

## I.

# Pietismus und Rationalismus als Gabe und als Gefahr für die Kirche.

Von Pfarrer Lic. Robert F r i c h.

Es ist ein merkwürdiges „und“, das die beiden Kennworte unseres Themas zusammenkoppelt. Was haben Pietismus und Rationalismus miteinander zu tun? Ist nicht der Pietismus ein Versuch, reformatorische Frömmigkeit zu neuem Leben zu erwecken gegenüber einer erstarrten oder gar toten Orthodxie, während der Rationalismus die Grundlagen reformatorischer Glaubenserkenntnis preisgibt an das Forum der menschlichen Vernunft und aus dem christlichen Bekenntnis eine Spielart allgemein-menschlicher Religiosität macht? Müs- sen wir nicht das zweite „und“ des Themas ebenfalls bean- standen und vielmehr vom Pietismus als Gabe, vom Ratio- nalismus als Gefahr für die Kirche sprechen? Es wird zu zeigen sein, daß damit die Sachlage doch allzu sehr vereinfacht wäre, daß das Thema sein gutes Recht hat, daß zwischen Pietis- mus und Rationalismus engere Verbindungslinien hin- und hergehen, als auf den ersten Blick sichtbar wird, und daß in beiden für die Kirche der Gegenwart Gabe und Warnung in eins gegeben ist.

## I.

Wir blicken zunächst auf den P i e t i s m u s und beschränken uns dabei auf die pietistischen Bewegungen innerhalb des Luthertums. Daß der Pietismus eine Gegenbewegung gegen Erstarrungserrscheinungen in der Orthodxie ist, liegt auf der Hand. Wichtiger scheint es, zu betonen, daß er sich damit nicht gegen das wenden will, was Kraft und Leben der Orthodxie ist: die Verbindlichkeit des Bekenntnisses und der reinen Lehre. Die Grenzen zwischen Orthodxie und Pietismus sind durchaus fließend. Innerhalb der Orthodxie sehen wir eine Erneue- rungsbewegung vor allem durch die Erschütterung des gesam- ten Lebens im 30jährigen Kriege hervorgerufen. Karl Holl hat diese Zusammenhänge in seinem Aufsätze über „Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben inner-

halb des Protestantismus“ eindringlich dargestellt<sup>1)</sup>. 1661 veröffentlicht — um nur ein Beispiel zu nennen — der Rostocker Professor Theophil Großgebauer seine Schrift: „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion, d. i. treuherzige und notwendige Entdeckung, aus was Ursachen die vielfältige Predigt des Wortes Gottes bei Evangelischen Gemeinden wenig zur Bekehrung und Gottseligkeit fruchte, und warum Evangelische Gemeinden bei den heutigen Predigten des hl. Wortes Gottes ungeistlicher und ungöttlicher werden. Samt einem treuen Unterricht von der Wiedergeburt.“ Der Titel spricht für sich selbst. Die Beispiele dafür, daß man der Orthodogie mit vor-schneller Verdammung wahrlich nicht gerecht wird, lassen sich leicht häufen. Ein Blick in das Gesangbuch belehrt eines Besseren. Zeiten, in denen das Kirchenlied in dieser Weise blüht, sind nicht tot. Neuerdings hat Karl Kindt unter der Ueberschrift: „Orthodogie aus Leidenschaft“ eine „Huldigung für Johann Gerhard aus Anlaß der 300. Wiederkehr seines Todestages“ (1637) geschrieben, in der er mit gutem Recht der Orthodogie des kalten und kahlen Verstandes, der Orthodogie aus Mangel eine Orthodogie aus der Fülle und aus Leidenschaft gegenüberstellt<sup>2)</sup> — er hat zugleich Johann Gerhards meditationes sacrae in deutscher Uebersetzung der Gemeinde als ein Zeugnis lebendiger und im rechten Sinne erbaulicher, im Gebete wurzelnder und ins Gebet weisender „Orthodogie“ neu zugänglich gemacht<sup>3)</sup>. Es darf auch nicht vergessen werden, daß Speners *pia desideria* (1675) als Einleitung einer neuen Ausgabe der Schriften Johann Arndts erscheinen und sich damit in die lebendige Tradition hineinstellen, die mit dessen vier Büchern vom wahren Christentum anhebt<sup>4)</sup>. Beachtet man diese Zusammenhänge, so will es fast erstaunlich erscheinen, daß Spener mit seinen *pia desideria* in dieser Weise epochemachend gewirkt hat. Er selbst urteilt über sein Werk sehr bescheiden. „Den elenden Zustand unserer Kirche habe (ich) durch Gottes Gnade ziemlich eingesehen, aber zur Besserung bei mir die Kraft und nötige Gaben nicht gefunden oder mich zum Reformator aufdringen wollen, sondern meine Gabe nicht weiter sich zu erstrecken erkannt, als daß ich mit öffentlichen, kurzen und einfältigen Vorschlägen andere erweckte und ermunterte, die nach

ihrem mehreren Maße und Autorität sich des Schadens annehmen; ferner aber mich zum Seufzen begeben müssen“<sup>4a)</sup>). Es sind auch durchaus schlichte und weithin fast selbstverständlich anmutende Dinge, die Spener als Reformvorschläge für den *triplex ordo ecclesiae*, für Obrigkeit, Predigerstand und Hausstand vorträgt. Vor allem liegt ihm daran, daß mit Luthers Grundsatz vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen oder wie Spener gern sagt, mit dem „geistlichen Priestertum“ wirklich ernst gemacht wird. Dieser Grundsatz begründet nicht das Recht individualistischer Frömmigkeitspflege, sondern bedeutet vielmehr Verantwortung und Dienstpflicht der ganzen Gemeinde<sup>5)</sup>. „Daß nämlich jeglicher Christ nicht nur selbst sich und was an ihm ist, Gebet, Danksagung, gute Werke usw. zu opfern, sondern in dem Wort des Herrn emsig zu studieren, andere, absonderlich seine Hausgenossen, nach der Gnade, die ihm gegeben ist, zu lehren, zu strafen, zu ermahnen, zu bekehren, zu erbauen, ihr Leben zu beobachten, für alle zu beten und für ihre Seligkeit nach Möglichkeit zu sorgen gehalten sei.“ Mit der Betonung des geistlichen Priestertums der ganzen Gemeinde soll nun dem Predigtamt keineswegs Abtrag getan werden, im Gegenteil behält das Amt der Wortverkündigung seine zentrale Bedeutung, und seiner Erneuerung durch eine rechte Ausbildung der Prediger gelten Speners Besinnungen in besonderem Maße. Wenn er dabei den Ton darauf legt, daß die Theologie ein *habitus practicus* ist, so steht er damit einfach in der orthodoxen Tradition<sup>6)</sup> — sachlich wird freilich gerade an diesem Punkte doch eine Verschiebung sichtbar: der Ueberbewertung des Intellekts, der verstandesmäßigen Aneignung der Lehre gegenüber betont Spener die Notwendigkeit von „allerhand Uebungen, in denen auch das Gemüt zu denjenigen Dingen, die zu der Praxi und eigenen Erbauung gehören, gewöhnet und darinnen geübet würde“. Und er führt dafür Luthers bekanntes Wort aus der 2. Psalmenvorlesung an: *Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*. Gerade an diesem Zitat wird die Wahrung des lutherischen Erbes und zugleich der Abstand besonders deutlich. Luther schreibt das Wort im Zusammenhang der Abgrenzung gegen die leeren Spekulationen

areopagitischer Mystik und als Ausdruck seiner theologia crucis?). Was bei ihm Bezeugung der persönlichen Erfahrung des im Gericht rechtfertigenden, im Töten lebendig machenden Gottes, der Erfahrung unter dem Wort ist, wird für Spener Grundsatz einer Methodik und Pädagogik, eines Exerzitiums in der Frömmigkeit! So viel Berechtigtes Speners Erneuerungsvorschläge für die Predigt haben, so sehr wir von ihm lernen können, daß dort, wo die viva vox evangelii erschallt, wir damit rechnen sollen, daß wirklich etwas geschieht (Gott handelt im Wort!), so sehr bedeuten seine Gedanken doch, eben weil sie aus der Reaktion gegen einen einseitigen Intellektualismus der Orthodoxie geboren sind, aber selbst im orthodoxen Schema des ordo salutis befangen bleiben und nicht zum ganzheitlichen Denken der reformatorischen Rechtfertigungslehre durchstoßen, dieser gegenüber eine Verkürzung. Es wird nicht mehr deutlich, daß mit dem sola fide wirklich alles gesagt ist, daß die Heiligung schlechthin in die Rechtfertigung eingeschlossen ist, vielmehr verlagert sich der Ton von der Rechtfertigung auf die Heiligung, und es entsteht der Anschein, als ob diese eine weitere Stufe über die Rechtfertigung hinaus sei. Nicht so sehr die Aktivität des Wortes Gottes, als vielmehr die Aktivität des wiedergeborenen Menschen steht im Blickfeld. Die Predigt soll „die Leute gewöhnen, erstlich an solchem Innerlichen zu arbeiten, die Liebe Gottes und des Nächsten bei sich durch gehörige Mittel zu erwecken (!) und nachmal aus solchem erst zu wirken“. Spener kann mit gutem Gewissen das Zeugnis für sich in Anspruch nehmen, „daß ich meine Lehre nach der Regel des göttlichen Wortes und dem Zeugnis der symbolischen Bücher unserer evangelischen Kirche geführt und in keinem Artikel wissentlich davon abgewichen bin, obwohl mit vielem falschen Verdacht mich beladen lassen müssen und solches doch mit Geduld aufgenommen“<sup>(8)</sup>. Der Kampf gegen eine unfruchtbare konfessionalistische Polemik bedeutet für Spener nicht Preisgabe von Lehre und Bekenntnis. Aber die Akzentverschiebung, die Verlagerung der Schwergewichte wird doch deutlich. Selbstverständlich hält man an den Fundamentalkriterien des christlichen Glaubens fest. Aber dafür, was fundamental sei oder nicht, wird doch das persönliche Erleben ent-

scheidender Maßstab. Als Gegenschlag gegen einen falschen Objektivismus zeigt sich ein gefährlicher Subjektivismus. Das tritt besonders in der Minderbewertung der Sakramente in Erscheinung. Die Bedeutung der Taufe tritt in den Hintergrund gegenüber der Erfahrung der Wiedergeburt. Der Protest gegen eine veräußerlichte Tauf- und vor allem Beichtpraxis (vgl. das böse Schlagwort: Beichtstuhl — Höllenspfuhl!) führt nicht zu einer Erneuerung — so sehr sich Spener um eine Wiedererweckung der persönlichen Beichte, des *mutuum colloquium* und der *consolatio fratrum* in der Gemeinde der ersten Christen bemüht hat —, sondern zu einer falschen „Verinnerlichung“ und Spiritualisierung. Die kräftigen Antriebe und gesunden Vorschläge, die von Spener ausgehen, wirken sich nicht aus in einer Erneuerung des gesamtkirchlichen Lebens, sondern führen [gewiß gegen seine Absicht!<sup>9)</sup>] zur Absonderung der Frommen, zur *ecclesiola in ecclesia*.

