4. Luther ruft nicht zum Rückzug aus der Welt auf, obgleich er tief durchdrungen ist vom Wissen um die Vergänglichkeit der Welt und von der Erwartung ihres Endes in nächster Zukunft. Zwar unterscheidet er streng zwischen der weltlichen und der geistlichen

---

<sup>15</sup> So formulierte Luther 1521 in einer Predigt nach dem Zeugnis Johannes Polianders folgende einprägsame Sentenzen: *Periculosa predicatio est, quando sola lex predicatur. Periculosa etiam predicatio est, quando solum Evangelium. Nostra iustitia non est in operibus sed in sola fide. Et legem et Evangelium vult predicari* (WA 9, 507, 28–31).

Wirklichkeit, aber er wertet die erste nicht zugunsten der zweiten ab und ordnet sie dieser nicht unter. Er betont vielmehr immer wieder, daß auch die Welt eine Schöpfung Gottes sei und der Mensch für die Ordnung in der Welt Verantwortung trage, auch abgesehen von seinem persönlichen Glaubensstand. Gewiß, die Welt ist nach Luther nicht *nur* gute Schöpfung Gottes; sie ist auch gerallene Schöpfung. Insofern ist Luthers Weltbegriff zwiespältig, und dementsprechend ist für ihn auch der Umgang des Christen mit der Welt nur dialektisch als Ja und Nein zu bestimmen<sup>16</sup>. Das gerade mag die Ursache dafür sein, daß Luther keine Emigration des Gläubigen aus der Welt will. Das Christentum spielt sich also nach Luther trotz geistlicher Freiheit in der Gebundenheit an die weltlichen Gegebenheiten und Verhältnisse ab, welche nach den ihnen eigenen Kriterien beurteilt und behandelt werden müssen. Das ist eine der wesentlichen Aussagen der vielgescholtenen Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Es legt sich von daher die Vermutung nahe, daß nicht diese Zwei-Reiche-Lehre selbst die Gefahr in sich schließt, die Welt ihrer Eigengesetzlichkeit zu überlassen<sup>17</sup>. Gefährlich erscheint vielmehr die Verbindung der Zwei-Reiche-Lehre bei Luther mit seiner Berufs- und Standesethik, insofern nämlich als diese nicht nur eine Hochschätzung der weltlichen Berufe und Stände gegenüber dem geistlichen bedeutet, sondern ebensosehr eine Einengung der Verantwortlichkeit des einzelnen gegenüber der Welt auf den engen Kompetenzbereich, der ihm durch seine Arbeit und seine soziale Stellung gegeben ist<sup>18</sup>. Dennoch muß festgestellt werden: «Leben

<sup>16</sup> Vgl. M. Schmidt, Luthers Weltverständnis: Luther-Jahrbuch 37 (1970), S. 102–120.

<sup>17</sup> Vgl. H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, abgedr. in: Reich Gottes und Welt, hrsg. von H. H. Schrey, = Wege der Forschung 107 (1969), S. 165–195; E. Mülhaupt, Herrschaft Christi bei Luther, ebd. S. 432–456; H. H. Schrey, Gültig als kritische Kraft. Die Lehre von den zwei Reichen in der Diskussion: Luth. Monatshefte 9 (1970), S. 584–589.

<sup>18</sup> Vgl. etwa Cl. 2, 391, 2–17. G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf (1952), trägt für diese Frage wenig aus. Das statische Moment in Luthers Standes- und Berufsethik wird über die Absicht der Verfasser hinaus deutlich in W. Elert, Morphologie des Luthertums, 2 (1958), S. 49ff.; P. Althaus, Die Ethik Martin Luthers (1965), S. 43ff.; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichslehre: Forschung und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft 25 (1970), S. 479ff.



aus Glauben» ist für Luther ein Leben nicht *aus* der Welt, aber *in* der Welt und in Verantwortlichkeit *für* die Welt, wenn auch diese Verantwortlichkeit, nicht zuletzt aus Furcht vor Aufruhr und Anarchie, gefährlich und folgenschwer beschränkt erscheint. Doch diese Beschränktheit der Verantwortlichkeit entspringt nicht dem Zentrum seines Glaubensverständnisses. Das heißt konkret: Die mit dem Glauben unmittelbar verbundene Selbstpreisgabe ist bei Luther nicht Weltpreisgabe.

Unsere bisherigen Ausführungen mögen den Anschein erweckt haben, daß Luthers Stellungnahmen in bezug auf unser Thema von seinen reformatorischen Anfängen bis zu seinem Tod sich gleich geblieben seien. Aufs wesentliche gesehen wird das zutreffen, aber in Einzelheiten wird man differenzieren müssen. Wir können hier nur auf einen Punkt hinweisen, in dem eine Wandlung Luthers deutlich sichtbar ist: Luther hat in den späteren Jahren sich sehr viel stärker der Gesetzespredigt zugewandt als in der Zeit des reformatorischen Aufbruchs. Bereits 1524 schreibt er in seiner Antwort auf den Sendbrief Wolfs von Salhausen, Gottes Gesetz sei nötiger zu predigen und zu treiben als das Evangelium, weil viele Menschen böse seien, aber nur wenige fromm<sup>19</sup>. So hatte er 1518–22 nicht argumentiert. Und in einem Brief an den Kurfürsten von 1526 klagt er, es sei an vielen Orten ein solcher Undank unter den Leuten gegenüber dem Wort Gottes, daß er, wenn er es mit gutem Gewissen tun könnte, dazu helfen würde, daß diese Leute keine Pfarrherren noch Prediger hätten und lebten wie die Säue, was sie doch ohnehin schon täten. Weiter sagt Luther in diesem Brief: «Da ist keine Furcht Gottes noch Zucht mehr, weil des Papsts Bann ist abgegangen. Und tut jedermann, was er nur will.»<sup>20</sup> Aus diesen Worten tritt eine Enttäuschung in bezug auf den Erfolg des Reformationswerkes in Erscheinung. Aber der zitierte Brief ist nicht nur für Luthers subjektive Beurteilung der kirchlichen Lage interessant, sondern er gibt vor allem auch Einblick in eine objektive Schwierigkeit, mit der die Reformation zu kämpfen hatte: Die katholische Kirche mit ihrem Bußwesen und ihrem Kirchenbann war für das Volk ein Erziehungsinstitut und eine Lebensordnung gewesen, was nun mit der Reformation wegfiel. Trotz aller Be-

---

<sup>19</sup> WA 15, 228, 10–21.

<sup>20</sup> WA Br 4, Nr. 1052, S. 133, 5–12.

mühungen der Reformatoren um Schulen, Volksbelehrung und kirchlich-soziale Neuordnungen war die Lücke kaum zu schließen. Dies zeigten beispielsweise drastisch die Kirchenvisitationen in Thüringen aus den Jahren 1527–1529<sup>21</sup>. Was hier an den Tag trat, waren solch tiefgreifende und schreiende Mißstände, daß Melanchthon, der an der ersten dieser Visitationen maßgeblich beteiligt war, von nun an begann, in seiner Theologie wieder Gesetz, Buße und gute Werke stark zu betonen und in der Praxis sich noch stärker erzieherischen Fragen zuzuwenden<sup>22</sup>. Daß dem evangelischen Glauben auch ein evangelisches Leben entspreche, das war eine Sorge, die die Theologen von da an nicht mehr los wurden. In der Auseinandersetzung mit ihr galt es darauf zu achten, daß weder die Gerechtigkeit aus Glauben verletzt wurde, noch die Früchte der Glaubensgerechtigkeit ausblieben.

