

Die theologischen Implikationen der Zinzendorfdeutung Hermann Plitts

von Aleksander Radler, Lund

Versucht man das Thema dieses Vortrages mit Hilfe eines geometrischen Modelles zu charakterisieren, so bietet sich fast von selbst eine Ellipse mit zwei Brennpunkten an, denn Plitts großangelegte, etwa 1500 Seiten umfassende Monographie über die Theologie Zinzendorfs ist trotz ihres vorgeblich immanenten Charakters deutlich von einem eigenen theologischen Ansatz getragen. Eine erschöpfende Würdigung der Zinzendorfinterpretation im Besonderen und seiner Theologie im Allgemeinen, setzt also neben einer genauen Kenntnis seines Werkes auch eine große Vertrautheit mit dem Zinzendorfschen Gedankengut voraus, um entscheiden zu können, ob es sich bei Plitts Aussagen um eine exakte Wiedergabe Zinzendorfscher Gedanken oder um eigene Wertungen und Vorstellungen handelt. War es dem Verfasser dieses Vortrages auf der einen Seite möglich, fast das gesamte systematischtheologische Werk Hermann Plitts einzusehen, so mußte er sich auf der anderen Seite, und dies vor allem aus bibliothekstechnischen Gründen, mit Stichproben begnügen. Dies bedeutet konkret, daß der Akzent des Vortrages deutlich auf dem theologischen Denken und der Methodologie Plitts liegt.

Gehört nun Zinzendorf zweifelsohne zu den Portalfiguren der Theologie- und Kirchengeschichte, so sind im Falle Hermann Plitts die Spezialisten für Brüdergeschichte und Brüdertheologie unter sich. In den meisten Darstellungen über Zinzendorfs Theologie stößt man auf Plitts dreibändige Darstellung, aber nirgends werden die Konturen der Zinzendorfdeutung Plitts sichtbar. Es gehört zur Ironie der Rezeptionsgeschichte der Plittschen Zinzendorfinterpretation, daß Oskar Pfister in seinem Buch "Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus" Plitt zusammen mit Becker, Kölbinger und Reichel zu den "neueren trefflichen Historikern der Brüdergemeinde" (1) zählt und sich in seinen Ausführungen über weite Strecken auf den zweiten Band der Plittschen Darstellung stützt, die den Titel "Die Zeit krankhafter Verbildungen in Zinzendorfs Lehrweise, 1743-1750" trägt. Eine umfassendere Untersuchung der Theologie Plitts steht noch aus.

Hermann Plitt wurde am 5. Januar 1821 in Gnadendorf/Oberschlesien geboren. Mit elf Jahren kam er in die Knabenanstalt nach Niesky. In den Jahren 1839-1841 studierte er am theologischen Seminar der Brüder-Unität, jedoch ohne tiefere Eindrücke zu empfangen. Plitt schreibt hierzu:

"Ich ging hin mit guten Vorsätzen, wurde aber samt M. von Schweinitz bald davon abgezogen und verfiel dem im Seminar herrschenden zuchtlosen Geist" (2).

Es war die Zeit vor der Erweckungsbewegung im Nieskyer Pädagogicum 1841. Die stärksten und nachhaltigsten theologischen Impulse erhielt Plitt außerhalb der Brüdergemeinde, zunächst in Berlin, wo Neander tiefen Eindruck auf ihn machte. Von Berlin ging er 1842 zu weiteren Studien nach Halle. Hier stand er Julius Müller und August Tholuck nahe. Tholuck und Müller sind es auch, die Plitt auf seinem weiteren Wege begleiten sollten. 1847 erfolgte seine Berufung an das Theologische Seminar in Gnadefeld, dem er 33 Jahre angehören sollte, in den Jahren 1847-1853 als sogenannter lediger Dozent und von 1853-1880 als dessen Direktor.

Diese Lehrtätigkeit wurde von einer reichen theologischen Produktion begleitet. Zur Verteidigung der Diasporaarbeit der Brüdergemeinde in den Ostseeprovinzen schrieb Plitt 1858 sein erstes Buch "Die Gemeine Gottes im Geist". Albrecht Ritschl vergleicht im dritten Band seiner gewaltigen Untersuchung "Geschichte des Pietismus" dieses Buch Plitts mit der Anklageschrift Theodosius Harnacks, des Vaters von Adolf von Harnack, gegen die Wirksamkeit der Brüdergemeinde in den Ostseeprovinzen ("Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde" 1860). Ritschl kommt zu dem Schluß:

"Harnack konnte das Unrecht der Herrnhuter gegen die lutherische Kirche seines Vaterlandes, welches er schmerzlich empfindet, nur beweisen, wenn er die Stellung, welche ihnen Zinzendorf zur lutherischen Kirche überhaupt angewiesen hatte, erforscht und die darin obwaltenden Widersinnigkeiten klar gemacht hätte. Umgekehrt sucht der Verteidiger des von Harnack angefochtenen Verfahrens der Brüdergemeinde in Livland, H. Plitt, das Recht derselben, innerhalb der lutherischen Kirche Conventikel zu sammeln und auf herrnhutischen Fuß zu setzen, in folgender Betrachtung sicher zu stellen ... In dieser Beweisführung wird die Brüdergemeinde einmal als eine Abteilung der christlichen Kirche der lutherischen und der reformierten Partikularkirche gleich gestellt, darauf als ein Orden denselben ungleich gestellt. Jene Gleichstellung wird daran geknüpft, daß, wie es s c h e i n t, jede evangelische Partikularkirche auf verschiedene einzelne Schriftwahrheiten gegründet und angewiesen sei. Indem aber die Brüdergemeinde unter diesen die Centralwahrheiten von der Einheit der Kirche und ihren richtigen Bedingungen anvertraut sein sollen, so wird ihr das Recht und die Pflicht zugesprochen, wie ein Orden für diese Zwecke in den beiden anderen evangelischen Kirchen Missionen zu treiben. Diese Beurteilung ruht auf sehr schwachen Füßen, und Plitt gesteht dieses selbst ein mit jener Formel: wie es scheint" (3).