Es kann sich in dieser Skizze, der es um die Herausarbeitung einiger grundsätzlicher Gesichtspunkte geht, nicht darum handeln, die einzelnen Persönlichkeiten dieser Bewegung und ihr Werk ausführlich zu schildern. Um nur die führenden Namen zu nennen: August Hermann Francke und Zinzendorf — Welch eine Fülle von Lebens- und Segenskraft ist durch sie der ganzen Kirche geschenkt worden! Und doch kann theologische Besinnung mit ihrer Kritik nicht schweigen. Niemand wird Franckes Bericht von seiner Bekehrung, wie er ihn selbst aufgezeichnet hat<sup>10)</sup>, ohne Ehrfurcht und Bewegung lesen können. Aber wenn aus dem, was als persönliches Zeugnis ehrwürdig ist, nun eine Norm für alle wird, wenn die persönliche Führung und Erfahrung Grundlage für eine Methode des Bußkampfes und der Wiedergeburt wird, dann ist Gefahr im Verzuge. Spener hat gegen das Gesetz, das durch das staatliche Kirchenregiment, durch die Caesaropapia, der Kirche auferlegt wird, energisch angekämpft, aber die Ansätze zu einer feineren, frommen, aber eben darum viel gefährlicheren Gesetzhlichkeit, die das freie Walten des Geistes durch das Wort in eine pädagogische Methode zwingen will, finden sich schon bei ihm und haben sich dann vor allem im Halle'schen Pietismus schädlich ausgewirkt. Franckes größter Schüler, Zinzen-

dorf, hat diese Gefahr wohl am deutlichsten gesehen. Er steht innerhalb des Pietismus an seinem besonderen Orte, läßt sich nicht in den Halle'schen Pietismus einordnen, ja man kann sagen, er hat ebenso sehr wie gegen den Intellektualismus der Orthodoxie gegen den Ethizismus, die Gesetzlichkeit als die Gefahr des Pietismus gekämpft und ist anders, stärker als ein Spener oder Francke theologisch gebunden und unmittelbar in dem Erbe Luthers verwurzelt. W. Bettermann<sup>11)</sup> und Samuel Eberhard<sup>12)</sup> haben einem neuen Verständnis der Theologie Zinzendorfs die Wege geebnet. Bettermann nennt Zinzendorfs Theologie „Luthertum in Barockform“. Es ist wirklich „eine seltsame Theologie, im einzelnen häßlich und abstoßend, für die Ganzheitsbetrachtung aber ein Kunstwerk, das um so mehr als Kunstwerk wirkt, je weniger es als Kunstwerk beabsichtigt ist, ein Kunstwerk, hinter dem die Kraft der Naivität steckt. Oft dem Anschein nach eine hingeworfene, eine „hingewagte“, eine widerspruchsvolle Theologie, in der Tat aber der Ausdruck einer Gesamtauffassung, die weiß, was sie will und soll!“<sup>13)</sup> Bettermann hat uns auch für das Geheimnis der Sprache Zinzendorfs den Blick geschärft. Es ist eine oft häßliche und anstößige Form, aber nicht aus Unfähigkeit, sondern bewußt so gestaltet, weil eben so die Anstößigkeit der Sache, das Aergernis des Kreuzes, seinen Ausdruck findet<sup>13a)</sup>. Die Nähe zu Luthers Kreuzestheologie wird in der Fülle des von Eberhard vorgelegten und verarbeiteten Materials aus Zinzendorfs Schrifttum deutlich. Man wird der Eigenart dieses Mannes in der Tat nicht psychologisch, in der Erklärung aus einem bestimmten Lebensgefühl, gerecht, sondern nur theologisch, im Hören auf seine Bezeugung des gekreuzigten Christus. Der Gegenschlag gegen den Intellektualismus führt bei Zinzendorf nicht zu einer Auflösung des Glaubens in subjektive Gefühlsbewegung. Er weiß vom ungefühlten Glauben — „glauben heißt, die Sache nicht fühlen, sie nicht empfindlich haben, das Gegenteil ist die Empfindung. Wo eine Empfindung ist, da ist nicht Glauben, sondern Schmecken, Fühlen, Genießen“<sup>14)</sup>. Auch das scheinbar so gefühlsbetonte Spielen und Tändeln, das uns besonders auch im Liede der Brüdergemeinde oft so fremd berührt, wurzelt in der Kreuzestheologie, will Ausdruck der

schlechthin unvernünftigen Glaubenswirklichkeit, der Narrheit in Christo sein, wird freilich in dem Augenblick eine Gefahr, wo aus der „Kindlichkeit“ ein Prinzip, eine Methode wird — dieser Gefahr ist die Brüdergemeinde nicht entgangen, und die Sichtszeit bedeutet hier eine ernsthafte Krise<sup>15</sup>). Man sollte aber über solchen Entgleisungen das Echte nicht vergessen — Zinzendorfs Lied ist ein weithin noch ungehobener Schatz der Kirche, Ausdruck zarter Kindlichkeit und herber Männlichkeit in eins, die Innigkeit der Christusliebe verbindet sich mit der Ritterlichkeit des Christusstreiters. „Mit Liegenbleiben wird Schönheit nicht bewahrt! Das Mühen und Treiben macht Streiter frisch und hart! Die Augen klar, die Sinnen heiter — schöner ist nichts, als bestaubte Streiter!“ Man muß schon in die ersten Anfänge deutscher Theologie, bis zum Mönch Gottschalk zurückgehn, um eine verwandte Gestalt zu finden, in der so die kindlich-zarte, fast mystische Jesusminne verschmilzt mit der männlichen Entschlossenheit des Zeugen, des Märtyrers! Man wird sich, will man Zinzendorf gerecht werden, immer vor Augen halten müssen, daß seine Kampffront keineswegs allein gegen die „Orthodoxie“ gerichtet war, sondern ebenso gegen die von ihm klar erkannten Schäden im Pietismus, daß z. B. die uns oft „spielerisch“ anmutenden Formen der Frömmigkeit nicht nur aus der Zeitgebundenheit des Barock zu erklären sind, sondern daß darin ein „Ernst machen mit der Verheißung der Gnade“ liegt, eine „Ueberwindung der Sündenangst des Pietismus“, ein positiver Protest gegen die mit der Gesetzhlichkeit des Heiligungstrebens verbundene Heilungsgewißheit, eine Aktualisierung der Eschatologie<sup>16</sup>). Zinzendorfs Theologie ist „durchgehend bedingt und bestimmt von der Eschatologie. Diese Eschatologie ist aber nicht in den dogmatischen Aussagen über das Ende und die letzten Dinge zu suchen, sondern liegt in der Gestalt der Theologie als theologia crucis verborgen. Die Kreuzgestalt als die Gestalt nicht nur der Gotteserkenntnis, sondern auch der Erkenntnis des Menschen und der Welt, der Schöpfung und der Geschichte, ist die Form der eschatologischen Bestimmtheit aller Theologie“<sup>17</sup>). Diese eschatologische Ausrichtung seiner Theologie, das Wissen um die eschatologische Grenze, bewahrt Zinzendorf auch, so nahe

in der besonderen Form des Chiliasmus, die er vertritt, die Gemeinde der Endzeit mit der konkreten Gestalt der Brüdergemeine jetzt zusammenrückt, vor einem schwärmerischen Sektierertum<sup>18</sup>). Zinzendorf hat den größten Wert auf die Einordnung der Brüdergemeine in die jeweilige Landeskirche gelegt, und daß es wider seinen Willen dann doch zur Trennung kam, mit großem Schmerz empfunden. „Die Bruderkirche will keine Sonderkirche sein, sondern nur den ihr anvertrauten Sonderauftrag in der Einen Kirche Christi ausüben, so lange die Leuchtkraft des Christus ihren Gliedern den Beweis des Geistes und der Kraft zuteil werden läßt.“ Zinzendorf hat diesen besonderen Auftrag und die geschichtliche Sendung der Brüdergemeine in einer zweifachen Richtung gesehen: als Sammlung derer, die mit Ernst Christen sein wollen, in der „Gemeine“, und als Dienst eben dieser Kerngemeinde an den Christen in der „Zerstreuung“<sup>19</sup>).

Der kurze Ueberblick schon macht deutlich, welch eine Mannigfaltigkeit von Ansichten und Kräften in dem, was man „Pietismus“ nennt, sich zusammenschließt. Es kann auch gar nicht stark genug betont werden, was von dieser Bewegung als Gabe in die Kirche eingegangen ist — nicht allein der Aufruf zu persönlichem Ernstmachen mit einem Leben unter dem Worte Gottes (Buße und Heiligung), sondern auch der Aufruf zu missionarischem Dienst! Es bleiben aber dieser im ganzen untheologischen Bewegung gegenüber (Zinzendorf bildet eine Ausnahme!) eine ganze Reihe offener Fragen. Diese Fragen hat bereits Valentin Ernst Lösch er in seinem „Timotheus Verinus“ (zuerst erschienen in den von Lösch er redigierten „Unschuldigen Nachrichten“, dann zum Reformationsjubiläum 1717 in Buchform veröffentlicht) scharf gestellt<sup>20</sup>). Die Spezialcharaktere des mali Pietistici sind ihm die Geringschätzung der Lehre, der Gnadenmittel und des Amtes, die Vermengung von Glaube und Werk und die Verbiegung der Rechtfertigungslehre (Ablehnung der Imputationslehre, Betonung der *justitia inhaesiva*), dazu der Chiliasmus (ob hier nicht ein Stück genuiner biblischer Lehre, das im Luthertum verschüttet war, wieder ernst genommen wird, bleibt zu fragen — freilich ist die Gefahr nicht zu verkennen, daß die Geselzlichkeit des Heiligungs-