Damit ergab sich für die Zeit nach dem reformatorischen Aufbruch das Grundthema von «Rechtfertigung und Heiligung». Ihre sorgfältige Unterscheidung und die gegenseitige Zuordnung hat wohl als erster Calvin in seiner *Institutio* von 1536 vollzogen<sup>23</sup>, nicht unbeeinflußt von Ansätzen dazu bei Martin Butzer und Melanchthon<sup>24</sup>. An Calvins Bestimmung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung ist für unseren Zusammenhang vor

<sup>21</sup> Vgl. C. A. H. Burkhardt, *Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545* (1879), S. 18ff.; R. Hermann, *Die Kirchenvisitationen im Ernestinischen Thüringen vor 1528: Beiträge zur Thüringischen Kirchengeschichte*, 1 (1929–31), S. 194–230; G. Hammann, *Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524–30* (Diss. Bonn Masch., 1952), S. 77–82.

<sup>22</sup> Vgl. W. Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2: *Der Theologe* (1969), S. 475ff.

<sup>23</sup> *Corpus reformatorum* = CR 29, 27ff. – Calvin hat in den späteren Ausgaben der *Institutio* (1539ff. und 1559) das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung zwar noch präzisiert, aber nicht mehr grundsätzlich verändert. Vgl. dazu im besonderen A. Göhler, *Calvins Lehre von der Heiligung*. Dargestellt auf Grund der *Institutio*, exegetischer und homiletischer Schriften (1934); W. Kolfhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin: Beitr. zur Gesch. u. Lehre der Reformierten Kirche*, 7 (1949), bes. S. 170ff.; W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (1957), bes. S. 265ff.

<sup>24</sup> Zu Butzer vgl. K. Koch, *Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker: Beitr. z. Gesch. u. Lehre der Reformierten Kirche*, 14 (1962), S. 43ff. – Aus Melanchthons *Loci* von 1535 hat Calvin insbesondere den Gebrauch des Gesetzes für die Gläubigen entnommen. Melanchthon hatte in den *Loci* von

allem wichtig, daß er es fertig bringt, der Rechtfertigung den sachlichen Vorrang zu geben, ohne der Heiligung ihr Gewicht zu nehmen. Gottes Erbarmen gegenüber dem Sünder besteht nach ihm in einem Doppelten: Gott rechtfertigt den Sünder und schafft ihn neu in der Wiedergeburt<sup>25</sup>. Dabei ist die Rechtfertigung das erste. Sie besteht in der Annahme des Sünders und in der Sündenvergebung. Mit der Rechtfertigung wird aber dem Sünder auch der Heilige Geist verliehen, durch den seine fleischlichen Begierden von Tag zu Tag mehr getötet werden und er geheiligt wird. Damit er sich aber nicht vergißt und innerlich überhebt, bleibt eine gewisse Unvollkommenheit zurück, die ihm Anlaß zur Demut geben soll und die Notwendigkeit immerwährender Sündenvergebung deutlich macht<sup>26</sup>. Hier wird der eigentümliche *Zirkel* im Verständnis von christlichem Glauben und evangelischem Leben in der Frühorthodoxie besonders schön sichtbar: Rechtfertigung und Glaube sind zugleich Anfang und Ende von Heiligung und Neuwerdung des Lebens, jedoch so, daß Vergebung und Rechtfertigung als letztes Geschehen von der Heiligung des Lebens nie eingeholt und überholt werden.

Es ist allgemein bekannt, daß Calvin nicht allein geblieben ist mit einer solchen Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung. Sie entsprach offensichtlich einer sachlichen Notwendigkeit. So kamen auch Melanchthon und die lutherische Orthodoxie insgesamt dazu, in den Streitigkeiten um Osiander und Major in dieser Hinsicht zu unterscheiden. Die grundsätzliche Trennung von Rechtfertigung und Erneuerung des Lebens wurde dann schließlich auch von der Konkordienformel rezipiert und bekenntnismäßig festgehalten<sup>27</sup>.

---

1535 ausgeführt, die dritte Aufgabe des Gesetzes sei es, diejenigen, welche durch den Glauben gerecht gemacht seien, über die guten Werke zu belehren und bestimmte Werke von ihnen zu fordern, in denen sie ihren Gehorsam gegenüber Gott üben sollten (CR 21, 406). Nach Calvin hat das Gesetz für die Gläubigen die doppelte Funktion, sie über den Willen Gottes immer besser zu unterrichten und sie zu ermahnen, indem es ihre Unvollkommenheit geißelt, ohne doch die Gewissen mit dem Fluch zu binden (CR 29, 50). In diesem Gebrauch ist das Gesetz also Hilfsmittel der Heiligung.

<sup>25</sup> CR 29, S. 30f.

<sup>26</sup> CR 29, S. 49.

<sup>27</sup> Epit. III, 7ff. und Sol. Decl. III, 17ff. Vgl. W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, 1 (1958), S. 90ff.; H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 1 (1937), S. 96ff.; 2 (1951), S. 38ff.; R. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie* (1955), S. 77ff.

## 2.

Damit war nun allerdings die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Glaubensleben noch keineswegs gelöst und verstummt. Sie brach vielmehr in *Reformorthodoxie und Pietismus* in neuer Weise und mit neuer Intensität auf.

Johannes Wallmann hat den Begriff Reformorthodoxie in einer Untersuchung über «Pietismus und Orthodoxie» mit der Begründung abgelehnt, daß sich keine gesonderte Gruppe innerhalb der Orthodoxie abgrenzen lasse, die man in ausschließlichem Sinne als Reformorthodoxe bezeichnen könne und daß die Verbindung zwischen Orthodoxie und Pietismus im übrigen enger sei als man bisher angenommen habe<sup>28</sup>. Beides scheint mir richtig zu sein. Aber das braucht uns noch nicht unbedingt zu hindern, den Begriff «Reformorthodoxie» in geeigneten Zusammenhängen zu gebrauchen, und zwar nicht in exklusivem Sinne, sondern als Bezeichnung eines Anliegens der Orthodoxie. Das bedeutet: Wir gebrauchen im folgenden den Begriff «Reformorthodoxie» für diejenigen Strömungen und Bestrebungen innerhalb der Orthodoxie und des Vorpietismus, die sich im besonderen um die Reform des christlichen Lebens und Zusammenlebens bemühten. Dem Hinweis Wallmanns auf die fließenden Übergänge von Orthodoxie und Pietismus tragen wir dadurch Rechnung, daß wir beide gemeinsam behandeln.

Was ist nun das Besondere in bezug auf das Verhältnis von Glauben und Glaubensleben in dieser Zeit von Reformorthodoxie und Pietismus?

1. Die Frage von Rechtfertigung und Heiligung wird nun zur Frage von Theorie und Praxis. Bereits Johann Arnd hält es für nötig, in seinem ersten Buch «Vom wahren Christentum» in einem Kapitel zu erörtern, «daß die Lauterkeit der Lehre des göttlichen Worts nicht allein mit Disputieren und vielen Büchern erhalten werde, sondern auch mit wahrer Buße und heiligem Leben».<sup>29</sup> Hier werden *doctrina* und heiliges Leben einander gegenübergestellt und zugeordnet. Damit tritt nun eine zweifache tiefgreifende Veränderung im Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung ein:

---

<sup>28</sup> J. Wallmann, *Pietismus und Orthodoxie: Geist und Geschichte der Reformation*. Festgabe H. Rückert (1966), S. 418–42.

