

Der Ausgangspunkt

Der Pietismus gehört in seinen maßgebenden Erscheinungen dem 17. und 18. Jahrhundert an und muß daher in seiner Eigenart aus den Zeugnissen dieser Zeit bestimmt werden. Nicht wenige Mißverständnisse und Mißdeutungen seines Wesens haben darin ihren Ursprung, daß Auffassungen und Erfahrungsbilder zugrunde gelegt wurden, die späteren Gestaltungen entstammten, oder daß wie selbstverständlich die Abkunft von der Reformation als sachliche Identität verstanden wurde. Das lag freilich nahe genug. Denn die führenden Männer der pietistischen Bewegung sahen sich selbst als Erneuerer, Vollstrecker oder Vollender der Reformation, ganz besonders in der durch Martin Luther geprägten Traditionslinie. Aus der gesamten Geschichte der Kirche griffen sie immer wieder ihn als den großen Zeugen heraus, auf niemanden beriefen sie sich mit demselben Nachdruck. Darin lag aber auch eine Anklage. Sie lautete: Die berufenen Sachwalter von Luthers Erbe, die Wortführer der lutherischen Orthodoxie, die Träger des lutherischen Kirchentums, insbesondere Landeskirchentums, haben das anvertraute Gut nicht zu bewahren, geschweige denn zu mehren gewußt. Sie haben versagt oder sogar Mißbrauch mit dem getrieben, was ihnen übergeben war.

Damit befanden sich beide, die alte Orthodoxie und der junge Pietismus, in einer polemischen Situation; sie waren von Anfang an Partei. Ein zutreffendes geschichtliches Verständnis, eine wirklichkeitsgerechte Nacherzählung des Ablaufs, muß von dieser Lage ausgehen. Erst von ihr aus läßt sich das Ganze wie das einzelne, das Anliegen, die Absicht wie die Wirkung, das Ergebnis fassen. Die zahlreichen Komponenten, die den Pietismus mit gebildet haben, können nur dann richtig eingezeichnet werden, wenn klar hervorgeht, inwiefern sie auch in dieser polemischen Situation hilfreich zu werden vermochten. Erst nachdem er durch ihren Beitrag zum Gesamtverständnis der christlichen Aussage gereift war, besaß der Pietismus die Kraft, sich mit der herrschenden Theologie und ihrem Kirchentum zu messen, ja vielleicht sie überlegen anzugreifen, mindestens über sie hinauszublicken. Auch dort, wo das in milder und freundlicher Form geschah und an die Selbstkritik der Orthodoxie angeknüpft wurde wie bei Philipp Jakob Spener, mußte das Ungenügen der Leistung, das

Versagen vor den gestellten Aufgaben betont werden. Als zweiter Schritt folgte naturgemäß die richtige Bestimmung der Aufgabe, als dritter die Angabe der Mittel, mit denen sie anzufassen war. Das Ganze mußte von der Zuversicht getragen sein, aus der Theorie zur Praxis zu gelangen, das gesteckte Ziel wirklich zu erreichen, einen neuen, nicht nur befriedigenden Zustand, sondern eine gültige Gestalt des christlichen Lebens zu schaffen.