strebens auch die Zukunftserwartung ins Gesetzlich-Schwärmerische hinein verbiegt. Diese Verbindung einer enthusiastischen Eschatologie und einer gesetzlich-rigoristischen Ethik finden wir ja schon bei Tertullian und überhaupt im Montanismus) —, weiter der Terminismus, der von einem Termin im Leben jedes Menschen wissen will, bis zu dem allein die Bekehrung möglich sei, und also die Ansicht verwirft, daß wir bis zu seinem Tode nie einen Menschen verlorengeden dürfen —, der Präzisionismus, d. h. die gesetzliche Ethik mit ihrer Abwertung des natürlichen Lebens und ihrem kleinlichen Kampf gegen die adiaphora (vgl. hierfür die Geschichte, die Rahnis in seiner Schilderung des „inneren Ganges des Protestantismus“ berichtet: „Canstein, der Spener genau kannte, wollte ihm nicht zutrauen, daß er je böse gewesen sei. Spener aber konnte zum Beweis für das Gegenteil anführen, daß er in seinem 12. Jahre einmal getanzt habe.“ Weiter nichts! Rahnis fügt hinzu: „Spener hat von den schweren Versuchungen zur Sünde, von den Kämpfen zwischen Glauben und Unglauben, von der Macht der Leidenschaft, von den mächtigen Zugkräften der Welt wenig gewußt“<sup>21</sup>). Man nehme dazu die Erzählung aus Semlers Jugenderinnerungen über die Schicksale seines Bruders Ernst, die G. Freytag in den Bildern aus der deutschen Vergangenheit abgedruckt hat, und die in der Tat „eine gute Einsicht in die Periode des untergehenden Pietismus gibt, in dem Bußernst zur Selbstquälerei und Heiligungsstreben zu spießbürgerlicher Kleinlichkeit entartet“ — gewiß ist das Entartungs- und Untergangerscheinung, aber daß es dazu kommen konnte, weist doch auf Fehlsätze oder zumindest theologische Unklarheiten im Ansatz zurück<sup>22</sup>). Es geht in die gleiche Richtung, wenn Löscher neben Mystizismus, Vergottungsstreben und Ueberbetonung der „Empfindung geistlicher Dinge“ unter den Kennzeichen des Pietismus den Perfektismus nennt, die Aufstellung eines Vollkommenheitsideals, nach dem der bekehrte Christ die Sünde hinter und unter sich lassen könne. Diese securitas der Bekehrten klingt schon in Franckes Bericht von seiner Bekehrung peinlich an („Von da an ist mir's leicht geworden, zu verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüfte und züchtig, gerecht und gottselig zu leben in dieser

Welt. Von da an habe ich mich beständig zu Gott gehalten, Beförderung, Ehre und Ansehen vor der Welt, Reichthum und gute Tage und äußerliche weltliche Ergötzlichkeit für nichts geachtet...“). Sie steht in eigentümlicher, aber nicht zufälliger Spannung zu der ständigen Sündenangst, wie sie erschütternd aus dem erwähnten Bericht über Ernst Semler spricht. Wo die *certitudo*, die Glaubensgewißheit, die allein im Zuspruch des göttlichen Wortes gründet und immer neu bewährt sein will im Griff des angefochtenen Glaubens nach dem rechtfertigenden Wort — wo diese *certitudo* zur *securitas* wird, zur Sicherheit auf Grund von Erlebnis, Empfindung und feststellbaren Früchten der Heiligung, da ist die Gewißheit verloren, da ist die notwendige Folge der Sturz in die Unsicherheit, weil der Mensch, der auf sich sieht, niemals wissen kann, ob er wirklich genug getan —, dies Schwanken zwischen Angst und Sicherheit, das Luther als einen Grundschaden der römischen Frömmigkeit aufgedeckt hat, kehrt in die Kirche wieder zurück, wo man sich nicht mehr genügen läßt an der im Worte zugesprochenen Gerechtigkeit, an der *iustitia imputativa*. Gerade an diesem Punkte freilich darf nicht der Pietismus der Orthodogie gegenüber als der Schuldige ausgespielt werden. H. E. Weber hat in seinem Buche über „Reformation, Orthodogie und Rationalismus“ überzeugend dargestellt, wie der „Objektivität“ der Orthodogie, die eben weithin nicht mehr die Objektivität des Wortes Gottes ist, vielmehr Objektivität der Zuschauerhaltung statt der existentiellen Theologie Luthers, eine subjektivistisch-anthropozentrische Umbiegung der *theologia verbi* entspricht, die aus dem ganzheitlichen Denken Luthers wieder ein auf den Menschen und die an ihm feststellbare Entwicklung ausgerichtetes Heilschema macht (*ordo salutis*) — schon die Lehre der Orthodogie wurde „gestaltet durch den Individualismus des Seligkeitsverlangens, der die Sicherung der Heilsgewißheit zum entscheidenden Maßstab macht, und nahm in ihrer objektiven Begründung einen rationalen Legalismus in sich auf, der wieder zurückschlagen kann in gewöhnlichen Moralismus“. So liegt die Fehlerquelle für die falsche Entwicklung kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens hin zum Subjektivismus, Individualismus, Eudämonismus, Moralismus und Rationalismus schon

in der Orthodogie selber<sup>23</sup>). Die Orthodogie lehrt mit Ernst die Imputation, die Zurechnung der Gottesgerechtigkeit durch die freie Gnade. Aber sie vermag es nicht mehr in gleicher Weise eindringlich zu machen, daß das Wort Gottes, das uns die Gerechtigkeit zuspricht, ein lebendiges, schaffendes Wort ist, daß dort, wo Gott spricht, wirklich etwas geschieht, neues Leben entsteht. Der Pietismus spürt den Mangel, aber anstatt das rechtfertigende Wort anders noch als die Orthodogie ernst zu nehmen, meint man es ergänzen zu müssen durch Bekehrungseifer und Ringen um Wiedergeburt und Heiligung<sup>24</sup>). — Löscher fügt als Merkmale des Pietismus noch hinzu den Reformatismus, d. h. die Tendenz zur über Luther hinausgehenden, vielmehr an den Donatismus gemahnenden Erneuerung der Kirche als der Gemeinde der Heiligen, und den Separatismus, der aus der Kirche eine Sekte macht. Daß die genannten Vorwürfe nicht alle in gleicher Weise und nicht alle „den“ Pietismus (wo ist der?) treffen, ist deutlich geworden, daß anderseits hier die entscheidenden Fragen gestellt sind, wird man kaum leugnen können.

Erich Seeberg hat in seiner Einleitung zu einer Auswahl der Schriften Gottfried Arnolds die Formel geprägt, der Pietismus bedeute „Krisis und Belebung des Lutheriums, und zwar durch den Einfluß der Mystik“<sup>25</sup>). Den Beziehungen des Pietismus zur Mystik soll hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Daß der Pietismus wirklich ein Stück „Belebung“ des lutherischen Erbes bedeutet, darf nicht vergessen werden. Es geht dem Pietismus um das sola fide, um das Christus solus, es geht um ein neues Ernstmachen mit dem 3. Artikel, mit dem Bekenntnis zum Heiligen Geist, der beruft, erleuchtet, sammelt, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben. Die „Krisis“ liegt vor allem in der Umbiegung solchen Glaubens an das Wirken des Heiligen Geistes in das Subjektivistisch = Individualistische, in der Verkehrung der Frömmigkeit zur Persönlichkeitskultur, zur Pflege des persönlichen Lebens. Messen wir den Pietismus an den Grundprinzipien des reformatorischen Dogmas, so müssen wir sagen: es brechen sowohl am Material- wie am Formalprinzip Unklarheiten auf — dort in der Frage des Verhältnisses von Recht-

fertigung und Wiedergeburt, Glauben und Werken; die Verkehrung des streng theozentrischen, wortgebundenen Denkens in ein anthropozentrisch-psychologisches Schema macht aus dem Evangelium wieder ein Gesetz oder öffnet doch zumindest dem Moralismus die Tür! Und blickt man auf das Formalprinzip, das „solum verbum“, so zeigt sich für das Verhältnis von Wort und Geist eine ähnliche Ungeklärtheit — hat die Orthodogie das „Wort“ in seiner Lebendigkeit und lebensschaffenden Kraft nicht mehr voll bezeugen können, so kommt jetzt der Gegenschlag, man will über das Wort, das bloße Wort hinaus zur unmittelbaren Erfahrung, man will das testimonium spiritus sancti internum, versteht aber darunter nicht mehr wie die Orthodogie die vom Geist gewirkte Ueberzeugung und Zustimmung zur Göttlichkeit und Inspiration der Heiligen Schrift<sup>26)</sup>, sondern die unmittelbare Versiegelung der Gotteskindschaft. Hier ist dann der Zusammenhang mit der Mystik augenfällig. Die äußeren Mittel, an die Gott das Wirken seines Heiligen Geistes gebunden hat, werden gering geachtet, man will durchstoßen zur unmittelbaren Geisterfahrung. Vergessen ist — so können wir es auch sagen — der sakramentale Charakter des Wortes! Hat Luther vor allem darauf immer wieder den Ton legen müssen, daß das Sakrament nichts anderes ist als verbum visibile, so wird es jetzt Zeit, der Entleerung des Wortes gegenüber zu betonen, daß das Wort sacramentum audibile ist, daß Gott in das arme Wort die Verheißung seines schöpferischen Wirkens hineingelegt hat. — Neben der Unklarheit in der Frage: Gesetz und Evangelium, und in der Frage: Wort und Geist, ist es schließlich noch ein Punkt, an dem die Grenze des Pietismus besonders in Erscheinung tritt: die Verengung des Kirchenbegriffs. Sieht man von Zinzendorf ab, der auch hier besonders zu nehmen ist, so wird man, aufs ganze gesehen, E. Seeberg Recht geben müssen, daß der Pietismus letztlich ohne Verständnis sei für das, was Kirche ist, weil „er die Kirche vom Lebensgefühl der Zeit her als die gewollte Vereinigung der einzelnen Frommen denkt und deshalb ihren Bau von unten nach oben gerichtet, nicht aber von oben nach unten gerichtet sieht. Im Pietismus beginnt das soziologische Moment

vor das theologische im Kirchengedanken zu treten“<sup>27</sup>). Man wird, stellt man sich alles dies vor Augen, es nicht als zu hart empfinden, wenn ein so gerechter und für die Bewegung im Pietismus offener Beurteiler wie Rahnis (vgl. sein Urteil: „Der Pietismus ist keine Lehrrichtung, sondern eine praktische Richtung, die im Gegensatz zu einer veräußerlichten und verweltlichten Kirchlichkeit und einer verknöcherten Rechtgläubigkeit eine Neubelebung der Kirche auf Grund eines lebendigen Glaubens anstrebte“<sup>28</sup>), schließlich doch zu dem Ergebnis kommt: „Der Pietismus verkündete dem Zeitalter einen lebendigen Glauben, bot aber einen solchen, welcher die Rechtfertigung trübte, die Kraft der Lehre brach und das Recht der Kirche verkannte“<sup>29</sup>).

So ist denn auch der rasche Niedergang dieser Bewegung wohl verständlich. Er beginnt schon im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts. Jetzt rächt sich jene Vernachlässigung des Objektiven, der reinen Lehre, das Zurücktreten der Wahrheitsfrage, denn „jenes Festhalten an einer Orthodorie, welcher der Pietismus nicht nur interessellos gegenüberstand, sondern die er tatsächlich als zur praktischen Frömmigkeit nicht nötig erwiesen hatte, war ein Widerspruch, der sich löste durch Beseitigung des als unnötig Erkannten“<sup>30</sup>). Man fragt nicht so sehr nach der Wahrheit als nach der Gewißheit, und diese Gewißheit sieht man verankert im Erlebnis — das Ergebnis ist eine gefühlige, weiche, unwahre und im Extrem auch unwahrhaftige Frömmigkeit.