Wir zitierten Ritschls Einwendungen derartig ausführlich, weil sie für die weitere theologische Arbeit der Brüdergemeinde so folgenschwer war. Die Abwendung der Theologie von den spekulativen Systemen und der Wertschätzung des Gefühls durch Idealismus und Romantik und ihre Hinwendung zur Einzelwissenschaft, zur Ethik und zum streng historisch legitimierten Kirchenbegriff kam im philosophischen Gebilde des Neukantianismus und der streng ethisch und historisch ausgerichteten Theologie Albrecht Ritschls zum Siege. Plitts Buch spiegelt die vorritschlianische Umbruchszeit wider, während in der Zinzendorfdeutung Bernhard Beckers aus dem Jahre 1886 ("Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit") die Akkommodation an das ritschlsche Denken

bereits erfolgt ist. Es gab wohl kaum eine Zeit, die dem gefühlsmäßigen Zuge der Brüdertheologie fremder gegenüber stand als diese. Diesem Spannungsverhältnis trägt Plitt mit seiner zweibändigen "Evangelischen Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung" aus den Jahren 1863/1864 Rechnung. Hierfür verlieh ihm die Universität Halle auf ihrer Jubiläumsfeier im Jahre 1865 den theologischen Doktorgrad. Als Dank hierfür widmete Plitt den ersten Band seiner Zinzendorfmonographie

"Der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Halle, insbesondere seinen verehrten Lehrern Herrn Ober-Consistorialrath Prof. Dr. Julius Müller und Herrn Ober-Consistorialrath Prof. D. A. Tholuck, als ein geringes Zeichen der Dankbarkeit für die ihm verliehene theologische Doktorwürde" (4).

Plitt arbeitete an der Herausgabe seines Zinzendorfwerkes vier Jahre. Im Dezember 1873 schloß er den dritten und letzten Band ab.

Gewissermaßen eine unwissenschaftliche Nachschrift stellen die "Theologischen Bekenntnisse" aus dem Jahre 1878 dar. Im Gegensatz zur Evangelischen Glaubenslehre und zur Zinzendorfdarstellung sind die theologischen Bekenntnisse weniger von Textinterpretation oder theologiegeschichtlichen Untersuchungen, sondern von kosmologischen und antignostischen Erwägungen bestimmt. Auch Plitts im guten lutherischen Sinne freie Schriftbehandlung, wie wir sie in seiner Glaubenslehre und im Zinzendorfbuch noch feststellen konnten, tritt zurück. Jetzt ist nicht mehr von einer kritischen Reduktion des Schöpfungsberichtes die Rede, sondern Plitt bemüht sich um seine spekulative Ausdeutung. Bezeichnend etwa ist der Satz:

"Dabei werden wir immerhin anzunehmen haben, daß die allgemeinen tellurgischen und atmosphärischen Verhältnisse auf der Erde verhältnismäßig harmonischere gewesen sein werden und geblieben sein würden, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre, als dies jetzt der Fall ist" (5).

Die Zeit zwischen der Fertigstellung seiner Zinzendorfarbeit und der "Theologischen Bekenntnisse" war durch die Auseinandersetzung am theologischen Seminar geprägt. Obgleich Plitt mit Hilfe der Unitäts-Direktion drei Mitarbeiter am Seminar, nämlich Geissler, Kölbing und Class, zum Abbruch ihrer Lehrtätigkeit zwang (6), hatte die Neubesetzung des Seminars nicht den gewünschten Erfolg. Die Synoden von 1878 und 1884 sahen sich gezwungen, auf die Fragestellungen der neueren Theologie einzugehen. 1880 legte Plitt sein Amt als Direktor des Seminars nieder. Die zentrale Gestalt der folgenden Epoche war Bernhard Becker, der in den Jahren von 1886 bis zu seinem Tode 1894 das Direktorat innehatte. Obgleich Plitt Becker um vier Jahre überlebte, war es in wissenschaftlicher Hinsicht ruhig um ihn geworden. Plitt siedelte nach Niesky über und widmete sich dem Diakonissenhaus.

Ehe wir zur konkreten Analyse und Würdigung des Plittschen Werkes fortschreiten, ist es angebracht, kurz auf den Stellenwert des Herrnhutismus im geistigen Leben jener Zeit einzugehen. Fast gleichzeitig mit dem ersten Band der Plittschen Zinzendorfdeutung erschien Wilhelm Diltheys "Leben Schleiermachers", Band I. Wilhelm Diltheys ambivalente Einstellung gegenüber der Brüdergemeinde wird von verschiedenen Historikern und Theologen jener Zeit geteilt, so zum Beispiel von Rudolf Hym in "Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes" aus dem gleichen Jahre. Der

Lebensphilosoph Dilthey teilt natürlich in keiner Phase seines Gesamtwerkes die negative Einstellung der Ritschlschen Theologie gegenüber dem Herrnhutismus. Seit der Herausgabe seines Schleiermachersbuches beschäftigt er sich immer wieder mit dem herrnhutischen Religionsbegriff. Noch wenige Tage vor seinem Tode schreibt er:

"Der Pietismus ist es gewesen, der die Jugendentwicklung von Semler, dem großen Begründer der Bibelkritik in Deutschland, und von Kant, dem tiefsinnigen Interpreten des Christentums, bestimmt hat. Und aus der kleinen vom Pietismus bedingten Sekte der Herrnhuter sind dann Fries, Novalis und Schleiermacher hervorgegangen, von denen das Verständnis der Religiosität in dem neuen Sinn des Rückganges von Dogma und Organisation auf das religiöse Erlebnis eine starke Förderung empfing. Aber diese Männer ließen die herrnhutische Religiosität ihrer Jugend hinter sich; nur die Nachwirkung in ihrer Seelenverfassung, die Richtung auf das Erlebnis des Unsichtbaren dauerte in ihnen fort" (7).