<sup>29</sup> Johann Arnd, *Vier Bücher vom wahren Christentum*, das ist, von heilsamer Buße, herzlicher Reue und Leid über die Sünde und wahren Glauben, auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen; nebst desselben *Paradies-Gärtlein* (neue Aufl. 1853), I, 39, Überschrift S. 144.

a) Der Akzent verschiebt sich grundsätzlich und immer deutlicher sichtbar von der Rechtfertigung auf die *Heiligung*. Denn die Theorie kann ihr Ziel, ihre Erfüllung, ihr Kriterium nur in der Praxis finden. Die Zirkelbewegung, wie wir sie bei Calvin fanden, und wie sie auch noch die Konkordienformel bestimmte, wird linear aufgelöst: die *praxis pietatis* ist Zielpunkt von Rechtfertigung und Glaube.

b) Die Frage, wie die Praxis in der Theorie, das Glaubensleben im Glauben gründet, wird jetzt erst recht zum Problem. Denn eine Theorie, eine *doctrina*, ein bloßes Wissen um eine Sache zieht die Praxis, das entsprechende Leben nicht automatisch nach sich. Dadurch, daß ein Sachverhalt richtig erkannt ist, ist er noch keineswegs schon einer Verwirklichung entgegengeführt. Dazu ist vielmehr ein *neues movens* nötig. Reformorthodoxie und Pietismus finden es in der *Kraft der Wiedergeburt*.

2. Man wird also mit Martin Schmidt urteilen müssen, daß der zentrale Begriff für das Rechtfertigungs- und Heiligungsgeschehen die «*Wiedergeburt*» ist<sup>30</sup>. Gewiß, auch die Reformatoren haben von der Wiedergeburt gesprochen. Sie war ihnen im wesentlichen der Teil der Rechtfertigung, in dem der Sünder im Glauben Christus ergreift und so lebendig gemacht wird<sup>31</sup>. Mit der Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung ergab sich das Problem der Zuordnung der Wiedergeburt neu: teils wurde sie als Rechtfertigung und Heiligung umfassendes Geschehen verstanden, teils als Glaubensbegabung vor der Rechtfertigung (*donatio fidei*), teils immernoch als die Rechtfertigung selbst, teils als der mit der Rechtfertigung verknüpfte Anfang der Erneuerung des alten Menschen<sup>32</sup>. Doch wie schon bei Calvin, so setzte sich auch in der Folgezeit immer mehr die enge Verknüpfung von Wiedergeburt und Er-

---

<sup>30</sup> M. Schmidt, Speners Wiedergeburtstheorie: Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus (1969), S. 169ff., bes. S. 184 und 193f. An der zuletzt genannten Stelle betont Schmidt nachdrücklich gegenüber einem Mißverständnis von J. Wallmann, daß die Wiedergeburt die Rechtfertigung nicht so ersetze, daß sie diese ausschließe, sondern vielmehr daß sie die Rechtfertigung als das umfassende Geschehen einschließt und so an ihre Stelle tritt.

<sup>31</sup> Vgl. Weber (A. 27), I, 1, S. 56ff.

<sup>32</sup> P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt. Die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1907), S. 144ff.

neuerung des Lebens durch, d. h. die Wiedergeburt wird vorwiegend bestimmt als der mit der Rechtfertigung verbundene Beginn der Heiligung. In der Reformorthodoxie und im Pietismus fällt nun die Wiedergeburt weithin zusammen mit dem zur Einmaligkeit tendierenden Bekehrungserlebnis. Sie wird also verstanden als der gnadenhafte Akt zur Umkehr und der Anfang der Erneuerung des Herzens<sup>33</sup>. Als Anfang des neuen Lebens ist sie zwar ein Geschehen, bei dem der Mensch wesentlich passiv ist. Sie hat jedoch eine Veränderung des Menschen zur Folge, die er als Erneuerung aktiv verifizieren muß. Charakteristisch für die Zeit ist nun, daß diese Erneuerung vor allem darin besteht, Sünden zu vermeiden, insbesondere diejenigen Sünden, die die Wiedergeburt zunichte machen. Denn es gibt Sünden, die aus der Wiedergeburt herausführen und solche, die die

---

<sup>33</sup> Während die Reformatoren auf die Einmaligkeit der Wiedergeburt nicht reflektierten und diese auch bei Johann Arnd nicht ins Blickfeld tritt, ist sie bei Theophil Großgebauer (s. unten Anm. 34) bereits eine Selbstverständlichkeit. So kann er etwa sagen: «Die Wiedergeburt ist durch die Predigt des Wortes Gottes im Glauben geschehen einmal, ohne die Taufe. Die Taufe aber haben die Gläubigen angenommen zum Siegel der zugerechneten Gerechtigkeit» (Treuer Unterricht von der Wiedergeburt, V, 14, S. 482). Daraus folgt, daß der Erinnerung an die Wiedergeburt wie derjenigen an die Taufe eine besondere Bedeutung zukommt: «Zwo Stunden sind's von dem ganzen Alter des Menschen, deren er sich allein recht zu erfreuen hat: die eine, darin er mit dem Sakrament der heiligen Taufe versiegelt worden; die andere, darin er durch das Wort Gottes zum Glauben und zur Bekehrung gelangt ist» (ebd. VI, 2, S. 509). Im Gegensatz zu Großgebauer ist bei Spener die Wiedergeburt wiederholbar. Die erste Wiedergeburt des Menschen geschieht in der Taufe. Die Taufe aber ist nicht nur ein Geschehen am Menschen oder im Menschen, sondern vielmehr eine Bundesschließung zwischen Gott und dem Menschen. Von Seiten Gottes handelt es sich dabei um einen ewigen Gnadenbund; deshalb ist die Taufe nur einmal nötig. Von Seiten des Menschen aber ist es ein Bund des Glaubens und des guten Gewissens. Wo er gebrochen wird, da ist Bekehrung in herzlicher Buße erforderlich, aber auch möglich. Diese Buße führt dann zu einer neuen Wiedergeburt; vgl. Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, hrsg. von Kurt Aland, (21955), S. 35, 20–29; vgl. auch Philipp Jacob Spener, *Theologische Bedencken Und andere Brieffliche Antworten*, I (31712), S. 164 (genauere bibliographische Angaben bei P. Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, 3, 1906, S. 242 Nr. 182). Seit August Hermann Francke begann sich im Zusammenhang des Bußkampfes die letztlich unlutherische Tendenz zur Einmaligkeit der Wiedergeburt auch im lutherischen Pietismus immermehr durchzusetzen (vgl. Gennrich [A. 32], S. 174ff.).

Wiedergeburt nicht gefährden, wenn sie alsbald bereut werden in demütiger herzlicher Buße.

Theophil *Großgebauer* (1627–1661), Geistlicher und Dozent in Rostock, rechnet beispielsweise zu den Sünden, die die Wiedergeburt zerstören, alle diejenigen, die der Mensch in der Macht hat und lassen kann, wie «das Werk der Unkeuschheit, Trunkenheit, des Meineids, falscher Rechnungen etc... Denn hiezu gebraucht der Mensch die Glieder seines Leibes freiwillig, da er sich zehnmal zuvor bedenken kann, ehe er noch die 'locomotivam' oder die Bewegungen seiner Glieder dazu tut», während alle im Keim erstickten unreinen Affekte und schlechten Affekthandlungen zu den Sünden gehören, die die Wiedergeburt nicht zerstören<sup>34</sup>. Eine solche Sicht der Dinge hat zur Folge, daß sich der Gläubige einer dauernden Selbstprüfung unterziehen muß, ob er noch im Stande der Wiedergeburt steht oder bereits herausgefallen ist. Diese Selbstprüfung geschieht, indem er auf die Kennzeichen der Wiedergeburt achtet. Großgebauer nennt neben der Ehrbarkeit und äußerlichen Gerechtigkeit einen Katalog von sieben «innerlichen Kennzeichen» der Wiedergeburt: «1. Alle und jede Sünde innerlich und ernstlich hassen, sie komme zu Paß oder nicht (Ps. 119, 104); 2. sich über alle Sünden bald ein Gewissen machen, und täglich um Vergebung der Sünde bitten; 3. seine höchste Lust an Gottes Wort und Werken haben (Ps. 119, 14–17); 4. brünstig und ernstlich Gott um einen aufrichtigen Geist anrufen, in dem gegen Gott kein Falsch sein möge (Ps. 139, 23. 24); 5. arm im Geist sein und von sich selbst hinaus zu Christus gehen, und alles Genügen und Trost in ihm suchen (Phil. 3, 8f.); 6. die Ehre Gottes mehr als seine eigene Wohlfahrt von Herzen zu allen Zeiten suchen und fördern (Luk. 14, 25); 7. die gläubigen Kinder Gottes lieben und aus Liebe auch den Feinden Gutes tun und für sie bitten (Matth. 5, 44ff.; 1. Joh. 3,