Alle diese Züge vereinte die sachliche Programmschrift des lutherischen Pietismus, Philipp Jakob Speners *Pia Desideria* oder *Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen*, die er 1675 als Vorrede einer Neuauflage von Johann Arndts *Evangelienpostille* (*Predigtsammlung* – ursprünglich 1615/16) auf den Weg gab. Dieser sorgfältig durchdachte Aufbau verschaffte ihr ein ungewöhnliches Echo und sicherte ihr eine einzigartige Durchschlagskraft¹. Spener verlangte, daß die Bibel eindeutig in den Vordergrund des kirchlichen Lebens treten sollte, sowohl durch privates Lesen als auch durch gemeinsame Besprechungen in kleinen Kreisen, wobei die praktische Anwendung und das innere Wachstum im Glauben die maßgebenden Ziele sein mußten. Sodann sollte das geistliche Priestertum aller Gläubigen, also besonders das Laientum mit seinen Rechten und Aufgaben zur Geltung gebracht werden. Da das Christentum nicht Wissen, sondern Tat sei, müßte die umfassende Liebe das Leben der Gläubigen bestimmen und gestalten. Das Disputieren über Glaubensfragen sei zugunsten der Liebesübung zurückzustellen und Experten vorzubehalten. Da alles auf den rechten gottgefälligen Lebenswandel ankomme, müßten bereits die Theologiestudenten unter die Forderung der Gottseligkeit gestellt werden, sie hätten der Welt abzusterben und das müsse beaufsichtigt werden. Insbesondere seien ihnen geistliche Übungen anhand der Bibel nötig, so daß der innerliche Mensch auferbaut würde.

Seit dieser Darlegung war ihr Verfasser der unbestrittene Führer der neuen Bewegung; auf ihn konzentrierten sich Beifall und Tadel, Gefolgschaft und Feindschaft, ehe in August Hermann Franckes hallischem Waisenhaus und in Nikolaus Ludwigs, des Grafen von Zinzendorf und Pottendorf, Herrnhuter Brüdergemeine feste Mittelpunkte gegründet waren. Durch die letztgenannte Gemeinschaft, die sich im Unterschied zu Halle der heraufziehenden Aufklärung verschloß – was sich in der Frühentwicklung des für das 19. Jahrhundert weithin maßgebenden Theologen Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher in einem tragischen Konflikt mit dem Vater abbildete –, wurde das Anliegen

des Pietismus in die neue Zeit weitergetragen. So wurde der Neupietismus begründet, der bis in die Gegenwart eine wesentliche Kraft des evangelischen Christentums geblieben ist und vielfach den Rückhalt der kirchlich treuen Gemeinden bildet. Die polemische Situation blieb dabei erhalten. Freilich wechselten inzwischen die Fronten: Seit der Aufklärung war der eigentliche Gegner nicht mehr die theologisch-kirchliche Orthodoxie, obgleich auch zu ihrer verjüngten Abwandlung, dem Neuluthertum, Unterschiede und Widersprüche bestanden, sondern die liberale Theologie, die sich wesentlich durch die Aufklärung mit ihrer Bibelkritik und ihrer Dogmenkritik, darüber hinaus mit ihrer Anpassung an das neuzeitliche Denken hatte bestimmen und zu neuartigen, teilweise sehr selbständigen Ansätzen führen lassen. Auf diese Weise wurde der ursprünglich revolutionäre Pietismus zu einem konservativen Element innerhalb der Kirche. Er verengte sich häufig zum Kreise der Stillen im Lande, so daß die alte Stoßkraft zurücktrat oder ganz verlorenging. Es kennzeichnet seine Bedeutung, daß seine Thematik trotzdem durch drei Jahrhunderte, wenngleich in veränderter Gestalt, lebendig blieb.

Blickt man auf die deutschen Landschaften, so muß man auch hier eine Verengung feststellen. Der Pietismus war ursprünglich eine ökumenische, weltweite Erscheinung; er reichte von England, wo der nachrevolutionäre Puritanismus im stillen vorwärtsdrang, über die Niederlande nach Deutschland, breitete sich im Osten bis nach Rußland, im Norden bis nach Skandinavien aus, und wenn ihm auch die römisch-katholisch bestimmten Länder meist verschlossen blieben, so entdeckte er doch selbst dort in großer Weitherzigkeit Analogien, die er seinen Anhängern gern zum Bewußtsein brachte. Vor allem verstand er sich selbst als ökumenische Größe, als Darstellung des echten Christentums auf der ganzen Erde. Das trug nicht wenig dazu bei, daß durch ihn die neuzeitliche Heidenmission und die Judenmission begannen. Heute haben sich bestimmte Gegenden herausgebildet, in denen er zu Hause ist, wie Württemberg, der vom Wuppertal geprägte Niederrhein, das sächsische Erzgebirge, das Siegerland. Die Gründe sind nicht mit einem Satz anzugeben. Wohl nur für Württemberg muß eine eigentümliche Denkweise vorausgesetzt werden, die von Johann Valentin Andreaë über Friedrich Christoph Oetinger und Johann Albrecht Bengel bis zu Michael Hahn, Philipp Matthäus Hahn, Johann Tobias Beck und Christoph Blumhardt im engeren, zu Hegel und Schelling im weiteren Bereich, wenn nicht bis zu den radikalen Gestalten

