

Heiligung im Pietismus

Von Walther Rustmeier in Kiel

Wir haben es bei unserem Thema gemeinhin mit zwei Märtyrern zu tun. Beide Begriffe, Heiligung wie Pietismus, sind nämlich Märtyrer des Mißverständnisses und der Mißdeutung, die vielfach auf Mangel an begründeten Kenntnissen beruhen.

Es soll daher versucht werden, hier eine Darstellung des Problems zu geben, die möglicherweise einige Dinge zurechtrückt und, um ein in unseren Tagen gängiges Wort zu ironisieren, dem „Anliegen“ selbst gerecht wird.

Jedoch, ehe wir in die eigentliche Darstellung unseres Themas eintreten, sind nach dem soeben gemachten Hinweis in Kürze zwei Vorfragen zu beantworten:

1. Was ist unter dem Begriff „Heiligung“ zu verstehen und
2. Was ist „Pietismus“?

Unser eigentliches Thema soll danach in der Weise dargestellt werden, da der Pietismus keine komplexe Erscheinung in der KG und in gewisser Hinsicht auch keine konkrete Größe ist, daß wir die Frage der Heiligung jeweils in ihren einzelnen Erscheinungen (Haupttypen) untersuchen und fixieren.

Zwei Vorfragen:

1. Was ist unter dem Begriff „Heiligung zu verstehen?

a) Das Wort „Heiligung“ gehört zu den zentralen Begriffen des NT und begegnet uns als *hagiasmos*, zu dem als *Verba hagiasein* und *hagiasthai* treten. Diese Begriffe aber stehen nicht für sich oder aus sich selbst, sondern – abgesehen davon, daß auch philologisch diese Rückbeziehung notwendig ist – sind sie Ableitungen von dem Worte *hagios* = heilig.

Dieses Wort bezeichnet nun nicht etwa allein die numinose Sphäre des heiligen Gottes, sondern kennzeichnet direkt und primär Gottes innerstes und eigentlichstes Wesen. Gott ist der Heilige, wie er auch der heilige Gott ist, d. h. Gott ist *als* Existenz (persönlich) wie *in* seiner Existenz (dinglich) „heilig“. Dadurch und damit ist sein Charakteristikum „Heiligkeit“ (*hagiotēs*).

Die Heiligkeit Gottes ist aber auch seine Wesenseigenschaft, an der seine potentiellen Kinder, die bisher Nicht- oder Nochnicht-Heiligen, teilhaben sollen, ja worauf der heilige Gott – ihr Vater – sie durch seine Erziehung vorbereitet, wie es z. B. der Hebr.-Brief (12,10) deutet: „Auf daß wir seine (Gottes!) Heiligkeit erlangen“; oder 1. Petr. 1,15: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“ – Hebr. 12,14: „Der Heiligung nachjagen!“

Im gleichen Sinne ist es auch allein Gott, der heiligt, d. h. seine Heiligkeit zueignet bzw. zuteilt. Gott ist also das Subjekt dieses Tuns, das auf den bezogen ist, auf den er seine Hand legt und für sich beansprucht, den er in seine Nähe zieht und zu seinem Eigentum macht, dem er Anteil geben will an seiner Heiligkeit und darum herausschreit aus dem alten in ein neues Leben. Dadurch wird der bisher Nicht- bzw. Unheilige geheiligt und damit befreit zu einem „Wandel im Licht“ (1. Joh. 1, 7; Joh.-Ev. 12, 35), dessen kennzeichnende Dynamik und Mitte „Heiligung“ (hagiasmos) ist: d. h. Gottesdienst, der von Gott bestimmt ist und somit auf Gott ausgerichtet sein muß; ferner Kindschaft, Nachfolge, Gemeinschaft an und mit dem Heiligen, Tun des Willens Gottes, Gehorsam, Glaube, Liebe, mit einem Worte: „vita nova“.

Von Gott, dem Vater, her hat also der Christ, das Kind Gottes, die Vollmacht und den Auftrag, in der Heiligung zu leben und zu bleiben (= perseverare!); denn Gottes Wille begründet unbezweifelt und zielt unwandelbar auf „Heiligung in Permanenz“ (1. Thess. 4,3: „Denn das ist der Wille Gottes – eure Heiligung“). Weil also Heiligung nichts Statisches ist, muß sie auch immer wieder aufs neue „geübt“ und befestigt werden im Gehorsam gegen das, was Gott will, und in Hingabe an Gott selbst.

b) In diesem großen Prozeß des heiligen Gottes hat nach der Verkündigung des NT Jesus Christus, der „Heilige Gottes“ (Mk. 1,24; Offb. 3,7), seinen Ort. Hier, an ihm und durch ihn geschieht im Eigentlichsten das, was ihn – nach den Worten des Heidelberger Katechismus (1563) in der 1. Frage – zu unserem „einigen Trost im Leben und im Sterben“ werden läßt, bzw. wodurch wir nach dem Kl. Katechismus (Erkl. 2. Art.) „erlöst, erworben und gewonnen werden, auf daß wir sein Eigen seien und in seinem Reiche unter ihm lebten“. Und das wird zugeeignet bzw. „ausgegossen“ (Röm. 5,5) durch Gottes Geist, der nach Rhabanus Maurus „fons viva, ignis, caritas“ (s. EKG Nr. 91,2) ist und uns „heiligt wie erhält“ (Erkl. 3. Art.) im rechten, einigen Glauben. Dazu gehört auch die „Gemeinschaft der Heiligen“, die eine der wesentlichsten Wirkungen des Heiligen Geistes ist.

c) Allerdings hat in der Kirche von ihren Anfängen her eine

stete Auseinandersetzung darüber stattgefunden, wie man in einer sündigen Welt vor Gott bestehen und leben könne. In der Anwendung der sich damit herausbildenden römischen *Bußpraxis* wie der Sünden- und Gnadenlehre aber ging das große Faktum des in Christus erworbenen Heils (Erlösung und Rechtfertigung) verloren. An seine Stelle traten seit Duns Scotus die menschlichen kondignierenden wie kongruierenden Agenda und Merita. Andererseits wurde Gottes freie Gnade durch diesen Prozeß völlig in Frage gestellt, wenn gelehrt wurde, daß der Mensch es sei, der sich durch verdienstliches Tun heilig mache bzw. die Heiligkeit erwerbe. Damit aber war Gott die Ehre genommen.

d) Und hier setzte dann auch die Reformation ein. Es war nur folgerichtig, daß Martin Luther in der Frage der *Heiligung* nachdrücklich auf Gottes Tat hinwies. Sie entspricht zwar nicht in ihrer heilszueignenden Kraft der *Rechtfertigung*, durch die der sündige Mensch vor Gott *sola gratia propter Christum per fidem* Vergebung der Sünden empfängt und gerechtfertigt wird. In ihr wird aber nach Luthers Ausführungen im Gr. Katechismus zum 3. Art., nachdem das Werk der Erlösung durch Christus geschehen und ausgerichtet ist (*completum*), dieser „Schatz“ – die „Rechtfertigung“ – durch die Predigt des Evangeliums *uns ganz persönlich* offeriert und umsonst geschenkt (*ultra donari*).

„Daß nun solcher Schatz nicht begraben bliebe, sondern angelegt und genossen würde (= *sed eo in usum verso fruuntur homines*), hat Gott das Wort ausgehen und verkündigen lassen, darin den Hl. Geist gegeben, uns solchen Schatz und Erlösung heimzubringen und zuzueignen“ (38–39).

Solch ein „Schatz“ jedoch fordert verantwortliche Treuhänderschaft; er muß genutzt und gebraucht werden. Er ist ja kein totes Kapital, sondern stellt als Heilsgabe an die Gemeinde auch seine Aufgaben in der Gemeinde, daß es als gutes Geld auch gute Zinsen bringe. Die Rechtfertigung ist darum kein „Zechen auf Christi Kreide“! Vielmehr sei in diesem Zusammenhang an Luthers Wort in der Vorrede zum Römerbrief erinnert, in dem er dem Glauben als dem göttlichen Werk in uns eine besondere Aktivität zumißt: er ist „ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding“ und muß darum „ohne Unterlaß Gutes wirken“.

Von diesem Glauben sagt nun die Apologie, daß er eine „*potentia dei*“ sei, ferner „*efficax per potentiam dei*“, und weiter das schöne Wort „*Haec fides cum sit nova vita, necessario parit novos motus et bona opera*“ (Apologie III, 127–131 *De dilectione et impletione legis*). Was aber sind diese „neuen Regungen und guten Werke“ anders als das, was – nach der Apologie (III, 244) – die

Schrift „will“, nämlich „complecti iustitiam cordis cum fructibus“! Die Heiligung als Vollzug des neuen Lebens (renatus homo) erweist sich von hier aus als vielfältige Frucht und Praxis in einem christlichen Leben vor Gott und dem Nächsten. Sie wird damit in besonderer Weise zur Basis der lutherischen Ethik. Es gibt darum für Luther kein christliches Leben ohne Heiligung: „Das Heiligen ist nichts anderes, denn zu dem Herrn Christus bringen, solch Gut zu empfangen, dazu wir von uns selbst nicht kommen könnten“ (Gr. Kat.).

Calvin hat in dieser Sache ähnlich geurteilt. Bemerkenswert sind darum im Heidelberger Katechismus die Explikationen des 3. Teils „Von der Dankbarkeit“, die das Werk der Erneuerung durch den Heiligen Geist in eine Abfolge zur Erlösung durch Jesus Christus setzten. Diese Erneuerung, die als eine Erneuerung zum „Ebenbilde Gottes“ (imago dei) verstanden wird, hat sich sowohl in „Dank“ und „Lob“ gegen Gott wie in einem „gottseligen Wandel“ zu erweisen (Fr. 86), der aber auf den Nächsten bezogen sein soll, um ihn dadurch für Christus zu gewinnen. Das neue Leben muß sich darum weiter auch ganz praktisch in „herzlicher Freude in Gott durch Christus“ erfüllen sowie in einem „Lust und Liebe haben, nach dem Willen Gottes in allen guten Werken zu leben“ (Fr. 90). Dies ausschließlich nach dem Maß: Gott zu Ehren! (Fr. 91.)

e) Die Orthodoxie jedoch, jene so umfotene und kritisierte Epoche unserer Kirche, der aber eine gewisse Größe und Notwendigkeit nicht abzuspochen ist, war bei den vielfachen und tiefgreifenden Auseinandersetzungen (Osiander; Major; Synergismus) um das rechte Verständnis des Evangeliums nicht imstande, die „Orthopraxie“, die Problematik der „guten Werke“, dogmatisch mit der „Orthodoxie“ (doctrina pura) so in ein Verhältnis zu bringen, das sowohl das römische Mißverständnis des meritum wie die spiritualistische Abwertung der christlichen Lebensführung ausschloß, obgleich mit der Konkordienformel (F. C. 1577) und mit dem Konkordienbuch (1580) formal gesehen wohl ein Abschluß der Lehrstreitigkeiten erreicht war.

