

7. Sekundärliteratur

Die Geschichte des Pietismus.

Schmid, Heinrich

Nördlingen, 1863

Cap. IX. Die zwischen beiden Theilen geführten Lehrstreitigkeiten.

Nutzungsbedingungen

Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.

Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.

Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Terms of use

All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downloaded and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.

Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.

For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

anderen Geistlichen darum angefochten und der Neuerungen angeklagt. Beide Theile wendeten sich an auswärtige Fakultäten, Steinmetz und seine Freunde an die th. Fakultät in Jena, die Gegner an die Wittenberger Fakultät; die letztere gab den Anklägern Recht, die erstere wusste an dem Verfahren der Geistlichen nichts auszusetzen, und auch das Oberconsistorium in Dresden urtheilte nicht anders. Dennoch erklärte sich das Gericht gegen sie, und die kaiserliche Regierung verfügte, gestachelt durch die Jesuiten, ihre Entlassung, Neumeister aber entblödete sich nicht, darüber seine Freude auszusprechen¹⁾. Vielleicht das letzte gegen die Pietisten erlassene Edict ist das des Hannöverschen Consistoriums vom Jahr 1740 und in diesem war ein Unterschied zwischen groben und feinen Pietisten gemacht²⁾.

Allmählig verstummten die Angriffe auf den Pietismus und man liess ihn seine Wege gehen, denn man hatte die Unmöglichkeit erkannt, ihn zu überwinden.

Wir rüsten uns jetzt, nachdem wir die Geschichte des Pietismus und die Kämpfe, in die er verwickelt war, haben kennen lernen, ein Urtheil über sein Wesen zu gewinnen, um damit die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, zu Ende zu bringen. Dem müssen wir aber einen Ueberblick über die zwischen beiden Theilen geführten Lehrstreitigkeiten voran-gehen lassen.

Cap. IX.

Die zwischen beiden Theilen geführten Lehrstreitigkeiten.

Im Pietismus handelt es sich zwar, das hat uns bereits der ganze Verlauf der Geschichte desselben gelehrt, in erster

¹⁾ Walch, V, 333.

²⁾ Mosheim, Kirchengeschichte des N. T. Bd. VI, S. 363.

Linie nicht um Lehrfragen. Das Erste, womit der Pietismus auftrat, war nicht eine besondere Lehre gewesen, die nun bekämpft werden musste, sondern eine Anklage gegen die in der Kirche herrschende Praxis, und eine Anempfehlung besonderer Mittel, theils zur Beseitigung der Uebelstände, welche man wahrnahm, theils zur Erzielung lebendigerer Frömmigkeit. Darum war es der erste und nicht der kleinste Fehler der Gegner des Pietismus gewesen, dass sie, dieses übersehend, sofort nach Lehrirrhümern suchten. Das kam so. Es trat ihnen im Pietismus etwas Eigenthümliches, ein Neues entgegen, das sie befremdete. Das, meinten sie, müsse seinen Grund in besonderen Lehren haben. Sie wurden nun misstrauisch gegen jede Aeußerung der Gegner, und stempten eine jede, wenn sie nicht ganz der üblichen dogmatischen Redeweise entsprach, zu einem Lehrirthum. Bei dieser Weise geschah es, dass die Wittenberger Fakultät bereits 1695 264 Lehrirrhümer aufzählte, deren Spener sich sollte schuldig gemacht haben. Die Gegner folgten da der üblen Gewohnheit, die wir schon von den syncretistischen Streitigkeiten her kennen, aus allem Eigenthümlichen, das ihnen entgegentrat, eine Lehrfrage zu machen. Dass es in der Theologie und im kirchlichen Leben auch Richtungen geben könne, aus denen dann Besonderheiten hervorgingen, und dass man diesen auf den Grund kommen müsse, das fiel erst Löscher'n ein. Von den früheren Gegnern dachte keiner daran. Es kann uns unter diesen Umständen nicht einfallen, die Gegner des Pietismus in der Art zum Wort kommen zu lassen, dass wir alle die einzelnen Lehrirrhümer, welche sie den Pietisten zum Vorwurf gemacht haben, aufzählen und dass wir untersuchen, ob die Pietisten sich derselben wirklich schuldig gemacht haben: denn schon auf den ersten Blick erweist sich eine Reihe der den Pietisten gemachten Vorwürfe als gänzlich ungegründet, und auf Missverständniss und Missdeutung beruhend. Aber von allen Lehren, die in Streit gekommen sind, lässt sich das doch nicht sagen. Es lässt sich doch eine Reihe von Lehren ausscheiden, in denen er-

hebliche und der Rede werthe Differenzen sich zu Tag legen. Diese haben wir noch in's Auge zu fassen. Wir beschränken uns aber auch da nur auf die hervorragendsten, auf die, welche geeignet sind, uns zu einem Einblick in das Wesen des Pietismus zu verhelfen, und fassen uns in dem Bericht darüber so kurz als möglich.

Wir beginnen mit der Lehre, welche zuerst Gegenstand des Streits geworden ist, mit der von der Theologie eines Unwiedergeborenen. Spener hatte schon in seinen *pis desiderii* behauptet, die Theologie eines Unwiedergeborenen sei keine wahre Theologie, und Dilsfeld hatte zuerst Widerspruch gegen diese Behauptung eingelegt. Was Spener darauf erwiederte, befriedigte nicht, und während die Pietisten den Satz Spener's aufrecht erhielten, verfochten die Gegner stets den anderen, dass auch die Theologie eines Unwiedergeborenen eine wahre sei. Zu wiederholten Malen geriethen darüber beide Theile in Streit mit einander, Fecht und Breithaupt, Förtsch und Lange, Olearius und Löschner¹⁾.

Von dem Satze Spener's konnte man leicht die gefährliche Anwendung machen, dass die Gemeinde, weil sie von dem unwiedergeborenen Geistlichen nichts zu erwarten habe, recht thue, wenn sie sich von ihm zurückziehe. Damit wäre also der Separatismus gerechtfertigt gewesen. Indessen war doch schon Spener dieser Anwendung entgegengetreten. In einem Gutachten vom Jahr 1684 hält er zwar an dem Satze fest, dass ein Unwiedergeborener kein wahres göttliches Licht in seiner Seele habe, und spricht er von einer nur buchstäblichen Wahrheit, die ein solcher von den Dingen, die zu glauben sind, im Verstand habe, er fügt aber doch hinzu: „diese könne er, wie er sie gelernt habe, der Gemeinde so vortragen, dass er keine *errores dogmaticos*, sondern *dogmata vera* treibe, und diese wahrhaftigen Lehren hätten als göttliche Worte eine Kraft in sich, in den Seelen Gutes zu wirken, den Glauben und dessen Früchte zu entzün-

¹⁾ Vgl. Walch, I, S. 923 ff.

den, zu vermehren und zu befördern.“ Es sei daher möglich und geschehe wohl durch göttliche Gnade, „dass in den Gemeinden, welche unwiedergeborene Lehrer haben, die gleichwohl bei der Orthodoxie und reinen Erklärung des Worts bleiben, Einige durch die Kraft des göttlichen Worts, welches jene predigen und in sich nicht lebend haben, sondern allein in dem Munde führen mögen, bekehrt und in dem Guten gestärkt werden.“ Nur freilich, fügt er weiter hinzu, sei der Zustand solcher Gemeinden sehr betrübt, „weil 1) solche ausser dem Licht des hl. Geistes stehende Menschen leicht auch von der Orthodoxie deflectiren oder die Schrift unrecht auslegen können; weil sie 2) den nöthigen Segen zu ihrem Amt zu erbitten, ja insgesamt zu dem Gebet, so ein grosses Theil des Amtes ist, untüchtig sind; weil sie 3) mit ihrem Leben und bösem Exempel ihrer Lehre Kraft in den Herzen der Zuhörer sehr hindern und schlagen; und weil es ihnen 4) an der Weisheit des Geistes in der Anwendung des Worts und den meisten Amtsverrichtungen mangelt. Daher, obwohl ihr Amt nicht allerdings unfruchtbar ist, so ist doch die Frucht sehr gering gegen dem, als sie sein sollte.“

Man hätte wohl meinen sollen, nach solchen Erklärungen wäre eine Verständigung möglich geworden. Es kam aber, mehr durch Schuld der Pietisten, nicht dazu, vielmehr entstand aus diesem Einen Streit eine ganze Reihe anderer Streitigkeiten.

In dem Hauptstreit lassen wir Lange und Löscher ¹⁾ die Wortführer sein: denn wir würden zu weitläufig werden, wenn wir alle Einzelnen, welche an dem Streit sich betheiligten, zu Wort kommen lassen, und wenn wir über die Unterschiede in der Auffassung, welche sich bei den Einzelnen

¹⁾ Lange, *Antibarbarus* P. I. Löscher, *Timotheus Verinus* I, c. III, und dem angehängt: die „aufrichtige Vorstellung des jetzigen Zustandes der Controverse von der buchstäblichen und geistlichen Erkenntniss, wie auch von der Erleuchtung und Orthodoxie unheiliger Lehrer.“

noch finden, berichten wollten: denn an solchen fehlt es nicht, es sind beide Theile in ihren Behauptungen und Erklärungen des Satzes sich nicht gleich geblieben.

Es handelte sich in dem Streit zunächst um Feststellung des Begriffs der Theologie. Darüber waren die genannten Wortführer noch so ziemlich einig. Beide verstanden unter Theologie die Erkenntniss der christlichen Glaubenslehren, und das Vermögen, sie Anderen zu lehren. Beide nahmen auch in dem Streit die Worte Orthodoxie, Erkenntniss der göttlichen Dinge, gleichbedeutend mit Theologie. Eine wahre Kenntniss dieser Dinge und ein rechtes Vermögen sie mitzutheilen, behauptete nun Lange, kann der Unwiedergeborene nicht haben, denn als solcher ist er der natürliche Mensch, der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes (1 Cor. 2, 14). Freilich muss Lange zugeben, dass auch der Unwiedergeborene eine gewisse Kenntniss dieser Dinge hat ¹⁾, denn es lehrte ja die Erfahrung unwidersprechlich, dass Unwiedergeborene in der Theologie so gut Bescheid wussten als Wiedergeborene. Da behauptete er aber, diese Kenntniss könne sich der Unwiedergeborene mit seinen natürlichen Kräften aneignen, sie sei aber nicht die wahre und rechte. Wodurch sollte sich nun aber die eine von der anderen unterscheiden, da doch dem Wortlaut nach die eine mit der anderen übereinstimmte, und die Quelle, aus der die eine wie die andere floss, die gleiche war, nemlich die hl. Schrift? Die Quelle, antwortet Lange, ist freilich die gleiche, aber es kommt auf die Beschaffenheit des Menschen an, ob ihm das Gleiche daraus zukommt. In der Schrift hat man nemlich einen doppelten Sinn zu unterscheiden, einen buchstäblichen und einen geistlichen. Der buchstäbliche Sinn ist

¹⁾ Lange, *Antibarbarus I. propos. XIV. 1. p. 186. Non quaeritur, an impii possint multa vera docere, sed hoc conceditur, imprimis in rebus, quae ad christianismi constitutionem, ejusque interiora et praxin non directe pertinent. Immo conceditur, illos et in his multa literaliter vera docere posse.*

der, der sich aus den Worten ergibt, und ihn kann man mit den natürlichen Gaben sich aneignen. So lange man aber nur diesen hat, hat man nur Worte, und noch kein Verständniss von der Sache. Erst wer dieses hat, hat auch den geistlichen Sinn, dieses hat aber nur der Wiedergeborene. Darnach unterschiede sich also die eine Erkenntniss von der anderen dadurch, dass man im einen Fall die Sache nach ihren Wortlaut inne hätte, im anderen Fall aber erst ein Verständniss davon. In etwas anderer Weise drückt sich derselbe Lange aber in der „Mittelstrasse“¹⁾ aus. Da unterscheidet er zwischen dem Sinn, den die Lehre oder das Wort Gottes hat, und zwischen dem Concepte, den man sich davon macht. Der Unwiedergeborene kann die Lehre inne haben, etwa die von der Liebe und Güte Gottes, aber er macht sich ganz falsche Vorstellungen von ihr. „So wenig — sagt Lange — als einer, der diese und jene in Büchern und Reden Anderer belobten sehr angenehmen indianischen Früchte selbst nicht geschmeckt hat, sich keinen richtigen Begriff davon machen kann: so wenig weiss ein Weltkind, das Gott hasst und die Welt liebt, recht von der Liebe und Gnade Gottes zu urtheilen.“