David Friedrich Strauß und Christoph Hoffmann, dem Vater des Deutschen Tempels in Palästina, reicht. So konnte sich der Pietismus hier, auf einen geschlossenen Raum konzentriert, in Spruch und Widerspruch zu einer Fülle verschiedenartiger Angebote im Geistigen ausbilden, ohne die gemeinsame Grundlage preiszugeben.

Geschichtliche Stellung und Wesensbestimmung

Der Augsburger Religionsfriede von 1555 hatte zum ersten Male in Europa, zunächst in Deutschland als dem Zentrum des Reiches und der Glaubenskämpfe, die rechtliche, nicht bloß tatsächliche Möglichkeit eröffnet, daß zwei christliche Glaubensbekenntnisse und Kirchenformen, die einander widersprachen, auf demselben Boden – scheidlich-friedlich – nebeneinander lebten. Seine geschichtliche Bedeutung beruhte nicht auf dem Recht des Landesherrn, zu bestimmen, welche der beiden Gestaltungen, die römisch-katholische oder die evangelisch-lutherische, die maßgebende sein sollte, sondern auf der ausdrücklichen Durchbrechung dieses Rechts, das ja als Ausgangspunkt aus der mittelalterlichen Ordnung und Gewöhnung einfach selbstverständlich war. In den geistlichen Gebieten und in den freien Reichsstädten ereignete sich diese Durchbrechung zuerst. Freilich fiel es beiden Seiten schwer, sich daran zu halten, und die verschiedenen Mißhelligkeiten führten – neben dem weltpolitischen Kampfe zwischen Frankreich und der habsburgischen Dynastie – schließlich zum Dreißigjährigen Kriege (1618–1648), der einen neuen Anfang in kirchengeschichtlicher Hinsicht setzte. Seit seinem Ende war es klar, daß keine christliche Konfession die andere mit politischer Gewalt niederringen oder gar beseitigen konnte. Jede mußte mit der anderen rechnen. Nur in Frankreich wurde mit der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685), das Heinrich IV. 1598 zum Schutze seiner reformierten Untertanen, der Hugenotten, erlassen hatte, der Versuch der Vernichtung unternommen. Er glückte zwar fürs erste, bereitete aber den Boden für die fortschreitende Abwendung der geistig führenden Schichten vom römischen Katholizismus zu einem atheistischen Materialismus oder prin-

zipten Skeptizismus hin und entlud sich ein Jahrhundert später in der Französischen Revolution mit ihrer zeitweiligen Abschaffung des Christentums überhaupt (1793).

Auf britischem Boden war die Regierung klüger zu Werke gegangen. Sie hatte zwar seit Elisabeth I. den römischen Katholizismus unterdrückt und für lange Zeit ausgeschieden, so daß er erst im 19. Jahrhundert wieder Gegenstand der Religionspolitik wurde. Aber auch mit den verbleibenden Gruppen war ihr keine leichte Aufgabe gestellt. Sie versuchte, sie durch eine gewisse Weitherzigkeit zu lösen, indem sie minimale Loyalitätsforderungen erhob. Man nannte das Vorgehen »comprehension«, »comprehensiveness«, Umfassung aller religiösen Kräfte und Spielarten. Auch nach dem Ende von Cromwells Revolutionsherrschaft, die den anglikanischen Kirchentypus einfach beseitigt hatte, wollte die Staatsführung durch eine neue Gesetzgebung, den Clarendon Code, wieder eine einheitliche Kirche anglikanischer Gestalt im prinzipiell gleichen Sinne wie unter Elisabeth I. aufrichten. Sie mußte jedoch nachgeben und unter dem neuen, landfremden Herrscher, William III. von Oranien, 1689 das Toleranzgesetz durch das Parlament bewilligen lassen, so daß auch hier verschiedene, einander widersprechende Glaubensformen nebeneinander bestanden.