Die Frage nach dem rechten Leben, nicht allein die des rechten Glaubens, sondern *die* nach den Früchten des Glaubens, begann aber mit den Jahren sich in vielfacher Weise bemerkbar zu machen und verlangte nach begründeter Antwort: Es war die Frage nach der Lebendigkeit des Glaubens und nach seinen Erweisen in einem Leben der Wiedergeburt und der Heiligung.

2. Was ist der Pietismus?

Über den Pietismus gibt es von seinen Anfängen an bis auf diesen Tag ein Panorama differenzierter Urteile. Obgleich er die

bedeutungsvollste innerkirchliche Bewegung des deutschen Protestantismus ist, muß er doch als eine überkonfessionelle und gesamt europäische Erscheinung angesehen werden.

In sich selbst vielschichtig und nuanciert, werden seine einzelnen Ausprägungen allerdings durch eine gemeinsame Grundstimmung verbunden, die besonders durch eine Polemik gegen den Bekenntniszwang des Staatskirchentums wie gegen den Intellektualismus und lehrmäßigen Charakter der orthodoxen Frömmigkeit gekennzeichnet ist. Hinzu kommt vor allem auf Grund eines aufbrechenden individualistischen Lebensgefühls das bewußte und nachdrückliche Drängen auf Erneuerung und Heiligung des Lebens, um darin den Glauben ganz persönlich zu erleben und in der Tat (*pietas practica*) als echt zu erfahren.

Als wichtigste und abhebende Zäsur gegenüber dem bisherigen Leben in „Babel“ wird die Wiedergeburt des einzelnen angesehen, der sich mit anderen Wiedergeborenen und Gleichgesinnten in *ecclesiolae*, Sozietäten und Philadelphien (*Zion*) zusammenschließt.

Weitere typische Züge lassen sich im Blick auf das Verhalten des Pietismus gegenüber der *Kirche* finden, das z. T. den *Kontakt* suchte bzw. in scharfer *Abwehr* in ihr den Inbegriff der Verderbtheit (*Babel*) sah und darum an ihre Stelle „die Kirche der ersten Liebe“ als die „reine Braut Christi“ setzen wollte.

Eine gewisse Gemeinsamkeit bestand zwar zwischen Pietismus und Kirche in der positiven Wertung der Bibel, die aber gleichzeitig auch durch ein verschiedenes Schriftverständnis in Frage gestellt wurde, zumal der Pietismus zugunsten des „lebendigen, persönlichen Zeugnisses“ (*verbum internum*) die Autorität des Schriftwortes relativierte.

In der Frage der *Heilsnotwendigkeit der Kirche* wie in der Beurteilung dessen, was „Kirche“ in ihrem Wesen ist, unterschieden sich Orthodoxie und Pietismus in starkem Maße. Das gleiche ist auch der Fall bei der Theologie. Die Kirche sah in ihr das gegebene Arbeitsfeld, ihre Heilsgewißheit objektiv = verstandesmäßig (*Intellekt*) in Form von Systemen (*Loci*; *Theses*) darzustellen und wie Lösungen algebraischer Gleichungen aufzurechnen. Der Pietismus wollte demgegenüber an den *Willen* (*voluntas*) appellieren und Glaubenserfahrungen haben. Darum betonte er das emotionale, subjektive Moment in der Theologie, u. U. unter Ablehnung jeglicher Theologie und dogmatischen Fixierungen, wie es bei gewissen radikalen Gruppen oder Einzelpersonen zu beobachten ist, bis hin zu ekstatischen und visionären Erlebnissen.

Der Kirche der Orthodoxie mußten alle diese Fakten aber als Häresie und Schwärmerei erscheinen, die schon in den Tagen der

Reformation verdächtig gewesen waren. Und zwar nicht mit Unrecht. Haben doch die verschiedenfachen Elemente seines Selbstverständnisses den Pietismus oftmals in die Nähe eines separatistischen, enthusiastischen Spiritualismus geführt.

Und nicht zuletzt sind Orthodoxie und Pietismus gemeinhin in dem Urteil von Brauch und Wert der *Sakramente* weit voneinander getrennt. Von seiner Erfahrung her, daß Gott ein lebendiger Gott ist, sind für den Pietismus die Sakramente neben dem „Wort“ nicht allein die Mittel (*media*), die per se himmlische Kräfte und Gnaden mitteilen, sondern auch *Werkzeuge*, durch die Gottes Geist selbst und unmittelbar an den Herzen arbeitet und sich ihnen mitteilt („Geistestaufe“ und „geistliches Abendmahl“), ohne sich vorher und dabei in Abhängigkeit vom kirchlichen Amt zu setzen.

Für die Orthodoxie galt somit der Pietismus aus vielen Gründen weithin als verdächtige, ketzerische Sekte, die darum aus dem Anspruch, allein die wahre Kirche zu sein, abgelehnt bzw. verfolgt wurde. So ist es durchaus verständlich, daß der Name „Pietist“ zunächst zum Spott- und Hohnnamen wurde. Schon ein kurzer Blick in die zeitgenössische Literatur macht das deutlich. So hieß es z. B. in einem pamphletierenden Urteil eines Leipziger Theologie-Professors (J. B. Carpzow) über pietistische Studenten: „studiosi satis pii, sed satis indocti“, dem viele andere hinzugefügt werden könnten.

In einem Grabgesang auf einen jungen Freund A. H. Franckes in Leipzig um 1686 wurde dieser Name allerdings in einem schöneren Sinne gebraucht. Gleichzeitig geben die wenigen Zeilen auch eine bemerkenswerte Eigencharakteristik des Pietismus jener Zeit wieder. Es heißt dort:

Es ist jetzt stadtbekannt der Nam der Pietisten.
 Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert
 Und nach demselben auch ein heilig Leben führt.
 Das ist ja wohl getan – ja wohl von jedem Christen.
 Denn dieses machts nicht aus, wenn man nach Rhetoristen
 Und Disputanten Art sich auf der Kanzel ziert
 Und nach der Lehre nicht lebt heilig, wie gebührt.
 Die Pietät, die muß *voraus* im Herzen nisten;
 Die baut auch zehnmahl mehr als wohlgesetzte Wort,
 Ja, alle Wissenschaft; sie nutzt auch hier und dort.
 Drum weil der Seel'ge war bei mancher schönen Gabe
 Und nimmermüden Fleis ein guter Pietist,
 So ist er nunmehr auch ein guter Quietist.
 Die Seel ruht wohl in Gott, der Leib auch wohl im Grabe.

(Bei J. G. Walch, Einl. in die Rel. Streitigk., Bd. 1, 548 f; Jena 1733.)

B) Wir kommen nunmehr nach diesen Vorbemerkungen, die uns zur Klärung der gesamten Fragestellung wichtig erschienen, zur Behandlung unseres eigentlichen Arbeitsthemas. Dabei soll in der Weise vorgegangen werden, daß wir unser Thema jeweils im Blick auf die einzelnen Erscheinungen des Pietismus untersuchen und darstellen.

1. Heiligung im Pietismus nach der Art Speners

Philipp Jakob Spener (1635–1705) gilt als eines der bedeutendsten Häupter des Pietismus. Mit seinem Namen verbindet sich – abgesehen von seiner auch nach außen einflußreichen Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger in Frankfurt (1666), Dresden (1686) und Berlin (1691) – ein Begriff, der durchaus als das eindringlichste Programm der auf innere Erneuerung der Kirche drängenden Kräfte anzusehen ist.

Es sind die „*Pia Desideria*“, Speners bedeutsamste Schrift, oder wie der deutsche Titel lautet: „Hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche samt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen.“ Sie erschienen zunächst 1675 als eine Vorrede zu Johann Arndts Postille „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (1605–1609) und müssen als der erste weitreichende Anstoß zu einer äußeren und inneren Reformation der Kirche, zumal ihrer Geistlichen, verstanden werden. Diese Vorschläge wurden später in weiteren Schriften nachdrücklich wiederholt und ausgeführt.

Spener, dem nachgesagt wird, daß er eine nüchterne und irenische Natur gewesen sei und nichts von einem Stürmer oder Dränger an sich gehabt habe, brachte in dieser im Herbst 1676 dann auch in eigener Ausgabe erscheinenden Schrift eine besonnene, aber auch scharfe Kritik an Theologie und Geistlichkeit, der er vorwarf, daß ihr der Wille zum Kreuz fehle, wie auch Kritik am Staatskirchentum jener Tage, die er der „Cäsareopapie“ bezichtigte. Seine Reformgedanken waren allerdings schon früher in ähnlicher Weise von anderen geäußert worden. Sie beruhten zumeist auf Grund eines gewissen in oder auch neben der Kirche jener Zeit mit Macht spürbar werdenden Verlangens, an Stelle eines nur formalen Christentums ein „wahres Christentum“, das „der ersten Liebe“ zu setzen. Man wollte daher an Stelle des „bekannten“ Glaubens persönliche Erfahrung und inniges Gottvertrauen, verbunden mit dem Drang nach willensmäßiger Bekehrung und Heiligung, die selbst mit ihrer praktischen Bewährung

als Kriterien des wahren Wiedergeborens angesehen werden. Diesem Verlangen genügte der Trost der geängsteten Gewissen – *sola gratia / sola fide* – nicht mehr, der sich in doktrinären Formeln und scholastischer Dogmatik dem Intellekt von den Kanzeln der Orthodoxie anbot.

Mit der sich so energisch bemerkbar machenden Reaktion gegen die Intellektualisierung des Kirchentums verbanden sich zugleich auch praktische Forderungen. Man drängte nach intensiverer katechetischer Tätigkeit der Theologen, forderte strenge Sonntagsheiligung, Einführung des Ältestenamtes, und vor allem: die Kirche solle sich auf ihr eigentliches Wesen besinnen, nämlich: als eine Gemeinde der Heiligen ein geheiligtes Leben in Heiligung führen. Schon Johann Arndt (1555–1621) hatte diesen Gedanken eine weitreichende Resonanz verschafft, als er in seinem „Wahren Christentum“ an Stelle bloßer Kirchlichkeit die Notwendigkeit persönlicher Glaubenserfahrung betonte, die sich aber gleichzeitig in einer bewußten Bekehrung des Lebens, in tätiger Heiligung als einer Nachfolge Jesu äußern sollte. Dabei verstand er die Heiligung als Ertötung des Fleisches, ein Sich-frei-machen von der Kreaturliebe, als Abgezogenheit von der Welt, Erneuerung des Ebenbildes Gottes und als Einwohnung Gottes im Menschen (Grünberg; 1, 58).

Überwältigend neu waren also im Grunde die Gedanken Speners nicht. Dennoch wurde diese kleine Schrift Speners, die ein ähnliches Echo wie Luthers Thesen 1517 fand, zum eigentlichen Ausgangspunkt des innerkirchlichen Pietismus. Nicht allein, daß ihre Forderungen im deutschen Luthertum gehört wurden, sie strahlten weit über seine Grenzen hinaus. Wiederum wurden sie gleichfalls nicht ohne Widerspruch hingenommen. Sie verdienen es, auch heute noch gehört und beachtet zu werden.