---

<sup>34</sup> Theophil Großgebauer, *Wächterstimme Auß dem verwüsteten Zion*. Das ist: Treuhertzige und nothwendige Entdeckung Auß was Ursachen die vielfältige Predigt des Worts Gottes bey Evangelischen Gemeinen wenig zur Bekehrung und Gottseligkeit fruchte, und warumb Evangelische Gemeinen bey den heutigen Predigten des heiligen Wortes Gottes ungeistlicher und ungöttlicher werden? Sambt einem treuen Unterricht von der Wiedergeburt (1661). Wir zitieren die Schrift aus dem Wiederabdruck in *Drey Geistreiche Schrifften...* jetzo zum andernmahl gedruckt (1667). Der von uns angeführte Text findet sich in *Treuer Unterricht von der Wiedergeburt*, VII, 2, S. 517f.

14)».<sup>35</sup> Es dürfte ohne weiteres ersichtlich sein, daß diese Kennzeichen der Wiedergeburt sich an einem Vollkommenheitsideal orientieren, welches das «simul iustus et peccator» des Gläubigen faktisch ignoriert. Wer sich täglich an einem solchen Maßstab zu prüfen hat, der wird entweder in der Feststellung seines Ungnügens dauernder Anfechtung ausgesetzt sein und sich fern der Wiedergeburt wähnen oder aber er wird sich über sich selbst und seinen wahren Zustand täuschen müssen und so einer Selbstgerechtigkeit verfallen, die mit der Glaubensgerechtigkeit nichts zu tun hat.

Näher an der Glaubenswirklichkeit ist Philipp Jacob Spener. Er stellt in Rechnung, daß der Aufrichtige bei der Selbstprüfung in manchen Fällen weder seines Glaubens noch seiner guten Affekte ansichtig wird. Er weiß um die Anfechtung, die der ernsthaft sich selbst prüfende Gläubige durchzufechten hat und vermag diese zu werten als «neue Geburtsschmerzen, die wiederum – so zu reden – etwas von dem neuen Menschen an das Licht bringen sollen».<sup>36</sup> Diese Anfechtung ist für ihn also ein Teil der mit der Wiedergeburt anhebenden Erneuerung des Lebens selbst und gibt daher mehr Anlaß zum Dank als zur Beunruhigung. Er kann deshalb etwa einem Angefochtenen sagen, wenn ihm scheine, er finde den Trieb zum Guten nicht, wie er möchte, so sei dies wohl möglich. Aber er dürfe sich dennoch damit beruhigen, daß seine Begierde Gott zu gefallen, redlich sei und daß die Angst, welche er darüber empfinde, daß er zum Guten nicht hingetrieben werde, ein sehr viel sichereres Zeugnis seiner Aufrichtigkeit sei als in manchen Fällen das Gefühl der guten Affekte selbst, in das sich auch Betrug und fleischliches Wesen einmischen könne<sup>37</sup>. Bei all der seelsorgerlichen Vorsicht und Behutsamkeit, die aus diesen Trostworten sprechen, wird doch deutlich, welch unmittelbares Gewicht dem Selbstgefühl und der Selbstbeurteilung des Gläubigen zukommt, wobei das Kriterium letztlich doch in der Reinheit und Aufrichtigkeit des Herzens liegt. Man dürfte kaum zu hart urteilen, wenn man feststellt, daß auf diese Weise der Christ dazu verurteilt erscheint, der homo incurvatus in se zu bleiben, der er von seinem sündigen Wesen her ist.

3. Wenn auch die Lehre von der Wiedergeburt faktisch dazu geführt hat, daß der Mensch in der Selbstreflexion festgehalten

<sup>35</sup> Großgebauer, Treuer Unterricht (A. 34), VIII, 3, S. 520f.

<sup>36</sup> Spener, Theologische Bedencken (A. 33), I, 73, S. 323.

<sup>37</sup> Ebd., S. 323f.



wurde, so war es nach der Trennung von Rechtfertigung und Heiligung in bestimmter Hinsicht doch notwendig und richtig, das Zentrum des Glaubens von der rein imputativen Rechtfertigung auf die umfassendere Wiedergeburt zu verlegen. Denn durch ihre forensisch-imputative Vereinseitigung stand die Rechtfertigungslehre in Gefahr, die Gnade Gottes als billige Gnade erscheinen zu lassen. Das heißt: Dadurch, daß die Forderung der Selbstpreisgabe und der Demut aus dem unmittelbaren Zusammenhang von Rechtfertigung und Glaube herausgelöst worden war, konnte der Glaube an die Sündenvergebung verwechselt werden mit einem Lippenbekenntnis zur rechten Lehre. Gegen diese Verwechslung haben nun Reformorthodoxie und Pietismus wirksamen Einspruch erhoben mit der Zentralstellung der Wiedergeburt. Denn die Wiedergeburt schließt Selbstpreisgabe in sich, dadurch daß sie aufs engste mit der Bekehrung verknüpft ist und es Bekehrung nicht geben kann ohne *Buße*. Von der Buße als der täglichen Selbstpreisgabe des Christen hatten ja auch die Reformatoren eindrücklich zu reden gewußt<sup>38</sup>. Reformorthodoxie und Pietismus aber sind durch eine Intensivierung der Bußpredigt gekennzeichnet, so daß man von ihnen geradezu als von der ersten großen Bußbewegung nach der Reformation sprechen kann. August Hermann *Francke* gibt davon Zeugnis, wenn er seine Vorrede «Was von dem weltüblichen Tanzen zu halten sei» mit den Worten beginnt: «Es wird niemand in Abrede sein können, daß nun einige Jahre her die Predigt von der Buße wie in andern Ländern also auch in Deutschland stark erschollen, daß jedermann davon zu sagen weiß, man wolle mit dem bisherigen Heuchel- und Maulchristentum nicht zufrieden sein, sondern erfordere, daß sich der Glaube an Jesum Christum in der Tat und Wahrheit beweiße».<sup>39</sup>

Was aber versteht man unter Buße in dieser Zeit? Gewiß auch, aber keineswegs ausschließlich, Reue und Zerknirschung über die Sünden; gegenüber der Privatbeichte, wie sie in den lutherischen Kirchen noch üblich ist, ist man gerade in pietistischen Kreisen

<sup>38</sup> Vgl. dazu etwa R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie (1968), S. 296ff.

<sup>39</sup> August Hermann Francke, Werke in Auswahl, hrsg. von E. Peschke (1969), S. 383. Diese Vorrede ist am 27. Juli 1697 zu einem Werk gleichnamigen Titels entstanden, das zwei Traktate ungenannter Verfasser beinhaltete.

weithin höchst kritisch<sup>40</sup>; schon gar nicht denkt man an die das katholische Bußinstitut beherrschende *satisfactio*. Man bezeichnet mit dem Wort «Buße» vielmehr zunächst den Streit des Geistes wider die Sünde im Menschen, wie er im wahren Christen lebenslang täglich stattfindet. In diesem Sinne schreibt etwa Johann Arnd in seinem ersten Buch «Vom wahren Christentum»: «In einem wahren Christen sind zweierlei Menschen, ein innerlicher und [ein] äußerlicher (2. Kor. 4, 16). Diese zwei sind wohl *bei* einander, aber *wider* einander, also, daß das Leben des einen des andern Tod ist... So lange nun dieser Streit im Menschen währt, so lange *herrscht* die Sünde nicht im Menschen. Denn wider welchen man immer streitet, der kann nicht herrschen. Und weil sie im Menschen nicht herrscht, weil der Geist wider die Sünde streitet, so *verdammt* sie auch den Menschen nicht.»<sup>41</sup> Dieses Motiv des Sündenstreites hat sich in der Folgezeit im besonderen auch mit der Bekehrung verbunden.