Die Folgen konnten kaum überraschen: Das Ansehen institutionell garantierter und praktizierter Kirchlichkeit sank, ja verfiel. Immer deutlicher traten die damit verbundenen Mängel zutage und wurden in der Polemik übertrieben. Das Christentum der Zukunft mußte in der Lage sein, auf solche Stützen zu verzichten; es ließ sich absehen, daß es immer mehr und nahezu ausschließlich zur persönlichen Frömmigkeit werden würde. Auf alle Fälle mußte es seine überzeugende Kraft aus ihr beziehen. Die Grundfragen des Glaubens selbst, die Aufgaben der sittlichen Lebensführung rückten in den Vordergrund. Die Probleme des kirchlichen Rechts, des Amtes, auch der Liturgie, schließlich des fixierten Dogmas verloren an Gewicht. Die Kirche wurde aus einer Lebensordnung zu einer Größe der Innerlichkeit, im Endstadium zur Atmosphäre. Als radikale Erscheinungen, als bedrohliche Symptome meldeten sich zwei konkurrierende Strömungen zu Worte. Die eine war der nackte Atheismus, der, frivol gerichtet oder philosophisch aus dem Skeptizismus geboren, das Christentum völlig verwarf. Er hatte seine Heimat in Frankreich, an dessen Staatskirchenpolitik er sich nährte, und verbreitete sich von hier, dem politisch siegreichen und gesellschaftlich tonangebenden Lande, in die europäischen Hofkreise.

Die andere hielt am Christentum fest, verstand es jedoch als reine Innerlichkeit ohne kultische Formen und rechtliche Bindungen. Sie eroberte, von Spanien ausgehend, als romanische Mystik die römisch-katholische Welt, an der Spitze Frankreich, und griff als mystischer Spiritualismus im evangelischen Bereich das kirchliche Normalchristentum heftig an, weil sie sich ihm überlegen wußte. Es drohte in beiden Konfessionen ein Christentum ohne Kirche, in polemischer Zuspitzung ein Christentum gegen die Kirche.

In dieser Lage trat der Pietismus auf den Plan. Er erkannte die echten urchristlichen Werte, vor allem die urchristliche Lebendigkeit im Streben nach Vollkommenheit, die Betonung der Liebe, der Einfachheit und der Kraft, die im mystischen Spiritualismus laut wurden, und verstand es doch, den Zusammenhang mit der Tradition zu wahren, noch im Rahmen des vorgegebenen orthodoxen Kirchentums zu bleiben, sich betont auf Luther zu berufen und ihn damit für die eigenen Ziele in Anspruch zu nehmen. So war der Pietismus revolutionär und konservativ zugleich. Doch im ganzen schlug sein Herz stärker auf der revolutionären Seite. Das zeigte sich in dem Grunddatum für Frömmigkeit und Theologie, das durch ihn an die Spitze des christlichen Wertesystems trat. Es war die *Wiedergeburt*, die völlige Neuschöpfung, die neue Kreatur, der neue Mensch, der innere, verborgene Mensch des Herzens, das Kind Gottes. Die Leidenschaft dafür einte alle Pietisten. Die reformatorische Mitte, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben, wurde keineswegs preisgegeben. Im Gegenteil: die Hauptaussage, daß die Annahme des Menschen bei Gott allein aus Gnade geschehe, wurde aufs stärkste betont, um die Alleinwirksamkeit Gottes herauszustellen. Aber der Vorgang selbst wurde in die Wiedergeburt einbezogen, in der man das größere und umgreifende Ereignis erblickte. Der wichtigste Wortführer des mystischen Spiritualismus, Christian Hoberg (1607–1675), hatte in seiner Anklageschrift »Spiegel der Mißbräuche beim Predigamt im heutigen Christentum« (1644) entschieden erklärt: Rechtfertigung ist Fiktion, Wiedergeburt ist Wirklichkeit. So weit ging der Pietismus nicht. Aber auch für ihn lag der stärkere Lebensgehalt, die größere Nähe zur Erfahrung bei der Wiedergeburt. Sie entsprach in seiner Sicht der Urforderung Jesu, daß die Menschen von Grund auf anders werden sollten, sehr viel besser.