## II.

Vernachlässigung der Wahrheitsfrage — das ist der Punkt, an dem der Gegenschlag erfolgen muß. Er kommt in der Form der Aufklärung, des Rationalismus. Seinem Einbruch in die Kirche hat der Pietismus nicht wehren können, er steht ihm mit zerbrochenem Schwert gegenüber. Ja, man wird noch weitergehen müssen: Pietismus und Aufklärung sind feindliche Brüder, bei aller Gegenfächlichkeit doch eins im Widerspruch gegen die Orthodorie (im Kampf gegen sie begrüßt ein Mann wie Christian Thomasius in Halle den Pietismus Franckes als Bundesgenossen!), im Zuge zum praktischen Christentum, in

der individualistischen Frömmigkeit und im ungeschichtlich-psychologischen Denken.

Ehe wir uns der Theologie der Aufklärung zuwenden, wird es gut sein, den Begriff des Rationalismus schärfer zu umreißen. Theologiegeschichtlich betrachtet, handelt es sich beim Rationalismus um die Tendenz des Ausgleichs zwischen Vernunft und Offenbarung. Diese Tendenz des Ausgleichs, der Synthese läßt sich durch die ganze Kirchengeschichte verfolgen. Sie beginnt schon mit der Arbeit der Apologeten, die sich darum bemühen, die christliche Botschaft vernünftig einleuchtend zu machen, sie feiert ihren ersten großen Triumph in der alexandrinischen Katechetenschule, im System des Origenes — in ihr wurzelt die Christologie des Arius und seiner Schüler. Und auch die Theologie Augustins, so sehr er sich (wie ja auch ein Origenes, ein Arius!) gebunden weiß an die in Schrift und kirchlicher Tradition geoffenbarte Wahrheit [aber ist dieses: „Schrift und Tradition“ nicht schon Preisgabe der alleinigen Bindung an das Wort, ein Mächtigwerden des Menschen, gewiß nicht jedes Menschen, aber des kirchlichen Lehramtes und das heißt: der „sich mit Christus identisch wissenden katholischen Kirche“ über das Wort der Offenbarung?<sup>21)</sup>] — auch Augustins Theologie verleugnet den Charakter der Synthese zwischen Neuplatonismus und biblischem Christentum nicht<sup>22)</sup>. Gewiß ist hier nicht eigentlich von Rationalismus zu reden, gewiß soll im Verhältnis von Vernunft und Offenbarung diese den Primat haben, es ist die *fides quaerens intellectum*, die hier Theologie treibt — aber als dann in der Scholastik die Frage neu aufbricht unter dem Einfluß der antiken Philosophie (Abaelard hat sie in ihrer Schärfe empfunden und gestellt!), da zeigt es sich, daß man ohne Bruch mit der Vergangenheit, ohne vom bisherigen Wege abzugehen, dem sich meldenden Anspruch der *ratio* Raum schaffen kann — das System der Scholastik ist vollendeter Ausdruck der Synthese zwischen Vernunft und Offenbarung: auf der Grundlage des Vernunftglaubens baut sich das höhere Stockwerk des Offenbarungsglaubens auf, *gratia perficit, non tollit naturam!* — Gegen den verkappten Rationalismus im römischen Dogma hat Luther schärfften Kampf geführt — seine *theologia*

crucis ist der radikale Bruch mit jeder menschlichen Anmaßung, sich des Geheimnisses Gottes zu bemächtigen. Mit am eindrücklichsten ist dieser Protest formuliert in den Heidelberger Thesen von 1518. Die Theologie der Herrlichkeit ist die natürliche Theologie, die meint, mit ihrer Vernunft aus den Werken der Schöpfung Gott erkennen zu können, aber „nicht der heißt mit Recht ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke wahrnimmt und versteht, sondern der heißt mit Recht ein Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und im Kreuz dargestellt begreift (These 19 f, nach der Uebersetzung von G. Merz). Ita ut nulli jam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et majestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis (zu These 20)<sup>33</sup>). Gott ist der im Leiden verborgene Gott und kann nur im Kreuz und Leiden gefunden werden — darum gilt: qui vult fieri sapiens, non quaerat sapientiam procedendo, sed fiat stultus quaerendo stultitiam retrocedendo<sup>34</sup>). Diese Theologie des verborgenen, allein in Christus, allein im Worte offenbaren Gottes hat Luther dann in De servo arbitrio verfochten gegen die rationalisierende Theologie des Erasmus, die Religion des Postulats, die den Menschen und sein Verlangen nach Glück und Seligkeit zum Maßstab aller Dinge macht, die Religion des Opportunismus, geboren aus dem Bedürfnis nach seelischer Harmonie, Ruhe und Frieden. Die ratio wird Gottes mächtig an Christus vorbei, sie verleugnet Christus, aber Gott will sich nicht anders offenbaren als in der Verborgenheit des Kreuzes Christi — er will geglaubt sein im Worte vom Kreuz<sup>35</sup>). Eine wichtige Stelle in Melancthons Apologie von 1530 stellt den Gegensatz zwischen römischer und evangelischer Rechtfertigungslehre so heraus, daß er auf der Gegenseite zwei modi justificationis tradiert sieht, deren einer in der ratio, der andere in der lex wurzelt, beide aber verkennen das Evangelium, die Verheißung von Christus. Doctrina rationis ist das ganze Verdienstschema vor allem der skotischen Dogmatik mit ihrer Lehre vom meritum de congruo, das der Mensch aus natürlichem Vermögen ausbringt und mit dem er sich die sakramentale Gnade verdient — die doctrina legis verdunkelt das sola fide durch

die Verkehrung der Rechtfertigung aus dem Zuspruch des freimachenden Gotteswortes in die Eingießung der Gnaden- und Liebeskraft, mit der wir nun das Gesetz Gottes erfüllen können. Beide Weisen, die ja in der Wurzel eins sind, werden damit gerichtet, daß sie Christus seine Ehre nehmen: *uterque modus excludit Christum*<sup>35</sup>). Die klare Einsicht in den Zusammenhang, in dem Rationalisierung und Vergesetzlichung der Frömmigkeit miteinander stehen, wie sie hier ihren Ausdruck findet, hat Melanchthon freilich in seiner Theologie selbst nicht mit gleicher Konsequenz festgehalten. Fr. Hübner hat in seinem Buch über „Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon“<sup>36</sup>) aufgewiesen, wie gegen Willen und Absicht Melanchthons — von einer natürlichen Theologie rationalistischer Art kann bei ihm nicht die Rede sein — dann doch einer natürlichen Theologie und rationalistischen Ethik die Tür geöffnet wird, dadurch, daß das rechte Verhältnis von Gesetz und Evangelium verkannt wird — das Gesetz hat zwar in keiner Weise präparierende Bedeutung auf das Evangelium hin, aber vom Evangelium her, in „theokratischer Ausweitung“ des Evangeliums erhält der ganze Kosmos in seiner Eigengesetzlichkeit seine Selbständigkeit zurück — „von der Schrift her tut sich der Blick in die Herrlichkeit der Welt auf“, „das offenbarende Tun Gottes wird mit dankbarer Freude ringsum, in der Schöpfung und im Geschöpf, wahrgenommen. Die wunderbare Erhaltung der Kirche und ihre hohe Zwecksetzung läßt alle geschichtlichen und irdischen Begrenzungen entschwinden. Die Kirche ist der Zweck der Welt und die Welt Ausdruck des „Gott alles in allem“<sup>37</sup>). Die Loslösung dieses Systems von der Schrift als alleiniger Quelle der Offenbarung und der Umschlag der „theokratischen Schwärmerei“ in „natürliche Theologie“ liegt nahe. Gewiß gilt für Melanchthon: „die natürliche Theologie“, die sich einmal befreien und zur Herrscherin machen wird, ist einstweilen doch wirklich noch ganz niedergehalten vom Schriftprinzip . . . Sie kann nicht gefährlich werden, wenn die Offenbarung als Versöhnungs-, als Erlösungs-, als Christusoffenbarung bleibt, was sie ist“. Aber eben dieses „wenn“ birgt das Problem in sich. Schon bei Melanchthon kündigt sich die Verschiebung an. Die Frage nach



der Offenbarung ist nicht mehr fixiert auf das Faktum der Rechtfertigung als solches, sondern geht auf den „Sinn und Ertrag“, der in der Wiederherstellung des Urstandes erscheint, „der seinerseits sich als Stand des Gesetzes, als Stand in der natürlichen Theologie darstellt“<sup>38</sup>).

Lassen sich die Gefahrenpunkte und Einbruchsstellen für die natürliche Theologie bis ins 16. Jahrhundert zurück verfolgen, so wird die Gefahr akut für die Kirche doch erst durch die Begegnung von Theologie und Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. Trotz all den einer natürlichen Theologie die Wege ebennenden Momenten in Orthodoxie und Pietismus — man empfand doch die Philosophie eines Christian Wolff in Halle als schlechthin grundstürzend und scheute nicht recht weltliche Methoden, diesen gefährlichen Gegner zu erledigen. Doch ist gerade der Sturz Wolffs im Jahre 1723, so sehr er wie ein Sieg der Pietisten aussah, vielmehr Zeichen der Schwäche. Siege mit Hilfe staatlicher Edikte sind in der Kirche immer Niederlagen! Warum wird Wolff von Pietisten und Orthodoxen einmütig bekämpft? Gibt sich doch seine Philosophie durchaus als kirchlich gebunden, vertritt er doch einen Supra-naturalismus, der die Offenbarung anerkennt, sofern sie nun nicht wider die Vernunft ist! Und hier eben liegt die Entscheidung. Das rationalisierende Element in der Theologie, bisher noch gebändigt durch die Bindung an die Offenbarung, erhebt sich aus den Fesseln, wird zum selbständigen Gesprächspartner und muß früher oder später die Führung im Gespräch übernehmen. Noch einmal meldet sich die Aufgabe der Synthese von Vernunft und Offenbarung, nun aber nicht mehr so, daß der Vernunft der bescheidene Dienst vorläufiger Grundlegung zugewiesen ist, auf der dann die Offenbarung weiterbaut und das Werk vollendet, vielmehr so, daß die Vernunft den Primat in Anspruch nimmt, die Offenbarung in ihren Dienst tritt und sich vor ihrem Forum als eben der Vernunftreligion aufs beste dienend auszuweisen hat. Diese dienende Stellung räumt man der Offenbarung gern ein — die Aufklärung ist ja eben deshalb so gefährlich für die Theologie geworden, weil sie in der Form der christlichen Aufklärung auftritt. Wolff ist hier in der Hauptsache nur Popularisator

der Leibnizschen Ideen. Auch für Leibniz ist die Harmonie von Glaube und Vernunft feststehende, grundlegende Tatsache<sup>39)</sup>. Mag er auch, worauf Karl Buchheim in seiner Leibnizstudie<sup>40)</sup> den Ton legt, mit seiner Unterscheidung der ewigen, logisch-mathematischen Wahrheiten und der tatsächlichen, positiven Wahrheiten einem geschichtlichen Denken gegenüber einem rein mathematisch-mechanistischen System etwa eines Spinoza vorgearbeitet haben — für die Theologie wirken sich diese Erkenntnisse nicht aus, weil hier sein Interesse offenbar nicht an den geschichtlichen Wahrheiten liegt, sondern an der natürlichen Theologie, von der ihm allerdings fest steht, daß sie „der offenbarten Wahrheit nicht allein nicht widerstreitet, sondern ihr sogar wunderbar günstig ist“<sup>41)</sup>. Diese natürliche Theologie ist nichts anderes als eine optimistisch-idealistische Weltanschauung in christlicher Gewandung, aber unter Preisgabe nicht nur der Radikalität der christlichen Lehre von Sünde und Gnade, sondern auch des lebendigen Gottesverhältnisses.