Eine nähere Analyse zeigt uns, daß Speners Schrift so umfassend wie nur möglich zu verstehen ist. Schon ihr deutscher Titel „Hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung“ zielt programmatisch auf eine totale Heiligung des Lebens, besonders aber in „unserer Evangelischen Kirche“, um ihrem „geistlichen Elend“ abzuhelfen. Spener verbindet nun als Mann der Kirche seine Kritik an den kirchlichen Mißständen mit einer Fülle von praktischen Vorschlägen, wie etwa dem weitgehenden Verfall in allen Schichten und Ständen des Volkes zu begegnen ist, der in so vielen „gottseligen Herzen“ Anfechtung und Ärgernis erregt. Dabei steht ihm das Bild der „ersten Kirche“ vor Augen. Auf sie weist er wiederholt hin: „Was derselben möglich gewesen ist, kann nicht schlechterdings unmöglich sein.“ An ihr geheiligtes Leben denkt

Spener, wenn er dann der Kirche und ihren Vertretern eine durch nichts zu entschuldigende Selbstsicherheit vorwirft, die ihm in dem falschen Verständnis von „Glaube“ und „Werke“ zu liegen scheint, in dem sich „ein so gar offenbar unchristliches Leben“ äußert.

Darüber kann es nun kein Verschweigen und Verdecken geben, sondern nur Klarheit und Ehrlichkeit, obgleich das Ziel der Besserung sich gewiß nicht in einem platonischen Kirchenideal erfüllen wird. Spener ist zu nüchtern und sachlich, um das nicht auch zu wissen. Aber er ist davon überzeugt, daß ein anderes möglich ist: wie jene ersten Gemeinden in der Kraft des Heiligen Geistes ein „tätiges christlich frommes Leben“ anzufangen und zu führen und damit „das Werk der Heiligung in uns zu verrichten“. Das sind nun ganz einfache und klare Kennzeichen des neuen Lebens. Wenn diese aber noch nicht zu bemerken sind, dann muß nach Spener „die Ursache allein die sein, daß wir Gottes Geist nicht in uns wirken lassen, sondern ihn hindern“.

Es überrascht darum keineswegs, daß er in seinen recht präzisen Vorschlägen, wie die Kirche gebessert bzw. dem „Schaden Josephs“ abgestellt werden könnte, von der gängigen kirchlich-theologischen Praxis völlig absieht.

Vielmehr gibt Spener aus einer eigenen persönlichen Erfahrung und seelsorgerlichen Arbeit – in beiden Dingen ist er, obwohl er auch sein Versagen erkennt und gerade weil er es so erkennt, um ein geheiligtes Leben und um ein Leben in Heiligung bemüht – eine Reihe von Vorschlägen, die revolutionierend wirken mußten, weil sie sich neben der gesamten Kirche an den einzelnen und die einzelnen richteten. Dabei aber fiel dem Worte Gottes eine besonders wichtige Aufgabe zu, die im wesentlichen pädagogisch-katechetisch bedingt war.

Es wurde damit aus dem Getto einer formalistischen Kirchenpraxis herausgeholt und ins Leben übergeführt, wo die Gemeinde in ihren verschiedenen Schichtungen und Verrichtungen zu Hause war. Die Heilige Schrift erhielt dadurch einen „Sitz im Leben“, wie ihn die Reformation angestrebt hatte, jedoch aus ersichtlichen Gründen nicht – oder noch nicht! – erreichen konnte. Sie wurde zum Lebenselement einer mündig werdenden Gemeinde, in der die sogenannten „Laien“ bewußter als bisher ihren Platz fanden und sich nicht allein mit der Rolle des Kirchenvolkes begnügten. Daher das Verlangen nach persönlicher Vertiefung und Erbauung in der Bibel! Darum auch die Forderung, an Stelle von Polemik in Predigt und Theologie ehrliche Toleranz und echte Liebestat als Erweise eines praktischen Christentums zu

üben! Und nicht zuletzt, wenn schon dem Wort Gottes im weitesten Sinne diese erzieherische und gestaltende Aufgabe zuzumessen war, auch Reform des akademischen Lebens, bei dem neben der wissenschaftlichen Arbeit besonders die sittliche Erziehung und Übung in der Frömmigkeit hervorgehoben wurden.

Es geht ja bei allem, wie zu bemerken ist, um den Menschen, um den Anstoß seines Willens zu einem neuen Hören und Tun des Gotteswortes, um den „innern und neuen Menschen, dessen Seele der Glauben (= Rechtfertigung) und seine Wirkungen die Früchte des Lebens sind“ (= Heiligung). Darin besteht, wie Spener zu Ende seiner *Pia Desideria* betont, „unser gantzes Christentum“. Spener vereinfacht bzw. reduziert darum auf das praktisch Wichtige und Nötige, wenn er zu tätigem Glauben und neuem Gehorsam aufruft.

Entscheidend ist ihm somit allein die persönliche Hinwendung des Herzens und des Willens zu Gott, also nicht das, was nach seinem Urteil mit dem „äußerlichen Leben“ zu tun hat. Und dazu gehört für ihn auch die Kirche und ihre Theologie, ja das ganze Christentum jener Epoche in allen seinen Äußerungen. Allein im „innern“, im „neuen“, d. h. im wiedergeborenen Menschen, in seinen vielfachen Betätigungen, in der „Liebe zu Gott und zum Nächsten“, in der „rechten Anwendung des Wortes und des Sakraments“, die „in das Herz dringen müssen, daß wir daselbst den Hl. Geist reden hören“, im „Anziehen Jesu Christi“, im „innerlichen Gebet und Gottesdienst“, in allen diesen Akten erweist sich an Stelle dessen „die ganze Kraft des ganzen Christentums“. Sie findet darum auch ihre sinnhafte Entsprechung darin, daß „unser innerlicher Mensch den vornehmsten Dienst Gott in seinem eigenen Tempel leisten müsse“.

Denn allein das, was im Glauben des wahren Gotteskindes wirklich als Licht der Gottes- und Heilserkenntnis wirksam und damit innerlich bestimmend wird für Frömmigkeit und Lebensführung, berührt nach Spener wirklich und wesentlich den Grund des Heils. Darum auch hat die Frage nach dem Heil – nach Luthers „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ – für die pietistischen Kreise in jener Zeit eine so große Bedeutung gewonnen: „Wie erlebe und erfahre ich Gottes Gnade ganz persönlich in meinem Innern? Wie gebe ich nur diesen inneren Erfahrungen rechten Ausdruck in meinem Leben?“

Die Gedanken, die Spener in seinen „*Pia Desideria*“ vortrug und 1684 in einer weiteren Schrift „*Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch*“ wie 1690 „*Von den Hindernissen des theologischen Studiums*“ weiter aus-

führte, sind von der Zuversicht bestimmt gewesen, daß eine Erneuerung der Frömmigkeit des einzelnen und der Gemeinden vom Predigerstand ausgehen könne, daß darum also sein eigenes inneres Leben zunächst selbst von den Kräften der Heiligung erfüllt werden müsse, um sich dann auch durch verschiedenfachste Erweise lebendiger Heiligung befruchtend („Früchte des Glaubens“) in seinem Leben und Dienst auszuwirken. Spener: weil „Gott nicht nur Glauben (credenda) von uns, sondern auch Werke (facienda) erwartet, und ein jeder Pfarrer einst beides von seiner Gemeinde verlangen muß“ (Th. St.).

Es ist hier auf eine ganz bestimmte Überzeugung und Intention Speners hinzuweisen, die in diesen Gedanken sichtbar werden.

Spener war davon überzeugt, daß eine Reformation der kirchlichen Zustände und Einrichtungen am ehesten Aussicht hätte, verwirklicht zu werden, wenn nur der Stand der Prediger zu einem wahrhaft frommen Verhalten, also zu jenem „inneren Leben“, von dem wir soeben sprachen, zurückfinden würde. Aus diesem Grunde konzentrierte Spener seine ganze Kraft auf die innere Erneuerung der Universitätstheologie und des Predigerstandes, während er ihnen zugleich auch einen neuen Ort im gesamten kirchlichen Leben anwies: die in Heiligung mündig werdende Gemeinde.

Es liegt nunmehr die Frage nahe, auf die bisher in diesem Zusammenhang noch nicht eingegangen wurde, wie sich denn bei Spener eigentlich die Rechtfertigung zur Heiligung bzw. die Heiligung zur Rechtfertigung verhalte. Spener beantwortet diese Frage im Blick auf sein Glaubensverständnis.

Danach hat der Glaube, der aber rechter geistlicher Art sein muß (= *fides qua creditur*) und sich nicht mit der *veritas objectiva* begnügen darf, zwei Seiten bzw. Kräfte. Er ist ebenso wie auf die Rechtfertigung so auch auf die Heiligung bezogen. Sie nehmen beide in der Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist ihren Ursprung, der uns den Glauben schenkt. Es entspricht darum auch nach einer inneren Ordnung der Sache, daß die Rechtfertigung als Grund unserer Zuversicht zu Gott und als Trägerin unseres ganzen frommen Lebens das erste ist. Diese Ordnung aber bedeutet keine Diastase zwischen beiden.

Wenn Spener nun dieses Verhältnis von Gott her sichtbar machen will, so sagt er, daß wir im Glauben den ganzen Christus empfangen (= Rechtfertigung). Und weiter geht Spener davon aus, daß Christus nicht nur gekommen ist, uns zu rechtfertigen, sondern auch zu heiligen. Somit ist Christus nicht bloß unser Hoherpriester, sondern auch unser König und Prophet, dem wir ge-

hören sollen, indem wir ihm nachfolgen (= Heiligung). In der Person und im Werk Christi – dieses ist der Gegenstand unseres Glaubens – erscheinen also die rechtfertigende und heilmachende Kraft nicht nur aufs innigste verbunden, sondern zeitlich und sachlich vollkommen koordiniert.

Will er dieses Verhältnis hingegen vom Menschen her darstellen, so gebraucht er das Bild von den zwei Händen bzw. Kräften des Glaubens: Mit der einen ergreift er das Verdienst Christi (= Rechtfertigung), mit der anderen bringt er sich selbst Gott zum Opfer (= Heiligung) durch den tätigen Gehorsam eines ganzen Lebens dar (Spener, Theol. Bedenken 3, 355; Sendschreiben).

Noch präziser: Der Glaube ist für Spener eine durch den Geist Gottes gewirkte Verwandlung des ganzen Menschen – oder auch der ganzen Gesinnung des Menschen.