Philipp Jakob Spener (1635–1705), der unvergleichlich verehrte und gepriesene Führer, der im Maße des erreichten Ansehens Theologen wie Luther, Schleiermacher und Karl Barth an die

Seite gesetzt werden kann, hat das in seiner theologischen Lebensarbeit deutlich gemacht, zuletzt in seiner großen Predigtsammlung über die Wiedergeburt, die er 1684 in Frankfurt begonnen hatte und in Berlin 1691 bis 1694 auf die Zahl von 66 Wochenpredigten steigerte². Hier entwickelte er den Inhalt und die Beziehungsfülle des biblischen Bildes nach allen Seiten. Der sündlichen Verderbnis des Menschen stellte er den Adel der Wiedergeborenen gegenüber. Als die einzelnen Phasen des Geschehens nannte er, abgekürzt, die Entzündung des Glaubens, die Rechtfertigung mit der Annahme an Kindes Statt und die Schaffung eines neuen Menschen. An dem genau genommenen Bilde der Wiedergeburt wurden ihm daher die folgenden Züge besonders wichtig: die *Passivität* des Menschen, die *Innerlichkeit* des Vorgangs, die *Größe des Existenzwandels*, die *Gotteskindschaft* und das *aufweisbare Ergebnis*.

Für die Passivität des Menschen gab es keinen stärkeren Ausdruck als die Geburt. Aber Spener war das nicht genug. Er ging noch dahinter zurück auf die Empfängnis, weil sie ihm die Möglichkeit gewährte, den geheimnisvollen Charakter, die Spontaneität und vor allem die Aktivität Gottes zu unterstreichen.

Die Innerlichkeit des Vorgangs verbürgte seine Echtheit und Tiefe. Um das zu zeigen, suchte Spener die Grenzsituation der Anfechtung auf, wo der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen war und alles Äußere dahinschwand. Aber während Luther dann den Zuspruch Gottes, der von außen kommt – in seinem Worte, wie es die Bibel darbot, notfalls sogar als Gebot, an die Heilsbotschaft zu glauben –, als den entscheidenden Trost geltend machte, verwies Spener den Verzweifelten auf die innerste Sphäre seines Herzens. Dort, so urteilte er, wurzele – ihm selbst, dem Angefochtenen vielleicht nicht einmal bewußt – die Aufrichtigkeit des Glaubens. Sie aber war durch die Wiedergeburt als inneres Geschehen, als Empfängnis gewirkt.

Die Tiefe des Verderbens ließ sich nicht schärfer kennzeichnen als durch den Gegensatz zwischen Leben und Tod, der Umschwung nicht stärker als durch die Geburt. Spener wählte bewußt absolute Kategorien, um den Existenzwandel in seiner Größe auszudrücken. Ebenso bewußt übertrug er die leibliche Verwandtschaft zwischen dem Vater und seinem Kinde auf den Glaubenden und sein Verhältnis zu Gott. Diese Beziehung war nach seiner Auffassung enger geknüpft als diejenige, in der der Mensch als Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Daher pflegte er liebevoll in allen seinen Predigten den Bibelspruch 2. Petr. 1, 4, die große Verheißung, daß der Glaubende an der göttlichen

Natur teilnehmen solle, und hob den naturhaften Charakter, die Spontaneität so stark hervor, daß er urteilte, die neue, göttliche Natur sei dem Wiedergeborenen so unmittelbar zu eigen wie seine Gesundheit.