Diesem bleibenden, inneren und wesentlichen Zuge des Herrnhutismus stellt Dilthey, wie er sagt, den "schwachen Punkt dieser Herrnhutischen Organisation" gegenüber. Dilthey schreibt:

"Das ist der schwache Punkt dieser Herrnhutischen Organisation, daß hier eine Frömmigkeit gepflegt wird, aus deren Tiefen nicht Wissenschaft und Kunst und alle idealen Mächte des Daseins Kraft und Richtung gewinnen; diese Form des Christentums entwertet das Leben, indem sie die Fülle der menschlichen Existenz in die Enge eines ausschließlichen religiösen Gemütsprozesses zieht; das ist nicht mehr das Christentum, dessen tiefe Innerlichkeit in den Gestalten Raphaels, in den Tönen Sebastian Bachs und Händels, in der Gedankenwelt eines Augustins, Meister Ekharts, Pascals einen Ausdruck gefunden hatte - das Christentum der Conventikel, scheu sich bergend vor dem was man Welt nannte, das mußte hier die Herrschaft gewinnen. Von hier aus versteht man den am meisten charakteristischen Zug des pietistischen Lebens. Indem es dem Berufsleben, der handelnden Existenz der Männer allen idealen Gehalt entzieht, welcher in Wissenschaft, Künsten und heiterer Geselligkeit pulsiert, entwickelt es neben dem religiösen Leben die bloße nackte Erwerbslust. Demgemäß ist es nicht ein Zeichen von Heuchelei, wenn in den Herrnhutischen Brüdern und den Pietisten so oft Betriebsamkeit, lebhafter Kaufmannsgeist, ja Habsucht sich zu einer strengen Christlichkeit gesellen, es ist nur ein Symptom des kranken, vor den Kulturinteressen flüchtigen Christentums; diese unedle Richtung des Lebens entspricht vollkommen einer Frömmigkeit, welche die idealen Gewalten, die das Leben allein adelt, von sich ausschließt. In der Stille der schönen Seele oder in dem gefährvollen handelnden Leben des Missionars hat diese pietistische und Herrenhutische Religiosität allein ihren würdigen Ausdruck" (8).

Will man dem theologischen Einsatz Plitts gerecht werden, so muß man auch diesen Zug berücksichtigen. Eine Darstellung seiner Theologie, die sich damit begnügt, sein Werk immanent zu werten, wird es nicht schwer haben, seine Abhängigkeit von der damaligen sogenannten gläubigen Vermittlungstheologie nachzuweisen. Entscheidend ist jedoch, daß Plitt, indem er in seiner Christlichen Glaubenslehre und in seiner Zinzendorfinterpretation herrnhutisches Gedankengut mit der damals führenden wissenschaftlichen Theologie konfrontiert, eine Wissenschaftstradition in der Brüdergemeinde ins Leben rief, die bis

in die heutige Zeit nachwirkt. Er legte, trotz aller späteren Vorbehalte, mit seiner Reform des Seminars und auch mit seinen theologischen Hauptarbeiten den Grund, auf dem dann Becker, Reichel und die anderen aufbauten.

Nach einer (ungefähren) Skizzierung des "Sitz im Leben" der Plittschen Theologie wenden wir uns jetzt der Analyse und Wertung seiner Zinzendorfsdeutung zu. Seine beiden Hauptwerke, nämlich "Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung" und "Zinzendorfs Theologie" bilden eine innere Einheit. Der methodologische Griff seiner Zinzendorfsdeutung ist schlagend einfach. Plitt legt sein in der Evangelischen Glaubenslehre entwickeltes Verhältnis von Schrift und Erfahrung seiner Darstellung der Zinzendorfschen Theologie dergestalt unter, daß er den Zinzendorfschen Entwicklungsgang nach klassischem dialektischen Schema dreiteilt. In der ersten Phase, dargestellt in Band I unter dem Titel "Die ursprüngliche gesunde Lehre Zinzendorfs, 1723-1742" bemüht sich Zinzendorf um eine grundlegende Deutung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung. In der zweiten Phase, beschrieben in Band II der Darstellung unter dem Titel "Die Zeit krankhafter Verbildungen in Zinzendorfs Lehrweise 1743-1750", hebt Zinzendorf dieses Verhältnis auf, indem er seine theologischen Aussagen auf seine subjektiven Erfahrungen stützt und die Schrift vernachlässigt. In der dritten Phase, dargestellt im dritten Bande unter dem Titel "Die wiederhergestellte und abschließende Lehrweise Zinzendorfs 1750-1760" kommt es zu einem wahrhaft ausgewogenen Verhältnis von Schrift und Erfahrung. Da Plitt in allen drei Teilen seines Buches im Großen und Ganzen jeweils die gleichen Fragen berührt, indem er dem klassischen Aufriß der Dogmatik von Gott bis zu den letzten Dingen folgt, können wir seinem Schema in unserer Darstellung nicht folgen, denn dies würde zu zahlreichen Wiederholungen führen. Wir begnügen uns deshalb mit einer Darstellung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung im Zusammenhang mit den zentralen Glaubensfragen und greifen das dialektische Schema Plitts nur auf, wenn es sich um eine typische Abweichung handelt.

Das Hauptproblem von Schrift und Erfahrung oder, um in der Terminologie der Zinzendorfschen Theologie zu reden, von Schrift und Gefühl, von "es steht geschrieben" und "es ist mir so", ist die Tatsache, daß alle theologischen Aussagen aus der Überlieferung kommen, daß aber ihre Intention verfehlt wird, wenn sie bloß etwas Überliefertes bleiben. Die Zinzendorf gegenüberstehende Orthodoxie versucht, diese Aufgabe rein verstandesmäßig zu lösen, indem sie die Gedanken des Wortes Gottes, wie man sie von den klassischen Zeugen des Christentums zu empfangen meinte, in ihrem logischen Zusammenhange darstellte. Der Pietismus, Zinzendorf, Schleiermacher und in dieser Tradition auch Plitt greifen weiter zurück. Sie stellen die Glaubenssätze nicht als etwas Überliefertes dar, sondern als etwas Gegenwärtiges, Wahrhaftes. Sie beschreiben, wie diese Gedanken und Vorstellungen im Innern des gläubigen Menschen entstehen. Diese Art von Christentum löst sich niemals in rein subjektives Empfinden auf, nicht einmal beim Zinzendorf der Sichtungszeit, wie Plitt mit Recht hervorhebt, sondern die subjektive Stärke und Lebendigkeit des Glaubens zeigt sich in der Energie, mit der er das Überlieferte-Objektive ergreift. Hierbei gibt es freilich zwei Seiten, nämlich die streng wissenschaftliche Betrachtungsweise und die davon zu unterscheidende rein religiöse Sprache. Zur wissenschaftlichen Theologie gehört

neben der Macht, die den Glauben erweckt, auch die Klarheit der Gedanken, in der sich der erlebte Glaube verständlich ausdrückt. Plitt schreibt hierzu:

"Wesentlich wahre Religion ist nur die von Gott gewirkte und gelehrte, aber menschlicherseits bewußte und freie Beziehung des gesamten inneren und äußeren Lebens auf Gott, Herzens- und Lebenshingabe an Gott, kindliche Gemeinschaft mit Gott, als mit dem ebenso überweltlich erhabenen wie inweltlich nahen Quell und Träger alles Seins und Lebens" (9).