Durch die herausgehobene Bedeutung, die nun die mit der Wiedergeburt verbundene Bekehrung als Anfang des neuen Lebens erhält, wird die Buße gleichsam zerteilt in die erste Buße anlässlich der Bekehrung und in die tägliche Buße des Wiedergeborenen, oder – wie Spener zu sagen pflegt –: in die «große» und in die «kleine» Buße, in die «Buße der Gefallenen» und in die «Buße der im Glauben Bestehenden».<sup>42</sup> Beide Arten von Buße haben dies miteinander gemein, daß sie bestehen im Kampf gegen die Sünde, in Reue und Leid über die begangene Sünde und sodann im Glauben an die Sündenvergebung. Sie sind aber darin unterschieden, daß die eine «eine neue Bekehrung, eine neue Erlangung des Glau-

<sup>40</sup> Vgl. dazu etwa Philipp Jacob Spener, *Des Beichtwesens in der Evangelischen Kirchen rechter Gebrauch und Mißbrauch* (1695). – Johann Caspar Schade, der in Berlin den Beichtstreit verursachte, ließ anonym eine Schrift über *Die schändliche Praxis des Beichtstuhls* (1697) erscheinen, vgl. dazu P. Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, I (1893), S. 329ff.; 3 (A. 33), S. 411f. Wohl dadurch veranlaßt erschien im selben Jahr *Kurtzer und einfältiger Entwurff Von den Mißbräuchen Des Beichtstuhls*, Heraus gegeben von M. Aug. Hermann Francken... (1697), abgedr. in *Werke in Auswahl* (A. 39), S. 92ff.; weitere Lit. ebd. S. 92.

<sup>41</sup> Arnd, *Vom wahren Christentum* (A. 29), I, 16, S. 52f.

<sup>42</sup> Spener, *Theologische Bedencken* (A. 33), I, 27, S. 176f. Vgl. dazu J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus* (1970), S. 168–70.

bens und geistlichen Lebens, eine neue Wiedergeburt ist. Die andere aber ist eine Übung des bereits vorhandenen Glaubens und Gebrauch des geistlichen Lebens und eine Erneuerung des bereits Bestehenden. Also sind sie gegeneinander gehalten zu vergleichen mit der täglichen Kur an einem Kranken und der Auferweckung eines Toten. Indessen verstehet die Schrift unter dem Namen der 'Buße' meistens die sogenannte große Buße, der anderen aber gibt sie fast mehr nur andere Namen...»<sup>43</sup>, so erklärt Spener den Sachverhalt.

Was man unter «Buße» versteht, ist also vor allem der mit der Bekehrung verbundene sogenannte «Bußkampf», wie er etwa schon bei Theophil Großgebauer vorgebildet ist und dann vor allem im hallischen Pietismus gewichtige Bedeutung erlangt hat<sup>44</sup>. Großgebauer schreibt an einer Stelle seiner berühmten Schrift «Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion»: «...so gehet die Bekehrung nicht zu ohne großen Kampf und Streit, und kostet mehr Schmerzen als wenn ein Kind zur Welt von seiner Mutter soll geboren werden».<sup>45</sup> Er klagt dann, daß viele Kirchenchristen nichts davon wissen, daß sie nach überstandener schweren Kampf einen «wohlbedachten Schluß» bei sich gefaßt haben sollten, mit der Entscheidung, von nun an Gott dem Herrn und ihrem Heiland Jesus Christus herzlich und aufrichtig zu dienen und seine Schmach zu tragen. Sondern sie beruhigen sich damit, daß sie in der zarten Kindheit und gleichsam im Schlaf zu Gott bekehrt worden seien.<sup>46</sup> Für unseren Zusammenhang können wir von den Sonderlehren Großgebauers in bezug auf das Verhältnis von Taufe und Wiedergeburt absehen und dem zitierten Text nur zwei wichtige und für die Zeit typische Aspekte entnehmen:

a) Nach Großgebauer soll der Bußkampf nicht als Episode im menschlichen Leben verstanden werden, sondern in einen «wohlbedachten Schluß» – wie er sagt – ausmünden, der zugleich der Anfang eines Neuen ist. Es taucht hier das Motiv der Selbstüber-

<sup>43</sup> Spener, Theologische Bedencken (A. 33), I, 27, S. 176f.

<sup>44</sup> Vgl. Gennrich (A. 32), S. 174ff. Was Spener betrifft, so kann man bei ihm nicht eigentlich von einem Bußkampf reden, obwohl er der Anfechtung im Zusammenhang der Wiedergeburt eine gewichtige Rolle zuerteilt, Vgl. dazu Schmidt (A. 30), S. 175ff.

<sup>45</sup> Großgebauer, Wächterstimme (A. 34), S. 67f.

<sup>46</sup> Ebd.

gabe auf, welches allerdings weit mehr als im deutschen Pietismus im englischen Puritanismus und Methodismus und in der großen Erweckung Neu-Englands zum Tragen kam, in enger Verbindung mit der reformierten Föderaltheologie<sup>47</sup>. Dagegen herrschte im Raum der lutherischen Tradition auch noch im Pietismus das passive Moment im Bekehrungsgeschehen vor, für das vor allem auch der Begriff «Wiedergeburt» als adäquater Ausdruck empfunden wurde<sup>48</sup>. Dennoch ist ohne Zweifel das Selbstübergabe-Motiv auch bei Spener und Francke angelegt, und im späteren deutschen Pietismus gewann es an Bedeutung<sup>49</sup>.

b) Die Betonung der Schmerzhaftigkeit der Buße ist ein Hinweis darauf, daß nun die mit Humanismus und Reformation begonnene Individuation nach dem Erlebnis der *vanitas mundi* im 30jährigen Krieg allgemein Früchte zu tragen beginnt. So ist gerade der Bußkampf, wie ihn hier Großgebauer von jedem einzelnen Christen fordert ein Zeugnis für einen neuaufkommenden Individualismus, der dann im Pietismus oft recht seltsame Blüten treibt<sup>50</sup>. Man würde diesem Individualismus aber ohne Zweifel Unrecht tun, wenn man in ihm in erster Linie einen Mangel an gesellschaftlichem Bewußtsein erblicken wollte<sup>51</sup>. Die Vereinzelung, die hier statt-

<sup>47</sup> Zum Great Awakening vgl. etwa W. W. Sweet, *Der Weg des Glaubens in den USA* (Hamburg o. J.), S. 131–41; P. Kawerau, *Amerika und die orientalischen Kirchen* (1958), S. 1–74.

<sup>48</sup> Vgl. Schmidt (A. 30), S. 173ff.

<sup>49</sup> Vgl. Spener, *Pia desideria* (A. 33), S. 34, 30–35, 29; Francke, *Anleitung zum Christentum: Werke* (A. 39), S. 363f.

<sup>50</sup> Man denke an den separatistischen Pietismus, besonders etwa an Johann Konrad Dippel; vgl. W. Bender, *Der Freigeist aus dem Pietismus. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung* (1882); W. Diehl, *Neue Beiträge zur Geschichte Johann Konrad Dippels in der theologischen Periode seines Lebens: Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte*, 3 (1908), 135–84; Schmidt, *Teilnahme an der göttlichen Natur: Wiedergeburt* (A. 30), S. 261f.; K. L. Voss, *Christianus Democritus. Das Menschenbild bei Johann Dippel* (1970).