Von hier aus ist es nun unausbleiblich, daß dieser Glaube tätig sein muß – wie die Sonne ja auch nicht ohne Strahlen sein kann –, wenn er sich als echt und aufrichtig (= Glaubensgehorsam in der Heiligung) erweisen will – nämlich aus Liebe zu Gott das tun, was ER will – und im Tun des Willens Gottes (= Übung): in Gebet, Selbstüberwindung, Liebestat, Halten der Gebote u. a. m. Fortschritte in der Heiligung macht (= *profectus pietatis*). Gleichwohl kennt Spener auch leidvoll das Noch-nicht-erreichen und die Niederlagen in diesem Heiligungsprozeß. Damit verbindet sich jedoch der Trost der Vergebung über das Schuldiggebliebene auf Grund des Eintritts in die wesentliche Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus. Hier liegt dann die Möglichkeit und der Antrieb, wiederum aufs neue in Glauben und Gehorsam nach Gottes Wort zu fragen und zu beten, daß „Gottes Name . . . auch bei uns heilig werde . . . und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben“.

2. Heiligung im Hallenser Pietismus (A. H. Francke)

Schon vor dem Tode Speners († 5. 2. 1705) war die Führung des innerkirchlichen Pietismus in jüngere und stärkere Hände übergegangen. Es war A. H. Francke (1663–1727), der Speners Werk fortsetzte, aber ihm gleichzeitig auch eine neue Wendung gab.

Wenn Spener in seinem Wesen irenisch war und bei sich einen gewissen „Mangel in dem Werk der Heiligung“ feststellen mußte, so war Francke eine direkt entgegengesetzte Natur. Aber nicht nur das: Franckes Religiosität ist auch von anderer Art als Speners. Das macht sich vor allem auch darin bemerkbar, was Francke unter dem Begriff „Heiligung“ versteht und wie sie selbst in seiner Wirksamkeit einen maßgeblichen Platz einnimmt.

Entscheidend war für Francke seine Bekehrung, die er nach längerer innerer Krise über die Frage nach der Existenz Gottes in Lüneburg 1687 erlebte. Sie zeigte ihm deutlich das Ende seines bisherigen „alten“ Lebens an, das bisher „gleichsam in einem tiefen Schlaf gelegen“ und „alles nur im Traum getan“, wie mit noch stärkerer Gewißheit den Anfang des neuen Lebens, das „nun erstlich . . . aufgewacht“ ist. Was Francke in seiner Bekehrung erfahren hat, gibt ihm in Zukunft immer wieder die Impulse zu jener weitreichenden Arbeit, die mit seinem Namen und mit dem Ort seiner entscheidendsten Lebensarbeit, Halle, verbunden ist.

Hier verwirklichte Francke als Lehrer an der 1691/94 neu gegründeten Universität wie als Pfarrer einer Kirchengemeinde, was ihm selbst zur Grundlage seines eigenen bekehrten Lebens geworden war.

„Von der Zeit an hat es mit meinem Christentum einen Bestand gehabt und ist mir's leicht geworden, zu verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste und züchtig, gerecht und gottselig zu leben in dieser Welt . . . Von da an habe ich auch erst recht erkannt, was die Welt sei, und worin sie von den Kindern Gottes unterschieden sei. Denn die Welt fing bald an, mich zu hassen und anzufeinden.“

Diese Sätze aus einem Schreiben Franckes an Spener (1692) über den inneren Vorgang seiner Bekehrung enthalten expressis verbis alles, was für das Frömmigkeitsleben Halles als typisch angesehen werden muß.

Da ist vor allem die unbedingte Gewißheit von der Wirklichkeit Gottes, die nun nicht mehr in dem Wort der Schrift allein beruht, sondern in der persönlichen Erfahrung – in dem also, was das Herz empfindet und erfährt, aber durch Buße (= „ich will mit meinem alten Leben brechen und ein neues beginnen!“) und Bekehrung hindurch.

Von hier aus muß darum auch die entschiedene Abkehr von dem verstanden werden, was Francke im Sinne des NT (1. Joh. 2,15 f) „die Welt“ nennt und ihn zur „Askese“ führt. Diese „Weltflüchtigkeit“, d. h. Verleugnung des ungöttlichen Wesens der Welt, wird nun nicht allein zur Signatur der Frömmigkeit, sondern auch zum abhebenden Merkmal der Kinder Gottes von der Welt selbst. Diese haben jedoch „in dieser Welt züchtig, gerecht und gottselig“ zu leben, und zwar nachdrücklich in dem Sinne der Apostelworte: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern“ (Phil. 2,12 b) wie „Wandelt wie die Kinder des Lichts“ (Eph. 5 a) u. a.

Hier liegen nun die Gründe zu jenem aktivistischen Zug, der in der Arbeit Halles wie im Drängen auf lebendige Erkenntnis

Christi sichtbar wird. So ist es nur folgerichtig, daß alles auf eine praktische Lebensgestaltung ausgerichtet wurde, die in ständiger Selbstkontrolle prüfte, ob auch das neue „rechtschaffene Wesen in Christo“ dem Ernst des Entschlusses entsprach und sich in der Strenge des Wandels erfüllte. Das aber verband sich gleichzeitig mit der Aufgabe, das eigene Leben ständig zu erneuern, zu heiligen, darin zu wachsen und voranzuschreiten, d. h. den geistgewirkten und in der Liebe tätigen Glauben zum ausschließlichen Antrieb des Gefühls- und Willenslebens zu machen und ihm auch nach außen in Art aktiver Heiligung vielfältigen Ausdruck zu geben.

Dieses wird vor allem in dem weitgespannten Aktionsprogramm Halles sichtbar, das von diesem soeben skizzierten Verständnis eines von Gott geführten und getragenen Lebens bestimmt ist und auf die Erfüllung des Willens Gottes zielt.

Einige wenige Beispiele mögen das deutlich machen.

Im Anschluß an Speners Reformationsvorschläge griff Francke mit seinen Mitarbeitern besonders die Frage des theologischen Studiums auf und beantwortete sie in einer Weise, die für die damalige Zeit etwas völlig Neues und dem bisher an den Universitäten geübten Wissenschaftsbetrieb gänzlich entgegengesetzt war. Halle, die neugegründete Universität (1691/94), wurde damit zum Vorort eines weitumfassenden und einflußreichen Lehr- und Lernbetriebes, der zugleich viele ausländische Studenten anzog, die später wiederum in ihrer Heimat im Sinne Halles tätig wurden.

Franckes Gedanken, die auch heute uns manches zu sagen haben, begegnen uns in einer Reihe von Schriften, die in den Jahren von 1712 bis 1723 erschienen sind. Sie verdienen es weit ausführlicher, als es hier sein kann, behandelt und ausgewertet zu werden.

Weil es Francke darum geht, sowohl für seine eigenen Unternehmungen wie für die Gemeinden fromme und bekehrte Prediger heranzubilden, sieht er die „*pietas*“ als die „*suprema lex*“ des theologischen Studiums an, das als solches zur Begegnung mit Christus führen soll und zugleich die Bekehrung zur Voraussetzung hat (Methodus Studii theologici, 1727; 268; 32; 37):

„Propterea Theologiae studiosus primo loco cognitum habeat perspectumque, vere ad Deum conversus sit, necne?“ Beschwörend ruft Francke darum seine Studenten zur Bekehrung als dem Anfang des Studiums überhaupt: „Jetzt, jetzt, jetzt fasse der ganze Sinn und was immer in euren Gliedern und Gebeinen wie im Innersten des Naturells verborgen ist, die glücklichste Flamme der Liebe Christi. Nichts sollt ihr jetzt, nichts sollt ihr überhaupt

tun, als daß in euch zuerst, danach auch in anderen, *Christus groß werde*. Dazu erbittet euch den Heiligen Geist . . ." (übers. s. o. 7; 50 f).

Das also tritt nun primär an die Stelle der bisherigen Studienziele, nicht mehr Schulung des Intellekts und Verarbeitung des Wissenstoffs allein, sondern Erringen und Einüben eines ganz persönlichen Glaubens. Der Umgang mit dem Worte Gottes, die Vertiefung im Gebet, der Austausch geistlicher Erfahrungen mit den Brüdern und Seelsorgern, die Lebensführung und Gestaltung im Sinne der Nachfolge – und zwar „ad Christum sibi praefigendum“ (s. o. 7; 50). Und vor allem: das „Kreuz“ muß hinzukommen, wenn nicht die Theologie in Kenntnis allein und Theorie steckenbleiben soll. Darum hat für Francke – mit einem Zitat nach David Chyträus (1531–1600) – das theologische Studium die Aufgabe „ad crucem praeparare“ (s. o. 235).

Studium als praktische Abzweckung eines christlichen, d. h. bekehrten Lebens! Dabei ist zu bemerken, daß Francke das Wort „Heiligung“ sehr sparsam gebraucht. An seine Stelle treten aber andere, gleich sinnkräftige Bezeichnungen, um das Neue im Menschen deutlich zu machen; z. B., wenn wie bei Luther die „Oratio“ und „Meditatio“ wesentliche Faktoren des Studiums zu sein haben, so muß zu seiner „Perfection“ auch die „Tentatio“ hinzukommen, die sich nach Johann Gerhard (1582–1637), den Francke als weiteren angesehenen Zeugen der Kirche zitiert, „praktikos in exercitiis fidei“ bewähren muß (s. o. 238). Das bedeutet aber: Theologen müssen „expertes crucis et persecutionum“ werden (s. o. 236).

Es muß in diesem Zusammenhang jedoch gesagt werden, daß zur Praefiguration Christi im Studium eines Hallenser Studenten auch alle die Fächer hinzutraten, die nun einmal für einen Prediger und Lehrer in ihrem Dienst nötig sind: wie die Praxis der Predigt (Homiletik), die Katechese, die kursorische Lektüre der Heiligen Schrift, Studium der biblischen Sprachen, der Umgang mit Kindern, Kranken und Armen u. a. m. Dazu dienten ja besonders die mancherlei praktisch-diakonischen Einrichtungen Halles: vom ersten Armenhaus über das Waisenhaus bis zum Pädagogium. Hier wurde das Geglaubte geübt und verwirklicht und Orthopraxie an Stelle von Orthodoxie getrieben!

Ein wichtiges Element der in diesen Bestrebungen sichtbar werdenden Seelenführung Franckes sind, um ein weiteres Beispiel dafür zu geben, wie in Halle Glaubens- und Lebensfragen in fortlaufender Beratung und Besprechung (lectiones paraeneticae) behandelt wurden, seine Schriften und Briefe. Auch diese dienten allein dem Zwecke, Anleitungen zu einem christlichen Leben zu

geben, wie man „zu wahrer Buße und zum Glauben an Gott“ kommen könne, oder wie „die Heilige Schrift zu wahrer Erbauung“ zu lesen sei, ferner, wie man „recht nach dem Inhalt der Heiligen Schrift und Gottes Wohlgefallen beten solle“ und auch „prüfen könne, ob man den wahren lebendigen Glauben zu Christus habe oder nicht“.

Franckes Briefe, die oft an völlig Unbekannte gerichtet waren und auf Fragen der christlichen Lebenspraxis Antwort gaben, machen deutlich, welche wichtige Aufgabe in jener Zeit Schreiben dieser Art für die Seelsorge und Stärkung der Glaubensfreunde gehabt haben. Ja, sie haben vielfach für diese den Charakter apostolischer Botschaften besessen, die als solche gelesen, übersetzt, verbreitet und beachtet wurden.