Darnach hätte also der Unwiedergeborene kein rechtes Verständniss von der Heilswahrheit, und könnte es Anderen nicht mittheilen. Allein wenn man erwägt, dass die Lehre in dem Munde des Unwiedergeborenen, weil er doch *sensum scripturae literalem* hat, nicht anders lautet, als im Munde des Wiedergeborenen, so sieht man doch nicht ein, warum die Theologie eines Unwiedergeborenen nicht eine wahre sein soll, warum nämlich nicht auch durch ihn die Wahrheit an die Gemeinde gebracht werden kann, und möchte es richtiger sein, wenn gesagt würde, ein Unwiedergeborener habe die Wirkung und den Segen der Lehre nicht an sich erfahren, und sei darum auch nicht geschickt, Andere zu dieser Erfahrung anzuleiten, was von Seite der Gegner nicht in Abrede

¹⁾ Lange, die richtige Mittelstrasse ist II S. 210.

gestellt wurde. Man möchte um so lieber dabei stehen bleiben, als Lange selbst zugibt, auch Unwiedergeborene könnten viel Wahres lehren, und nur behauptet, sie könnten nicht in allen Stücken das Wort Gottes rein lehren. An diesen Punkt fasste denn auch Löscher seinen Gegner. Was soll denn, fragt er ¹⁾, z. B. in dem Satz: Christus hat alle Menschen erlöst, der Unterschied unter der Lehre und der Erkenntniss der Lehre sein? Soll dieser Satz aber nur dann in seiner Wahrheit an den Zuhörer gelangen, wenn der Prediger ein Wiedergeborener ist, so liegt die Kraft, welche an den Zuhörer kommen soll, nicht in der Lehre oder dem Worte Gottes, sondern in der Frömmigkeit des Predigers, und damit wäre dem Worte Gottes zu nahe getreten. Und das ist das Hauptinteresse, das Löscher den Pietisten gegenüber ins Auge fasst, er will, die Wirkung soll nicht bedingt sein durch die Frömmigkeit des Predigers, sondern durch die Kraft des göttlichen Wortes. Er hält also den Satz aufrecht, dass auch die Theologie eines Unwiedergeborenen eine wahre sein könne, und rechtfertigt ihn so: Auch der Unwiedergeborene — sagt er — schöpft seine Kenntniss aus der hl. Schrift. Es ist nun ganz wahr, dass der natürliche Mensch nichts von dem vernimmt, was des Geistes Gottes ist ²⁾ und er es mit seinen natürlichen Kräften nicht weiter bringen kann als dahin, dass er das Wort Gottes oder die Lehre in sein Gedächtniss aufnimmt. Den rechten Sinn des göttlichen Wortes erlangt er erst durch eine Gnadenwirkung, dieser Gnadenwirkung wird aber jeder Mensch theilhaftig, der mit dem Worte Gottes umgeht, und es in sich wirken lässt: denn das Wort Gottes ist

¹⁾ Timoth. Ver. I S. 199.

²⁾ *Capita, in quibus theologorum consensus . . . exposcitur*, im Anhang zum II. Theil des Timoth. Ver. S. 79. „*Summa atque substantia articulorum fidei purorum in vera et sufficiente analogia i. e. doctrina orthodoxa per se spectata, viribus mere naturalibus intelligi et acquiri non potest, sed hic est effectus gratiae mediorum salutis dispensatricis, praeparantis et verbum, tanquam salutis medium, offerentis et exhibentis.*“

ja ein Gnadenmittel¹⁾. Und zwar wirkt es in der Ordnung, dass es erst das Verständniß des göttlichen Wortes wirkt, dann auch sein Herz ergreift, und ihn innerlich umwandelt²⁾. Ist es nun in einem Menschen auch noch nicht zu diesem Letzten gekommen, so kann doch die erstere Gnadenwirkung Statt gefunden haben, die Wiedergeburt hat in ihm also doch begonnen³⁾ und in gewissem Sinne ist ein solcher doch ein Erleuchteter zu nennen⁴⁾.

¹⁾ Ibid. S. 78. „*Orthodoxo impio per vim verbi insitam, quoties illud considerat et quamdiu orthodoxus est, exhibetur in intellectu verus verbi sensus, tanquam salutis medium et hoc sensu (nempe respectu mediū salutis, quod ille sua notitia tenet) ejus notitia est vera et spiritualis.*“

²⁾ *Timothei Ver.* dritte Vorstellung. In unschuldigen Nachrichten. Jahrgang 1712. S. 113. „Also gehört auch die Erlangung des rechten Sinnes göttlichen Wortes, der Orthodoxie und *analogia fidei*, noch zu der Substanz des Gnadenmittels und ist dasselbe, *relate* zu reden, nicht vollkommen da, wenn es nur gelesen, im Gedächtniss den Worten nach behalten, aber nicht recht verstanden wird. Ein Mensch, der das rein gepredigte Wort Gottes, ohne den rechten Sinn in seiner Analogie zu verstehen, in's Gedächtniss gefasst hat, und wieder aus demselben hersagt, der hat zwar dasjenige, was Gottes Wort ist, im Gedächtniss und Mund, weil ihm aber dessen wahrer Sinn im Verstand fehlt, so ist Gottes Wort als das Gnadenmittel noch nicht in seiner völligen Substanz an ihn kommen, indem sein Verstand (welcher das *πρῶτον δεκτικὸν* oder der eigentliche Sitz des Wortes ist, wie es in seiner ganzen wesentlichen Form oder *in unione τοῦ formalis et materialis* steht) und sein Gedächtniss nur das *materiale*, so viel an ihm ist, ergreift. Wenn aber dieser Mensch nicht nur den rechten Sinn des Wortes versteht, sondern es auch zu Herzen nimmt, darauf andächtig und innig reflectirt, so sind die Früchte des Gnadenmittels auch da.“

³⁾ *Capita, in quibus etc. p. 77.* „*Conversio hominis ordinario fit successive ut, oblatis receptisque mediis, sequantur fructus gratiae et excusso uno charismate non necessario excutiantur praecedentia.*“

⁴⁾ Ibid. S. 78. *Non omni luce divina destituitur orthodoxus im-*

Das alles war von Löscher nicht gesagt, um es als gleichgültig erscheinen zu lassen, ob ein Prediger fromm wäre oder nicht. „Es wird nicht geleugnet — sagt er — dass viele *ministri impii* unrichtig und unzulänglich lehren, und alle insgesamt in Gefahr stehen, die reine Lehre zu verlieren oder zu verfälschen; dass man mit einem *orthodoxo pio* weit sicherer fahre, dass man von seiner Lehrart mehr Gutes zu hoffen habe, so dass er durch die wirkliche Annahme der Gnade Jesu Christi, durch sein Stehen und Beharren im Gnadenstand, durch sein Wachsthum im Guten und durch seine Empfindung geistlicher Dinge und hl. Bekanntschaft mit Gott auch in der Wissenschaft gewissermassen zunehme, und die Salbung ihm eigentlich zukomme“¹⁾. Aber er fährt fort:

„Wenn auch den unheiligen *Orthodoxis* nichts mehr zugeschrieben wird, als die Gabe der richtigen *notionum*, und das *beneficium* der reinen Lehre, welches an und für sich allezeit bleibt, was es ist, so lange es in seiner *natura ob-jectiva* nicht geändert wird: wenn man dabei erinnert und einschärft, dass allerdings noch mehr als dieses zur Bekehrung gefordert wird, und dass ein *orthodoxus non pius* Gott noch nicht kenne als dessen Freund, oder mit ihm gläubig bekannt sei, so dass er in Gefahr stehe, die reine Lehre zu verlieren oder zu verfälschen und überdiess doppelte Streiche verdiene, so ist dem Missbrauch sattsam vorgebaut“²⁾.

Jeder der beiden Theile hat, wie wir da sehen, bei der Vertretung seines Satzes ein wohl berechtigtes Interesse, jeder aber verfolgt es einseitig und kommt dadurch zu extremen Ansichten.

Den Pietisten lag daran, darauf aufmerksam zu machen,

pius, sed aliquo sensu illuminatio ipsi competit, eo nempe, quo lumen verbi ipsi exhibetur, ab eoque qua effectum immediatum admittitur.“

¹⁾ Aufrichtige Vorstellung des jetzigen Zustandes der Controverse von der buchstäblichen und geistlichen Erkenntniss u. s. w. im Anhang zum II. Theil des *Timotheus Verinus* S. 33.

²⁾ *Ibid.* S. 30.

wie hochwichtig es für die Kirche sei, dass ihre Prediger bekehrte Leute wären. Die Orthodoxen wollten die subjective Frömmigkeit des Predigers nicht so betont wissen, dass es den Anschein hätte, als wäre seine Wirksamkeit mehr durch sie, als durch das Wort Gottes, bedingt.

Aus diesem Interesse der Pietisten war der Satz hervorgegangen, dass die Theologie eines Unwiedergeborenen keine wahre Theologie sei. Und um diesen Satz zu rechtfertigen, hatten sie die zwei weiteren Sätze aufgestellt, dass die Erkenntniss eines Unwiedergeborenen nur eine buchstäbliche und keine geistliche, und dass der Sinn, den ein solcher der hl. Schrift entnehme, nur der buchstäbliche und nicht der geistliche sei. Diese letztere Unterscheidung war freilich nicht ganz neu, aber zum mindesten war die Deutung falsch, welche Lange dieser Unterscheidung gab: denn darnach sollte der Sinn, den der Unwiedergeborene dem Worte Gottes entnahm, andere Vorstellungen in sich schliessen, und dann hatte die Schrift einen doppelten Sinn. Das war aber ein Satz, den die lutherischen Theologen zu jeder Zeit verworfen hatten. Fasste der Unwiedergeborene nur den buchstäblichen Sinn der hl. Schrift, und hatte er demgemäss nur eine buchstäbliche Erkenntniss, so konnte freilich durch ihn nicht die Wirkung an die Gemeinde kommen, welche durch die Predigt an ihn kommen sollte. Aber es predigte doch auch der Unwiedergeborene das Wort Gottes, und was er predigte, unterschied sich dem Wortlaut nach nicht von dem, was der Wiedergeborene predigte. Darnach musste man entweder sagen, dass die Wirkung der Predigt auf die Gemeinde abhängen von der Wirkung, welche das Wort Gottes auf den Prediger ausgeübt hatte, und dann trat man der Wirkung des göttlichen Worts zu nahe, oder man musste daran festhalten, dass die Wirkung vom Worte ausgehe und dann konnte man sich auch von dem Wort, das der Unwiedergeborene predigte, eine Wirkung versprechen. Das ist es, was die Orthodoxen behaupteten, und darin hatten sie Recht. Die Pietisten machten einen falschen Unterschied, und leiteten daraus eine

falsche Folgerung ab. Sie hätten zwischen buchstäblicher und geistlicher Erkenntniß so unterscheiden sollen, wie schon Gerhard, wenn er sagte: *possunt quidem nondum a spiritu s. collustrati cognita habere scripturarum dogmata, fidemque historicam tenere per externum verbi ministerium, at πληροφροσιν certam, solidam ac salutarem cognitionem habere non possunt sine spiritu s. interius mentes illuminante*¹⁾. Dem Unwiedergeborenen nämlich bleibt die Sache eine fremde, ihn innerlich nicht berührende, noch weniger ist sie eine ihn beseligende, so lange er nur die buchstäbliche Erkenntniß hat und der Wirkung des Geistes, der ihn erleuchten will, widerstrebt. Aber weil doch dasselbe Wort, dessen Wirkung er widerstrebt, durch ihn an die Gemeinde kommt, so kann an diese mit dem Wort auch die Wirkung kommen, die der mit dem Wort verbundene hl. Geist zu bringen beabsichtigt.

Die Behauptung der Orthodoxen also, dass bei der Auffassung der Pietisten die Wirkung der Predigt nicht, wie sie sollte, allein von dem Worte Gottes abhängig gemacht werde, war richtig. Ob aber die ganze Lehre, welche die Orthodoxen entgegensetzten, die richtige ist, möchte doch zu bezweifeln sein.