Von wesentlich wahrer Religion können wir also nach Plitt nur dann reden, wenn Gott deutlich zu uns spricht und dabei gleichzeitig unsere eigenen Frömmigkeitsäußerungen vernimmt. Gott, so wie er sich in der Bibel offenbart, läßt es nicht zu, daß der Mensch sich ihm durch seine eigenen Bemühungen nähert, sondern er läßt ihn nur auf den Wegen gehen, die er ihm eröffnet. Dies bedeutet eine klare Absage an jede Form von natürlicher Religion, und es ist nur richtig, wenn sich Plitt in diesem Fall auf Zinzendorf beruft. Der Schlüssel zu Zinzendorfs Schriftverständnis liegt, wie Plitt pointiert, in seinem Religionsverständnis.

Philosophie kann niemals eine Religion hervorbringen. Alle Versuche dieser Art sind bisher gescheitert. Religion - das ist immer positive, historische und geoffenbarte Religion. Das Verdienst Plitts ist es, auf die tiefe Schriftverbundenheit des Zinzendorfschen Religionsbegriffes hingewiesen zu haben. Dies ist umso wichtiger, als es zu den theologiegeschichtlichen Allgemeinplätzen gehört, daß Zinzendorf die religiöse Erfahrung der Schrift übergeordnet habe. Dies ist der Kern der folgenschweren Ritschlschen Zinzendorfkritik. Zinzendorf dränge, so heißt es dort, in seiner mystischen Christus-auffassung über den geoffenbarten Christus hinaus. Von anderer Seite wird es Zinzendorf fälschlicherweise als Verdienst angerechnet, daß er durch seine Überordnung der religiösen Erfahrung über die Schrift den Standpunkt Schleiermachers antizipiert habe. Meyer weist diese These in der Fassung Leiv Aalens in seiner Untersuchung über den Christozentrismus des späten Zinzendorfs zurück (10). Auch Plitt selbst hat sich bei der Beschreibung des Zinzendorfschen Erfahrungsbegriffes mehrmals mit der Schleiermacherschen Religions-auffassung auseinandergesetzt und vor allem den unterschiedlichen Gebrauch der Schrift beider Theologen hervorgehoben. Dieses zum Beispiel in einem Artikel in der damals führenden theologischen Fachzeitschrift "Theologische Studien und Kritiken" aus dem Jahre 1872 unter dem Titel "Das Verhältnis der Theologie Schleiermachers zu derjenigen Zinzendorfs" (11), sowie in seiner Untersuchung der Zinzendorfschen Theologie. Wir zitieren aus dem letztgenannten Werke:

"Damit ist Grund und Inhalt eines ebenso vernünftigen als gläubigen "christlichen Bewußtseins" gegeben, welches die Glaubensüberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums ebenso sehr, wie das schleiermachersche, zum innerlichsten Eigentum der Persönlichkeit und somit frei macht von allen äußeren Banden der Tradition und Autorität, aber zugleich demselben die Reinheit, Festigkeit und Treue bewahrt, welche das schleiermacherische, christliche Bewußtsein nicht hat und geben kann, weil es in seiner einseitigen Subjektivität der von Gott uns gegebenen, inneren und äußeren objektiven Grundlagen sich eigenwillig, nicht nur unsokratisch, sondern über-

haupt unphilosophisch und unreligiös zugleich, ent schlagen hat. Was Zinzendorf will, ist nicht eine Philosophie aus dem christlichen Bewußtsein des autonomen Subjekts, sondern vielmehr zunächst eine religionsphilosophische Propädeutik, eine praeparatio evangelica, aus der denkend angeeigneten Offenbarung Gottes in und außer uns zum christlichen Bewußtsein. Er will die Wahrheit nicht producieren, sondern recipieren und reproducieren, wie dies allein dem Wesen und der Grundstellung des Menschen als Geschöpfes und obendrein gefallenem Geschöpfes, entspricht. Aber diese Reception soll auch keine im Sinne des orthodoxen Supranaturalismus mechanisch passive sein, sondern eine freie und lebendige, denn der Mensch ist eben ursprünglich dem Schöpfer und auch jetzt noch dem Erlöser gegenüber vernünftiges Geschöpf, ..." (12).

Obwohl man einschränkend darauf hinweisen muß, daß Plitts Vorstellung vom Schriftverständnis Schleiermachers allzu simpel ist und er dem vielschichtigen Offenbarungsbegriff, zumal der späten Religionsphilosophie Schleiermachers keineswegs gerecht wird, so ist doch die Plittsche Beobachtung, daß das Schleiermachersche System im Gegensatz zu dem Zinzendorfs nicht auf der Schrift ruht, richtig.

Plitt kommt es nun darauf an, zu beweisen, daß Zinzendorfsche Erfahrungstheologie und lutherisches Bibelverständnis einander entsprechen. Wie allgemein bekannt, war Jesus Christus der hermeneutische Schlüssel zu Luthers Bibelverständnis. Th. Harnack hat in seinem Buch "Luthers Theologie" auf die ungeheuere Freiheit und Konsequenz hingewiesen, die dieses Deutungsmodell mit sich bringt. Der entscheidende Punkt, den Plitt hier bewußt gegenüber Schleiermacher hervorheben will, ist, daß Zinzendorfs Offenbarungsbegriff nicht subjektiv-immanent, sondern von der Begegnung mit einem lebendigen Gegenüber geprägt ist. Dieses konkrete Gegenüber kann niemals ein religionsphilosophisches Prinzip sein, sondern ist die konkrete, in der Schrift in allen Einzelheiten beschriebene Gestalt Jesu Christi. Plitt führt hierbei einen Ausspruch Zinzendorfs über die Augsburger Confessionen an:

"Denn der Streit über seine Gottheit ist nur eine metaphysische Subtilität, aber der Streit über seine Menschheit ist eine Herzensmaterie, dagegen der Wille streitet, der ihn nicht gerne so leiblich wissen und an Geberden wie andere Kinder kennen will" (13).