So schreibt Francke am 21. April 1704 an Freunde in Schweden, die von seiten der Staatskirche Ablehnung und Verbote erfahren haben, um sie „mit wenigen Worten aufzumuntern, des großen Heils in Christo sich zu erinnern und durch ein Wort der Ermahnung im angefangenen Lauf zu stärken“. Darum empfiehlt er ihnen, doch zu bedenken, daß das „ganze Leben . . . eine stetige Ausübung und immer grünende Kraft des Taufbundes“ sei. Mit Nachdruck wird deswegen von ihm auf das Lesen und Forschen in der Heiligen Schrift oder in guten erbaulichen Büchern verwiesen. Er weiß ja aus persönlicher Erfahrung, wie man dadurch zur tieferen Erkenntnis der göttlichen Wahrheit gelangt. Es bleibt allein übrig, sie mit „Früchten“ zu beweisen. Diese Früchte jedoch müssen sichtbar werden und müssen sich als kräftig erweisen. Darum ist es nötig, „um die rechte Kraft und Frucht des Reiches Gottes am meisten bekümmert zu sein“. Hier zeigt Francke ferner auf eine biblische *pietas practica*, die sich in einen lebendigen, vom Heiligen Geist gewirkten Glauben in Tugend und Bescheidenheit, in Mäßigkeit und Geduld, in Gottseligkeit und brüderlicher Liebe zu äußern habe.

„Früchte“ im Sinne Franckes heißt aber: tätig sein! Und tätig sein, das besagt: „nicht so viel wissen und vom Christentum viel schwatzen können, sondern so wir viele Früchte tragen.“ Es geht Francke ja allein um die Früchte. Sie sind ihm die Kennzeichen, an denen der wahre Christ und sein Leben in der Heiligung erkannt, ja auch gemessen wird, und die zumal seine Bekehrung als eine Hinwendung zu Christus erkennen lassen: „Derselbe ist ja sehr willig und bereit, uns seine Kraft mitzuteilen, die zur Hervorbringung solcher Früchte erfordert wird.“ Darum: „Gönnet ihm diese Freude, die ihr ihm angehöret in Schweden, daß ihr seid ohne Tadel und lauter und Gottes Kinder unsträflich als die Lichter in der Welt.“

In diesen letzten Worten erschließt sich uns ein weiteres Merkmal für das Verständnis Franckes vom christlichen Leben, wenn es sich wahrhaft als bekehrt und in Gottes Dienst (Heiligung = Gottes Dienst!) genommen erweisen soll. Es ist seine Aufgabe, im Sinne des Heilandeswortes ein Licht zu sein, die dunkle Welt zu erhellen und zu beleben, ihr einen Abglanz und Gegenschein von jenem ewigen Licht zu geben, das Christus selbst ist, in alledem aber dieses Licht am Brennen zu halten und sich auch wie ein Licht zu verzehren, bis daß „der Herr kommt“. Im Blick auf den eschatologischen Ernst der Zeit schärft es Francke darum zum Abschluß seines Schreibens seinen Lesern ein, wie in einem geheiligten Leben alles darauf ankomme, „daß uns der Herr also tuend finde“.

In einem anderen wichtigen Schreiben Franckes (29. 1. 1722), „Erweckungs- und Ermahnungsschreiben an einige dem Angesicht nach unbekannte Personen in Stockholm“, wird wiederum der gleiche Gedanke angerührt, wie notwendig es sei, das mit der Bekehrung in Gang gesetzte neue Leben durch den Gebrauch der von Gott verordneten Mittel sorgfältig zu *bewahren* und zwar – mit Franckes Worten: daß es „*immerfort* und *täglich* aufs *neue* angeführet, durchs Evangelium in seiner (Gottes!) Liebe *erwärmet* und durch die *Handleitung* seines Geistes unter herzlichem *Gebet* und Seufzen und unter stetiger *Wahrnehmung* unser selbst in *stem* Gang *erhalten* werde, wenn wir nicht wieder zurückfallen, und in ein größeres Verderben, als darin wir zuvor gewesen, geraten . . .“.

Mit wenigen Worten, um hier zunächst stehenzubleiben, führt Francke Momente eines Lebens an, das nach seiner Bekehrung sich im Zustande der Heiligung befindet, dessen Charakteristika vor allem darin liegen sollen, daß es „bewahrt“ und „erhalten“ bleibe, und zwar durch Mittel, die Gott selbst verordnet hat. Da ist sein Wort: das Evangelium; da ist die Wegweisung durch seinen Geist, um den es täglich zu beten gilt; da ist die nüchterne Selbstkontrolle des eigenen Verhaltens, ob es dem Anspruche Gottes genügt, und der Appell, sich selbst und auch andere zu dem Tun des Willens Gottes zu ermahnen.

Die Beachtung dieser Mittel und die Beobachtung ihrer täglichen Anwendung im persönlichen Leben begründet Francke in seinen weiteren Ausführungen höchst überraschend mit dem Hinweis, daß sich in solch einem Verhalten „christliche Weisheit“ zeige.

Es handelt sich bei diesem Begriff jedoch nicht um einen rationalen Komplex „aus eigener Vernunft und Kraft“, als vielmehr um jene sachliche und nüchterne Klugheit und Einsicht, wie sie

auf Grund vielfacher Glaubenserfahrungen mit den Führungen und Bestätigungen Gottes Francke selbst zum Maßstab seines eigenen Lebens machte. Das ist auch der Grund, weshalb er seine Erfahrungen als Anweisungen zu einem geheiligten Leben verstanden wissen will, wenn er in seinem Schreiben fortfährt:

„Weisheit ist es, daß man sich von dem einigen Grund des Glaubens, nemlich der heiligen Schrift, nicht ab, noch auf einen anderen Grund führen lässet . . . Weisheit ist es, daß man bey dem einigen Heiland . . . nemlich bey Christo . . . bleibet . . . Weisheit ist es, daß man den hochtheuren Articul von der Rechtfertigung, die allein aus der Gnade Gottes, durch den Glauben an Jesum Christum geschiehet . . . rein und unverfälscht bewahre . . . Weisheit ist es, daß man sich vor aller falschen Freyheit in seinem Christenthum hütet . . . Weisheit ist es, daß man sich vor allen Ausschweifungen in allerley menschlichen Meynungen und in mancherley Büchern . . . mit Fleiß hüte . . . Weisheit ist es, daß man bei der Christlichen Eynfalt bleibet . . . denn es irren sich viele darin, daß sie meynen, die Kraft bestehe in hohen Subtilitäten . . . Weisheit ist es, daß man nicht allein die falschen Höhen sorgfältig vermeide, sondern auch bey aller erlangten Gnade . . . sich für den allerkleinsten und geringsten halte . . . Weisheit ist es, daß man nicht allein alles Böse, sondern auch allen Schein desselben erstlich vermeide . . .“

Franckes seelsorgerliches Schreiben erscheint hier auf der Basis von Buße und Bekehrung ebensosehr als eine „Glaubenslehre in nuce“, wie vor allen Dingen als eine Art Dienstvorschrift Jesu Christi, „der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1. Kor. 1,30) und darum erwartet, das tägliche Leben in seiner Nachfolge zu heiligen und dabei unbeirrt zu bleiben.

Briefe dieser Art haben in jenen Jahren vielen Suchenden und Fragenden die Antwort gegeben, die die Kirche der Orthodoxie mit ihrem schematischen Glaubensverständnis für ihre Lebenslage nicht bereit hatte. Darin hat sich Francke für viele als ein geistlicher Vater erwiesen, dessen Einfluß weit über Halle hinausging und ihn zum bevorzugten Ratgeber in vielen Notsituationen werden ließ. Sein nachdrücklicher Ernst, der alle diese Schreiben und Schriften erfüllte und unentwegt auf Bekehrung und Erneuerung des Lebens drängte, hat auch außerhalb des eigentlichen Hallenser Pietismus tiefe Spuren hinterlassen und das sittliche Leben weitgehend geprägt.

Wie stark dieser Einfluß war und wie sehr Franckes Rat von weither eingeholt wurde, wird z. B. bei der Errichtung und Or-

ganisation jener Schulen sichtbar, die – nach der verlorenen Schlacht von Poltawa 1709 – von den schwedischen Gefangenen aus dem Heere Karls XII., unter denen sich viele Deutsche befanden, in Tobolsk und an anderen Orten Sibiriens nach dem Muster Halles bis hin zu Lehrplan und Methode eingerichtet wurden. Francke, der vielen unter diesen Gefangenen, die z. T. aus deutschem Adel stammten, nicht unbekannt war, förderte dieses Bemühen trotz der großen Schwierigkeiten auf vielfache Weise durch Geld und Übersendung großer Mengen Schriften, Bibeln, NT und Gesangbüchern aus eigener Druckerei – und wie immer auf Anfragen durch persönliche Schreiben, die die eigentliche Not dieser Gefangenen in ihren Lagern anrührten – die Frage nämlich, was Gott ihnen damit sagen will, daß sie in diese äußerste materielle und seelische Verlassenheit geführt wurden. Er will sie als eine Zucht und Glaubensschule Gottes verstanden wissen. Davon spricht ein Brief besonders eindrucksvoll:

„Ich bekenne: Gott hat Sie gedemütigt, auf daß er Sie erhöhe. Er hat es zugelassen, daß Sie besiegt wurden, auf daß Sie zu dem lebendigen Glauben kommen sollten, der der Sieg ist, der die Welt überwunden hat. Er hat Sie lassen gefangen weggeführt werden, auf daß Er Sie recht frei machte. Ins Exilium hat er Sie schicken lassen, damit Sie zum rechten Vaterland gelangten. Er hat Sie weit entfernt, damit Sie desto näher zu Ihm kämen . . .

Hiermit befehle ich Sie der unaussprechlichen Gnade und Liebe unseres Herrn Jesu Christi . . .“ (s. Wreech, Historie, 92–97; Brief Halle, 24. 11. 1713).

Franckes Antwort, die jenen Männern gewiß nicht leicht eingegangen ist, muß aus seiner eigenen Glaubenserfahrung verstanden werden, daß Gott Leben immer nur durch Sterben hindurch gibt und darum auch seine Kinder, die ihm gehören sollen und wollen, durch Tod zum Leben führt; ja, daß Gott nur gebrauchen kann, was zuvor von sich selbst, d. h. von der Welt völlig frei geworden ist, damit aber auch die Freiheit gewonnen hat, den Willen Gottes in dieser Welt zu tun.

Francke erschließt hier den Zugang zu einer „Theologie der Heiligung“, die allein in einem gehorsamen „Ja“ zu dem Willen Gottes besteht und sich darum auch jeweils an dem Ort zu bewähren hat, wohin dieser Wille Gottes führt und stellt. Der Weg dahin aber führt zu Christus und zum Kreuz!