Sie gingen, und darin hatten sie noch Recht, von der Verwerfung jenes Unterschiedes von buchstäblicher und geistlicher Erkenntniß aus, sie verwarfen aber auch den Satz Spener's, dass die Theologie eines Unwiedergeborenen nur eine *philosophia de rebus sacris* sei, diese aber der Mensch mit seinen natürlichen Gaben sich aneignen könne. Alle Erkenntniß, sagten sie, ist eine Gott gewirkte, ohne diese Wirkung gibt es keine Erkenntniß. Hat nun der Unwiedergeborene eine Erkenntniß, die mit dem göttlichen Wort dem Wortlaut nach übereinstimmt, so kann er sie nur durch eine Wirkung Gottes haben, ist er also ein durch Gott Erleuchteter. Es wäre nun nahe gelegen, zu sagen, in diesem Fall sei er eben nicht mehr der Unwiedergeborene. Weil aber so Viele von denen,

¹⁾ Gerhard, *loci theol. ed. Cotta. L. p. 52.*

welchen man eine solche gottgewirkte Erkenntniss zuschrieb, durch ihr Leben verriethen, dass sie nicht Wiedergeborene seien, so beschränkte man sich auf den Satz: ein solcher, der Erkenntniss habe, sei als einer zu betrachten, der den Geist Gottes in sich nur bis dahin, dass Er ihn erleuchtete, habe wirken lassen, der aber der weiteren Wirkung, die auf Aenderung seines Herzens abzielte, widerstrebt habe.

Da erhob sich nun die Frage, ob man den, der die bezeichnete Erkenntniss habe, einen Erleuchteten nennen dürfe? Die Pietisten leugneten das und sagten, das sei nicht die Erleuchtung, von der die hl. Schrift spreche. In diesem Punkt war das Recht auf ihrer Seite und Löscher selbst hat in Merseburg zugeben müssen, die Erleuchtung in einem *impio orthodoxo* sei keine *in senso biblico et ordinario*¹⁾. Der Irrthum der Orthodoxen lag, wenn wir recht sehen, darin, dass sie die Erkenntniss, von der unsere alten Dogmatiker sagten, sie sei ein *πληροφορία certa, solida et salutaris notitia*, mit der Erkenntniss verwechselten, welche eben nur Kenntniss der Heilslehren ist. Die erstere ist freilich eine Wirkung des hl. Geistes, nicht aber ist es die andere. Indem die Orthodoxen aber auch diese als eine solche bezeichneten, kamen sie zu dem falschen Satz, dass, wo Erkenntniss sich finde, das ein Zeichen der begonnenen *regeneratio* sei. Damit soll nun gerade noch nicht gesagt sein, dass die andere Erkenntniss eine schlechthin durch die natürlichen Kräfte des Menschen erlangte ist. Zu dieser Erkenntniss kann man keinesfalls anders gelangen, als dadurch, dass man ein fleissiges Studium der hl. Schrift treibt. Damit ist man dann der Wirkung des göttlichen Wortes als eines Gnadenmittels unterstellt, und diese Wirkung ist eine erleuchtende. Aber der biblische Begriff von Erleuchtung geht darin nicht auf, zu dieser gehört auch das Licht, das aus dem Wort dem Menschen über sein Sündenelend aufgeht und ein Erleuchteter im biblischen Sinn kann erst der heissen, dem

¹⁾ In Tholuck: Geist der lutherischen Theologen Wittenberg's S. 327.

auch dieses Licht aufgegangen ist. Ein solcher ist aber dann zum wenigsten auf dem Weg zu der Erkenntniß, von der Gerhard spricht, und falsch ist jedenfalls die Vorstellung, als ob die Bekehrung sich zuerst an den *intellectus* in dem Sinn wende, dass erst, nachdem eine vollständige Erkenntniß gewirkt worden, der Geist Gottes sich an den Willen des Menschen wende. In diesem Punkt hatten die Pietisten Recht, wenn sie sagten, die Erkenntniß werde auch wiederum bedingt durch die Willensrichtung und zu einer vollen und ganzen Erleuchtung komme es nur dadurch, daas man auch sein Sündenelend sich aufdecken lasse, und den Willen fasse, es zu überwinden¹⁾. Unrecht aber hatten sie, wenn sie die Sündenreinigung so als das Erste setzten, dass sie dieselbe aller Erkenntniß vorausgehen liessen, wodurch es den Schein gewann, als ob alle Erleuchtung durch den Willen bedingt sei²⁾; und Unrecht hatten sie, wenn sie behaupteten nur die

¹⁾ Zierold. *synopsis veritatis divinae*. p. 307. *Error est, quod illuminatio tantum ad intellectum, non vero ad voluntatem, pertineat. Illuminatio ratione ordinis conversionem plenam antecedit: illuminatio tamen, nempe uberior, etiam conversionem sequitur*. . . Im Zusammenhang mit der oben berührten Streitfrage wurde nämlich auch die andere erörtert, ob die Bekehrung vom Verstand oder vom Willen anfangt? Wir halten es nicht für nöthig, auf diese Streitfrage näher einzugehen. Die *thesis* der Orthodoxen war: *Illuminatio ad intellectum, purgatio autem ac sanctificatio et renovatio ad voluntatem pertinent, nihil vero est in voluntate, quin prius fuerit in intellectu*. (Schelwigii *synopsis controversiarum etc.* p. 150.) Die *thesis* der Pietisten: *Illuminationis vox scripturae usu non mentis tantum ab ignorantia et erroribus liberationem et manuductionem in omnem veritatem spirituales notat, sed et voluntatis in statum alium et meliorem mutationem. Nam illuminatio intellectus per verbum semper cum voluntatis piis motibus conjuncta est*. (Zierold *synopsis etc.* p. 307) Vgl. über den ganzen Streit. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang. luth. Kirche Th. II S. 246 sq.

²⁾ W. Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik u. s. w. Bd. II S. 469.

Predigt eines in ihrem Sinn Erleuchteten könne von heilbringender Wirkung auf die Gemeinde sein. —

Der eine Streit über die Frage, ob die Theologie eines Unwiedergeborenen eine wahre Theologie sei, hatte also bereits drei andere Streitigkeiten gezeugt: den Streit über die Frage, ob die Erkenntniß eines Unwiedergeborenen eine buchstäbliche oder geistliche sei; den, ob die Schrift einen doppelten Sinn, einen buchstäblichen und einen geistlichen habe; und endlich den, ob, wer die reine Lehre vortrage, sich damit bereits als einen wenigstens im Anfang der Wiedergeburt stehenden, als einen Erleuchteten zu erkennen gebe? Ueber jede dieser Fragen wurde gesondert gestritten. Aber noch weitere Streitigkeiten reihten sich an. Wir erwähnen nur die vornehmsten, die über die Amtsgnade und über die Kraft des göttlichen Worts.

Der Streit über die Amtsgnade fällt in eine spätere Zeit, und die eigentliche Ausbildung der Lehre findet sich erst bei Löscher, Anklängen aber begegnen wir doch bereits in der Zeit Spener's, und zwar zuerst in der „christlutherischen Vorstellung“ der Wittenberger Fakultät. Sie stellte den Satz auf: „dass der hl. Geist in den *theologis* seine mancherlei Gaben habe, welche sonderlich in zwei Classen, nämlich in *dona ministrantia et sanctificantia*, abgetheilt würden.“ Die Meinung war die, dass, wenn der Prediger dem hl. Geist auch keine heiligende Wirkung auf sich einräume, dieser ihm doch die Gaben mittheile, welche ihn befähigten, das Amt gedeihlich zu führen. Das sollten die Gaben sein, welche dem Prediger als dem Erleuchteten zukämen, und die Wittenberger gingen da so weit, dass sie um desswillen auch von dem gottlosen Prediger sagten, er sei eine Werkstätte des hl. Geistes. Spener blieb noch dabei stehen, dass er diesem letzten Satz entgegentrat. Werkzeuge seien sie, aber nicht Werkstätte, denn das letztere wären sie nur, wenn der hl. Geist nicht nur durch sie an Anderen, sondern auch in ihnen, seine ordentlichen Wirkungen hätte. Unter *donis administrantibus* verstand er aber solche Gaben, welche nicht durch na-

türlichen Fleiss erlangt werden könnten, und von diesen gab er nur zu, dass sich in der hl. Schrift einige Beispiele fänden, wo solche Gaben auch an Solche gekommen wären, welche der Heiligung nicht Raum gegeben, wie an Bileam; dass aber alle Prediger vermöge ihres Amtes solche Gaben hätten, das, behauptete er, lasse sich nicht erweisen¹⁾. Auf den Satz der Wittenberger kam dann Schelwig wieder zurück²⁾ und er stellte die Sache so: Man muss — sagte er — unterscheiden zwischen *donis sanctificantibus* und *donis administrantibus*. Die ersteren sind als solche zu definiren, *quae hominem ad exercitium virtutum spiritualium aptum reddunt*. Die anderen als solche: *quae ad aedificationem ecclesiae in cognoscendo, informando, refutando, admonendo etc. faciunt*. Diese besitzt jeder Erleuchtete, sie besitzt also auch der gottlose Prediger, insoferne er der Erleuchtete ist. Uebernatürliche Gaben sind aber die einen wie die anderen.

Diese Sätze stehen nur in entfernter Beziehung zu der eigentlichen Lehre von der Amtsgnade. Ihr begegnen wir erst bei Löscher. Auch dieser theilte die Ansicht, dass die Kenntniss der Heilswahrheiten eine Wirkung des hl. Geistes sei, und wer sich im Besitz derselben befinde, damit als ein Erleuchteter sich erweise, und als solcher die *dona administrantia* habe. Aber ihm handelte es sich um eine andere Frage, um die, woher die Wirkung komme, welche die Predigt habe. Da wollte er vor allem die Meinung abwehren, als „dependire sie von der Pietät.“ Die Wirkung, sagte er jetzt, geht vom Amt aus, und die Amtsgnade besteht darin, „dass Gott durch den Kirchendiener im Lehren und Austheilung der Sakramente ordentlich wirksam ist.“ Es verhält sich nach der Vorstellung Löscher's mit der Predigt, wie mit dem Sacrament. Das Sacrament ist da gültig (*ratum*), wo es gemäss der göttlichen Vorschrift verrichtet wird. So ist auch die Predigt wirksam, wo ein Prediger nach der von Gott gewollten Vorschrift pre-

1) Spener, aufrichtige Uebereinstimmung mit der A. C. S. 201 ff.

2) Schelwig, *synopsis controversiarum*, S. 102 ff.

digt, d. h. wo er *orthodoxe* lehrt. Diese Wirksamkeit hat aber in beiden Fällen ihren Grund darin, dass die Prediger ausüben, was ihres Amtes ist. Wolle man nicht so sagen — meint Löscher — so mache man sich des schon in der A. C. verworfenen Irrthums der Donatisten schuldig, welche lehrten, *ministerium malorum inutile et inefficax esse*. „Es ist nicht genug — sagt er ferner¹⁾, — dass man die Kraft des Worts und der Sacramente, wenn sie ein unheiliger Lehrer äusserlich handelt, zulasse, aber dem Amt desselben nur eine zufällige und indirekte Wirkung zugestehe, sondern, weil erstlich Gott die *organa realia*, Wort und Sacramente, mit dem *organo personali*, dem Kirchendiener, in der Einsetzung der Sacramente und des *ministeriumi* ordentlich verbunden hat; weil ferner das *ministerium* seine Consistenz an und für sich selbst in *vocatione rata*, und in der Reinigkeit der Lehre und nach Christi Einsetzung verrichteter Ausspendung der Sacramente hat, nicht aber ein flüchtig Wesen ist, welches mit der Pietät käme und Abschied nähme: so muss nothwendig eine allgemeine Amtsgnade geglaubt werden, welche allen, die zulänglich *rite* berufen sind, rein lehren und die Sacramente *rite* austheilen, vermittelt des Berufs der Ordination und Bestätigung beigelegt werde, und so lange sie noch wahrhaftige Kirchendiener sind, muss auch die innerliche *forma* des *ministeriumi* ihnen zukommen.“ „Warum — fährt er fort — sollte sonst ein Zuhörer, der seiner Meinung nach recht gottselig ist, sein Kind aber von seinem Pfarrer, den er für gottlos oder doch nicht genug heilig hält, taufen zu lassen oder das hl. Abendmahl aus seinen Händen zu nehmen schuldig sein? Ja warum weiset Christus die Leute an, auch von den Pharisäern auf Mosis Stuhl, wo sie recht lehren, das Wort Gottes zu hören?“ Diese Amtsgnade findet Löscher begründet in den Stellen 1 Cor. 15, 10. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. 7. 8. Dann sagt er: „Ein Kirchendiener wendet Fleiss im Lesen der Schrift und Meditiren an, predigt,