<sup>51</sup> Damit würden auch die sozialen Bestrebungen des Pietismus unverstehbar. Vgl. dazu etwa G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, 3. *Die Liebestätigkeit seit der Reformation* (1890), S. 236ff.; H. Dechent, *Kirchengeschichte von Frankfurt am Main seit der Reformation*, 2 (1921), S. 59–104; Luise Wacker, *Die Sozial- und Wirtschaftsauffassung im Pietismus, untersucht in ihrer ideellen Ausgestaltung bei Spener, in ihrer praktischen Auswirkung bei Francke* (Diss. phil. Heidelberg, Masch. 1922); H. Leube, *Die Sozialideen des kirchlichen Pietismus: Sächsische evang.-soz. Blätter* 19

findet, ist vielmehr primär eine echte Not und eine Notwendigkeit auf dem Wege zu einem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein, in welchem die Gewissensentscheide des Einzelnen eine wesentliche Rolle spielen werden. Daß jetzt in der Buße der Gewissenskonflikt schmerzhaft werden kann bis hin zu körperlichem Leiden<sup>52</sup>, das ist eine Erscheinung, die anzeigt, daß nun auch das Glaubensleben seine individuell unverwechselbare Prägung erhält.

4. Zwar ist dieser im Bußkampf in Erscheinung tretende Individualismus grundsätzlich ambivalent und offen, so daß er zu einem neuen positiven Weltverhältnis oder zur Abwendung von der Welt führen konnte. Faktisch hat er nun aber doch überwiegend zur *Weltabwendung* geführt. Das läßt sich etwa an August Hermann Franckes Beschreibung seiner Bekehrung in seinem Lebenslauf exemplifizieren<sup>53</sup>. Eine Analyse dieser Beschreibung vermag zu zeigen, daß es in der Bekehrung weder primär um eine Glaubenserkenntnis ging, noch allein und isoliert um die Heilsgewißheit, sondern mit der Heilsgewißheit verbunden um die dem wahren Glauben notwendige Scheidung von der Welt und um das gottselige Leben. Francke schildert den Weg zu seiner Bekehrung als eine stufenweise Lösung aus den Verstrickungen mit der Welt, verbunden mit dem eigenen Bemühen, der Welt zu entsagen, das aber erst dadurch zum Ziel führt, daß dem Sünder in der Wiedergeburt plötzlich, alle Erwartungen und Hoffnungen überholend, aus reiner Gnade geschenkt wird, was er solange erfolglos erstrebt hatte. Den Ausgangspunkt dieses Bußweges beschreibt Francke charakteristischerweise u. a. mit den Worten:

Ich war innerlich und äußerlich ein Weltmensch... Das Wissen hatte ich wohl vermehret, aber dadurch war ich immer mehr aufgebläht... Gott unterließ nicht, mein Gewissen oftmals gar kräftig zu rühren und mich

(1928), S. 5ff.; W. Grün, Speners soziale Leistungen und Gedanken. Ein Beitrag zur Geschichte des Armenwesens und des kirchlichen Pietismus in Frankfurt a. M. und in Brandenburg Preußen (1934); Wallmann, Spener (A. 42), S. 219ff.

<sup>52</sup> Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür ist John Bunyan; vgl. A. Lang, Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus (1941), S. 208ff. Zur Aufnahme Bunyans in Deutschland vgl. A. Sann, Bunyan in Deutschland. Studien zur literarischen Wechselbeziehung zwischen England und dem deutschen Pietismus (1951).

<sup>53</sup> H. M. August Hermann Franckens... Lebenslauff: Werke (A. 39), S. 5ff., bes. 23–29.

durch sein Wort zur Buße zu rufen. Ich war wohl überzeugt, daß ich nicht im rechten Zustand wäre. Ich warf mich auch oft nieder auf meine Knie und gelobte Gott eine Besserung. Aber der Ausgang bewies, daß es nur eine fliegende Hitze gewesen... Ich war wohl in großer Unruhe und in großem Elend, doch gab ich Gott die Ehre nicht, den Grund solchen Unfriedens zu bekennen und bei ihm allein den wahrhaften Frieden zu suchen. Ich sah wohl, daß ich in solchen principiis, darauf ich mein Tun setzte, nicht acquiesciren könne, doch ließ ich mich durch die verderbte Natur immer mehr einschläfern, meine Buße aufzuschieben von einem Tag zum andern<sup>54</sup>.

Ein erster Fortschritt ist dann die tiefere Einsicht in den eigenen elenden Zustand<sup>55</sup>. Der darauf folgende größere Eifer, Gott zu dienen, und die Hoffnung auf den Durchbruch zu einem wahrhaftigen Leben aus Gott, werden sodann als ein erneutes Fortschreiten in der Gottseligkeit beurteilt<sup>56</sup>. Dieses wird aber im wesentlichen durch ein doppeltes Hindernis gehemmt, nämlich einerseits durch «vielfältige Übereilungen in Worten und Werken», welche durch die «alte Gewohnheit» bedingt sind, andererseits durch das Bestreben, «Gottes und der Welt Freundschaft zugleich genießen» zu wollen<sup>57</sup>. – Als nächste Stufe ergibt sich eine gewisse äußerliche Befreiung vom weltlichen Leben für Francke durch seinen Wegzug von Leipzig nach Lüneburg. «Hier waren nun die äußerlichen Hindernisse vom lieben Gott gleichsam auf einmal weggenommen. Ich hatte mein Stübchen allein, darinnen ich nicht verunruhiget oder von jemandem in guten Gedanken gestöret ward; dazu speisete ich bei christlichen und gottseligen Leuten.»<sup>58</sup> Die äußere Ruhe führt nun aber erst recht in den inneren Kampf hinein. Über der Schriftmeditation kommt es zu Zweifeln an sich selbst, an der Autorität der Bibel, an Gott bis zum radikalen Skeptizismus, der schließlich zu anhaltendem und flehentlichem Gebet treibt. – Trotz der langen Vorbereitung tritt dann der Umschwung plötzlich und unerwartet ein: «Denn wie man eine Hand umwendet, so war all mein Zweifel hinweg; ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu; ich konnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen. Alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens ward auf

---

<sup>54</sup> Ebd., S. 23.

<sup>55</sup> Ebd., S. 23f.

<sup>56</sup> Ebd., S. 24.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd., S. 25.

einmal weggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet, daß ich aus vollem Mut Gott lobte und pries, der mir solche große Gnade erzeugt hatte». <sup>59</sup>

Der Ertrag dieser «subita conversio» ist nach Francke ein doppelter: einerseits bleibende Heilsgewißheit, andererseits ernsthafte, erfolgreiche Abwendung von der Welt:

Denn von der Zeit her hat es mit meinem Christentum einen Bestand gehabt, und von da an ist mir's leicht worden zu verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig zu leben in dieser Welt. Von da an habe [ich] mich beständig zu Gott gehalten, Beförderung, Ehre und Ansehen von der Welt, Reichtum, gute Tage und äußerliche weltliche Ergötzlichkeit für nichts geachtet. Und da ich vorhin mir einen Götzen aus dieser Gelehrsamkeit gemacht [hatte], sah ich nun, daß Glaube wie ein Senfkorn mehr gelte als hundert Säcke voll Gelehrsamkeit und daß alle zu den Füßen Gamaliels erlernte Wissenschaft als Dreck zu achten sei gegen die überschwängliche Erkenntnis Jesu Christi unseres Herrn. Von da an habe [ich] auch erst recht erkannt, was Welt sei und worin sie von den Kindern Gottes unterschieden sei. Denn die Welt fing auch bald an, mich zu hassen und anzufeinden oder einen Widerwillen und Verdruß über mein Tun spüren zu lassen, auch sich zu beschweren oder mit Worten mich anzustechen, daß ich auf ein ernstliches Christentum mehr als sie etwa nötig vermeinten, dringe <sup>60</sup>...