In der Darstellung der Christologie tritt aber auf der anderen Seite auch der Unterschied zwischen Zinzendorf und Plitt zu Tage. In seiner Funktion als Theologiegeschichtler, der Quellenkritik treibt, gibt dieser, wenn auch mit deutlicher Zurückhaltung, Zinzendorfs eindrucksvolle und plastische, aber mitunter auch wunderliche Sprache wieder. Liest man jedoch diese Aussagen des Plittschen Buches aufmerksam, so verspürt man die tiefe gefühlsmäßige Reserve, die der nüchterne Plitt den Zinzendorfschen Extravaganzen gegenüber hat. Plitt geht in seinem Eifer, die Schrifttreue Zinzendorfs hervorzuheben, oftmals über das Ziel hinaus und läßt den großen und befreienden Zug des "es ist mir so" nicht richtig zu seinem Recht kommen. Plitt ist im Gegensatz zu Zinzendorf natürlich kein Visionär, sondern ein exakt arbeitender Forscher, der Bilanz zieht. Seine Schulung innerhalb der moderaten Vermittlungstheologie hat in seiner Auffassung der Christologie zumindest ebenso deutliche Spuren hinterlassen, wie sein herrnhutisches Erbe. Seine etwas verschwommene Darstellungsweise hängt damit zusammen, daß er oft-

mals Dinge verbinden und ausgleichen will, die eigentlich einander ausschließen, wie zum Beispiel den Bengelschen Millenniumismus und die Schleiermachersche Apokatastasislehre. In seiner Christologie hat Plitt die sinnende Vertiefung in die konkrete Person Jesus Christus nicht übernommen. Es ist vielleicht wichtig, darauf hinzuweisen, daß hier nicht die Übernahme der merkwürdigen Sprache Zinzendorfs gemeint ist, sondern sein plastisches und konkretes Christusbild. Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Plitt und Zinzendorf werden deutlich, wenn man folgende Zitate miteinander vergleicht. Zinzendorf schreibt:

"Wir sind nichts und Er alles. Wir Sünder, so heilig Er uns auch macht. Unser Schlechtes ist unser, unser Gutes ist Sein, und es hat Ihn Blut gekostet, daß wir's haben dürfen.

Seine gott-menschliche Person, Christus, Gott der Mensch, ist unsere Hauptsache und seine Marter unser seligster Anblick für den Geist unseres Gemüthes. Denkt euch nie satt, ihr Seelen, an eures Herren Tod! Steht nicht auf von der Betrachtung seiner Leiche, bis eure Hütte euch zur Leiche und eure Seele ein Bienlein wird auf seinen Rosenwunden" (14).

Die Darstellung Plitts lautet:

"Gottes heilige Liebe hat von Ewigkeit her den Gnadenrath gefaßt, die im Sohne geschaffene und bestehende Welt, als abgefallene, aber der Heilung noch fähige, auch in Ihm und für Ihn wieder herzustellen, zu Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit" (15).

Dieser Unterschied betrifft nicht nur Plitts Glaubenslehre. Auch innerhalb seiner Zinzendorfdarstellung versucht er die mitunter anstößigen, aber trotz ihrer Einsichtigkeit großartigen und befreienden Aussagen Zinzendorfs einzuschränken. Allzu oft jedoch durchbricht die Wucht der Zinzendorfschen Gedanken, die durch zahlreiche und überlange Zitate zu ihrem Recht kommen, die vorsichtigen Kautelen der Plittschen Ausführungen, die sie umrahmen. Steht die methodische Gestaltung der Plittschen Christologie deutlich unter dem Eindruck der sogenannten gläubigen Vermittlungstheologie, so ruht sie inhaltlich gesehen auf Zinzendorfschem Grunde. Die gesamte christliche Offenbarung konzentriert sich auf den zweiten Artikel. Obgleich Plitt solche Äußerungen Zinzendorfs:

"Daß Gott, mein Schöpfer, wieder auferstanden und gen Himmel gefahren ist, kann ich leicht denken, wenn es auch nicht geschrieben stünde" (16).

in seine eigene Darstellung nicht übernimmt, so bilden doch seine Ausführungen über die Lehre von der Schöpfung respektive vom Heiligen Geiste rein sachlich Präludium und Postludium zu seiner Christologie. Plitt macht die christliche Religion von der konkreten Gestalt Jesu Christi abhängig. Andere zentrale Gestalten der Religions- und Geistesgeschichte wie Buddha, Sokrates und Mohammed weisen über ihre eigene Person hinweg auf die Sache. Jesus hingegen verweist die Menschen ausdrücklich auf seine eigene Person. Im Herzenleben Jesu, in seinem Glauben und seiner unendlichen Liebe erfährt der Gläubige, daß Gottes Wirklichkeit etwas ist, das über allen Zweifel erhaben ist. Zwei Sachen sind es, so Plitt, die Zinzendorf hier zum Vorläufer der modernen Theologie machen, (und zwar): erstens die Hervorhebung der Menschheit Christi und zum anderen Zinzendorfs Verankerung in den Paulinischen Briefen und dem Johannesevangelium. Plitt schreibt:

"Ist er in dem ersten Punkte mit dem Bekenntnis der Kirche, zunächst gerade der lutherischen, vollkommen eines, so geht er in dem zweiten weit über dasjenige hinaus, was gerade diese Kirche sagt und von ihrem Standpunkt der *communicatio idiomatum* aus auch allein sagen konnte. Hier ist Zinzendorf der Vorläufer der neueren Theologie, die gerade die ganze ächte Menschheit Jesu vor Allem sich zu sichern bemüht ist" (17).

"Die auf die Schrift, auf das zu seiner Vollendung gekommene apostolische Geisteszeugnis des Paulus und Johannes gestützte Erfahrung ist der Grund, auf welchen Zinzendorf diesen weltüberwindenden Glauben gründet" (18).