Wie die natürliche Geburt darin ihr Ziel erreichte, daß eine neue Wirklichkeit entstand, der zuvor nicht sichtbar und selbständig vorhandene Mensch, so kam auch in der Wiedergeburt alles auf den neuen Menschen an. Diese teleologische Blickrichtung spiegelte sich darin, daß Spener in seiner thematischen Predigtsammlung nur *eine* von 66 Darlegungen dem unwiedergeborenen Menschen widmete, der Wiedergeburt als Geschehen acht, dem neuen Menschen hingegen 57 (siebenundfünfzig). So viel lag ihm an den Früchten der Wiedergeburt. Mit solch einer Orientierung faßte er die christliche *Vollkommenheit* fest ins Auge; sie war für ihn Richtpunkt und Fernziel des neuen Lebens. Dieser urchristliche Wert (Matth. 5, 48; Röm. 12, 2; 1. Kor. 14, 20; Kol. 1, 28; 3, 14; Hebr. 6, 1; Jak. 1, 4.25), den die Betonung der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade in den Hintergrund gedrängt hatte, empfing neue Leuchtkraft, im späteren Pietismus häufig unter dem Stichwort der »Heiligung«.

Das alles ergab eine sinnvolle, geschlossene Linienführung mit dem Nachdruck auf dem Ziel und auf der Spontaneität. Die Thematik des neuen Menschen und der Gemeinschaft von neuen Menschen war seitdem unüberhörbar angeschlagen. Sie sollte in der geistigen Geschichte der Menschheit nicht mehr verstummen, ob sie nun im christlichen Bereich blieb oder philosophisch und politisch ausgeweitet wurde, sei es durch Karl Marx mit der Forderung, den Menschen zu verändern, oder durch Friedrich Nietzsche mit der Hoffnung, den Menschen zu überwinden³.

Vorbereitende Kräfte

Lagen schon im Denken Luthers Motive und Elemente bereit, die dem Pietismus entgegenkamen? Man wird diese Frage bejahen müssen. Das Grundthema der Wiedergeburt verband beide, wie bereits das erste öffentliche Dokument der Reformation, Luthers 95 Thesen von Ablass und Gnade, vom 31. Oktober 1517

bewies. Denn mit der ersten und zweiten These nahm er Jesu Bußruf: »Werdet anders!« in voller Entschiedenheit auf und wandte ihn gegen die institutionelle Verengung im Bußsakrament der Kirche. Ihm war es um das Untergehen und Neuwerten des Menschen zu tun, um einen Vorgang für das ganze Leben, wie er später immer wieder an der Taufe klarmachte. Allerdings schieden sich die Geister an der Frage, ob es einen Abschluß, ein – wenn auch einstweiliges – Ergebnis in diesem Ringen geben könne. Luther neigte hier zum Nein, die Pietisten zum Ja. Sie gingen mit dem wiedergeborenen Menschen gern als einer festen Größe um und sprachen deshalb von den Früchten der Wiedergeburt. Der Reformator blieb beim Kampf zwischen dem alten und dem neuen Menschen stehen. Das – pietistische – Problem der Erreichbarkeit stellte er zugunsten der Situation zurück, die er mit dem Worte »Anfechtung« treffend beschrieb. Sie lehrte »aufs Wort merken« (Jes. 28, 19), auf den Zuspruch der göttlichen Gnade in der Sündenvergebung. Aus der befreienden Botschaft, daß Jesus Christus alles für ihn getan habe, ging der neue Mensch hervor. So blickte der Christ, der immer im Werden stand, nie auf sich selbst und auf seine Stufe in der Gotteskindschaft. »Fleisch« und »Geist«, wie sie im 7. und 8. Kapitel des Römerbriefes hart gegeneinandergestellt wurden, blieben für ihn unversöhnliche Gegensätze. Sie konnten nicht – wie später bei Schleiermacher, dem theologischen Testamentsvollstrecker des Pietismus – als niedere und höhere Potenz im Menschen unterschieden und im Sinne einer zeitlichen Aufeinanderfolge aufgelöst werden. Der Glaubende kam nicht über die Anfechtung hinaus, und Luther beurteilte einen Zustand ohne sie als die schwerste Gefahr. Darum richtete der Christ sein Auge nie auf sich, sondern auf seinen Herrn und verließ sich auf sein Wort. Eine der stärksten Schriften des Reformators, der »Sermon von den guten Werken« (1520), eine evangelische Erklärung der Zehn Gebote, war hier ganz besonders beredt. Sie enthielt eine Fülle von Sätzen, die sich vorzüglich im Munde eines Pietisten denken ließen, vor allem diejenigen, die die Selbstverständlichkeit der guten Werke als Frucht des Glaubens betonten. Aber sie waren bei Luther und bei den Wortführern des Pietismus verschieden begründet und zielten in verschiedene Richtungen. Eine Äußerung des Reformators freilich wurde von ihnen immer wieder herausgegriffen und zur reformatorischen Magna Charta erhoben, weil sie in der Tat die entscheidende gemeinsame Wahrheit aussprach. Es war der folgende Abschnitt aus der Vorrede zum Römerbrief in der Übersetzung des Neuen Testaments von