Wie einst bei den Reformatoren die Rechtfertigung, so vereinigt hier Bekehrung und Wiedergeburt sowohl Selbstpreisgabe wie Heilsgewißheit. Doch im Gegensatz zu den Reformatoren ist die Selbstpreisgabe im wesentlichen verstanden als Weltpreisgabe. Daß sich dies gerade am Beispiel August Hermann Franckes so deutlich aufzeigen läßt, erscheint uns deshalb besonders bedeutsam, weil er ja allgemein als einer der weltoffensten und aktivsten Pietisten gilt. Diese negative Einstellung zur Welt ist fraglos mitbedingt durch die Erfahrung der Kriege, vor allem durch den 30jährigen Krieg in Deutschland. Man kann sich die Frustration kaum tiefgreifend genug vorstellen, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland immer weitere Kreise erfaßt hat und noch lange Jahre darüber hinaus wirksam war <sup>61</sup>. Die Welt begegnet dabei dem Christen als das schlechthin Feindliche, als eine Macht, mit der er

<sup>59</sup> Ebd., S. 28.

<sup>60</sup> Ebd., S. 29.

<sup>61</sup> Vgl. K. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus: Gesammelte Aufsätze, 3 (1928), S. 304–347.

nicht zurecht kommen kann. So flüchtet er aus ihr in die Innerlichkeit, sei es in die dichterische Phantasieidylle der Schäferspiele<sup>62</sup>, sei es in die Zweisamkeit von Jesus und Seele<sup>63</sup>. So ist es verständlich, daß Gedanken mystischer Entweltlichung in wachsendem Maße in die protestantische Orthodoxie eindringen und das Schrifttum der *devotio moderna*, Taulers und auch Bernhards von Clairveaux Einfluß gewinnt. Mönchisches und stoisches Gedankengut beherrschen immer stärker das Weltverständnis der evangelischen Christenheit<sup>64</sup>. Auf die christliche Lebensgestaltung hat das die Wirkung, daß auch dort, wo der Reformwille ein Neues zu schaffen vermag, letztlich doch ein Rückzug der Christen aus der bösen Welt in die fromme Gemeinschaft stattfindet.

Konkret ist es vor allem die Abhängigkeit des Christen von der Welt und ihren Freuden, was als Übel empfunden wird. Es ist charakteristisch für die Zeit, daß jetzt auch die stoische *Ataraxia* eine Neuauflage erlebt. Bei Johann Arnd kann man beispielsweise lesen:

---

<sup>62</sup> Vgl. dazu etwa: Th. Bischoff & A. Schmidt, Festschrift zur 250jährigen Jubelfeier des Pegnesischen Blumenordens (1894), darin über Georg Philipp Harsdörfer S. XI–476 und über Sigmund von Birken S. 481–532.

<sup>63</sup> Man vergleiche etwa die geistlichen Lieder aus dem Pegnesischen Blumenorden: A. Fischer & W. Tümpel, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts, 5 (1911), S. 1–164, bes. etwa Nr. 48, 51, 61, 65, 66 usw.

<sup>64</sup> Zur Aufnahme mönchischen Gedankenguts, bes. in seiner östlichen Ausprägung vgl. Schmidt, A. H. Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung: Wiedergeburt (A. 30), S. 195; ders., Teilnahme an der göttlichen Natur: ebd., S. 257; E. Benz, Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika (1963). Im besonderen ist aber auf Gottfried Arnold hinzuweisen; vgl. etwa E. Seeberg, Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik (1923), S. 93f.; H. Dörries, Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold (1963), 148ff. Zur Wertschätzung der Stoa durch den jungen Spener vgl. Wallmann, Spener (A. 42), S. 77f. Besonders hat das stoische Ideal der *Ataraxie* über Arnd auf pietistische Kreise Einfluß gewinnen können. Wie bei Arnd stoisches Erbe zum Tragen kommt, mögen die folgenden zwei Sentenzen exemplarisch veranschaulichen: «Liebe auch das Zeitliche nicht allzusehr, daß es dich nicht bis in den Tod betrübe, wenn du es verlierst» (Vom wahren Christentum [A. 29], I, 20, 22, S. 71). «Darum lerne die Welt verlassen, ehe sie dich verläßt; sie wird dich sonst schrecklich betrüben» (ebd., I, 20, 25, S. 71).



O wie ein gut Gewissen behielte der, der keine vergängliche Freude suchte und sich nimmer mit dieser Welt bekümmerte! O wie ein ruhig und friedsam Gewissen hätte der, der allein göttliche Dinge betrachtete, und alle seine Hoffnung auf Gott setzte! O wie großen und süßen Trost würde der von Gott haben, der sich nicht auf der Welt Trost verließ! Wie mancher Mensch würde oft seine Bekehrung, Besserung und heilige Andacht bei sich selbst finden, die er bei andern Leuten verliert. Denn in deinem Herzen findest du das, was du außer demselben verlierst<sup>65</sup>.

Das ist sicher eine extreme Aussage. Aber auch der viel weniger weltabgewandte Philipp Jacob Spener kann sagen, daß es die eigentliche Aufgabe eines Christen sei, sich von der Welt unbefleckt zu erhalten<sup>66</sup>. Man kann zwar diese Aussage auch reformatorisch im Sinne der *mortificatio veteris hominis* interpretieren: Der Welt abgestorben sind diejenigen, die – wie Spener einmal formulierte – «in nichts ihre eigene Ehre, Gewinn oder Wollust, sondern in allem allein ihres Gottes Ehre und der Anvertrauten Heil suchen».<sup>67</sup>

Danach wäre die Entweltlichung nichts anderes als die radikale Selbstpreisgabe im Akt des Glaubens, und die Scheidung zwischen Welt und geistlicher Neuschöpfung liefe mitten durch das Ich des Glaubens hindurch. Von diesem Ansatz her wäre es durchaus möglich, ein sehr differenziertes und dialektisches Verhältnis zu den Gütern dieser Welt zu finden. Doch ist es gerade das Charakteristikum von Reformorthodoxie und Pietismus, daß dieses Verständnis von Selbstpreisgabe, welches mitunter durchaus auch vorhanden ist, immer wieder durchkreuzt und überlagert wird von jener halb mystischen, halb stoischen Weltabwertung, wie wir sie bei Johann Arnd kennengelernt haben. Das hat zur Folge, daß nun die Scheidung zwischen Welt und geistlicher Neuschöpfung so verläuft, daß der wahre Gläubige als der Entweltlichte erscheint und die Welt das Böse ist, das von außen den Wiedergeborenen zu verführen sucht. So kommt es, daß das Glaubensleben als ein Leben erscheint, in welchem Innerlichkeit und Weltentsagung eine sehr viel zentralere Stellung einnehmen als die verantwortliche Weltgestaltung, auch wenn Ansätze zu weltveränderndem Handeln gelegentlich sichtbar werden<sup>68</sup> und man in Speners «Hoffnung besserer

<sup>65</sup> Arnd, Vom wahren Christentum (A. 29), I, 23, 8, S. 83.

<sup>66</sup> Spener, *Pia desideria* (A. 33), S. 68, 11 und 39, 19; vgl. Schmidt, Speners *Pia desideria*: Wiedergeburt (A. 30), S. 135f.

<sup>67</sup> Spener, *Pia desideria* (A. 33), S. 68, 11ff.