¹⁾ Timoth. Ver. I. S. 292 ff.

ermahnt, so gut es ihm möglich, mit Ernst und emsiger Bemühung, redet den Leuten redlich zu, gibt in der Taufe und Abendmahl auf alles wohl Acht, nimmt Herz und Sinne zusammen, es ist alles gut. Aber wo Gott ihm nicht die Macht gegeben und anvertraut hätte, die geoffenbarte Wahrheit zu lehren, Sünde zu vergeben, durch die Taufe dem Herrn Kinder zu zeugen, so wären alle seine Handlungen nicht *actiones ratae* und würden weder den Gehalt noch den Effect haben, den sie doch haben. Und wenn er auch aus empfangenen Kräften der Wiedergeburt Glaube, Liebe, Andacht, Eifer, Treue u. s. w. dazu setzt, so würde es doch damit nicht ausgerichtet sein, wenn nicht die in der göttlichen Einsetzung gegründete und durch den Beruf ihm applicirte Amtsgnade zum Grunde läge.“ Wohl fühlend aber, dass es doch nicht als ganz gleichgültig erscheinen dürfe, ob ein frommer oder ein unfrommer Prediger das Amt führt, macht Löscher dann noch einen Unterschied zwischen *mysterium* und zwischen *paedagogia mysterio accedens*. Die Wirkung der Predigt hat ihren Grund im Amt, mit dem der Prediger betraut ist, und warum darin? das ist ein göttliches Geheimniss, gerade so wie es ein Geheimniss ist, warum die *rite* vollzogene Taufe von Wirkung ist. Daneben bleibt aber auch ein Spielraum für die persönlichen Gaben des Predigers. Diese sind theils natürlicher Art, wie die Gelehrsamkeit, die Wissenschaft der Sprachen, die Beredtsamkeit, theils rühren sie von den Kräften der Wiedergeburt her, wie die rechtschaffene Amtstreue, der rechtschaffene Eifer für Gottes Ehre und der Seelen Heil u. s. w. Diesen will Löscher ihren Nutzen nicht absprechen, aber die Wirkung der Predigt soll von ihnen nicht abhängen.

Von dieser Lehre Löscher's sagte Lange, sie sei ein blosses und dazu sehr schädliches menschliches Gedichte, und auch wir fühlen uns ausser Stand, ihr das Wort zu reden. Die Frage, um die es sich handelt, ist ja nicht die, ob Gott das Wort nicht mit seinem Segen begleite, mögen demselben fromme oder unfrome Prediger vorstehen, son-

dem die, ob die Wirksamkeit der Amtsverrichtungen ihren Grund in dem Amte habe? So sagt Löscher, und er hat nahezu die Vorstellung, als wäre das Amt ein Sacrament: denn er spricht von einem Verbundensein von Wort und Sacrament mit dem Kirchendiener, wie man von einem Verbundensein des hl. Geistes mit den Elementen im Sacrament spricht. Und so ist bis dahin nie gelehrt worden, immer hat man die Wirksamkeit vom Wort abhängen lassen. Ja dieser Lehre treten die lutherischen Dogmatiker geradehin entgegen, wenn sie lehren, dass die Ordination kein Sacrament sei, denn zu dieser Lehre würde die Lehre Löscher's führen, so wie zu der Behauptung, dass Predigt und Sacrament schlechthin unwirksam wären, wenn sie von einem nicht mit dem Amt Betrauten ausgingen.

Löscher hat hier eine Lehre eronnen, um den Pietisten entgegenzutreten zu können, und freilich ist er durch sie gereizt worden, weil sie, wenn sie gleich in Worten die Wirksamkeit des Worts auch im Munde des unfrohen Predigers anerkannten, doch über diesen sich so äusserten, dass es schien, als wenn sie alle Wirksamkeit von der Pietät abhängen liessen.

Älteren Datums ist der Streit über die Kraft des göttlichen Worts. Schon in der „christlutherischen Vorstellung“ wurde Spener'n vorgeworfen, dass er das Wort Gottes für einen todten Buchstaben ausgegeben habe. Diesen Vorwurf gründete man auf eine Aeussere, welche Spener schon in seiner Antrittspredigt in Frankfurt gethan hatte. Er hatte gesagt: „So lang die Schrift in den Buchstaben liegt und nicht gehört und gelesen wird, wie sie allein in dem Blatt steht, da ist sie freilich nicht die Kraft Gottes, sondern in seinem Mass und auf solche Weise ein todtes und unkräftiges Werk.“ Was Spener auf diesen Vorwurf der Wittenberger antwortete, hätte vollkommen genügen können. „In der Schrift, oder dem Wort Gottes — sagte er¹⁾ — ist zweierlei,

¹⁾ Aufrichtige Uebereinstimmung mit der A. C. S. 48.

es ist das äusserliche und das innerliche in demselben: jenes ist der Schall, damit es ausgesprochen wird, *item* die Buchstaben und Figuren, damit es geschrieben oder gedruckt wird: dieses aber ist nicht sowohl das Wort Gottes selbst, als vielmehr nur die Schaale, in der es gleichsam steckt, daher solcher Schall auch nichts Lebendiges, Ewiges und Kräftiges ist. Das innere aber sind die göttlichen Wahrheiten, welche Gott geoffenbart und in gewisse Worte gefasst hat, die manchmal ausgesprochen oder geschrieben werden. Das heisst nun eigentlich Gottes Wort. Dieses Wort nun ist etwas Kräftiges, Ewiges, Lebendiges, nicht allein in dem Gebrauch, sondern alle Zeit, ob sich wohl die Kraft an dem, der es hört oder liest, erst in dem Gebrauch hervorthut: so aber nicht geschehen könnte, wo sie nicht vorhin in dem Wort wäre, nachdem ja der Gebrauch die Kraft nicht geben kann. In meinen Worten wird also nichts anderes als dieses gesagt, dass die Buchstaben der Schrift, wie sie auf dem Papier oder Pergament da liegen, etwas Todtes und Unkräftiges seien, welches hoffentlich jeglicher Vernünftiger leicht erkennen wird: wenn aber aus solchen gelesen und gehört wird, da sind nun Worte vorhanden, in denen wahrhaftig die göttlichen Wahrheiten dem Verstand dessen, der solche hört oder liest, vorgestellt wird: die sind nun, als das eigentliche göttliche Wort, allezeit lebendig und kräftig, ob sich wohl ihre Kraft nicht bei allen in der Wirkung ereignet, weil sich ihrer so viele derselben widersetzen.“ Und da Spener in der erwähnten Predigt einen Vergleich zwischen dem Worte Gottes und der Ruthe Mosis angestellt hatte, so fügte er auch, um die Meinung abzuwehren, als hielte er dafür, das Wort Gottes habe nicht eher Kraft, als bis es gebraucht werde, eine Stelle aus seiner Glaubenslehre bei, die so lautet: „Es bedarf das göttliche Wort nicht erst, dass nur von aussen der hl. Geist mit demselben wirke, oder in dem Gebrauch allein dasselbe kräftig mache, wie der Stab Mosis nach Gottes Willen, wenn ihn Moses brauchte, zu Wundern eine Kraft bekam, da er sonst die geringste Kraft nicht

in sich hatte, sondern Gott hat sein Wort mit einer himmlischen Kraft erfüllt, die immer in dem Wort ist und in dessen Gebrauch sich hervorthut, aus der alle folgenden Wirkungen herkommen."

Spener bekennt sich da zu dem Glauben an eine Kraft, welche unmittelbar mit dem Wort Gottes gesetzt und von ihm untrennbar ist. Das Gleiche bekannten auch die nachfolgenden Pietisten, und es war nur ein Missverständniss, wenn Löscher dem Zierold Sätze, wie die, zum Vorwurf machte: *doctrinam inutilem et inefficacem esse ad salutares effectus; aliam gratiam acquiri; praeter doctrinam acquiri inspirationem divinam*. Diese Sätze waren dem Augustin entnommen, und den Pelagianern entgegengesetzt, welche nur eine natürliche Wirkung des Worts oder der Lehre statuirten und glaubten, dass dieselbe ausreiche. Die Meinung Zierold's war nicht die, dass zum Wort Gottes noch eine besondere göttliche Gnade hinzutreten müsse.

Trotz dem, dass die Pietisten, wie Zierold, Lange u. A., auf das Bestimmteste sich zu einer *intrinseca vis et virtus verbi Dei* bekannten, liess man gegnerischer Seits nicht von dem Verdacht, dass die Pietisten in diesem Punkt nicht recht lehrten, und es hatte das zumeist seinen Grund wohl in der schon von Spener gemachten Unterscheidung von äusserem und innerem Wort. Die Unterscheidung, die Spener da, und zwar mit Berufung auf Quenstedt, machte, kennen wir bereits. Sie war unverfänglich. Da Spener das äussere Wort die Schale nannte, in der das innere Wort stecke, so folgte für ihn, dass mit der Schale auch der Kern, die göttlichen Wahrheiten selbst, an den Menschen gelangten, und es konnte sich dann weiter nur um die Frage noch handeln, unter welchen Bedingungen die mit diesem inneren Wort verbundene Kraft ihre Wirkung an dem Menschen äussere. Sagte da Spener, „das göttliche Wort sei allezeit lebendig und kräftig, ob sich wohl seine Kraft nicht bei allen in der Wirkung erzeige, weil sich ihrer so viele widersetzen“, so war dagegen gewiss nichts einzuwenden, wenn er es so meinte, dass

die gesegnete Wirkung des Worts an der Seele des Menschen bedingt sei durch die Aufnahme seiner Seits. *ibid. 104ff*

Aber gleich unverfänglich war die Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Wort, welche andere Pietisten machten, freilich nicht. Zierold sagte freilich auch: *verbum externum, nempe scriptum vel praedicatum, cum interno, quod sancti homines Dei in corde habuerunt, quodque hodiernum a fidelibus auditoribus in corde recipitur, quoad sensum est unum idemque verbum*¹⁾. Aber er fügte hinzu, das gelte von dem Wort, das an die Gläubigen gelange. Anders sei es bei dem Unwiedergeborenen. Auch da sei zwar inneres und äusseres Wort eines und dasselbe, aber das Verständniss, das der Unwiedergeborene diesem Wort entnehme, sei ein anderes, als das der Gläubige daraus gewinne²⁾. Da fällt also die Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Wort zusammen mit der zwischen buchstäblicher und geistlicher Erkenntniss, und es ist von der ersteren zu sagen, was von der anderen. Man kann zwar *in abstracto*, in Gedanken, äusseres und inneres Wort unterscheiden, aber an den Menschen kann nie das eine ohne das andere gelangen. Der Sinn wohnt den Buchstaben inne, und ihm kann sich der nicht entziehen, dem die Buchstaben in die Ohren fallen, der Sinn ist also dem Unwiedergeborenen gleich zugänglich wie dem Wiedergeborenen: denn kleidet Gott einmal seine Rede in menschliche Worte, so kann sie auch unter den gleichen Bedingungen verstanden werden, unter denen die Worte eines Menschen zu verstehen sind.

¹⁾ *Synopsis veritatis divinae. p. 201.*

²⁾ *Ibid. p. 203. Verbum certe non differt, differt tamen notitia regnitorum et irregnitorum. Aliud est verbum, aliud est notitia. Verbum est unum idemque, notitia autem diversa est in regnitis et irregnitis. Regnitis enim datum est cognoscere regnum Dei, irregniti autem audientes externe non audiunt interne, videntes externe non vident interne. . . Homo spiritalis suscipit verbum, ut revera est, ut verbum Dei.*

Der Streit über die eine Frage fällt also zusammen mit der über die andere Frage. Aber eine Seite hat die erstere Frage noch, welcher hier gedacht werden muss. Man kann noch fragen, was denn von der Kraft des göttlichen Wortes zu halten sei? Wohnt dem göttlichen Worte eine Kraft inne, so muss sich diese auch jederzeit und unter allen Umständen äussern, und wer das leugnet, leugnet damit die Kraft des göttlichen Wortes. Das ist der Vorwurf, der den Pietisten gemacht wurde. Hätten nun die Pietisten in aller Schärfe zwischen äusserem und innerem Wort unterschieden, so hätten sie sagen können, die Kraft wohne dem inneren Wort ein, und da dieses nicht an den Unwiedergeborenen komme, so könne auch die Kraft dieses Wortes nicht an ihn gelangen. So streng schieden sie aber nicht. Zierold sagte vielmehr: *Verbum Dei in actu primo semper conjunctam habet vim et virtutem divinam illuminandi, sed non exserit se illa vis divina in actu secundo, quando ex parte hominum securitate carnis, spinisve voluptatum aut curarum hujus seculi operatio ejus impeditur et semen verbi divini, in agro cordis receptum, suffocatur*¹⁾.