Die Tendenz der Ein- und Unterordnung der Offenbarung unter die *theologia naturalis* bestimmt die weitere theologische Entwicklung. Man sagt: natürliche und Schriftoffenbarung, und merkt kaum, wie hier im Grunde die Offenbarung preisgegeben, die Bindung an die Schrift gelöst wird. Inhaltlich lebt dieser sich seiner Harmonie mit der Vernunft freuende Glaube eben von den Idealen der natürlichen Religion: Gott — Tugend — Unsterblichkeit. Ausgangspunkt des Denkens ist das Axiom vom Glückseligkeitstrieb im Menschen, dessen Erfüllung und Erfüller Gott ist. Die Verbindung zum römischen Dogma (Augustin) hin ist offenbar, ebenso aber der Gegensatz zum biblisch-reformatorischen Bekenntnis, das nicht vom Menschen und seinem Verlangen nach Glück ausgeht, sondern von Gott und seiner unbedingten, in den Gehorsam zwingenden Forderung, die freilich als solche lauter Verheißung ist (vgl. die Bedeutung des 1. Gebots bei Luther!). Semler ist überzeugt, „daß der größte Teil des gesamten Inhalts der Bibel aus natürlich bekannten Wahrheiten besteht, welche alle vernünftige Menschen zu erkennen imstande und gehalten sind“<sup>42)</sup>, und fragt man, worum es sich bei diesen natürlich-bekanntem Wahrheiten handelt, so antwortet Spalding:

„Des Menschen Zweck und Schuldigkeit, seine Abhängigkeit von Gott und seine Glückseligkeit in demselben wird darin (d. h. in der Hl. Schrift) mit solchem Lichte, mit solchem Ernste, mit solcher einnehmenden Kraft gelehrt, daß es mir unbegreiflich ist, wie es möglich sein sollte, von dem Werte der natürlichen Religion lebendig durchdrungen zu sein und doch eine Glaubenslehre nicht hochzuachten, die eben das sagt, was die natürliche Religion, und die es so deutlich, vollständig und rührend sagt“<sup>43)</sup>. Auch ein Rousseau will ja seine Naturreligion als christliche Religion vertreten, und selbst Voltaire preist Jesus als den jüdischen Deisten, ausgezeichnet durch Tugend und Liebe, der freilich „ein etwas unüberlegter Reformator“ gewesen sei, und sein „écrasez l'infame“ richtet sich zunächst nicht gegen das Christentum als solches, sondern gegen die superstition<sup>44)</sup>. Und eine „elastische“ Theologie (Rahnis) gibt sich mit diesem christlichen Firnis zufrieden!

Das Ergebnis der Entwicklung ist doch die Preisgabe des Dogmas an das Forum der Vernunft. Gemessen an den einfachen Prinzipien der natürlichen Religion, können die Sätze der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie (Zweinaturenlehre) nur noch historische Bedeutung haben, sie belasten die „Simplizität“ der christlichen Religion, deren Zentrum eben in den durchaus vernünftigen Lehren von Gott, von der Tugend, vom ewigen Leben liegt<sup>45)</sup>. Und wie die Gottheit Christi, so wird die Erbsünde zum leeren Wort — dem Satz von der totalen Schuldverfallenheit der Menschen tritt das neue Dogma gegenüber: der Mensch ist gut! Vielleicht zeigt sich an diesem Punkte besonders die Schwäche der Orthodogie, die den Satz von der Sündhaftigkeit des Menschen wohl mit ganzem Ernst festhielt, aber nicht begründete, sondern autoritativ hinstellte — der Pietismus bemühte sich um eine Belebung des Sündengefühls, aber eben diese Tendenz blieb vielfach im Subjektiv-Gefühlig-Sentimentalen stecken, und nun steht man dem neuen, so vernünftig einleuchtenden, optimistischen Menschenverständnis wehrlos gegenüber. Der Mensch ist gut — man wirft die Keue weg. Und „mit der Keue fiel die Liebe. Von ihr sagt die Aufklärung einmütig: am Glück des andern sich beglücken, das sei Liebe. Die Liebe Gottes fällt somit“<sup>46)</sup>. An

der Lehre von der Sündenvergebung kann man nur noch in dem Sinne festhalten: „in einer moralischen Ordnung der Dinge sei das Gesetz eines unaufhaltbaren Fortschreitens zu einem höheren Ziele von so mächtigem Umfange, daß auch der Sünder hoffen darf, durch eine wahrhaft religiöse Bildung seines Geistes und Herzens die Fesseln des Irrtums und des Lasters, die ihn gefangen hielten, zu zerbrechen, sich mit dem höchsten Wesen auszusöhnen und zur wahren Freiheit der Kinder Gottes emporzustreben“<sup>47</sup>). Damit ist eine Tat Gottes, durch die er die Welt mit sich versöhnt hat, überflüssig geworden — die biblische Lehre von der Rechtfertigung bedeutet vielmehr nur dies: „die Menschen können weder durch ihre Abstammung von Abraham noch durch das Verdienstliche mosaischer Gesetzeswerke, sondern einzig durch das Bewußtsein ihrer Tugend und Rechtschaffenheit (Röm. 2, 14 f!), die aus Beobachtung der reineren Sittengebote des Evangeliums hervorgeht (Röm. 1, 16), Gott angenehm und ihm wohlgefällig werden“<sup>48</sup>). So sieht also die Scheidung von *essentia* und *forma*, die Heraus Schälung der *aeterna idea* aus dem *temporarium velamentum*<sup>49</sup>) der Schrift aus. Man kann die Darstellung dieser Lehre als Bibellehre nur mit dem Prinzip von der *accommodatio* rechtfertigen, in der Jesus und die Apostel sich angepaßt, herabgelassen haben zu den *opiniones populares, etiam vanae*<sup>50</sup>) — unsere Aufgabe ist es nun, „die ursprüngliche, mit den Aussprüchen und Bedürfnissen unserer Vernunft und unseres Gewissens zusammengehaltene und aus dem Standpunkt des durch und durch sittlichen Geistes des Evangeliums in ihrem göttlichen Charakter erkannte Lehre Jesu Christi selbst zur einzigen Richtschnur“ zu machen, diesen christlichen Religionsglauben in seiner durchgängigen Vernunftmäßigkeit zu erkennen und ihn von der orts- und zeitgemäßen Hülle zu entkleiden<sup>51</sup>). Man muß die Vernunftlehre, die in der Schrift verborgen ist, von ihren mythischen Bestandteilen befreien — so sagt Wegscheider zum Dogma von der Erbsünde: *E quocumque mytho sacro nulla ejusmodi dogmata in verae religionis doctrinam recipienda sunt, nisi quae cum idea numinis et cum naturae humanae indole morali, quales e scripturae sacrae effatis indubitanter, sanae rationi convenientibus, recte demonstratae*

fuerint, bene conciliari possunt<sup>52</sup>). Was aber in diesem Prozeß der Revozierung und Reduzierung des Dogmas auf wenige einfache Ideen übrig bleibt, das ist der Glaube an Gott als die allmächtige Vorsehung, (man kann auch sagen: den liebenden Vater), die Hoffnung auf Glückseligkeit, und die von solcher Hoffnung bestimmte Tugendethik. Haec vero praecipua est naturae nostrae dignatio et destinatio, ut a parvis initiis per continua virtutis incrementa ad maiorem cum deo similitudinem emergamus<sup>53</sup>). In Freiheit soll der Mensch seine Vernunft gebrauchen: quamvis autem voluntas humana certis finibus sit circumscripta, incolumis manet tamen, si per se spectatur, libertas hominis . . . Quo diligentius autem ac religiosius homo ideae verae felicitatis et dignitatis, a ratione ei suppeditatae, quascumque cogitationes et voluntates suas accomodaverit, eo magis ille vera gaudebit libertate<sup>54</sup>). Die Kirche wird zum Zweckverein, der solche Menschen der Freiheit und Würde im Gebrauch ihrer Vernunft erzieht und sammelt; Köhr definiert sie als einen „Verein religiös erleuchteter, sittlich veredelter und dadurch zufriedener und seliger Menschen“<sup>55</sup>). Christus wird zum Vorbild solcher Menschenwürde, und das sola fide bedeutet nichts anderes als einen animus ad Christi exemplum ejusdemque praecepta compositus et ad Deum et sanctissimum et benignissimum conversus<sup>56</sup>). Das ist es, was bei der „Reduzierung“ des Dogmas nach Abstreifung aller „Anthropomorphismen“ übrig bleibt. Der Versuch der Synthese zwischen Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit endet mit der Preisgabe des Dogmas auf der ganzen Linie.