Diese „Praxis der Heiligung“ allerdings – so wird der Begriff: Theologie der Heiligung zutreffender umschrieben – blieb jedoch nicht ohne Kritik und Widerspruch. Die gegnerische Polemik wandte sich gegen einen angeblichen Pelagianismus, der in der

Halleschen cooperatio des Menschen mit Gott bei der Bekehrung und Heiligung gesehen wurde; ja, sie fand auch Ablehnung und Kritik bei solchen, die Halles Erziehung an sich erfahren hatten, z. B. bei Zinzendorf.

Eine besonders aktuelle Fragestellung, die Frage der sogenannten „Adiaphora“, führte weiter zu schweren Kontroversen, die vor allem das Problem betrafen, ob Gerechtfertigte, Bekehrte und in der Heiligung Stehende, also Wiedergeborene, sich gegenüber den sogenannten „Mitteldingen“ (= res mediae, d. h. Dinge bzw. Handlungen, die weder als erlaubt noch als unerlaubt zu gelten haben) indifferent verhalten dürften oder nicht. Halles bzw. Franckes Stellung zu diesen Dingen war außerordentlich streng und entschieden. Der bekehrte Mensch muß sich durch sein Verhalten vom unbekehrten unterscheiden. Da es ja im Leben eines Wiedergeborenen ausschließlich darauf ankommt, daß die in der Bekehrung empfangenen geistlichen Kräfte wachsen und zunehmen möchten, bzw. die Früchte des Glaubens durch ein gottseliges Wesen zu beweisen seien, gab es im Grunde gar nichts, was erlaubt war, wenn es nicht dem soeben genannten Ziele entsprach.

Zu diesen strittigen Fragen gehörten u. a. das Lachen und Tanzen, ferner „Zeitvertreib“ anderer Art, Karten- und Würfelspiel, wie besonders die, ob Komödien, Opern, Schauspiele eingerichtet und besucht werden dürften oder nicht. Damit aber stand auch alles das, was unter Umständen auch in echter Weise das Leben mit ausmachen kann, unter der ständigen Überprüfung, ob es dem Wachstum des inneren Menschen nütze und ob es Gott gefalle. Diese Verhaltensweise (Reglementierung) wurde jedoch in Halle willig hingenommen und prägte darüber hinaus das tägliche Leben weiter Volksschichten. Ohne Zweifel war unter diesen eine nicht unbeträchtliche Zahl von Mitläufern, wenn nicht Heuchlern zu finden. Im ganzen aber müssen jedoch die praktischen und positiven Leistungen im Auge behalten werden, um Francke und seine Heiligungsmethode recht zu würdigen, die allein aus seiner Bekehrung und aus Gottes Griff (= Inanspruchnahme) nach ihm zu verstehen ist.

Von hier aus läßt sich darum das Wesen der Heiligung nach der Art Franckes mit jenen drei Worten umschreiben, die auf seinem Denkmal im Hofe des Waisenhauses zu lesen sind: „Er vertraute Gott.“

3. Heiligung im Pietismus radikaler und Herrnhuter Prägung

Die große positive Entdeckung des Pietismus besteht also darin, daß das Christentum nicht Lehre, sondern Leben ist, und sich darum auch als solches um seiner selbst willen kundtun will. Lebensveränderung und Gestaltung werden damit zu Kriterien des wahren Glaubens, durch die es sich, um dem Anspruch eines geheiligten Lebens gerecht zu werden, als wirkliche Christen zu erweisen gilt. Es geht also um praktische Bewährung des Christseins gegenüber erstarrter und toter Orthodoxie. Allerdings ist bei jener dritten Kraft in der großen Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts zu fragen, ob auch bei ihm ähnliche Merkmale zu finden sind. Ist es doch strittig, ob sie dem Pietismus zuzurechnen ist oder nicht. Denn es geht hier nicht um das wiedergeborene und fromme Leben einer Heiligkeitsgemeinde, sondern um die totale Übergabe des Menschen an die souveräne Gnade Gottes in Jesus Christus, um die Verwirklichung christlicher Existenz im Glauben in der Gemeinde begnadeter Sünder.

Wir meinen damit Herrnhut und die Brüder-Gemeine, also den Grafen N. L. v. Zinzendorf (1700–1760). Über ihn wie über seine weitreichende Tätigkeit, über die Entstehung und das Leben der Gemeinen liegt eine umfassende Literatur mit verschiedenfachen Wertungen und Urteilen vor. Aber es bleibt noch vieles aus den Quellen zu erforschen und zu bearbeiten übrig. Vielleicht auch diese Frage, ob und wieweit es „Heiligung“ in der Herrnhuter Frömmigkeit gibt, und was dieser Begriff im eigentlichen besagen will.

Bei der Untersuchung dieser Frage setzen wir bei der Epoche ihrer Geschichte ein, die als Durchbruch zum Luthertum und zur Theologie des Kreuzes gekennzeichnet wird. Wir werden dabei sehen, daß Zinzendorf sich selbst nicht als „Pietist“ verstanden hat und damit auch nicht die „Einrichtung“ bzw. die „Heilsökonomie“ des Halleschen Pietismus für die Brüder-Gemeine übernahm.

Mit dieser Feststellung würde sich aber auch die Fortführung unseres Arbeitsthemas erledigen; geht es dabei doch um „Heiligung im Pietismus“. Und wir haben bisher gesehen, daß als sein innerer Motor die Bekehrung und Glaubensbewährung erscheinen. Von beiden aber hält Zinzendorf nicht viel, jedenfalls, soweit sie im Bereich jener Erfahrungen liegen, die er selbst in Halle mit der Buß- und Bekehrungspraxis Franckes wie mit der pietistischen Praxis überhaupt gemacht hat. In seinen „Naturellen Reflexionen“, die Zinzendorf 1747 herausgibt, finden wir darüber folgende Anmerkungen: „Es betrifft den so genannten Agonem poenitentiae, vulgo Buß-Kampf . . . Da leugne ich nun keineswegs die Exi-

stanz sowohl des einen oder des andern Buß-Kampfes . . . daß ich aber den Gradum der Schmerzen determinieren, oder den Buß-kampf, wie er von den geistlichen Hebammen getrieben wird, und eher ein tausend Abortus als eine wohlgestaltete Geburt herausbringt, recommendieren sollte, dazu würde mich kaum die Augsburgische Confession persuadiren können, wenn sie es sagte . . . Ich halte also alle Geburts-Arbeit, dazu man die Seelen anstrenget, nicht nur zur Geburt aus dem Geist unnötig, sondern auch schädlich . . .“

Und in den „Sonderbaren Gesprächen“:

„Daß wir Buße tun müssen, ist ein abscheulicher Irrtum. Gott hat den Heiland für uns am Kreuz Buße tun lassen. Wir können nichts abbüßen, es ist alles Gnade um des großen Lösegeldes Willen, das der Herr Jesus mit seinem eigenen Blut am Kreuz für die Sünder gezahlt hat . . .“

Die Veranlassung zu dieser kritischen Umwertung bzw. Verwerfung des pietistischen *Ordo salutis* ist in der Abkehr Zinzendorfs und seiner Gemeinde von der mystisch-pietistischen Frömmigkeit zu sehen, die sich auf Grund von tiefgehenden Auseinandersetzungen mit den Gedanken eines ihrer entschiedensten und radikalsten Vertreter, Johann Konrad Dippel (1673–1734), über das Problem der Rechtfertigung in den Jahren 1729 bis 1734 vollzog und in der Ausbildung einer an Luther orientierten „Gnaden-Ökonomie“ ihre stärkste Ausprägung fand.

Dippel hatte schon früher, besonders nachdrücklich aber 1729 in seiner aufsehenerregenden Schrift „*Vera Demonstratio Evangelica*“, den sogenannten *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* der orthodoxen Kirche angegriffen und die Lehre vom Zorne Gottes und der *Satisfaction Christi* bestritten. Leidenschaftlich hatte er dabei der Orthodoxie entgegen gehalten, daß der Lehrsatz von der angerechneten Gerechtigkeit (*iustitia imputativa*) verwerflich sei, da er die Übung der eigenen Gerechtigkeit hingefällig mache.

Er ging bei seiner Kritik von einem an J. Böhme orientierten Gottesbegriff aus, nach dem Gott nicht „Zorn“ kennt, sondern in seinem Wesen allein „Liebe“ ist (1. Joh. 4, 16b). Und nichts als Liebe hat Gott auch veranlaßt, Christus in die Welt zu senden, um durch ihn sein verlorenes Ebenbild in der gefallenen Kreatur wieder aufzurichten (I,299 f, I,495) und seine verlorene Gerechtigkeit wieder herzustellen (III,581). Dieses ist nach Dippel das bedeutsamste Stück göttlicher „Ökonomie des Neuen Bundes“, die ihren umfassendsten Ausdruck in dem „Mittler-Amt Jesu Christi“ findet (s. dazu besonders „*Demonstratio Euangelica*“, II,633 ff, sowie „Haupt-Summa der theol. Grundlehren Chr. Dem.“, 1733).

Christi Werk besteht nun darin, „daß Ihn Gott, dessen ganze Fülle leibhaftig in ihm wohnt, als ein Werkzeug braucht, um einen andern Sinn und bessere Gemüts-Dispositionen oder Beschaffenheit in uns Menschen einzuführen“ (Vorr. zu I). Wie Christus selbst, um diese Aufgabe zu erfüllen, den Weg der „Verleugnung und des Kreuzes“ nahm und damit den „Weg zur Heiligung“ offenbarte, so gilt es nun zur Heiligung mit Christus durch „einen Weg der Verleugnung und des Creutzes-Todes . . . auf eine geistliche Art in die Herrlichkeit“ einzugehen (I,307 f).

Dieser Prozeß, der auf eine „reelle Erlösung“ des alten, gottfeindlichen Menschen zielt, äußert sich „exemplarisch“ in einem völligen Sterben „mit Christus“ wie auch darin, daß in diesem Menschen vor allem auch Christus geboren werden und mit ihm eine Gestalt gewinnen muß (I,309; vgl. I,494 f). Diese so geschehende Erlösung umfaßt aber die ganze menschliche Existenz; sie ist Wiedergeburt und Heiligung des neuen Menschen in einem, „da doch Christus als der Mittler und Erlöser uns auch zur Heiligung gemacht ist, und ohne Heiligung niemand Gott schauen wird“ (I,496; I,24). Daher besteht Christi Mittler-Amt – d. h. also das Amt des Christus „für“ und „in“ uns – zugleich in einer „reellen Heiligmachung“ (III,578) wie in einer „reellen Erlösung“ (Gerechtmachung), die beide aber in der „Wiederkehr zu Gott als dem höchsten Gut“ Erfüllung finden (Vorr. zu I; III,581; vgl. II,1065). „Beyde Sachen sind alsobald vereinigt und laufen unzertrennt bey und neben einander fort, bis sie ihr Ziel erreichen. Die Gerechtmachung ist eben die Heiligung“ (III,581; 577).