<sup>68</sup> Trotz der Reformideen in der Kirche im Zeitalter der Orthodoxie und

Zeiten für die Kirche»<sup>69</sup> am Rande auch eine Zukunftshoffnung für die Welt sehen kann. Das alles ändert aber grundsätzlich nichts daran, daß letztlich aus der dem Glauben notwendigen Selbstpreisgabe im Pietismus wieder wie im Spätmittelalter eine zur Selbstgerechtigkeit tendierende Weltpreisgabe geworden ist.

### 3.

Ziehen wir das *Fazit* aus unserem Gang durch Reformation, Orthodoxie und Pietismus:

1. Die Reformation hat das Christenleben aus der schizophrenen Pendelbewegung zwischen Weltgenuß und Weltverachtung herausgeführt, und zwar indem sie nicht primär eine neue Weise der Lebensgestaltung, sondern ein neues Glaubensverständnis anbot. In diesem Glaubensverständnis umfaßt der Glaube als Annahme des Evangeliums zugleich auch Selbstpreisgabe und Demut. Selbstpreisgabe und Demut aber werden im Glaubensleben nach reformatorischem Verständnis im wesentlichen wirksam als Selbsthingabe in dem geistgewirkten christlichen Tun der Liebe und in einer neuen Verantwortlichkeit für die Welt.

2. In den späteren Jahren der Reformationszeit ließen es die Zustände in den Kirchgemeinden als notwendig erscheinen, neben

---

des Pietismus, sowie der sozialen und pädagogischen Bestrebungen im Pietismus, kann man kaum mehr als von «Ansätzen» zu weltverändertem Handeln reden. Denn letztlich geht es bei all diesen Bemühungen nicht darum, die Welt und ihre Verhältnisse als solche zu verändern, sondern vielmehr darum, die Menschen aus der bösen Welt herauszuretten und ihnen ein möglichst christenwürdiges Dasein zu verschaffen. Zu den Reformideen in Orthodoxie und Pietismus vgl. H. Leube, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie* (1924); A. Schleiff, *Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert* (1937). Zu den pietistischen Bemühungen um die Bildungsreform sei im besonderen verwiesen auf August Hermann Francke, *Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts: Der große Aufsatz*, mit einer quellenkundlichen Einführung hrsg. von O. Podczeck (1962).

<sup>69</sup> Vgl. Philipp Jacob Spener, *Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten* (1693); vgl. dazu E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 2 (1951), S. 152f.; Wallmann, *Pietismus* (A. 28), S. 437ff.; ders., *Spener* (A. 42), S. 307ff.

dem Glauben auch dem christlichen Glaubensleben vermehrte Aufmerksamkeit zu schenken. Es ergab sich die Unterscheidung und gegenseitige Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung. Diese wurde zunächst als Zirkelbewegung verstanden, in der Rechtfertigung und Glaube zugleich Anfang und Ende von Heiligung und Erneuerung des Lebens sind. Eine immer stärkere forensisch-imputative Vereinseitigung der Rechtfertigungslehre ließ in der Orthodoxie den Glauben zur Theorie werden und das Glaubensleben als die Praxis bedurfte nun eines neuen Motors. Dieser wurde in Reformorthodoxie und Pietismus in der Wiedergeburt gefunden, welche – wie in der Reformation die Rechtfertigung – Selbstpreisgabe und Glaubensgewißheit in sich schloß. Die wesentliche Schwäche der neuen Konzeption war aber, daß man meinte, die Glaubensgewißheit durch Selbstreflexion einer dauernden Prüfung unterziehen zu müssen, und daß die Selbstpreisgabe faktisch weitgehend zur Weltpreisgabe wurde.

3. Wenn auch durch diese Ausprägung der Konzeption der Wiedergeburt für uns der Zugang zu ihrem Verständnis erschwert ist, so wird man doch sehen müssen, daß im Gedanken der Wiedergeburt eine Neufassung des Rechtfertigungsgeschehens vorliegt, welche den Vorzug hat, die iuridische Terminologie zu umgehen. Das heißt: Ohne eine Zuhilfenahme des Gerichtsgedankens kann im Reden von der Wiedergeburt zum Ausdruck gebracht werden, daß wir durch Christus dem alten, von Grund auf verfehlten Leben entnommen sind und uns als Glaubende in ein neues Leben versetzt sehen, und dies nicht aus eigener Vernunft und Kraft. Daß dieses Leben ein Leben in Hingabe an das Tun der Liebe und in Verantwortlichkeit für die Welt und ihre Verhältnisse ist, das werden wir heute noch in anderer Weise als die Reformorthodoxie und der Pietismus betonen müssen, und wir können dazu auch einiges von der Reformation lernen. In diesem Sinne scheint mir die Frage an die Systematische Theologie weiterzugeben zu sein, ob nicht eine systematisch-kritische Aufarbeitung des Wiedergeburtsgedankens sich lohnen würde? Dabei wird es sich gewiß nicht darum handeln können, die uns vielleicht heute nicht mehr ohne weiteres verständliche forensische Rechtfertigungsterminologie durch die Wiedergeburtsterminologie zu ersetzen. Aus zwei Gründen wäre dies wenig sinnvoll: Einmal deshalb, weil – wie wir sahen – auch die Wiedergeburtsterminologie bestimmte Gefahren in sich birgt und allein

genommen zu leicht zu Mißverständnissen verführen könnte. Sodann auch deshalb, weil eine reine Rückkehr zu einer Theologie der Wiedergeburt zu einem Regreß in den Pietismus führen müßte, der angesichts der heutigen Situation in keiner Weise sinnvoller sein dürfte als ein Regreß in die Reformation. Es kann überhaupt nicht darum gehen, vor Gegenwart und Zukunft mittels irgendeines Regresses zu fliehen. Die vorgeschlagene systematisch-kritische Aufarbeitung des Wiedergeburtsgedankens ist also zu verstehen als Einladung, an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen, daß theologische Rede zeit- und ortsgebunden ist<sup>70</sup> und oft in ihrem intendierten Sinn verständlicher wird, wenn dasselbe Problem in verschiedenen Vorstellungs- und Sprachzusammenhängen durchdacht ist<sup>71</sup>. In diesem Sinne könnte vielleicht eine systematisch-kritische Aufarbeitung des Wiedergeburtsgedankens auch ein erster kleiner Schritt bedeuten zu einer «Theologie des Heiligen Geistes», von dem Karl Barth bekanntlich am Ende seines Lebens eine gewisse Versöhnung erträumte zwischen dem, was er theologisch sagen zu müssen glaubte, und dem, was er von Schleiermacher und den Seinen vernommen hatte<sup>72</sup>.

*Susi Hausammann, Erlangen*

---

<sup>70</sup> Mit dem grundsätzlichen abstrakten Wissen um die Situationsgebundenheit theologischen Redens ist es eben nicht getan. Erst in den Konkrektionen wird die Relevanz und die Problematik dieser Situationsgebundenheit deutlich.

<sup>71</sup> Der neutestamentlichen Forschung ist dieses Phänomen mindestens in einer Hinsicht längst vertraut. Sie setzt sich schon seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Vorhandensein zweier verschiedener Denkkategorien bei Paulus auseinander: N. Gäumann, *Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6* (1967), S. 11–17. Dabei hat die neuere Forschung ergeben, daß sich die sakramentalen und die ethischen Gedankengänge gegenseitig interpretieren und vor Mißdeutungen absichern. Beide Denkkategorien sind deshalb sinnvollerweise einander zugeordnet, weil sie je verschiedene Aussagehorizonte haben und nur gemeinsam das verständlich machen können, worum es Paulus geht: G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze, 1* (1958), S. 34–69; Gäumann a.a.O.S. S. 158–62.

<sup>72</sup> Vgl. K. Barth, *Nachwort: Schleiermacher-Auswahl*, besorgt von H. Bolli (1968), S. 311f.