Es hat auch im 18. Jahrhundert an Widerspruch gegen diese Aufklärungstheologie nicht gefehlt. Die Orthodogie gibt den Kampfplatz nicht wehrlos frei. Sie fragt mit Recht, wie es um die Freiheit und Mächtigkeit der ratio nach dem Fall stehe — sie sieht den Einbruch in das christliche Bekenntnis, den die Leugnung der Erbsünde bedeutet, sie wehrt sich gegen die Entleerung des Gottesverhältnisses zu einem neutralen Schicksalsgedanken, dem man dann noch den Vaternamen gönnt. Nicht nur pietistische Frömmigkeit protestiert gegen eine konstruierte Religion, der das Gefühl und die Erfahrung fehle, auch das Lehramt wendet sich gegen die Preisgabe des Mate-

rial- und Formalprinzips der Reformation — anstelle der Rechtfertigung allein aus dem Glauben tritt die Entwicklung des freien Menschen in einem tugendhaften Leben, anstelle der Bindung an die Schrift tritt die Bindung an die Vernunft als letzte Norm, und was besagt es, wenn man die alten biblischen Begriffe beibehält und sie doch mit ganz neuem Inhalt füllt, wenn man Gerechtigkeit vor Gott sagt und Rechtschaffenheit des tugendhaften Menschen meint, wenn man vom Glauben spricht und darunter die menschliche Ueberzeugungstreue versteht? Einwände, berechnete Einwände werden erhoben, doch können sie den Siegeszug des Rationalismus so wenig aufhalten wie staatliche Maßnahmen (das Wöllnersche Edikt von 1788!). Jetzt zeigt sich der Schade der Vergangenheit, in der Lehre und Leben, Frömmigkeit und Theologie auseinanderbrach, jetzt wird die Schwäche des Pietismus offenbar, der am Dogma festhielt und es doch nicht wirklich ernst nahm, jetzt meldet sich neu und unerbittlich die Wahrheitsfrage, die man so lange als längst beantwortet und nichtakut zurückgestellt hatte, jetzt rächt es sich, daß auch die Orthodogie dem Rationalismus, Subjektivismus und Eudämonismus in ihrer Lehre Raum gegeben hatte. Und im Verfall der Theologie kündet sich schon ein Neues an — in der Entartung der Religion zur allgemeinen Weltanschauung klopft schon die Frage an die Pforte der Kirche, was es denn um Offenbarung sei, in der Herausdestillierung einer allgemeinen Menschheitsreligion, befreit von den Schlacken geschichtlicher Zufälligkeiten, meldet sich doch schon die Frage mit Dringlichkeit, was es um geschichtliche Offenbarung, um das Eingehn Gottes in die Geschichte sei! Zunächst muß auch hier der Auflösungsprozeß zu Ende gehen — die Kritik an der Geschichte, die schon der Pietismus übt, wenn er die Kirchengeschichte ganz unter dem negativen Vorzeichen einer Geschichte permanenten Abfalls und Zerfalls liest, dem gegenüber das Ideal der Urkirche nur bei wenigen Zeugen, Außenseitern und kleinen Gruppen (Kern) festgehalten sei, diese Kritik wird jetzt auch auf das Neue Testament und bis auf die Ursprünge der geschichtlichen Religion ausgedehnt. Das Problem des historischen Jesus und des biblischen, übergeschichtlichen Christus taucht auf. Mit der

Profanisierung des Historischen, mit der Einordnung der heiligen Schriften in die Gattung historischer Quellschriften ist doch einer keineswegs nur negativ zu wertenden Bibel- und Textkritik die Bahn freigelegt — ein Buch wie Schweizers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung gibt davon ein eindrückliches Bild! Um nur eines zu nennen: die Auflösung der Christologie, die Erschütterung der alten christologischen Formeln führt doch zu einer erneuten, ernsthaften Beschäftigung mit der Person und dem Leben Jesu, mit seiner Menschheit, und gerade so auf mancherlei Umwegen zu einer neuen, tieferen Erfassung des Geheimnisses der Fleischwerdung Gottes. Und wer wollte heute darüber schelten, daß es nur auf solchen Umwegen zu solchem Ziele gekommen ist! Solche Erwägungen können gewiß nicht eine Rechtfertigung des Rationalismus bedeuten, sie können aber vor allzuschneider Aburteilung warnen und rückblickend Sinn und Segen einer solchen Krisis für Kirche und Theologie verständlich machen.

Das Problem der geschichtlichen Religion, der Offenbarung in der Geschichte gesehen und in seiner Weise, gewiß auch in seinen Grenzen angepackt zu haben, bleibt die besondere Bedeutung Lessings, der die christliche Aufklärung radikal zu Ende und damit auch schon über sich selbst hinausführt. Er weiß sich durchaus als Aufklärer, er gibt das Dogma der Orthodogie völlig preis, er weiß mit der Idee eines persönlichen Gottes nichts anzufangen und setzt an ihre Stelle das *Ev καὶ πᾶν* als Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, bekennt sich dafür Jacobi gegenüber auch willig als Spinozisten: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern“ (als Spinoza)<sup>57</sup>). Er verachtet die Halbheit eines supranaturalen Rationalismus, von dem gilt: „Glaube ist durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft und Vernunft rätsonnierender Glaube geworden“ und urteilt scharf: „Was ist sie anders, unsere neumodische Theologie gegen die Orthodogie, als Mistjauche gegen unreines Wasser?“<sup>58</sup> Er macht Ernst mit der Vernunftreligion, er vertritt die Religion des Geistes gegen die des Buchstabens, er bekennt sich zur Religion Christi gegen die christliche Religion: „Jene, die Religion Christi, ist diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte

und übte, die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann, die jeder Mensch um so viel mehr mit ihm gemein zu haben wünschen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßem Menschen macht. Diese, die christliche Religion, ist diejenige Religion, die es für wahr annimmt, daß er mehr als Mensch gewesen, und ihn selbst als solchen zu einem Gegenstande ihrer Verehrung macht<sup>(59)</sup>. Für die Religion Christi sind die historisch bezeugten Weisfagungen und Wunder ohne Belang, denn „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“<sup>(60)</sup>. Aber nun bemüht er sich doch, den Sinn und die Bedeutung der positiven, geschichtlichen Religionen zu erfassen, und hier wird der Gedanke der Entwicklung, des Fortschritts, der Erziehung des Menschengeschlechts maßgebend. „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll . . .?“ — Das ist die These, die in Nathan dem Weisen ihre dichterische Gestaltung, in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ ihre programmatische Entfaltung findet<sup>(61)</sup>. Diese Schrift hat auch heute noch weit mehr als historisches Interesse — ihre Gedanken wirken in die Gegenwart hinein mächtig fort, und in ihrem Sinne kann auch Alfred Rosenberg sich zum positiven Christentum bekennen. Die Zeugnisse der Offenbarung im Alten und Neuen Testament werden zu Entwicklungsstufen in der Erziehung der Menschen zur Vernunftreligion, dabei gilt: „Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher“ (§ 4). In knappen Strichen wird die „Erziehung“ des israelitischen Volkes gezeichnet, die zunächst im Alter der Kindheit nicht anders als durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen erfolgen konnte (das mosaische Gesetz, § 16 f.), die aber dann in der Zeit der babylonisch-persischen Gefangen-



schaft zu einer höheren Stufe führt — hatte bisher die Offenbarung die Vernunft geleitet, so erhellet nun die Vernunft auf einmal die Offenbarung (§ 36) — die Juden schreiten vom Heotheismus zum Monotheismus fort und übernehmen von den Persern die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wenn auch noch nicht in voller Klarheit. Das Alte Testament ist ein gutes Elementarbuch für das Kindesalter — aber: „Ein besserer Pädagoge muß kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. — Christus kam“ (§ 53). Und mit Christus kam der zweite große Schritt der Erziehung — er brachte dem Menschen edlere, würdigere Beweggründe zu seinen moralischen Handlungen als zeitliche Belohnungen und Strafen (§ 55) — er ist der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele (§ 58). Die neutestamentlichen Schriften sind das zweite, bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht (§ 64), und „es war höchst nötig, daß jedes Volk dieses Buch eine Zeitlang für das Nonplusultra seiner Erkenntnisse halten mußte. Denn dafür muß auch der Knabe sein Elementarbuch fürs erste ansehen“ (§ 67). Aber wie wir für die Lehre von der Einheit Gottes das A. T. jetzt nicht mehr brauchen, so können wir für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele das A. T. vielleicht bald entbehren — gewiß bleibt zu fragen: „könnten in diesem (dem A. T.) nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten ableiten und mit ihnen verbinden lerne?“ (§ 72). Das Ziel ist die „Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten“ — jene sind „gleichsam das Fazit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen danach richten können“ (§ 76). Das Ziel ist die völlige Aufklärung des Verstandes und die Reinigkeit des Herzens, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht (§ 80). Und das Ziel wird erreicht werden, die Zeit der Vollendung wird kommen — „sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird“ (§ 86). So wird Lessing zum schwärmerischen Propheten, und

der geschichtliche Rückblick endet im Hymnus auf den Sieg des Geistes, der Vernunft, der Tugend — „ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“ (§ 100). Das Dogma von der Erbsünde ist eben auch nur unvollkommener Ausdruck für den Durchgang jedes Menschen und des Menschengeschlechts durch die erste, niedrigste Stufe, über die es aber notwendig hinausgeht, immer höher hinauf zum Ziele der freien sittlichen Persönlichkeit (vgl. § 74). Mit diesem in seiner Weise großartigen und in sich geschlossenen Entwurf überwindet Lessing das ungeschichtliche Denken des Rationalismus und wird zum ersten der „großen Bewegter“ (Hirsch), die dem deutschen Idealismus den Weg bahnen. Doch kein geringerer als Kierkegaard hat ihn in Schutz genommen gegenüber allen Versuchen, ihn vorschnell einzuordnen in eine Phase geistesgeschichtlicher Entwicklung — seine „Lobrede auf Lessing“ in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“ kreist um das Geheimnis, daß die Frage: „hat er das Christentum angenommen, hat er es verworfen, hat er es verteidigt, hat er es angegriffen?“ keine eindeutige Antwort findet, daß er aber offenbar um „die Kategorie des Religiösen“ wußte: „auf religiösem Gebiet hatte er immer etwas für sich allein, etwas, das er wohl sagte, aber auf eine hinterlistige Weise, etwas, das sich nicht einfach hinterher von Repetenten abhaspeln ließ, etwas, das beständig dasselbe blieb, während es beständig die Form änderte, etwas, das nicht stereotypiert ausgegeben wird, um in ein systematisches Formelbuch eingeführt zu werden, sondern das der gymnastische Dialektiker hervorbringt und verändert und wieder hervorbringt, dasselbe und doch nicht dasselbe“<sup>62</sup>). Was ist es um dies Geheimnis? Es ist da ein rational nicht faßbarer Rest, ein existentielles Gottesverhältnis, aus dem heraus er die christliche Religion kritisiert und von der Religion Christi nicht loskommt, aus dem heraus er, der sich tapfer als Spinozisten bekennt, sich doch zugleich als ehrlichen Lutheraner weiß und die Lehre vom unfreien Willen bejaht, aus dem heraus er, der „Rationalist“, doch die Einbildung, „daß wir den Gedanken als das Erste und Bornehmste betrachten und aus ihm alles herleiten wollen“ als menschliches Vorurteil ablehnt, „da doch alles, mit samt den Vorstellungen, von höheren Prinzipien abhängt“<sup>63</sup>).

Rationalismus mündet im Irrationalismus — das ist es, was Kierkegaard zu Lessing zieht. Diese Nähe vom Rationalismus und Irrationalismus ist eine Erscheinung, die sich von Tertullian an in der Geschichte der Theologie verfolgen läßt — wobei man sich freilich hüten muß, diesen Umschlag der ratio ins Irrationale, dies Stehen der Vernunft vor ihrer Grenze schon für Glauben zu halten. Man kann mit logischen Paradoxien und den gewagtesten irrationalen Formen doch durchaus in den Banden einer rationalen Religion, einer *theologia naturalis* bleiben. Es führt keine Linie der Entwicklung vom Rationalismus über den Irrationalismus zum Glauben. Der Einbruch muß von der anderen Seite her geschehen — wo er geschieht, da ist es das Wunder des Heiligen Geistes! Aber das Einmünden des konsequenten Rationalismus in den Irrationalismus führt doch an die Grenze, wo nun eben nur noch eins bleibt: das Wunder der Offenbarung, das Wirken des Geistes im Wort, die Verkündigung des Evangeliums.