Und da sind wir wieder an einem früher schon besprochenen Punkt angelangt, zugleich an einem Punkt, in welchem wir weder mit den Pietisten, noch mit den Orthodoxen dieser Zeit gehen können. Wir würden uns nemlich auf Seite der Pietisten stellen, wenn diese das Wort *illuminatio* im biblischen Sinn fassen wollten; wir würden mit ihnen sagen, dass diese Erleuchtung nur bei dem Menschen Statt habe, welcher der ihn heiligen wollenden Wirkung nicht widerstrebe. Aber unter *illuminatio* verstanden die Pietisten hier eben die Erkenntniss, von der wir sagen, dass auch der Unwiedergeborene sich ihrer bemächtigen kann. Wir müssen uns in diesem Punkt also gegen sie kehren, müssen uns aber auch gegen die Orthodoxen kehren, weil diese die Erkenntniss, von der wir sagen, dass sie ein Mensch mit seinen natürlichen Kräften erlangen könne, schon Erleuchtung im biblischen Sinn

¹⁾ *Ibid.* p. 206 etc.

nennen, und als eine durch die übernatürliche Kraft des göttlichen Wortes gewirkte bezeichnen.

Wir schreiten fort zum Streit über die Lehre von der Rechtfertigung. Auch dieser Streit ist auf Spener zurückzuführen. Ihm wurde in der „christlutherischen Vorstellung“ der Vorwurf gemacht, er lehre irrig von der Beschaffenheit des Glaubens in dem Werk der Rechtfertigung, und vermische Rechtfertigung und Heiligung. Den Anlass zu diesem Vorwurf nahm man daraus, dass Spener gesagt hatte, der Glaube, mit dem man das Verdienst Christi ergreife, dürfe kein todter sein. Und um die Frage handelt es sich nun in dem ganzen von da an nicht mehr aufhörenden Streit, wie dieser Glaube beschaffen sein müsse? Spener erklärte sich dahin: es sei sein aufrichtiges Bekenntniss, dass „der Mensch in seiner Rechtfertigung als ein armer Sünder, voller böser Werke, allein durch den Glauben, ohne einige gute Werke, aus Gnaden die Vergebung der Sünden und Zueignung der Gerechtigkeit Christi bekomme und vor Gott gerecht werde.“ Aber, fügt er hinzu, „dabei bleibt auch eine göttliche Wahrheit, was ich in der „Glaubenslehre“ sage: wenn wir sagen, der Mensch werde gerecht allein durch den Glauben und ohne die Werke, ist die Meinung nicht, dass er gerecht werde durch einen solchen Glauben, bei dem keine Werke seien, sondern allein, dass die Werke, die bei dem Glauben sind, zu der Rechtfertigung im geringsten vor Gott nichts thun: indessen wo der wahre seligmachende Glaube ist, da ist solcher niemals ohne die Werke, sondern sie kommen also bald daraus, wie aus der Sonne ihre Strahlen.“ Auf den Einwand der Wittenberger: „Es seien keine guten Werke bei einem armen Sünder, der nichts als böse Werke mitbringe, wenn er vor Gottes Gericht gestellt und aus Gnaden um Christi willen losgesprochen wird“ antwortet er: „1) Es bleibt dabei, dass die Rechtfertigung immerfort ohne Absicht auf die Werke geschieht. 2) So hat auch der arme Sünder, da er das erstemal zu Gnaden angenommen, und ihm zur Vergebung der Sünden Christi Gerechtigkeit geschenkt wird, keine

guten Werke vor sich, sondern alle seine vorigen Werke, in Unglauben gethan, sind nur böse. 3) Wie aber die Rechtfertigung immer fortgesetzt werden muss und gleichsam ein stets währender *actus* ist, so hat derjenige, der noch immerfort die Vergebung der Sünden empfängt, oft bereits viele gute Werke vor und an sich, ob er wohl dieselben zur Gerechtigkeit vor Gottes Thron nicht bringen kann. 4) Sobald als der Glaube in der Seele als ein göttliches Licht und Kraft entzündet wird, hat er in dem Augenblick auch gute Werke bei sich, wo wir diese Redensart in rechtem Verstand nehmen. Denn wo wir von guten Werken reden, und sowohl dieselbige von der Rechtfertigung ausschliessen, als in der Heiligung erfordern, verstehen wir dadurch nicht allein die äusserlichen, sondern zum allervordersten die inneren Werke, gute Bewegungen und Tugenden¹⁾.

Spener's Interesse geht, wie wir hier sehen und anderwärts schon wissen, dahin, der Meinung zu wehren, als stünde es mit dem Menschen schon gut und recht, wenn er sich das Verdienst Christi gefallen lasse. Wer sich des Verdienstes Christi getrösten will, meint er, der muss dasselbe mit einem Glauben erfassen, dem die Sünde leid ist, und dem es Ernst ist mit der Heiligung. Das sind, sollte man meinen, unverfängliche Sätze. Aber freilich Spener verhehlte, indem er sie aussprach, nicht, dass er glaube, man sei in Gefahr mit der Lehre von der Rechtfertigung Missbrauch zu treiben, und diess erzeugte früh in seinen Gegnern die Befürchtung, dass er geneigt sei, die Rechtfertigung hinter die Heiligung zurückzustellen. Geraume Zeit gingen darum die Gegner darauf aus, ihm nachzuweisen, dass er mit seiner Lehre von dem thätigen Glauben die Rechtfertigung mit der Heiligung vermische. Diesen Irrthum glaubte noch Schelwig darin zu finden, dass Spener gesagt hatte, wo der wahre seligmachende Glaube sei, da sei er niemals ohne die Werke. Schelwig²⁾ verstand das Wort „Werke“ so: als ob damit

¹⁾ Aufrichtige Uebereinstimmung mit der A. C. S. 178 ff.

²⁾ *Synopsis controversiarum* p. 186.

die Werke gemeint seien, welche als die Früchte des Glaubens bezeichnet wurden, während er wohl hätte wissen können, dass Spener dabei in erster Linie an die guten Regungen und Bewegungen in der Seele des Menschen dachte. Erst Löscher wurde Spener'n und den Seinen gerechter. Er erkennt an, dass sie alle „die Kraft der Rechtfertigung dem Verdienste Christi zuschrieben und alle annahmen, dass der Glaube rechtfertige, so fern er als eine Hand oder ein Instrument angesehen werde, welches das Christenthum ergreife“; dass ihnen ferner der katholische Satz, der Glaube rechtfertige, so fern er durch die Liebe thätig sei, fern liege. Und in der That hat auch Lange nicht anders gelehrt. Es ist gewiss korrekt, wenn er sagt ¹⁾: „Der Glaube macht uns vor Gott gerecht, nicht 1) so fern er eine von Gott gewirkte Gnadengabe und gutes Werk oder eine Frucht des Geistes in uns ist, sonderlich mit der ersten Tafel des Gesetzes zu thun hat und solcher Gestalt active ist; auch nicht 2) durch Beihülfe und Activität der Liebe, sondern a) so fern er Christi Versöhnopfer, Gerechtigkeit und Verdienst, und in demselben Gottes Gnade mit zuversichtlicher Zueignung ergreift und zwar dieses b) ganz allein ohne Beihülfe, Einfluss und Mitwirkung der Liebe oder anderer Tugenden und guten Werke, und also solcher Gestalt sich ganz passive verhält, d. h. ohne Verdienst und Beihülfe sich Christi Verdienst und Gerechtigkeit zueignen lässt.“ Löscher geht ferner auch nicht so weit, den Pietisten einen bestimmten Irrthum in diesem Punkt zu imputiren, er will ihnen „nicht beimessen, dass sie die wahre Lehre von der Rechtfertigung direkte oder mit Vorsatz anfechten.“ Nur glaubt er sie Gewissens wegen erinnern zu müssen, „dass sie solche Lehre und *praxes* haben, und behalten, welche der reinen Lehre von der Rechtfertigung zum Schaden gereichen.“

Wenn in irgend einem Punkt, so hätte man in diesem erwarten können, dass es zwischen beiden Theilen zu einer Verständigung käme. Dass es nicht dazu gekommen ist, hat

¹⁾ Mittelstrasse Th. III. Sect. I. S. 92.

seinen Grund in dem gegenseitigen Misstrauen, einem Misstrauen, das von beiden Seiten gleich gross war.

Es handelte sich, um bei den Hauptpunkten stehen zu bleiben, um deren zwei, um die Frage, 1) was man unter dem thätigen Glauben zu verstehen habe; 2) wie sich der thätige Glaube in dem Werk der Rechtfertigung verhalte.

Ueber den ersten Punkt kamen wenigstens in der späteren Zeit beide Theile überein. Nur Schelwig hatte, wie wir schon gehört haben, Spener'n so verstanden, als ob dieser unter thätigem, lebendigem Glauben, oder unter dem Glauben, der nicht ohne Werke sei, die Werke meine, welche man bis dahin als die Früchte der Heiligung bezeichnete, Löscher aber definirte den thätigen Glauben nicht anders als Lange auch. „Seine Art, sagt Löscher¹⁾, ist, dass er ringe, zu sich reisse, sich anklammere, und sehr geschäftig zeige mit Verlangen, Suchen, Bitten, Selbstverleugnung.“ Lange aber sagt: *activitas fidei justificantis versatur circa totum Christum, totumque ejus officium mediatorium h. e. nosse, desiderare seu cum fiducia expetere atque amplecti Christum, non solum ut sacerdotem sed simul etiam ut prophetam et regem.* Und er bringt eine Stelle aus Seb. Schmid bei, die dahin lautet: „*patet, quod fides in negotio justificationis non respiciat tantum promissionem peccatorum et imputationem justitiae Christi, sed simul patet, istas sibi dari et conferri eum in finem, ut Deus nobiscum reconciliatus nos magis magisque ad sanctam vitam renovet, peccatum expurget et tandem salvos faciat.*“ Nur wo Leben und Thätigkeit nach dieser Richtung hin ist, kommt es zur Rechtfertigung.

Konnte man also über diesen Punkt sich einigen, so entbrannte um so mehr der Streit um die andere Frage, wie sich der thätige Glaube in dem Werk der Rechtfertigung verhalte? Es ist da bekanntlich das höchste Interesse der evangelischen Kirche, von der Rechtfertigung so zu lehren, dass als die einzige sie bewirkende Ursache die Gnade in

¹⁾ Timoth. Ver. I. S. 373.

Christo genannt wird. Man sollte nun meinen, dass dieses Interesse gewahrt war, wenn Lange das Zustandekommen der Rechtfertigung so beschrieb, wie wir oben aus der „Mittelstrasse“ mitgetheilt haben. Allein die Pietisten schienen doch den Orthodoxen die *fides practica* in einer Weise zu betonen, die diesen Misstrauen einflösste, so wenn Lange sagte ¹⁾: *fides justificans in ipso etiam justificationis actu est viva et maxime activa*, oder gar, wenn Anton in seiner *harmonia fidei* sagte, „gewissermassen seien die Redensarten: *fides quae justificat* und *fides quatenus justificat* einerlei.“ Darin erblickte Löscher „eine Vermischung des Grundes und der Ordnung des Heils.“ „Der Grund des Heils — sagt er ²⁾ — der allein vor Gott gilt und um desswillen allein die Sünden vergeben werden, und der Mensch vor Gott gerecht gesprochen wird, muss von allem menschlichen Thun (*praxi, activitate*) rein behalten werden, denn nach der geoffenbarten Wahrheit kann der Mensch im Grund des Heils durchaus nicht als thnend (*agens*), sondern bloß als leidend und sitzend (*admittens et habens*) betrachtet werden. Das Thun gehört darum nicht in die Lehre vom Grund des Heils, sondern in die von der Ordnung des Heils, die Gott uns vorgeschrieben hat. Es ist darum der sicherste Weg, unser Thun ganz und gar nicht in das Werk und den Artikel der Rechtfertigung zu bringen, weil derselbe purlauter von dem Grund des Heils handelt, und allein noch hindern kann, dass nicht Grund und Ordnung, Christi im Glauben applicirte Gerechtigkeit und des Menschen Thun, mit einander confundirt werden. Demnach ob man wohl in diesem Artikel *activa vocabula* „ich ergreife Christi Verdienst, ich vertraue auf Christum“ brauchen muss, weil des hl. Geistes Gnadenwerk und Geschenk, der Glaube, unser ist, so erfordert doch die heilsame Lehre, dass die Activität des heiligen Geistes, vermittelt welcher er den Glauben wirkt, nur als ein Theil der Heilsordnung präsupponirt,

¹⁾ Antibarbarus t. II. Sect. I. p. 445.