Zinzendorf knüpft hierbei an die gegen die protestantische Orthodoxie gerichtete Lehrweise des Pietismus an. Für die protestantische Orthodoxie war Glaube nicht so sehr Sache des Gefühls, sondern der *ratio*. Plitt schreibt in Anlehnung an die Lutherstudien Köstlins, daß

"Luther einmal den Glauben als Sache nicht der *voluntas dilectionis*, sondern der *ratio*, des *intellectus*, hinstellt - worin dann der Ausgangspunkt für den oft so wenig lebendigen Intellektualismus der späteren Orthodoxie gegeben ist - daneben aber auch wieder bezeugt, daß der Glaube seiner Natur nach sei "*voluntas seu notitia seu expectatio pendens in verbo Dei*" - worin dann der Anknüpfungspunkt für das ethische Prinzip Melancthons, weiterhin des Pietismus und der Brüdergemeinde liegt" (19).

Daß sich Plitt in dieser Frage auf Köstlin stützt, unterstreicht die oben gemachte Abhängigkeit von der Vermittlungstheologie. Plitts Deutung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung erhält hier Entsprechung in der Relation zwischen der objektiven Heilsan-eignung der Orthodoxie und dem pietistischen bzw. herrnhutischen subjektiven Heilserlebnis.

Trotz der unterschiedlichen Auffassungen im Blick auf die Notwendigkeit eines methodischen Bußkampfes zwischen Zinzendorf und dem Pietismus stehen in der Frage der Heiligung Pietismus und Brüdergemeinde gemeinsam der Ansicht der Orthodoxie gegenüber. Plitt schreibt:

"In dem Allen erkennen wir den auf ein ernstes Trachten nach wirklicher Heilung gerichteten Lehrtropus, welcher den Standpunkt des ächten Pietismus in seinem schriftmäßig begründeten und geschichtlich-praktisch ernötigten Kampf gegen den in Beziehung auf die Heiligung so lax gewordenen Orthodoxismus kennzeichnet. Diese Tendenz war die auch Zinzendorf bei seinem damaligen Wirken für das Reich Gottes in der Kirche, durch Wort und Tat, eigentlich treibende Kraft und leitende Überzeugung" (20).

Die Frage, die Plitt hier angesichts der Heiligungslehre Zinzendorfs aufgreift, ist die Frage nach der konkreten Hilfe, die das unruhige Gewissen von der orthodoxen Satisfactionslehre erhalten kann. Auch wenn der bedrängte Mensch jene Lehre rein verstandesgemäß anerkennt, die besagt, daß Gott dem Sünder die Höllepein erlasse, weil Jesus die Qualen der Hölle stellvertretend erlitten habe, findet er keine Ruhe. Denn daraus, daß Gott das allen Menschen gegenüber kann, wird kein leidender Mensch die Folgerung ziehen können, die seine eigene Bedrängnis zu stillen vermöchte. Man kann nicht sagen: wenn Gott allen Menschen vergeben kann, vergibt er auch mir. Plitt weist nun darauf hin, und dies spricht dafür, daß er

nicht mit groben theologischen Keilen arbeitet, sondern ein Mann der Nuancen ist, daß es innerhalb der protestantischen Orthodoxie Bestrebungen gab, diese Kluft mit Hilfe der Lehre vom ordo salutis zu überbrücken. Dies bedeutet, daß verschiedene Stufen göttlicher Gnadenhilfe dazu notwendig seien, um einen Sünder dahin zu bringen, daß er sich das objektiv beschaffene Heil aneigne. Plitt schließt sich nun der Auffassung des Pietismus an, daß diese Lehre, mag sie auch intellektuell in sich selbst widerspruchlos sein, niemanden, der sie befolgt, aus seiner eigenen Not herausführen wird. Ein Mensch, der von den tiefen Lebensfragen getrieben wird, kann sich nicht mit rein rationalen Argumenten abspesen lassen. Ihm kann nichts helfen als die innere Erfahrung der Gewißheit, daß Gottes Gnade ihm vergeben hat. Dies ist jedoch nicht möglich durch spekulative Erwägungen über ein christologisches Prinzip, sondern nur durch die Begegnung mit der konkreten Gestalt des Erlösers. Das Problem, dem sich Plitt vornehmlich bei der Entwicklung seiner eigenen positiven Lehre gegenüber sieht, ist der Ausgleich zwischen der subjektiven Bedingung der Rechtfertigung, das heißt dem bußfertigen Glauben, dem "Neuen Herz", und auf der anderen Seite der objektiven, allein durch Christi Werk und Person vollzogenen und bewirkten Versöhnung. Plitt schreibt:

"Der bußfertige Glaube oder das "neue Herz" als gottgewirkte lebendige Potenz ist subjektiverseits die einzige Bedingung unserer Rechtfertigung vor Gott und Einpflanzung in die Lebensgemeinschaft mit ihm, während objektiverseits Christi Werk und Person allein die wirkende Ursache derselben ist. Der Glaube ergreift das in Christo Dargebotene, die Vergebung der Sünde und die Eingründung heiliger Lebenskraft, die volle Gnadenmitteilung Gottes an den Einzelnen als zugerechnete Gnade in juridischer und zugeeignete in dynamischer Beziehung in untrennbarer Einheit.

Dem entsprechend empfängt nun auch der Glaube das Heilsgut, wie er es bedarf, als ein doppeltes: erstlich in rechtlicher Beziehung, negativ Vergebung der Sünde, positiv die Annahme zur Gotteskindschaft" (21).

Plitt zeigt nun, wie sich auch im theologischen Denken Zinzendorfs diese beiden Linien verbinden. Bei der starken Wertschätzung des dynamischen Heiligungsprozesses liegt natürlich die Gefahr des Synergismus nahe. Der Vorwurf, daß in der Theologie Zinzendorfs kryptokatholische und semipelagianische Elemente enthalten seien, stammt nicht erst von Albrecht Ritschl. Plitt versucht diesen bekannten Einwand durch die Wiedergabe der Zinzendorfschen Gedanken über die vorbereitende Gnade zu entkräften. Zinzendorf schreibt:

"Der Heiland muß immer den Anfang machen; man muß erst die Stimme des Sohnes hören, das wacht man auf, und wenn wir wach bleiben, so lernen wir glauben" (22).

Das Wirken des Heilands, um mit Zinzendorf zu reden, führt im Menschen zu einer Metanoia, die sich in seiner Seele als göttliche Traurigkeit niederschlägt. Zinzendorf schreibt:

"Das ist die Traurigkeit, davon der Heiland redet, davon Paulus sagt: die göttliche Traurigkeit wirket zur Seligkeit eine Reue, die niemand gereuet... Der Prophet erklärt: Er weinte und bat. Darin bestehet unser Bußkampf: im Weinen und Bitten" (23).