### III.

Was ergibt sich aus solcher Rückschau als Aufgabe? Es wird, vor allem an Lessing, deutlich geworden sein, daß der Rationalismus die religiöse Möglichkeit des natürlichen Menschen ist, damals wie heute. Es wird weiter deutlich sein, daß ihr gegenüber alle Apologetik versagen muß, die sich Programm und Methode vom Gegner vorschreiben läßt — der Versuch der Synthese zwischen Vernunft und Offenbarung endet immer mit dem Siege der ratio. Wir haben uns vielmehr zu besinnen auf das Wesen und die Wirklichkeit der christlichen Botschaft, wir haben ernst zu machen damit, daß die Offenbarung die Krisis aller natürlichen Theologie ist, wir haben hart zu wachen über dem Material- und Formalprinzip der Reformation, dem *solus Christus, sola fide, solum verbum*, wir haben die Botschaft in ihrer Ärglichkeit zu verkündigen, die eben nicht nur Ärgernis für die ratio, sondern Ärgernis für den ganzen natürlichen Menschen ist, der als Sünder und nur als Sünder angesprochen, auf Gnade und nur auf Gnade verwiesen, auf Gott und Gott allein, den verborgenen und in Christus offenbaren Gott geworfen wird, für den es keine Hoff-

nung des Fortschritts und der Entwicklung zur Würde des freien Menschentums gibt, sondern allein die Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn und das Reich, das er aufrichtet.

Die Aufgabe der Theologie ist das immer erneute Mühen um das Hören und Hörbarmachen des in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugten Offenbarungswortes Gottes. Schlichtester, gültiger und bindender Ausdruck der Zeugnisse der Heiligen Schrift ist das Apostolische Glaubensbekenntnis. Es ist uns in der theologischen Bewegung der Gegenwart ein neues Verständnis für die Einheit dieses Bekenntnisses gegeben worden, für die gegenseitige Bezogenheit der drei Artikel auf einander und für ihre Verankerung in der Mitte des „Christus für uns“. Gemessen hieran, läßt sich, was über Pietismus und Rationalismus als Gabe und Gefahr für die Kirche zu sagen ist, dahin zusammenfassen: der *Pietismus* sucht den dritten Artikel zu Ehren zu bringen und der Bezeugung des Heiligen Geistes als der schöpferischen, neues Leben weckenden Gotteskraft neuen Nachdruck zu geben. Aber er isoliert den dritten Artikel, er entgeht der Gefahr nicht, die Bindung des Geisteswirkens an die Mittel von Wort und Sakrament zu lockern — es droht das Mißverständnis, daß aus dem, was nur täglich neu als das Wirken Gottes durch das Wort an uns geglaubt werden kann, eine psychologisch erfahrbare und feststellbare menschliche Zuständlichkeit wird. Das Wort vom Geist, der der Herr der Kirche ist, wird privatisiert — an die Stelle der Taufe als des Zeichens, unter dem uns das neue Leben mit Christus zugesprochen wird und wir zu Gliedern des Leibes Christi werden, tritt das persönliche Bekehrungserlebnis. Die eschatologische Grenze wird verwischt. Die erste Seligpreisung verliert ihre grundlegende Bedeutung — nicht die Armut ist das Kennzeichen des Christenstandes, Armut, die uns vom Heiligen Geiste immer neu aufgedeckt und immer neu im Zuspruch des Wortes ausgefüllt wird, Armut, die sich ihrer nicht schämt, sondern sich willig arm bekennt, in der Erwartung des Reichthums der kommenden Gottesherrschaft in der Wiederkunft des Christus — nicht diese Armut kennzeichnet den Christenstand, sondern der Reichthum des ständig wachsenden Geistbesitzes! Kommt so der Pietis-

mus bei aller Betonung des dritten Artikels nur zu einer verkürzten, individualistisch-psychologisch verbogenen Bezeugung des Wirkens des Heiligen Geistes, so ist es umgekehrt die Gefahr des Rationalismus, daß er den ersten Artikel isoliert, daß er meint, einen direkten, ungebrochenen Zugang zum Glauben an Gott den Vater und den Schöpfer zu haben — dabei aber verkümmert der Vaterglaube zu einer bloßen Idee von der Vorsehung, und anstelle des Bekenntnisses zu Gott als dem Schöpfer und Erhalter tritt ein Optimismus, der von der Entwicklung dieser besten aller Welten zum Ziele der Vollkommenheit träumt<sup>64</sup>). All solchen Entgleisungen und Einseitigkeiten gegenüber tut die Befinnung not, daß echte Theologie trinitarisch gebunden ist — die drei Artikel unseres Glaubensbekenntnisses sind eine unlösbare Einheit und haben ihre Mitte im zweiten Artikel. Das Bekenntnis zu Gott dem Vater ist das Bekenntnis derer, denen Christus den Zugang zum Vater aufgetan hat, und die in Christo an dem Glauben an Gottes Vater treue festhalten mitten in Kreuz, Leiden und Anfechtung. Das Bekenntnis zum Heiligen Geist und seinem neu-schaffenden Wirken ist das Bekenntnis zur Gegenwart des erhöhten Herrn in Wort und Sakrament — das sind die Gaben, mit denen der Geist erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält — an diese Mittel und Gaben halten wir uns und wissen: die nova vita ist verborgen mit Christo in Gott bis zu der Zeit, da er erscheinen wird und wir mit Ihm sollen offenbar werden in der Herrlichkeit. Allem Enthusiasmus und aller Gesetzlichkeit, ob sie in der frommen Gestalt des Pietismus sich in die Kirche einschleichen, ob mit dem offenen Visier des Rationalismus, stellt die Kirche das reformatorische: „Allein“ entgegen: Christus allein, das Wort allein, der Glaube allein! —

## Thesen:

1. Der Pietismus ist eine Erneuerungsbewegung mit ausgesprochen praktischer Tendenz, aber ohne ein eindeutiges theologisches Gesicht.
2. Das kirchlich legitime Motiv im Pietismus ist das Wissen um die Wirksamkeit des Wortes Gottes und die Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Darum sind von ihm große Segenskräfte in der Kirche ausgegangen, die sich vor allem in der Inneren und Äußerer Mission kräftig erwiesen haben.
3. Die Gefahr des Pietismus ist
  - a) die Unterbetonung der Lehre — eine kirchliche Erneuerungsbewegung ohne theologische Klarheit ist ungesichert gegen die Häresie —,
  - b) die Lockerung der Beziehung von Wort und Geist — wo die Wirksamkeit des Geistes nicht streng an das Wort gebunden bleibt, droht die Verwechslung von Pneumatischem und Psychischem, die Verkehrung des Evangeliums zum Gesetz —,
  - c) die Individualisierung der Religion und die Verkürzung des lutherischen Kirchenbegriffs.
4. Der Pietismus hat das Versinken der Kirche im Rationalismus nicht aufzuhalten vermocht, denn Pietismus und Rationalismus sind, wenn auch feindliche, Brüder, geeint nicht nur im Gegensatz zur Orthodogie, sondern auch in der Psychologisierung der Religion.
5. Der Rationalismus ist der Sieg der sogenannten Aufklärung im Raum der Kirche. Er bedeutet den Durchbruch einer insgeheim immer in der Kirche zu verfolgenden Tendenz, das Wort der Offenbarung dem Forum der Vernunft zu unterstellen oder doch mit ihr auszugleichen.
6. Der Katholizismus bietet mit seiner Zweistockwerk-Theologie der rationalisierenden Tendenz Raum. Luther hat in der Auseinandersetzung mit Erasmus den Kampf der fides gegen die ratio radikal geführt. Bei Melanchthon öffnet sich von neuem ein Einfallstor für die natürliche Theologie. So ist die Orthodogie dem Angriff der selbstherrlichen ratio gegenüber wehrlos.
7. Der Rationalismus bedeutet die Reduktion des Dogmas auf die allgemeinen Vernunftideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Die Religion des Rationalismus ist der Mythos aller Jahrhunderte vom schöpferischen Menschen.
8. Der Angriff der ratio auf das Dogma muß an jedem Punkt christlicher Lehre zum Ausdruck kommen. Am deutlichsten wird er in der Ablehnung der Lehre von der Trinität, von der Erbsünde, von der Gottheit Christi und von der Versöhnung.
  - a) Mit der Trinität fällt der Glaube an den Gott der Offenbarung. Die ratio kennt nicht den Deus absconditus und revelatus, sondern nur die Vorsehung, die sie mit dem Vaternamen schmückt.

- b) Mit der Erbsünde fällt das Wissen um die schlechthinnige Verschuldung des Menschen vor Gott. Die ratio lebt in der Illusion von der Güte des Menschen und von seiner Freiheit zum Guten. Das Wort vom Kreuz ist ihr eine Torheit.
- c) Christus ist für den Rationalismus der durch Tugend und Liebe hervorragende religiöse Mensch, den nachzuahmen der Inbegriff der christlichen Religion ist.
- d) Glaube an die Vorsehung, Nachahmung Christi und Hoffnung auf Glückseligkeit, das ist das Ganze des rationalistischen Dogmas.
9. Es bleibt aber das Verdienst des Rationalismus, daß er die vom Pietismus gegenüber der Gewißheitsfrage zurückgestellte Wahrheitsfrage neu dringlich macht, daß er eine unzureichende Apologetik (Supranaturalismus) in ihrer Brüchigkeit erweist und die Kirche zwingt, sich neu zu besinnen auf die Besonderheit der Offenbarung gegenüber aller Weltanschauung und auf die Bindung des Glaubens an die geschichtliche Offenbarung in Christus.
10. Der Rationalismus wird nicht überwunden durch den Irrationalismus, der vielmehr mit ihm auf einer Ebene bleibt, sondern allein durch die Theologie des Wortes.
11. a) Der Pietismus hat das Materialprinzip der Reformation erschüttert, indem er die Wiedergeburt von der Rechtfertigung im Worte trennt und als besondere Stufe über sie stellt, das Formalprinzip, indem er die Bindung von Wort und Geist lockert.
- b) Der Rationalismus setzt an Stelle des reformatorischen Materialprinzips der Rechtfertigung die Tugend, an Stelle des Formalprinzips des Wortes die ratio.
12. Der Pietismus isoliert den 3. Artikel, löst das Wirken des Geistes vom Wort, macht ihn zu einer menschlichen Zuständlichkeit und privatisiert den Geist, der der Herr der Kirche ist.
13. Der Rationalismus isoliert den 1. Artikel und verkehrt den Glauben an den Vater Jesu Christi in einen optimistischen Vorsehungsglauben.
14. Pietismus und Rationalismus fallen letztlich unter das Urteil, in dem Luther Islam, Katholizismus und die Schwärmer zusammenfaßt: Enthusiasmus.
15. Echte Theologie ist im trinitarischen Bekenntnis begründet. Allein im Glauben an Christus bekennen wir den 1. Artikel recht, und das neue Leben im Geist ist verborgen mit Christus in Gott, bis Christus wiederkommen wird.