²⁾ Timoth. Ver. I, S. 377 ff.

alle des Menschen Activität aber als eine Frucht des gerechtmachenden Glaubens angesehen, und überhaupt keine Thätigkeit in das Werk der Rechtfertigung gebracht werde; sondern dass man schlechterdings dabei bleibe: derjenige Glaube rechtfertige, der Jesum als den Herrn, der seine Gerechtigkeit ist, hat und so fern er ihn hat: also dass die rechte Gestalt, Art und Beschaffenheit des gerechtmachenden Glaubens habend, *receptiva* sei.“ Erst also, wo von der Ordnung des Heils geredet wird, will Löscher, dass man von einem thätigen Glauben rede, damit man nicht durch einen gefährlichen Selbstbetrug sich auf den todten oder Schein- und Mundglauben verlasse. Löscher deutet also die Lehre der Pietisten dahin, dass sie eine Activität des Glaubens in dem Werk der Rechtfertigung in der Art in Anspruch nähmen, dass der thätige Glaube nur eine bewirkende Ursache der Rechtfertigung würde. Dazu hat er aber doch kein Recht, denn die Pietisten behaupteten stets, dass der Glaube nichts beitrage, nicht mitwirke zur Rechtfertigung. Wenn sie eine Thätigkeit des Glaubens auch in *actu justificationis* lehrten, so ging ihre Meinung nur dahin, dass der Glaube, der das Verdienst Christi ergreife, der nach dem Heil auch wirklich verlangende sei. Das Heil, die Vergebung der Sünden, bleibt immer ein Gut, das der Mensch sich geben lässt, wobei er sich passive verhält. Aber dass er das dargebotene Heil ergreift, fordert doch eine Activität des Glaubens, und ergreifen wird er es nicht, wenn er nicht nach demselben begehrt. So spricht sich Lange ¹⁾ richtig dahin aus: „Obgleich das Annehmen des Verdienstes Christi etwas Passives ist, so ist doch der Glaube, der da annimmt, an sich selbst und in seiner Natur etwas Thätiges oder Geschäftiges, nemlich in dem Verstand, da die Geschäftigkeit oder Thätigkeit dem ganz schläfrigen müssigen und todten Wesen entgegengesetzt wird.“ Wie aber der Glaube seine Activität auch in der Rechtfertigung organisch erweise, macht Lange mit den Worten klar: „Der

¹⁾ Mittelstrasse III. S. 159.

Glaube nahet sich in *actu justificationis* zu Gott, und ringt vor dem in seinem Gewissen geöffneten Gericht Gottes wider den Unglauben; er dringt mit aller Macht des zuversichtlichen Verlangens durch die Hindernisse hindurch, er neiget und öffnet sich gegen das Verdienst Christi, er greift nach demselben *tenerrimo nisu*, und da er die *acquiescentiam* in demselben so vieler Gegenstände wegen nicht so bald erhält, so hält sein *nisus apprehendendi* doch an und wird stärker, bis er mit der *passiva receptione* oder *admissione* zur zuversichtlichen Ruhe kommt. Wir haben dieses auch ganz klar in dem Gleichniss von der Hand. Es kann freilich die Hand des supplicirenden Bettlers die Gabe weder wirken noch verdienen, sondern im Gegensatz auf die wirkende Verdienstlichkeit verhält sie sich im Empfangen nur *mere passive*. Allein dieser Passivität steht die organische Activität keineswegs entgegen, dass sie sich zur Gabe nicht öffnen, ausstrecken und das Geschenk fest umfassen und halten sollte; sondern dieses ist vielmehr zu und bei jener, der passiven Empfangung, schlechterdings, *necessitate nimirum organica*, nöthig.“

An der Lehre der Pietisten lässt sich also in diesem Punkt nichts aussetzen. Man konnte es bedenklich finden, dass sie die *fides practica* so betonten und in der Praxis konnte diese Betonung allerdings gefährlich werden. Sie konnte den Einzelnen an einem freudigen Ergreifen des Verdienstes Christi hindern, sie konnte ihn in gefährlichem Zweifel erhalten, ob auch sein Glaube der Art sei, dass er ein Recht habe, sich das Verdienst Christi anzueignen. Aber ebendeshalb hätten die Orthodoxen sich gegen die Praxis und nicht gegen die Lehre der Pietisten kehren müssen. Wie aber die Polemik der Orthodoxen gegen die Betonung der *fides practica* ihren Grund in der Befürchtung hat, dass die Lehre von der Rechtfertigung dadurch getrübt oder in den Hintergrund gedrängt werde, so hat diese Betonung bei den Pietisten ihren Grund in der Klage, welche sie von Anfang an gegen die Orthodoxen erhoben haben, dass diese von der Rechtfertig-

ung so lehrten, dass es auf die Gemeinde den Eindruck mache, als habe man an den Glauben, mit dem man das Verdienst Christi ergreife, sehr geringe Forderungen zu stellen. Das wusste auch Löscher recht wohl, er war aber der Meinung, „dass die pietistische Parthei über dem unordentlichen Eifern gegen den todten Glauben, und der ungeheuern fast allgemeinen Beschuldigung, dass unter uns nur ein solcher Glaube gelehrt werde, so weit verfallen sei, dass sie durch Vermischung des Glaubens und der Ordnung des Heils des Glaubens rechte Gestalt verloren habe“¹⁾.

Dass man nun von dieser Betonung des thätigen Glaubens, und von dem Drängen auf Heiligung und gute Werke, das in den pietistischen Kreisen eifrig getrieben wurde, auch Anlass nahm zu dem Vorwurf, man lehre eine Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, wird nicht überraschen. Löscher erhebt diesen Vorwurf an mehr als einem Orte, aber immer wird ihm von den Pietisten widersprochen. Sie haben diesen Satz in Wahrheit nicht aufgestellt. Freilich haben sie an sich die Nothwendigkeit der guten Werke behauptet, und aus der Weise, wie sie es thaten, suchte man ihnen nachzuweisen, dass sie bei der Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit anlangen müssten. Darüber wurde dann viel hin und her gestritten. Der Streit ist aber nichts anderes als eine Erneuerung des gegen Melancthon und G. Major geführten²⁾ Streites, und wir haben kein Interesse, ihn zu verfolgen.

Im Zusammenhang damit steht auch der Streit über die Möglichkeit einer Vollkommenheit der Gläubigen und einer vollkommenen Gesetzeserfüllung. Pietistischer Seits ist nie die Möglichkeit einer absoluten Vollkommenheit der Gläubigen und einer absoluten Gesetzeserfüllung behauptet worden, wie von den Gegnern ihnen Schuld gegeben wurde. Nur eine relative behauptete Spener, und die glaubte er ein-

¹⁾ Timoth. Ver. I. S. 361.

²⁾ Vgl. Walch. II. S. 430 ff.

schärfen zu müssen, weil es ihm schien, als ob die Unmöglichkeit einer Vollkommenheit der Gläubigen der geistlichen Trägheit zum Vorwand diene. Auch dieser Streit ist darum nicht von Belang ¹⁾. Belangreicher ist der Streit über die Mitteldinge.

Hier wurde ein Streit, der sich erst auf dem praktischen Gebiet bewegt hatte, auf das theoretische übergeleitet. Die Pietisten hatten früh ihren Lebensernst dadurch bethätigt, dass sie sich der üblichen Weltfreuden, des Tanzens, Theatergehens, enthielten und betrachteten es als Zeichen eines Weltsinnes, wenn man diese Weltfreuden mitmachte. Orthodoxer Seits nahm man sie in Schutz. Sie gehörten, sagte man, zu den Dingen, die weder geboten, noch verboten seien, die an sich weder gut noch böse, sondern Mitteldinge, *adiaphora*, wären. Im Eifer des Widerspruchs gegen die Pietisten hatte man dann dem Ernst, aus dem bei den Pietisten die Verwerfung dieser Weltfreuden hervorging, nicht genugsam Rechnung getragen, und es mit der Sache leicht genommen. Dadurch wurden die Pietisten nur bestärkt in ihrer Meinung von dem ungeistlichen Sinn, der in der Gegenwart Platz gegriffen habe, und gestachelt, als Gegner der s. g. Weltfreuden aufzutreten. Nachdem man erst eine Weile nur gegen diese Weltfreuden von dem Gesichtspunkt aus gestritten hatte, dass sie nicht zu den Dingen gehörten, die man wirklich Mitteldinge nennen könne, ging man pietistischer Seits zu der Behauptung über, es gebe überhaupt keine Mitteldinge, und alle Handlungen seien entweder gut oder böse, wo es dann freilich nicht zweifelhaft blieb, in welche Kategorie man die s. g. Weltfreuden zu stellen habe. Namentlich Lange übernahm die theoretische Rechtfertigung dieser Behauptung.

Er, der im zweiten Theil des „*Antibarbarus*“ und im dritten Theil der „*Mittelstrasse*“ auf's ausführlichste diese Lehre behandelt, sagt so: Indifferent oder ein Mittelding ist, was

¹⁾ Vgl. Walch. II. S. 400 ff.

im Gesetz weder geboten noch verboten, also an sich weder rechtmässig noch unrechtmässig ist, sondern zwischen beiderlei Gattungen von Handlungen gleichsam in der Mitte steht. Solche Mitteldinge gibt es aber nicht für den Christen, denn der Christ steht unter dem geoffenbarten Zuchtgesetz und „dieses setzt all sein Beginnen, es möge auch so klein und so subtil sein, als es immer wolle, unter die Moralität, und erklärt es für rechtmässig oder unrechtmässig“¹⁾. Es gibt zwar gewisse Handlungen, von denen man sagen muss, dass sie indifferent seien. Da ist aber doch nur das indifferent, ob man die Handlung vornehmen will oder nicht. Die Handlung selbst ist es nicht, die ist immer entweder gut oder böse. Und das geoffenbarte Gesetz schreibt auch die Form der Handlung vor. Sie muss aus dem Glauben hervorgehen, auf die Ehre Gottes abzielen, mit Verleugnung seiner selbst und der Welt geschehen. Von keinem der s. g. Mitteldinge aber wird man sagen wollen, dass bei ihnen diese Bedingungen eintreten. Man hat ja nicht bloss darauf zu sehen, ob diese Dinge im Gesetz geboten oder verboten sind, sondern ob sie so vorgenommen werden können, wie das Gesetz vorschreibt, dass jede Handlung vorgenommen werden soll. Rechnet man nun gewöhnlich unter die s. g. Mitteldinge die künstlichen Tänze, das Theater, das Kartenspiel, die Schmausereien, das Trachten nach gutem Ruf, Ehre und Reichthum, so wird sich leicht zeigen lassen, dass alle diese Dinge dem Christen verboten sind: denn theils dienen sie zu müssigem Zeitvertreib, der sich für den Christen nicht ziemt, theils ist darin der Sinn auf andere Dinge gerichtet, als auf die Ehre Christi und die Verleugnung der Welt.

Dieser gänzlichen Verwerfung der Mitteldinge widersprachen die Orthodoxen, sie gaben nicht einmal zu, dass es gar keine Mitteldinge gebe. Bis zu Löscher hin begegnen wir aber keinem, der mit Ernst und Würde den Pietisten entgegengetreten wäre. Erst Löscher that es, Löscher aber führte den

¹⁾ Mittelstrasse. III, 24.