Der Ausdruck "göttliche Traurigkeit" ist ein Terminus, der in der deutschen Mystik gebräuchlich ist, so bei Thomas a Kempis

und Angelius Silesius. Doch ist diese Art von Traurigkeit nicht vergleichbar mit der tiefen sittlichen Krise des pietistischen Bußkampfes. Der Glaube ergreift den Menschen auch nicht notwendigerweise in dieser Stimmungslage, sondern geht ganz andere Wege:

"Den Einen ergreift der Herr in der Predigt, den Anderen in seinem Hause, einen Dritten auf der Gasse, wieder sonst einen auf dem Felde und einen Fünften mitten in seinen Sünden. Daher ist es nicht evangelisch, gewisse Regeln vorzuschreiben, oder Methoden und Fassungen zu fordern, darin die Seele vorher stehen müssen, oder bei der Herumholung der Seelen einen gleichen Methodismus zu erwarten. Man muß es der freien Gnade und judicio des Heilandes überlassen, wie er den Seelen beikommen kann und will" (24).

Obwohl Plitt das freie, organische und irgendwie spielerische Wachsen im Heiligungsprozeß gegenüber einem methodischen und festgelegten Kampf hervorhebt, ist er keineswegs blind dafür, daß eine derartige Betrachtung des Heiligungsgeschehens leicht in Tändelei ausarten kann: Plitt schreibt deshalb:

"Zinzendorfs heftige Ausfälle gegen das Gesetz an anderen Stellen beziehen sich auf dasselbe, sofern es mehr bewirken soll, durch Furcht zum Leben erwecken oder gar durch Legalität selig machen. Dies ist es, was er mit Paulus perhorresziert.

Im Allgemeinen legt er wenig und zu wenig Gewicht auf diese Eindrücke der vorbereitenden Gnade, sofern diese an das Gesetz anknüpft. So lange dies der Fall ist, sind ihm alle doch im Wesentlichen noch immer tote Leute" (25).

Plitt erliegt hier nicht der Versuchung, den großartigen Gedanken des organischen inneren Wachsens und sogenannten irregulären Wiedergeburt - ein Gedanke, der Schleiermacher so tief beeinflusste - vor dem Hintergrund einer Karikatur von pietistischen Philistern und kleinen Seelen zu entwickeln, sondern er würdigt den tiefen sittlichen Ernst des Pietismus. Beide Prinzipien haben, wie erwähnt, ihre Risiken: oberflächliche Tändelei auf der einen, Zwang und Heuchelei auf der anderen Seite. Die ursprüngliche Intention des Pietismus läuft nicht, wie Plitt zu Recht feststellt, auf Selbstzufriedenheit und Gesetzesgerechtigkeit hinaus, sondern sie will und muß notwendigerweise zu einer sittlichen Krise führen. Die methodische Prüfung des eigenen sittlichen Handelns muß in den Augen des Pietismus immer zu einer Krise führen. Vor allem muß der Gläubige in den Nöten des sittlichen Lebens empfinden, daß er von Gott verlassen ist. Der echte Pietismus knüpft hier an das reformatorische Prinzip an und weist immer über das rein Sittliche hinaus. Der moralisch zerbrochene Mensch kann sich aus seiner Gottesverlassenheit nur dann wieder aufrichten und zu Gott zurückfinden, wenn er erfährt, daß die Begegnung mit dem Christus der Schrift eine Antwort auf seine Not enthält. In der Begegnung mit Jesus Christus verschwindet aus der Tiefe der menschlichen Seele die Einsamkeit, in der sonst Erlebnisse und Erfahrungen enden. Plitts Ausführungen über den *secundus usus legis* sowie seine Kritik am Zinzendorfschen Gesetzesverständnis sind ein Zeugnis für seine Vertrautheit mit dem lutherischen Erbe des Pietismus. Auch wenn Plitt in den entscheidenden Fragen von einer brüderischen Position aus argumentiert, so ist er doch zu sehr Historiker, als daß er die große, wenn auch teilweise indirekte Bedeutung des Pietismus für die Theologie Zinzendorfs verleugnen könnte. Fünfzehn Jahre später hat dann Bernhard

Becker aus dem theologischen Stimmungsumschwung die Konsequenzen gezogen und im Gefolge der heftigen Pietismuskritik Albrecht Ritschls in erster Linie das Scheidende zwischen Herrnhutismus und Pietismus pointiert.

Plitt nun läßt gerade durch seine historische Ausgewogenheit das wirklich Neue im Herrnhutismus gegenüber dem Pietismus zu seinem Recht kommen. Hat der Pietismus es auf Grund seiner methodischen Heilslehre schwer, die lichten Momente des lutherischen Erbes, zum Beispiel die Rede Luthers von der quellenden Liebe, richtig zu würdigen, und knüpft er, um eine Beschreibung Nathan Söderbloms anzuwenden, in erster Linie an den melancholischen Luther an, so vermag der Herrnhutismus, wie Plitt in seiner Lehre vom Heil zeigt, diese positiven Momente der Lutherischen Theologie besser zu werten. Aus Angst vor jeder Form von Synergismus hatten die Reformatoren und in ihrem Gefolge die protestantische Orthodoxie nicht nur den Glauben aus der Willens- in die Verstandessphäre verlegt, sondern auch Glaube und Liebe geschieden. Plitt schreibt:

"Unter diesem Gesichtspunkt kann es wohl auffallend erscheinen, wenn wir nicht leugnen können, daß gerade die Väter unserer evangelischen Kirche in ihrem einhelligen Bekenntnisse unseren Satz so sehr fehlen lassen, daß sie vielmehr Glaube und Liebe oft mit allem Nachdruck in den schärfsten Gegensatz stellen und gerade davon die ganze Gnadenherrlichkeit des Evangeliums samt allem seinem Trost für die geschlagenen Gewissen abhängig machen" (26).