Diese Wiederkehr zu Gott ist jedoch kein momentaner Akt (= „nicht auf einmal“), sondern geschieht als sittlich-religiöser Lebensprozeß in der Nachfolge Christi in einem mystischen Aufstieg zu Gott „nach und nach“ (I,302; I,24 „nach und nach durch tägliche Tötung des alten und Auferstehung des neuen Menschen“), „daß der neue Mensch in Christo, wie das alte Wesen verschwindet und abnimmt, zu seiner gehörigen Größe und Vollkommenheit heranwachse“ (I,302) und in wirklicher Seligkeit vollendet werde, „was hier in der Heiligung durch die Kraft des Blutes Jesu ist angefangen worden“ (I,24). Der ganze Zweck der Erlösung (Rechtfertigung) ist allein die Beseligung des Menschen durch seine Heiligung, deren wesentliche Mitte in einem tathaften Gehorsam gegen Gottes Willen beruht (Grundlehren; III,570 ff).

Mit der eigenen Gewißheit von der durch Christus realisierten Heiligung verband sich bei Dippel gleichzeitig eine ganz bewußte Ablehnung der Heiligungsvorstellungen der Orthodoxie wie des Pietismus (I,341; II,792 f; III,319, 325): „es ist so ein dummes und

teuffelisch-heyloses Gezeug um diese Orthodoxie“. Dippel hatte seine Ideen schon als junger Theologe in einer sehr aggressiven Schrift (*Papismus Protestantium Vapulans*, 1698) vorgetragen, die vier Jahre später während einer Begegnung mit Spener in Berlin Anlaß zu einem Gespräch wurden (II, 1092 ff.). Spener äußerte dabei seine tiefe Betroffenheit, daß Dippel „die Lutherische Kirche eines Haupt-Irrtums in dem Artikel der Rechtfertigung beschuldigt“ habe. Das veranlaßte nunmehr Dippel, die Gründe zu seiner Kritik aufzuzeigen, auf die hin Spener bemerkte, daß der beabsichtigte Zweck auch durch seine Lehrart erreicht und besonders „die Heiligung mit allem Ernst getrieben werden“ könne.

Dippel hat jedoch, wie er über seine Begegnung mit Spener berichtet, dieser Auffassung „franchement“ widersprochen und erwidert: „solange die Leute nicht überzeugt wären, daß die Heiligung absolut nötig wäre zur Seligkeit, ja daß die wahre Seligkeit und das Amt des Seligmachers einig und allein hierin bestünde, so würden die Menschen nimmermehr den Ernst gebrauchen, selig zu werden, der, um selig zu werden, erfordert würde“. Spener selbst aber hat – wie Dippel bemerkt – darauf „gantz stille“ geschwiegen.

Dreißig Jahre später wurden die gleichen Fragen wiederum zum Anlaß von Gesprächen, die in Berleburg zwischen Dippel und Zinzendorf geführt wurden (*Nat. Refl.* 223). Das Ergebnis war allerdings ein anderes als damals in Berlin bei Spener. Diese Gespräche führten vielmehr Zinzendorf, wie sein früher Biograph Ludwig Carl v. Schrautenbach 1782 berichtet, „in eine tiefe Untersuchung, sowohl dieses großen Lehrpunktes (Rechtfertigung!) als seines eigenen Herzensgrundes, seiner Erkenntnis und Erfahrung“ (224 f).

Oder mit Zinzendorfs Worten: „Das gab mir einen Aufschluß in die ganze Heilslehre, davon ich an meinem Herzen die erste selige Probe machte . . . und endlich an den Herzen meiner lieben Brüder und Mitarbeiter . . . und seit 1734 wurde das Versühnopfer Jesu unsere eigene und öffentliche und einige Materie, unser Universal wider alles Böse in Lehr und Praxi und bleibts in Ewigkeit“ (*Büd. Samml. I, Vorr., Anm., 1740*). Und gegen Dippel stellte er fest, daß „sein Concept von der justificatione unbiblich, falsch und schädlich“ sei.

Zinzendorf hat sich 1734 genauer darüber erklärt, wie er während seiner oft weiten und einsamen Reisen in persönlichem Umgang mit dem Heiland zur rechten Erkenntnis gekommen sei. Sie habe für ihn darin resultiert, auf einen Bußkampf überhaupt zu verzichten, zumal es galt, sein eigenes sündiges Elend in seiner

ganzen Größe zu sehen (Nat. Refl. 265,3). In der Sicht dieses tiefen Elends habe er weiter erkannt, daß man durch die Gnade des Heilandes schon ein Kind Gottes sei, ehe man diese beseligende Erfahrung machen dürfte. Und als solch ein Kind erfahre man das Blut Jesu an seinem Herzen (Büd. Samml. III, 193 ff).

Mit dieser Formulierung berühren wir nunmehr die für Zinzendorf und Herrnhut typische „Gnaden-Ökonomie“, die mit einer bewußten Einseitigkeit „die Inthronisierung des Lammes Gottes“ (Siegfried, 88/89) betrieb und das Kreuz Christi zum kritischen Prinzip der Theologie machte. Zwar oftmals wohl abwertend „Blut- und Wundentheologie“ genannt, hat sie aber nach Luther das paulinische und reformatorische Prinzip von der Rechtfertigung *sola gratia / sola fide* wiederum genuin zum Ausdruck gebracht. Zinzendorf: „Ich habe die Grundprincipia Lutheri“ (Nat. Refl. 306).

Wird diese Wendung zu Luther und zur Reformation nun auch in der Fragestellung sichtbar, die uns hier beschäftigt? Wenn das der Fall ist, so müßte sich auch hier ein gleiches Urteil über diese Frage wie bei Luther finden. Hören wir Zinzendorf selbst:

„Das Hauptsubjekt meiner Theorie ist gewesen, mit Paulo und Johanne die Erkenntnis Gottes, der alle geschaffen hat durch Jesum Christum auch in Christo zu fundieren . . . und dessen unveränderte Existenz man sich so fest zu imprimieren hat, als sähe man Ihn noch: so dann aber die so unbeschreibliche als wahre und experimentale Nähe seines teuren Herzens . . . dadurch fruchtbar zu machen, daß ich Ihn in seiner Wunden-Schöne und verdienstlichen Marter-Arbeit den Herzen ohne Nachlaß repräsentiere“ (Nat. Refl. 355).

Man sollte meinen, daß sich in diesen Gedanken im Vergleich zur Kirchenlehre nichts Neues darbiete. Hat doch die Kirche der Reformation gerade in Christi Tod und Auferstehung ihr konstitutives Moment. Allein Zinzendorf hält der Theologie seiner Zeit („Welt-Theologie“, Nat. Refl. 38) entgegen, daß sie „neben Gebet, neben Frommsein, neben dem Kreuz eines Christenmenschen und anderen guten Sachen, dann und wann auch das Leiden Jesu so mit“ erwähne (32 Homilien, 1745,10).

An diesem Punkt, am Kreuze Jesu Christi, scheidet sich Zinzendorf von aller Zeit-Theologie, auch von jener, die sich in den pietistischen und spiritualistischen Kreisen findet.

Zinzendorf sieht aus diesem Grunde die Aufgabe der Theologie allein darin: „Das Kreuz aufrichten und die eigene Heiligung niederreißen“ (Wintersynodus Marienborn 1740). Darum geht es also bei der „Inthronisierung des Lammes“, nämlich um den „völ-

ligen Ruin aller eigenen Gerechtigkeit“ wie um „die Etablierung einer sündhaften Heiligkeit und geheiligten Sünder-Art“ (Nat. Refl. 354). Zinzendorf will darum den selbstsicheren, frommen, autonomen Menschen mit Gott konfrontieren, ihn dort als Sünder, d. h. als Ungläubigen (nichtglauben ist die einzige Sünde; Berl. Reden, 223), entlarven und ihm sein ganzes „Elend“ vor Augen führen, aber ihm auch zeigen, von dort dann „nach den Wunden zu blicken“ (Nat. Refl. 265, 3).

Wunden, Blut, Lamm, Kreuz Christi – das sind Begriffe (*pars pro toto!*), die neben vielen anderen „Desseins“ allein dazu dienen sollen, Christus zu „repraesentieren“, der „uns unsere Seligkeit in Manns-Person erbeten, erweinet und mit seinem Tode wiedererworben hat“ (Nat. Refl. 354). In komplexer Weise hat sich Zinzendorf darüber in seinen „Berliner Reden“ (1738) ausgesprochen, deren Thematik im Bereich des 2. Glaubensartikels liegt. Wie ein „Extract“ aus diesen Reden erscheint darum eine Anmerkung Zinzendorfs, die wir in der „Beylage zu den Nat. Refl.“ (37) finden. Hier heißt es unter dem Okt., 1740:

„Wir predigen nichts als den gekreuzigten Christ fürs Herz, und denken, wer den zu fassen kriegt, dem verschwindet alles, was nicht gut ist, und alles Gute kommt zugleich mit dem lebendigen und bleibenden Eindruck von dem herzlichen Lamm Gottes.“

Wenn somit in dieser Kreuzes-Theologie das Blut und die Wunden Christi mit auffallender Weise hervorgehoben werden, so geschieht das aus dem alleinigen Grunde, um nun allen Nachdruck auf Jesu Christi Leiden, Sterben und Auferstehen zu legen, besonders aber, um auf seinen Tod als die endgültige und entscheidende Gestalt seines Eintretens für uns in Niedrigkeit hinzuweisen, also auf die in unserem Fleisch geschehene objektive Versöhnung. Blut und Wunden Christi sind dann aber auch der Ausdruck für den dem Menschen schlechterdings unerreichbaren und nicht nacherlebbar Punkt der freien Gnade Jesu Christi für uns. Sie ist und bleibt als solche Christi Gnade. Daher bedarf es zu ihrer Verwirklichung weder einer Ausgießung göttlicher Art noch irgendeiner menschlichen Praxis oder Anwendung (Buße; Bekehrung usw.). Sie ist einfach Gnade für Sünder: Rechtfertigung, die „Jesus Christus am Holz mit seinem Blut zu Stande gebracht, und der Hl. Geist appliziert sie nun *ad singulos ex commissione*“, d. h. sie wird in der Mitteilung des Heiligen Geistes (Heiligung) als solche zugeeignet; „die Heiligung aber ist des Heil. Geistes souveraines eignes Geschäft“ (Büd. Samml. I, 505).

Schrautenbach, den wir schon oben anführten, hat sicher dieses Entscheidende aus den Reden des Grafen herausgehört, wenn er

sagt: „Immer gegen das Mitwirken eigener Kräfte im Werk der Seligkeit, und immer doch im Wirken. Immer gegen das Gesetz und die eigene Gerechtigkeit aus den Werken angehend, und immer doch auf die Werke achtsam, ob sie dem Glauben ähnlich. Selbst ersonnene Methodismen, vorgeschriebene Bekehrungs-Methoden verwerfend, herabsetzend, verlachend und das Gantze doch setzend auf die Erfahrung, die uns neu gebiert und macht uns zu ganz andern Menschen“ (76).