Streit unter einem anderen Gesichtspunkte, unter dem von der Creaturliebe. Zierold nämlich hatte in seiner *synopsis* (S. 496) der Behauptung Schelwig's, es sei ein Irrthum, wenn man lehre, alle Liebe zur Creatur und alle Freude über zeitliche Dinge wäre unrecht, den Satz entgegengestellt: *nulla creatura et voluptas ejus appeti et amari potest moderate*. Damit war, wie man sieht, nur in anderer Form die Behauptung, dass es keine Mitteldinge gebe, ausgesprochen, denn die Mitteldinge bezeichnete man als solche, welche dem Menschen Gelegenheit geben sollten, sich der Creatur, der von Gott verliehenen Naturgaben, zu erfreuen. An diesen Satz nun knüpfte Löscher seine Bestreitung der pietistischen Lehre von den Mitteldingen an. Freilich wurde dieser Satz von Löscher missverstanden. Zierold wollte ihn nur von den Unwiedergebornen ausgesagt haben und Lange gab ihm den Sinn: „der Mensch ist von Natur so verderbt, dass, ob zwar die Fakultät des Verlangens und der Belustigung oder das Vermögen an sich selbst, d. i. der Wille des Menschen, soferne er zum Wesen der Seele gehört, gut ist als ein Geschöpf Gottes, so ist doch alle Neigung, die sich in dem Vermögen des Willens nach dem Fall befindet, durch die Sünde dergestalt gänzlich verderbt, dass, wie alle Lust, also auch alle Handlungen in, zu und nach der Lust sündlich sind u. s. w.“¹⁾.

Der Streit Löscher's hatte also gewissermassen durch diese Erklärung seinen Gegenstand verloren. Weil aber Löscher daran seinen Widerspruch gegen die pietistische Lehre von den Mitteldingen anschliesst, lassen wir uns durch diesen Umstand nicht hindern, mitzutheilen, was Löscher wider dieselben beibringt²⁾. Er hält die Lehre, dass alle Begierde zur Creatur Sünde sei, zum wenigsten für sehr gefährlich, denn „darnach dürfte man nicht die Erhaltung seines Lebens oder Brod im Hunger, nicht Friede und Ruhe oder ein Eheweib begehren, ja dasselbe nicht einmal lieben.“

¹⁾ Gestalt des Kreuzreichs Christi S. 286.

²⁾ Timoth. Ver. I, 453 ff.

Er behauptet, dass nicht alle Affecte die man gegen Creaturen habe, böse seien, sonst müsste der Eifer im Amt, die eheliche Liebe, die Traurigkeit über den Tod der Eltern auch böse sein. Er gibt auch nicht zu, dass alle natürlichen Neigungen nach dem Fall Sünde seien, er mag also auch nicht mit den Gegnern lehren, dass alle natürliche Creaturliebe auf die Art wie die bösen Lüste gekreuzigt werden sollen. Er hält endlich nicht dafür, dass alles Anhängen an einer Creatur Sünde sei, das sei es nur dann, wenn man Gott dabei fahren lasse und Ihm nicht anhänge über alles. Demgemäss lehrt er auch nicht, dass es gar keine zulässigen Mitteldinge gebe, gibt er auch nicht zu, dass Tanzen, Spiel, Komödie an und für sich Sünde, verboten und verdammt sei. Die gegnerische Lehre dünkt ihm gefährlich. Man greift damit, meint er, in die verbotende Gerechtigkeit Gottes ein, und verbietet und verdammt etwas als Sünde, was Gottes Gesetz nicht direkt verboten hat; man will die Natur durch die Gnade gar absorbiren, da doch jene durch diese soll gesund gemacht werden. Daraus können dann zwei schwere Uebelstände entstehen. Der eine ist der: „es droht eine Zerrüttung der menschlichen Societät, wenn man dasjenige, was Andere mit unverletztem Gewissen thun können, und was Gott nicht verboten hat, ihnen als Sünde schlechterdings verbietet, und sie darüber ohne Noth verdammt, für Unchristen hält oder ausgibt, oder auch seinen Ehegatten, Freund u. s. w., (weil man den strengen Weg, ihn blos aus Antrieb des Geistes zu lieben, nicht finden kann) gar zu lieben aufhört.“ Der andere Uebelstand ist der: es kann bei manchem, der von solchen Lehren eingenommen ist, Verzweiflung entstehen, „denn wenn das Gewissen von der schmeichelnden Einbildung vollkommener Heiligkeit erwacht und in das Licht der göttlichen Gerechtigkeit geführt wird, dabei aber das Licht nicht sehen will in diesem Licht, sondern auf seinen falschen Grundsätzen beharrt, so findet der Mensch bei aller seiner Strenge und Heiligkeit, dass er als ein Mensch nicht alle Fehler loswerden könne, dass er nicht alles und immer aus Antrieb der Gnade

thun, viel weniger, wenn er die übrigen von Gott ihm auferlegten Pflichten nicht verlassen will, gar keine Creatur oder auch nicht anders als in der grössten Strenge lieben könne; und weil ein solches Gewissen sich aus allen diesen *ἡπάρμασι* herrschende Sünden und Beweisthümer des Standes des Zorns macht, so muss es dann in seinem Zagen vergehen, wenn es nicht durch Ablegung solcher irriger Sätze und Annehmung der wahren Lehre wieder zurecht gebracht wird.“ Die pietistische Lehre dünkt Löscher'n weiter auch darum gefährlich, „weil man da das Werk und den Stand der Wiedergeburt mit den *profectibus* der Heiligung also confundirt, dass man alle die für Unwiedergeborene hält, welche in der Gottseligkeit, Andacht und geistlichen Weisheit nicht einen ziemlichen Grad erlangt haben, welche z. B. bei ihren irdischen Geschäften, Liebe und Lust, nicht alles allein auf den Schöpfer hinführen, nichts auf sich, sondern alles auf Gott zu richten bemüht sind, alsbald deswegen zu Unwiedergeborenen macht. Nach der Regel der hl. Schrift ist aber nur der ausser dem Stand der Wiedergeburt, welcher den Grund des Heils oder die Gnadenmittel durch Unglauben verwirft; ingleichen, welcher durch Bemühung der Todsünden, oder durch Herrschaft solcher Dinge, die Gott direkt verboten hat, alsbald, oder auch durch herrschende Nachlässigkeit und Faulheit in den von Gott gebotenen Dingen nach und nach den Glauben verwarlost. Die Uebrigen, bei denen dergleichen nicht zu finden, können nicht unter die Unwiedergeborenen gerechnet werden, ob es ihnen gleich besser wäre, wenn sie in der Selbstverleugnung, andächtigen Meditation und weisen Ueberlegung ihres Thuns fleissiger wären, und dieses alles auch mitten im Gebrauch der irdischen Dinge ernstlicher ausübten.“

Löscher bezeichnet diese pietistische Lehre mit dem Ausdruck *Praecisismus*, weil man in solcher Strenge und *praecision* eine grosse Kraft suche. Wernsdorff¹⁾ gab ihr den Namen *Absolutismus*. So sehr aber Löscher der pietistischen

¹⁾ Wernsdorff, *de absolutismo morali eoque theologico*. Vit. 1715.

Lehre von den Mitteldingen widerspricht, so ist sein Widerspruch doch nur gegen die Theorie, welche die Pietisten aufgestellt hatten, gerichtet, und gegen das Princip, von dem sie ausgingen, sonst aber beschränkt er den Gebrauch der Mitteldinge so sehr, dass er sie nahezu verpönt. Dass es auch ihm an sittlichem Ernst fehlte, ist darum einer der ungerechtesten Vorwürfe, welche Lange gegen ihn erhoben hat. Löscher erkennt nämlich an, dass „Viele, die den schönen Christen-Namen führen, auch bei ihrer Einbildung, dass sie die Creaturen mässig liebten und sich an ihnen mässig belustigten, sich doch nicht wenig versündigten, und in die Lustseuche verfallen, also dass man sie zur Verleugnung ihrer selbst und der Welt ernstlich weisen, und ihnen die Liebe und Lust, so sie an den Creaturen haben, verleiden müsse.“ Er gibt zu, dass die Lust an irdischen Dingen allezeit ihre Gefahr bei sich habe, dass man durch den Gebrauch derselben leicht den Nächsten ärgere, reize, und in seiner Unschuld irre mache; dass diese Mitteldinge „fast durchgehends dem *decoro Christiani in sanctificatione progredientis* ungemäss, und einem, der ein Licht im Herrn sein und mit seinem Wandel andere erbauen soll, nicht wohl anstehen; endlich dass sie den Wachsthum im heiligen Christenthum, sonderlich in der Reinigung des Gewissens, Salbung und Andacht gar sehr hindern.“ Ja er behauptet, dergleichen Mitteldinge, wie Gastereien, Trinken, Tanzen, Comödien seien *ἡττήματα*, Fehler, zu welchen man keinem Christen rathen könne, daher er besser thue, sich derselben ganz zu enthalten.

Dennoch besteht ein tiefer Zwiespalt zwischen Löscher's Anschauung und der der Pietisten und möchte wohl die Differenz zwischen beiden Theilen in dieser Lehre gipfeln. Man kann es dahingestellt sein lassen, ob die christliche Ethik Mitteldinge annehmen kann oder verwerfen muss, gewiss ist, dass in dieser schlechthinigen Verwerfung der Lust an der Creatur eine Verkennung der guten creatürlichen Gaben Gottes sich zu Tag legt, dass damit scheinbar sittliche Forderungen an den Menschen gestellt werden, welche über sein

Vermögen gehen, und die creatürliche Seite am Menschen nicht zu ihrem Recht kommen lassen; dass endlich eine unfreie, ängstliche und gesetzliche Richtung im Gefolge dieser Lehre ist.

Im Zusammenhang mit der Unzufriedenheit, welche, wie wir schon berichtet haben, die Pietisten über das Beichtwesen der Gegenwart hatten, steht endlich noch der Streit über die Absolution. Es handelte sich hier um die Frage, welche Kraft der Absolution zukomme. In diesen Streit ist aber Spener selbst noch nicht verflochten gewesen. Er hat die Wirksamkeit der Absolution nicht in Abrede gestellt und ihr sogar eine collative Kraft vindicirt¹⁾. Freilich meint Kliefoth²⁾, er habe diese dadurch abgeschwächt, dass er in calvinisirender Weise die Absolution nur an dem Bussfertigen habe wirksam sein lassen, und dadurch, dass er gelehrt habe, sie wirke an dem Unbussfertigen gar nichts, und „gehe an ihm vorüber.“ Es lässt sich aber fragen, ob die gegentheilige Lehre die der lutherischen Kirche ist, und ich möchte es bezweifeln. Man kann wohl behaupten, dass dem, welcher unbussfertig zur Absolution hinzutritt, das zur Sünde und zum Gericht gereicht; will man aber die Absolution nicht zu einem Sacrament machen, so kann man doch nicht sagen, dass, gleich wie beim Genuss des Abendmahls Leib und Blut auch an den Unwürdigen kommt, so durch die Absolution auch Vergebung der Sünden an ihn komme, und ich finde das auch nicht in den Worten Luther's, auf die sich Kliefoth beruft: denn wenn Luther sagt, „die Vergebung der Sünden sei einem solchen gegeben worden, er habe sie nur nicht genommen“, so heisst das doch nur so viel als, sie sei ihm angeboten worden, er habe sie aber nicht angenommen. So viel sagt aber Spener auch, und wie er sagt, dass die Absolution bei den Unwürdigen unwirksam sei, gerade so sagt

¹⁾ Löscher gesteht das ausdrücklich zu. *Timotheus Ver. I.* 328.