## Anmerkungen.

- 1) Gef. Aufsätze III, S. 302 ff.
- 2) Geisteskampf um Christus, Berlin 1938, S. 36 ff. Können wir uns auch mit der Form dieses Panegyrikus nicht ganz befreunden, so ist die hier vertretene Sache doch aller Beachtung wert.
- 3) Von Kampf und Trost der angefochtenen Christenheit, Geistliche Betrachtungen von Joh. Gerhard, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1937.
- 4) Vgl. für diese Traditionskette neuerlich H. E. Weber, Das innere Leben der altprotestantischen Orthodoxie, in dem von H. Asmussen herausgegebenen Sammelwerk: Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit, Band 2, S. 25 f. (Furche-Verlag, Berlin 1938).
- 4a) Selbstbiographie, bei Mahrholz, Der deutsche Pietismus, Berlin 1921, S. 105.
- 5) Vgl. hierzu H. Klevinghaus, Ph. J. Spener, Monatschrift für Pastoraltheologie, 1935, 5/6, S. 188 ff., bes. den Abschnitt über „Die mündige Gemeinde“.
- 6) Vgl. die Zusammenstellung verschiedener Definitionen der Theologie bei orthodoxen Dogmatikern bei Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, S. 301 f., Nr. 480.
- 7) Vgl. dazu J. v. Walter, Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther, 1937, S. 15 f.
- 8) Selbstbiographie, bei Mahrholz a. a. D. S. 104.
- 9) Vgl. hierzu Klevinghaus a. a. D. S. 197 u. Anm. 39. Gewiß kann Spener an Luthers Gedanken von der Sammlung derer, die mit Ernst Christen sein wollen, anknüpfen, aber Luthers Furcht, es könnten daraus Sekten entstehen, die ihn an der praktischen Durchführung hinderte, sollte sich im Verlauf der pietistischen Entwicklung nur allzu sehr als berechtigt erweisen.
- 10) Bei Mahrholz a. a. D. S. 107 ff., vgl. Th. Pauls, Der Pietismus, Kirchengeschichtliche Quellenhefte Heft 17, 1931, S. 14 ff.
- 11) Theologie und Sprache bei Zinzendorf, 1935.
- 12) Kreuzestheologie 1937.
- 13) Bettermann a. a. D. S. 106.
- 13a) „Wenn Gott Mensch wird, dann kommt ein so häßlicher Christus heraus, wie ihn Zinzendorf zeichnet: er war und ist noch so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbirgt, daß man ihn nur ansehen kann, wenn man erkennt, daß ihn das Eingehen in diese Welt so verunstaltet hat, daß er das Bild der Sünde der gefallenen Kreatur darstellt.“ Bettermann, a. a. D. S. 141.
- 14) Angeführt bei Eberhard a. a. D. S. 74.
- 15) Vgl. Bettermann a. a. D. S. 119, 144 ff.
- 16) Vgl. Bettermann a. a. D. S. 145.
- 17) Eberhard a. a. D. S. 107 f.
- 18) Vgl. dazu Eberhard S. 218 ff.
- 19) Kurt Plachte, Die Gestalt der Kirche nach Zinzendorf, 1938, S. 63.
- 20) Vgl. Grünmacher-Frör, Textbuch zur systemat. Theologie, 1935, S. 25 ff.
- 21) a. a. D. I 1874, S. 211.
- 22) G. Freytag, Ges. Werke II 7, Verlag Hirzel-Leipzig, S. 66 ff.



<sup>23)</sup> H. E. Weber, Reformation, Orthodogie u. Rationalismus I 1, 1937, S. 191.

<sup>24)</sup> Vgl. H. E. Weber, a. a. O. S. 112 und S. 137 f.

<sup>25)</sup> E. Seeberg, Gottfried Arnold, 1934, S. 2 f.

<sup>26)</sup> Testimonium internum spiritus sancti est praecipua et ultima ratio cognoscendi divinae fide credendi Divinam Sanctae Scripturae originem. Hollaz, angef. im Textbuch zur system. Theol. von Grütz-macher-Frödr, 1935, S. 6, deutsch bei Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, S. 317 Nr. 508.

<sup>27)</sup> E. Seeberg, a. a. O. S. 3.

<sup>28)</sup> Rahnis, a. a. O. I 210 f.

<sup>29)</sup> a. a. O. I 234.

<sup>30)</sup> Frank, angef. bei Rahnis, a. a. O. I 226 A. 1.

<sup>31)</sup> Vgl. hierzu Karl Barth, Dogmatik I 2, 1938, S. 606 ff. über das Traditionsprinzip der römischen Kirche und die darin verborgene Gefahr einer „pantheistischen Identifikation von Kirche und Offenbarung“. In dieser Identifikation von Schrift, Ueberlieferung, Kirche und Offenbarung schleicht sich ein Subjektivismus ein, um so gefährlicher, als er in der Annahme einer falschen Objektivität begründet ist (S. 615). Die Kirche steht nicht mehr unter dem Worte des Christus, sie ist „die objektiv gewordene christliche Religion“ (Wöhler), sie ist mit Christus identisch (S. 627). Das ist die Identifikation des Menschen mit Gottes Offenbarung (S. 636) — es ist der Verrat der Offenbarung an die ratio. „Die Theologie des „und“ wächst in allen ihren Trieben aus einer Wurzel. Wer „Glaube und Werke“, „Natur und Gnade“, „Vernunft und Offenbarung“ sagt, der muß an seiner Stelle folgerichtig und notwendig auch „Schrift und Tradition“ sagen“ (S. 619 f.).

<sup>32)</sup> Vgl. R. Frick, Das Wort Gottes über die Geschichte, Augustins Versuch einer Geschichtsdeutung vom Worte Gottes her, Jahrbuch der Theol. Schule Bethel 1936, bes. S. 17 ff. über die Scheidung zwischen der guten, göttlichen natura und der bösen, verderbten voluntas, die der harmonisch-ästhetischen Weltbetrachtung des Neuplatonismus innerhalb des christlichen Systems Raum gibt, und in der sich das Zweistockwerkd Denken der scholastischen Dogmatik vorbildet.

<sup>33)</sup> Luthers Werke, Clemen Bd. V, S. 338, 22 ff.

<sup>34)</sup> Zu These 22, Clemen V, S. 388, 28 f.

<sup>34a)</sup> Vgl. R. Frick, Die Theologie des Wortes wider die Religion des Mythos, Luthers Kampf gegen Erasmus, Jahrbuch der Theol. Schule Bethel 1934, S. 43 ff., bes. S. 45—50.

<sup>35)</sup> Apol. IV, 287 ff., Bek.-Schriften 1930, I 217 f.

<sup>36)</sup> Gütersloh 1936.

<sup>37)</sup> Hübner a. a. O. S. 131. 143.

<sup>38)</sup> H. E. Weber, a. a. O. I 1, S. 180 ff.

<sup>39)</sup> Vgl. das Textbuch von E. Hirsch, Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938, § 1, S. 1 f.

<sup>40)</sup> In dem Sammelwerk: Die Stunde des Christentums, herausgegeben von R. Ihlenfeld, Berlin 1937.

<sup>41)</sup> Bei Hirsch, a. a. O. S. 4.

<sup>42)</sup> Bei Hirsch, a. a. O. S. 15.

<sup>43)</sup> Bei Hirsch, S. 29.

- 44) Vgl. Rahnis a. a. D. I 281 ff.
- 45) Jerusalem, bei Hirsch, a. a. D. S. 31 f.
- 46) A. Schlatter, Die philos. Arbeit seit Cartesius, 1910, S. 90, vgl. den ganzen Abschnitt S. 88 ff.
- 47) Chr. Fr. Anmon 1805, bei Hirsch a. a. D. S. 37 f.
- 48) Anmon, a. a. D. S. 39.
- 49) Wegscheider, institutiones theologiae christianae dogmaticae, 1826, angef. bei Grüzmacher-Frör, a. a. D. S. 36.
- 50) Wegscheider, a. a. D. S. 37.
- 51) Röhr 1834, bei Grüzmacher-Frör, a. a. D. S. 37.
- 52) Wegscheider, a. a. D. S. 41.
- 53) Henke 1793, bei Grüzmacher-Frör S. 41.
- 54) Wegscheider, a. a. D. S. 42.
- 55) a. a. D. S. 45.
- 56) Wegscheider, a. a. D. S. 47.
- 57) Bei Hirsch, a. a. D. S. 67 f.
- 58) Angeführt bei Rahnis, a. a. D. I 84.
- 59) Die Religion Christi 1780, § 3 f., bei Hirsch, a. a. D. S. 55.
- 60) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft, 1777, bei Hirsch S. 54.
- 61) Hirsch S. 57 ff.
- 62) In dem Auswahlband von E. Lehmann, 1913, S. 175 ff.
- 63) Lessing, zu Jacobi, bei Hirsch a. a. D. S. 67 f.
- 64) In ähnlicher Weise hat H. Ehrenberg in seinem Aufsatz: Die Regimenter und der Dreieinige (Junge Kirche 1936, Heft 13 S. 614 ff.) einen theologiegeschichtlichen Rückblick am Maßstab des Apostolikums vollzogen — auch er sieht den Schaden der Aufklärung in der Isolierung des 1. Artikels, und zieht dann diese Linie weiter aus hin zum Idealismus und Materialismus — das Ergebnis der Entwicklung ist: die Welt wird zur Kirche, die Kirche, die im 2. und 3. Artikel ihren Ursprung hat, wird verdeckt, die Sünde wird nivelliert und das Kreuz nicht mehr ernst genommen. Dagegen meint Ehrenberg dem Pietismus die Isolierung des 2. Artikels zum Vorwurf machen zu müssen — er sei der „Liberale des 3. Artikels“, eben weil er mit der Lösung des Wirkens des Heiligen Geistes aus der kirchlichen Bindung heraus zum Subjektivismus und Individualismus komme. Im Ergebnis sind wir uns eins. Die verschiedene Gruppierung mag aber eine Warnung sein, solche Schemata, die ja immer ein Stück Konstruktion in sich tragen, zu überschätzen. Ehrenberg sieht die Gefahr der Isolierung des 3. Artikels in ganz anderem Sinne, als ich es beim Pietismus aufzuzeigen versuchte, beim Klerikalismus Roms, in dem die Kirche gegenüber dem Wort verabsolutiert wird und das hierarchisch verstandene Amt (nicht der einzelne Bekehrte) Besitzer der Gnadenreichtümer des Heiligen Geistes wird.