1522¹: »Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neugebiert aus Gott (Joh. 1, 13) und tötet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften, und bringt den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schäftig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie schon getan und ist immer im Tun.«

Luthers Lehre vom lebendigen Glauben wollten die Pietisten wieder zur Geltung bringen. Dabei verschoben sie die Betonung: die Lebendigkeit, die sich in guten Werken zu erkennen gab, galt ihnen mehr als der Glaube selbst, der sich an die göttliche Verheißung hielt und sich – wie Luther gewollt hatte – darauf verließ, daß der Glaubende Gott mit seinem ganzen Dasein wohlgefalle. Es waren Nuancen, die die beiden Betrachtungsweisen trennten, aber entscheidende Nuancen. Den Satz des Reformators, daß es nicht auf die Größe und die Zahl der Werke ankomme, sondern auf die Größe und Echtheit des Glaubens, der unbefangenen Zuversicht zu Gott, hätte kaum ein Pietist nachsprechen können. Trotzdem war es verständlich, daß in der Auszeichnung des Glaubens das Gemeinsame überaus stark empfunden wurde. Wenn Luther im Streitgespräch Erasmus von Rotterdam² darauf hinwies, daß die Bibelstelle Joh. 1, 12: »Denen, die ihn (Jesus Christus, den Logos) aufnahmen, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden« nicht, wie der Humanistenfürst meinte, für den freien Willen des Menschen zeugte, sondern das große Gesamtwerk bezeichnete, die Umwandlung des alten Menschen in den neuen, wodurch aus dem Kinde des Teufels das Kind Gottes werde, und wenn er dabei betonte, daß eine solche Verwandlung völlig passiv erfolge, hätten die meisten Pietisten, Spener an der Spitze, zustimmen müssen. Wenn dann freilich von Stufen des Glaubens die Rede war und der Reformator drei unterschied, den Glauben, der sich in Werken äußere, denjenigen, der sich im irdischen Leiden bewähre, schließlich denjenigen, der in Tod, Hölle und Sünde unverrückt an Gott festhalte, so kam die pietistische Art, die erste der drei, auf die unterste Stufe zu stehen.

So stimmten Luther und die Pietisten in der grundlegenden Thematik, der Wiedergeburt als der umfassenden Änderung des Menschen, und in der grundlegenden Orientierung, der Zusammengehörigkeit von Glauben und guten Werken, von Rechtfertigung und Heiligung, von Befreiung und neuem Gehorsam miteinander überein, nicht aber in der Betonung. Die Früchte des