²⁾ Kliefoth, die Beichte und Absolution. S. 477. 445.

auch Hutter¹⁾: *quia absolutio semper vel tacite vel expresse praesupponit conditionem confessionis: hinc fit, ut absolutio quidem esse possit irrita aut inefficax, nunquam tamen falsa, siquidem a ministro non nisi sub conditione confessionis, rite et serio factae, ea promunciat.*

Die späteren Pietisten erst haben die collative Kraft in Abrede gestellt und Lange vor allem hat sie bestritten. Sünden vergeben, sagt Lange, ist allein Gottes Sache, des Geistlichen Sache ist es, dem Menschen diese Vergebung zu verkündigen. Der Geistliche ist also das Werkzeug, dessen sich Gott da bedient, es findet also nur eine *declaratio remissionis* Statt, und nicht einer *collatio*²⁾. Das scheint also in Widerspruch mit den lutherischen Dogmatikern zu stehen, welche sagen: *Realiter ligant ac solvunt (ministri ecclesiae), non vero ligationem ac solutionem in coelis factam tantum annuntiant*³⁾. Der Widerspruch ist aber doch, so weit ich sehe, nur ein scheinbarer, denn Lange sagt doch von der *declaratio*, sie bestehe in *speciali evangelii annunciatione et applicatione*, und gegen den Ausdruck der *collatio* ist er nur, weil er meint, sie sage aus, dass die Vergebung eine That des Geistlichen sei, und nicht die That Gottes. Dass er die *collatio* so und nicht anders versteht, geht daraus hervor, dass er sagt, eine eigentliche *collatio* der Vergebung habe Statt bei den Sünden, welche gegen die Gemeinde begangen worden sind. So weit da die Gemeinde der beleidigte Theil sei, vergebe der Geistliche in ihrem Namen dem Beleidiger seine Sünden, anders aber sei es da, wo Gott der eigentlich beleidigte Theil ist, da könne auch Er nur vergeben und der Geistliche könne die Vergebung nur verkünden, und sei nur das Werkzeug, dessen sich Gott zur Vermittlung der Ver-

¹⁾ *Loci theol.* p. 765.

²⁾ *Antibarb.* II, 524. *Organica remissio non est collativa secundum geminum scripturae sensum, sed tantum declarativa, consistens in speciali evangelii annunciatione et applicatione.*

³⁾ Hollaz, *examen theol. acroamat.* p. 1348.

gebung bediene¹⁾. In diesem Sinn haben aber die lutherischen Dogmatiker auch die *collatio* nicht gemeint, denn sie sagen ja alle: *ministri ecclesiae habent potestatem remittendi peccata non principalem et independentem, sed ministerialem et delegatam*²⁾. Gegen diesen Satz wendet aber Lange nur das ein, dass, wenn die *collatio* einmal eine *instrumentalis* genannt werde, sie damit aufhöre, eine *collatio* zu sein³⁾. Verhält es sich aber so, so ist die Lehre Lange's nicht incorrect, sie stimmt dem Inhalt nach mit der Lehre unserer Dogmatiker überein, und diese stimmen ihm bei, wenn er sagt, die *declaratio* sei *non nisi conditionalis*.

Von diesem Streit müssen wir also sagen, dass er aus Missverständnis entstanden ist, doch müssen wir die Orthodoxen, welche den Streit begonnen haben, entschuldigen: denn abgesehen davon, dass es wenigstens unter den mit den Pietisten in Beziehung Stehenden, nicht Wenige gab, welche auf die Absolution keinen Werth legten und ihm keine Bedeutung zusprachen, so lag in der Abneigung gegen dieselbe, welche in den Kreisen der Pietisten sich eingestellt hatte, doch ein Grund zum Misstrauen. Diese Abneigung hatte, wie wir wissen, ihren Grund darin, dass die Pietisten behaupteten, es fehlten ihnen die Mittel, um zu erkunden, welche der Absolution würdig wären und welche nicht? Indem sie da lieber auf die Absolution verzichtet hätten, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, einem Unwürdigen die Absolution zu ertheilen, verriethen sie doch, dass ihnen die Absolution von keinem sonderlichen Werth war und da lag denn das Misstrauen nahe, dass sie glaubten, es werde in der Absolution nichts gegeben, was von wesentlichem Belang wäre. —

¹⁾ *Antibarb. II. 533.*

²⁾ Hollaz, *ibid.* S. 1349.

³⁾ *Antibarb. II, 525. Quid vero collatio instrumentalis seu ministerialis ac vicaria est aliud quam declaratio? Nam simulac voci collationis ac effectiois additur vox ministerialis seu vicaria, eo ipso statim ea restringitur ad sensum declarativum, ipso collationis honore soli principi Deo reservato.*

Vergegenwärtigen wir uns alle die Lehren, über welche da gestritten wurde¹⁾, so wird es uns nicht schwer werden, einzusehen, warum gerade diese Gegenstand des Streites geworden sind. Es waren doch lauter Lehren, welche aus der Eigenthümlichkeit des Pietismus hervorgegangen waren, sie gewähren uns eben darum auch einen Einblick in das dem Pietismus Eigenthümliche.

Der Pietismus, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, neuen Eifer zur Gottseligkeit zu wecken, wollte, dass vor allem die Prediger fromm seien, auf dass durch sie fromme Gemeinden entzündeten. Daraus ging dann der Satz Spener's, der zuerst angefochten wurde, hervor, dass die Theologie eines Unwiedergeborenen keine wahre Theologie sei. Aus dem gleichen Eifer, zu lebendiger Frömmigkeit anzuregen, ging die Warnung hervor, man solle zusehen, dass der Glaube, mit dem man das Verdienst Christi ergreife, kein todter, in Werken unfruchtbarer sei, und ging die andere Behauptung hervor, dass man das Gesetz Gottes wohl bis zu einem gewissen Grad erfüllen könne. Aus dem Ernst aber, den der Pietismus mit heiligem Leben machte, ging seine Verpönung der Weltfreuden, seine Verwerfung der Mitteldinge hervor. Die Abneigung endlich gegen das damals übliche Beichtwesen ging aus seiner Gewissenhaftigkeit hervor, und auch die Beanstandung der Wirksamkeit der Absolution hatte ihren tiefsten Grund in dem Bestreben, die Gemeinden vor falscher Sicherheit zu wahren.

Einen tiefen sittlichen Grund hatten also alle die Lehren, welche der Pietismus verfocht. Wir würden aber doch den Orthodoxen zu nahe treten, wenn wir nicht zugestehen woll-

¹⁾ Wir haben oben schon bemerkt, dass wir uns nur auf die hervorragendsten Streitigkeiten beschränken würden, darum haben wir auch den Streit über das Gnadenziel ausgelassen, von dem auch Walch (I, 763) sagt, dass er „mit den im genaueren Verstand genommenen pietistischen Streitigkeiten keine grosse Connexion habe.“ Die genaueste Erzählung dieses Streites findet sich bei Walch II, 851 ff.

ten, dass sie doch auch guten Grund hatten, diese Lehren anzufechten. Aus dem Interesse, die Bedeutung der Frömmigkeit zu verringern, also aus schlechthin unfrommer Gesinnung, ging ihr Widerspruch nicht hervor. Sie beanstandeten den erstgenannten Satz Speners, weil es ihnen schien, als ob ein zu grosser Nachdruck auf die Frömmigkeit gelegt werde, und als ob es so zu stehen komme, dass die Frömmigkeit eigentlich die bewirkende Ursache des Heils der Gemeinde sei, oder, wie Löscher es ausdrückt, als ob alles von der Pietät dependire. Aus diesem Grund eben schloss sich an den Streit über die Theologie der Unwiedergeborenen der über die anderen uns bekannten Sätze an, der über den doppelten Sinn der hl. Schrift, über die Kraft des göttlichen Worts, über die Amtsgnade. Das Interesse, welches die Orthodoxen an dem Streit hatten, war das, den Werth und die Bedeutung der göttlichen Gnadenmittel in Geltung zu erhalten. Die Orthodoxen mögen da in dem Misstrauen gegen die Pietisten, denen sie vorwarfen, dass sie die Bedeutung der Gnadenmittel verkenneten, zu weit gegangen sein, ohne allen Grund aber war ihr Misstrauen doch nicht. Konnten auch die eigentlichen Pietisten, und konnte namentlich Spener einer Unterschätzung der Lehre von dem Gnadenmittel des Worts nicht überwiesen werden, so trat doch bei ihnen in der Praxis die Betonung der Frömmigkeit so in den Vordergrund, dass die Gemeinde wohl in Gefahr war, die Bedeutung derselben zu vergessen. Ja, wie in dem, was die Pietisten vertraten, allerdings die Gefahr lag, nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Lehre sich zu verfehlen, das hätten diese selbst daran erkennen können, dass Solche, welche von ihnen ausgegangen waren, oder doch mit ihnen in Beziehung standen, in der That in mannichfaltiger Weise von der reinen Lehre abglitten. Und darauf eben konnten sich die Orthodoxen zur Erklärung ihres Misstrauens berufen: denn Ableitungen von der reinen Lehre waren es doch, wenn gesagt wurde: „unheilige Prediger wären nicht Gottes sondern des Satans Diener, ob sie gleich orthodox lehrten; solche predigten Gottes Wort nicht,

so orthodox sie auch predigten; das Amt eines unheiligen Predigers sei ohne Kraft und Wirkung; die wahre Bekehrung und Besserung geschehe eigentlich gar nicht durch das geschriebene und gepredigte Wort, sondern durch etwas höheres; die reine Lehre wirke nichts Geistliches in dem Menschen; der buchstäbliche Verstand der Schrift sei ein bloss natürliches Werk und ohne geistliche Kraft, welche einem anderen *sensus* zukomme.“ Diese Sätze lehnten freilich die Pietisten als ihnen nicht angehörig ab, aber die, von welchen sie ausgingen, standen doch in solcher Nähe zu den Pietisten, dass sie von den Orthodoxen mit diesen leicht verwechselt werden konnten, und von den Sätzen der Pietisten konnte doch leicht ein Uebergang zu diesen Sätzen Statt finden.

Aehnlich verhält es sich mit dem Streit über die Rechtfertigung. Müssen wir auch zugeben, dass die Pietisten gegen diese Lehre nicht so verstossen haben, wie ihnen zur Last gelegt worden ist, so konnten es die Orthodoxen doch immerhin für bedenklich halten, dass in den pietistischen Kreisen von der Rechtfertigung so viel weniger als von der Heiligung die Rede war, und an bedenklichen Sätzen von Seiten Solcher, welche für Pietisten gehalten wurden, fehlte es durchaus nicht, an Sätzen, welche wohl die Befürchtung einflössen konnten, dass das Dringen der Pietisten auf thätigen Glauben und auf Werke die Lehre von der Rechtfertigung schädige.

In dem Eifer gegen die Mitteldinge und die Creaturliebe hielten ferner die Pietisten so wenig das Maass ein, dass der Widerspruch der Orthodoxen nicht ungerechtfertigt erschien. Die Abneigung endlich gegen das übliche Beichtwesen und die Beanstandung der Wirksamkeit der Absolution mochte aus guten Gründen hervorgegangen sein, in Gefahr waren die Pietisten eben doch, die Wirksamkeit derselben zu unterschätzen, und die Orthodoxen durften sich wohl für berufen erachten, dem entgegen zu treten.

So bereitwillig also zuzugeben ist, dass alle diese Lehren einen guten Grund hatten, und gut gemeint waren, so müssen

wir doch die Bedenken, welche von den Orthodoxen gegen sie erhoben worden sind, anerkennen, und dass diese Lehren gerade von den Pietisten ausgegangen sind, will doch beachtet sein. Sie gewähren uns immerhin einigen Aufschluss über das dem Pietismus Eigenthümliche. Es legt sich in ihnen eine einseitige Werthschätzung der subjektiven Frömmigkeit zu Tage, mit der die Gefahr einerseits der Unterschätzung der Gnadenmittel, andererseits der Ueberschätzung der eigenen Thätigkeit gesetzt war. Die Frömmigkeit aber erscheint als eine unfreie, ängstliche und gesetzliche.

An diesem Einblick in die Eigenthümlichkeit des Pietismus werden wir uns, so lange wir nur die Lehrstreitigkeiten in's Auge fassen, genügen lassen müssen. Das ganze Wesen des Pietismus lässt sich an ihnen nicht erkennen, weil dasselbe zum geringsten Theil in besonderer Lehre wurzelt. Was ist aber des Wesen des Pietismus?

Wir können jetzt, nachdem wir die ganze Geschichte des Pietismus verfolgt haben, an die Beantwortung dieser Frage gehen, um damit unsere Aufgabe zum Schluss zu bringen.

Cap. X.

Das Wesen des Pietismus ¹⁾).

Indem wir nun daran gehen, uns ein Gesammturtheil über den Pietismus zu bilden und auszumitteln, was sein Wesen ist, machen wir zuvor auf eine nicht geringe Schwierigkeit, die uns dabei entgegentritt, aufmerksam. Es ist die:

¹⁾ Vgl. Das Vorwort der ev. Kirchenzeitung von 1840. — Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik Bd. II Beh 5. Der Pietismus. — Dorner, über den Pietismus in seinem Verhältniss zur Kirche, auf Veranlassung von Binder, der Pietismus und die moderne Bildung 1838 und Märklin, Darstellung und Kritik des mo-