In diesem Zeugnis Zinzendorfs, in seiner persönlichen Erfahrung von der freien Gnade Christi werden aber im gleichen Maße die großen Aussagen der paulinischen Botschaft wie der Reformation sichtbar, die sich nach der Lehre der Kirche auf die Rechtfertigung wie auf die Heiligung beziehen.

In beiden Bereichen erweist sich Gottes freie Liebestat an dem Sünder, dessen Schuld vor Gott darin besteht, ein Mensch „an sich“ sein zu wollen, d. h. ein Mensch, der nach seinem eigenen Urteil „an sich“ gut und vollkommen ist (Eberhard, 121 ff), aber nicht um Gottes Willen. Das aber ist nach Zinzendorf die „Sünden-Natur“ des Menschen, der auf seine eigene Heiligkeit besteht und baut – die „sanctitas in se“, die aber zu der „sanctitas evangelica“ im entschiedenen Gegensatz steht und zum Tode führt. „Die eigentliche Sünden-natur, die der Mensch in sich selbst gefunden hat, so bald er von seinem Objekt gewichen, da er sich selbst allein gehabt, da er vor sich hat bestehen wollen – die einzige Ur-Sünde ist der Hochmut“ (Apotheose), Gemein-Reden I, 213 f (Eberhard 124).

Diese Gedanken kamen bei Zinzendorf auf Grund einer Begegnung mit Wesley, dem Begründer des Methodismus, zur Klärung. Es ging dabei um die Frage, ob der neue, wiedergeborene Mensch eine besondere Heiligkeit „an sich“ habe und wie sie zum Ausdruck (Heiligung) käme. Wesley sah diese Heiligkeit schon im Tatbestand des Christ- und des Gläubigseins wie des frommen Herzens gegeben, Zinzendorf bestritt dieses mit dem Hinweis: „in Christo tantum“ – „nur in Christus“ (Eberhard 123).

Nur und allein in Christus liegt darum – nach Zinzendorf – der Grund (sanctitas) zu einem christlichen Leben (Heiligung), niemals aber in dem, was einer aktiviert, tut, plant oder will.

„Christus est sola perfectio nostra . . . omnis nostra perfectio est in Christo. Omnis christiana perfectio est fides in sanguine Christi“ (Journal 100; Büd. Samml. III, 1026 ff).

Nur und allein in Christus – auf diesen grundsätzlichen Gedanken Zinzendorfs weist auch eine weitere Feststellung in diesem Gespräch zwischen ihm und Wesley: „est tota christiana perfectio,

imputata, non inhaerens“ (Büd. Samml. III, 1027). „In Christo tantum“ – „imputata“: beide Begriffe sprechen von dem, was der Mensch durch seine „inhaerente“, d. h. „sanctitas in se“ nicht vollführen und zu Ende bringen kann, aber im Glauben aus Gnade empfängt: die perfectio.

Aus dem Zusammenhang ist nun zu erschließen, daß diese imputierte Vollkommenheit sowohl die Vergebung der Sünden als auch die Heiligung in sich schließt. Beide sind Gottes freie Gaben. Sie sind als solche auch nicht von der Liebestat oder sittlich-moralischen Anstrengung des Menschen abhängig, die sich etwa in der Form eines methodischen Heiligungsprozesses bemerkbar machen und damit Gottes Liebestat wie Gnade präparieren wollen. Rechtfertigung und Heiligung versteht Zinzendorf darum als Gottes gleichzeitige Tat, bei der das eine niemals von dem anderen getrennt wird.

„Sanctificatio totalis ac iustificatio in eodem sunt instanti; et neutra recipit magis aut minus“ (Journal 101). „Eodem momento, quo iustificatur, sanctificatur penitus“ (Büd. Samml. III, 128; vergl. Berliner Reden M., 175).

Die Basis all dessen aber – zu einem neuen Leben: das Blut Jesu Christi!

Und die Fortsetzung? Allein das Leben „in Christo“, der ja der „Christus für uns“ ist. Zinzendorf bezeichnet dieses neue Leben höchst paradoxer Weise als „sündhafte Heiligkeit“ (Nat. Refl., 354), ein Begriff, der seit seiner Prägung bis jetzt immer wieder auf Widerspruch stieß, aber doch nichts anderes will, als den ursprünglichen, urchristlichen Sinn zu erneuern, der ja auch in Luthers „simul justus ac peccator“ zum Ausdruck kommt.

Mit diesem der Vernunft und Moral konträren Begriff wird nichts anderes als ein Seinsurteil des Glaubens gefällt, aber keine sittliche Qualität gewertet. Dieses Urteil bezieht sich vielmehr „in Christo“ auf den neuen Menschen, um mit dem Worte „sünderhaft“ sein persönliches Sein vor Gott zu charakterisieren, mit dem Worte „Heiligkeit bzw. Heiligung“ aber nicht etwa eine besondere, fromme Seite des Christseins herauszuheben, sondern ebenfalls seine ganze Existenz durch Christus sichtbar zu machen.

Aus diesen Gründen und Erfahrungen versteht Zinzendorf auch die Heiligung allein als Gottes Tat, wie ja auch das Sein des Christen als ganzes im Glauben, Handeln und Vollendung allein ein Werk Gottes ist. Er will damit jenem Mißverständnis und Mißbrauch wehren, der seit je und überall mit der Sache der Heiligung getrieben wurde: als ob sie ein frommes, gottesfürchtiges und unsträfliches Leben beträfe. Von hier wird darum auch die entschei-

dene Wendung Herrnhuts gegen alle kirchliche Moralisierung und Werksheiligung verständlich. Heiligung, das meint die aktive Seite des göttlichen Handelns; es heißt „nach biblischem Ausdruck einen zum Leben zubereiten“. Darum, erklärt Zinzendorf weiter zu dem neu gewonnenen Verständnis des Wortes „Heiligung“: „So suchen wir auch das Wort ‚heiligen‘ wieder herbeizubringen, aber das ist kein ander Mittel, das Wort muß erst durch was passieren . . . oder wie wir’s mit einem einzigen Worte sagen, es muß erst durch die Wunden Jesu, durchs Blut gezogen werden, wir müssen erstlich die Wunden Jesu zum proprio quarti modi des Heiligens machen: darnach gehts, da werden wir wieder heilig sein“ (Hs. 12, 3. III, 1748; Eberhard 158 ff).

„Man muß sich davor hüten mit Gutestun anfangen zu wollen, denn das heißt die Pferde hinter den Wagen spannen, wenn man nämlich mit der Heiligkeit des Lebens beginnt vor der Vergebung der Sünden, so werden werksheilige und selbstgefällige Leute daraus. Man muß nicht eher heilig leben wollen, als bis man’s kann“ (Uttendörfer 143).

Zusammenfassung

Wir verstehen unter „Pietismus“ eine Frömmigkeitsbewegung in und neben den Kirchen der Reformation, deren wesentliches Merkmal in dem Streben nach persönlicher „Heiligung“ wie nach kirchlicher Erneuerung zu sehen ist (*pietas practica*).

Damit tritt das Einzel-Ich (Individuum), seine durch Bußkampf geschehene Bekehrung, sein Heil wie seine Bewährung im „tätigen Glauben“, nicht im „bekanntem“ Glauben allein, in den Vordergrund des frommen Lebens. Die Heiligung wird als eine Art *exercitium* und *officium fidei* verstanden und in der Lebensführung praktiziert. Dieses *studium pietatis* läuft aber letzten Endes darauf hinaus, daß dem Worte Gottes allein nicht mehr die Kraft der Erneuerung des Menschen zugetraut wird.

Allerdings trifft diese Kennzeichnung für den Pietismus herrnhutischer Prägung nur sehr bedingt zu. Gegen den Pietismus nach dem Verständnis Franckes, dem Werkgerechtigkeit und Verkehrung der Rechtfertigung zu Gunsten der Heiligung vorgeworfen wird¹, sieht die Brüdergemeine ihre Aufgabe darin, „die eigene Heiligkeit zur Fabel zu machen“ (Nat. Refl., Beil. 36; Okt. 1740),

¹ „Die Hallenser haben den Artikel von der Rechtfertigung ganz verkehrt und sagen, daß man fromm werden und Christo nachfolgen soll, so werde man Gnade bekommen und selig werden“ (R 2 A 4, I; Uttenreuter, Rel. Grundlagen, 43; ähnlich so Nat. Refl., Beil. 37).

dafür aber „nichts als den gekreuzigten Christus“ zu verkündigen².

So tritt an Stelle der pietistischen Forderung nach Bekehrung und Heiligung die kindliche Heilandsliebe mit ihrer reformatorischen Glaubenserfahrung von der freien Gnade Gottes. Im gehorsamen Tun dieses Glaubens heißt es dann: „Die Heiligkeit (i. e. Heiligung!) ist in einer Gemeinde keine Pflicht, sondern ein tägliches Wohlleben mit Christi Blut erworben, 2. Petr. 1“ (Nat. Refl., Beil. 39).

Insgesamt wird aber mit dem unterschiedlichen Verständnis des Pietismus, was Heiligung ist, und seiner Praxis ein neuer ethischer Lebensstil heraufgeführt, der sich mit seiner Verwirklichung und Zielsetzung im persönlichen, kirchlichen und öffentlichen Leben auswirkt.

² „das Kreuz überall aufrichten und die eigene Heiligkeit niederreißen (R 2 A 4, I; 6. 12. 1740; Uttenreuter a. a. O., 230 f).

Anmerkung:

Auf Zinzendorfs Grabstein steht: „Er ward gesetzt, Frucht zu bringen und eine Frucht, die da bleibet.“

Literatur:

1. zu *Ph. J. Spener*:

Pia Desideria, 1675; Von den Hindernissen des theologischen Studiums, 1690; 13 Theol. Sendschreiben; Theol. und Letzte Theol. Bedenken, 1700—1711; Das geistl. Priestertum, 1677; Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch, 1689; P. Grünberg, Ph. J. Spener, 1—3, 1893—1906.

2. zu *A. H. Francke*:

Methodus Studii Theologici, 1723; Idea Studiosi Theologiae et Monita Pastoralia Theologica, 1723; G. Kramer, A. H. Francke. Ein Lebensbild, 1—2, 1880—1882; C. F. v. Wreesch, Historie von den schwed. Gefangenen in Russl. u. Sibirien, 1728.

3. zu *Zinzendorf*:

ΠΕΡΙ ΨΑΥΤΟΥ, Naturelle Reflexiones, 1746; Berliner Reden (M + F), 1740; Büdingische Sammlung, 1—3, 1742—1744; Homilien (Gemein-Reden und Wundentlitaney), 1744—1746 u. 1747; L. C. v. Schrautenbach, Der Graf v. Zinzendorf u. die Brüdergemeine seiner Zeit, (ed. F. W. Kölbinger, 1851); ferner Lit. von O. Uttendorfer; S. Eberhard, Kreuzes-Theologie, 1937; u. a.