Plitt unterläßt es leider, neben der oben erwähnten Köstlin-Paraphrase, auch anhand der Theologie Luthers selbst nachzuweisen, daß Zinzendorfs starke Betonung der Einheit von Glaube und Liebe beim Reformator selbst zumindest eine Entsprechung hat. Luthers Definition der Liebe:

"Lieben heißt, ein gut Herz tragen und alles Gutes gönnen, von Herzen freundlich, gütig und süße sein gegen einem Jeglichen, nicht lachen zu seinem Schaden oder Unglück" (27)

ist natürlich nicht auf den Gott Luthers anwendbar, der sich ja nicht nur in Christus als Gott der Liebe zeigt, sondern auch als verborgener Gott, als Gott der tentatio und reprobatio. Luther löst dieses Problem dadurch, daß Gott viel lieber auf einen Dienst ihm zu Ehren verzichte, wenn man nur dem Nächsten diene. Die Freude an der Förderung des Nächsten ist Nächstenliebe, die Freude an der Förderung durch Gott ist Gottesliebe. Es ist immer riskant, theologische Aussagen auf Grund von religionspsychologischen Beobachtungen machen zu wollen, aber wer Luthers schweren Buß- und Glaubenskampf mit der trotz allem ruhigen inneren Entwicklung Zinzendorfs vergleicht, der versteht, daß der Gott Luthers niemals im Seelenbräutigam aufgehen kann. Der schwedische Theologe Anders Nygren ist in seiner Untersuchung "Eros und Agape" auf dieses Problem ausführlich eingegangen.

Das Wichtigste bei Zinzendorf in dieser Frage ist, wie Plitt zu Recht bemerkt, daß er die katholische Formel 'Glaube und Liebe' in die Formel 'durch Liebe wirksamer Glaube' umdeutet. Plitt schreibt und zitiert in seinem Zinzendorfbuche:

"Gott lieben, das ist die allerschönste Weisheit, und wer sie ersieht, der liebet sie, denn er siehet, welche große Wunder sie thun.

Diese in Christo wurzelnde heilige Liebe als Lebensluft und

Lebenstrieb der frei gewordenen Persönlichkeit - in der Wirklichkeit freilich durch die noch vorhandene Sünde gestört und getrübt - das ist die bewegende Centralidee der zinzendorfschen Theologie" (28).

So wie der liebende Mensch sich nach Gemeinschaft sehnt, ebenso braucht die religiöse Persönlichkeit Mitmenschen, mit denen sie ihre Liebe teilen kann. Die Analogie zur Familie ist hier recht deutlich, ein Gedanke, den Schleiermacher in seinen "Reden über die Religion" und hier besonders in der fünften Rede aufgreift. Plitt hebt mit Nachdruck hervor, daß das konstitutive Prinzip des Kirchenverständnisses Zinzendorfs, nämlich die spenerische *ecclesiola in ecclesia*, nicht eine negative und exklusive Größe ist. Dies ist sie bei der klassischen Sekte. Die militante Sekte pflegt ihre Theologie und Ethik vornehmlich auf der Bergpredigt aufzubauen und ist nicht willens, auf den grundlegenden Unterschied zwischen Reich Gottes und Kirche beziehungsweise zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche einzugehen. Zinzendorfs Kirchenbegriff ruht hingegen, so Plitt, auf der freien Entschlossenheit der wiedergeborenen Persönlichkeit für alles ihr Homogene sowie auf dem inneren Zusammenschluß solcher geistlicher Blutsverwandter zu einer Gottesfamilie in Christo. Plitt schreibt:

"Ein aus dem Geiste geborener, vom Geiste getragener, in Weisheit und Liebe gegliederter und sich bauender Organismus, eine Geistesfamilie, das ist Zinzendorfs Idee und Zielpunkt" (29)

Der Gemeinschaftsgrund ist die gleiche subjektive Gemütsrichtung der Verbundenen und der gesamte von ihr getragene Lebensorganismus der Gemeinde. Beide haben ihren letzten objektiven Grund und Halt in der lebendigen Gegenwärtigkeit Christi, der das Haupt der Gemeinde darstellt. Zinzendorf schreibt:

"Es ist der liebste Heiland, Jesus Christus, allezeit Haupt, Herr und Ältester der evangelischen Bruderkirche wie aller Gemeinen Christi gewesen ..." (30).

Diese starke christologische Verankerung verbindet Zinzendorf mit der Freiheit der äußeren Formen, die er ganz im biblischen und reformatorischen Sinne als *Adiaphora* bezeichnet. Der Tropengedanke, das heißt, daß jede Stadt und jedes Dorf, die eine Meile voneinander sind, eine andere Ordnung und Form haben können und doch zusammen eine Gemeinde bilden, dieser Gedanke Zinzendorfs ist wirklich eine fruchtbare Weiterentwicklung der reformatorischen Gottesdienstauffassung. Plitt sieht in dieser Theorie Zinzendorfs auch eine ökumenische Consensusformel, ohne diesen Gedanken jedoch weiter zu entwickeln. Vergleicht man Plitts deskriptive Darstellung der zinzendorfschen Vorstellungen von der Kirche mit seiner eigenen positiven Lehre, die er in seiner Dogmatik entwickelt, so wird deutlich, daß der innere und befreiende Zug des zinzendorfschen Kirchenbegriffs hier durch eine nüchterne und an der vorfindlichen Kirche orientierten Haltung ersetzt wird. Für einen in der moderaten Vermittlungstheologie geschulten Theologen ist natürlich der Satz Zinzendorfs:

"Wider Societäten habe ich Nichts, nur ist zu merken, je weniger eine Societät formiert wird und je weniger die Leute selbst wissen, daß sie eine Societät sind, je besser ist's" (31)

nicht nachvollziehbar. Plitts eigener Kirchenbegriff vermeidet alle Äußerlichkeiten und ist von einem bedächtigen Abwägen verschiedener Auffassungen geprägt. Es ergibt sich aus dem bisher Gesagten,

daß er besonders den objektiven Charakter von Wort und Sakrament neu pointiert. Dieser nüchterne Zug der Plittschen Darstellung hat wenig Sinn für jene Komponente der zinzendorfschen Religiosität, die Schleiermacher, Novalis und die anderen Romantiker begeisterte, die im Herrnhutismus wirklich einen romantischen Seitenzweig des Luthertums sahen. Es ergibt sich hierbei der merkwürdige Umstand, daß philosophie- und geistesgeschichtliche Forschung jener Zeit besonders diesen Punkt hervorheben und weiter entwickeln, während die mehr und mehr an Ritschl orientierte Brüdertheologie alles tut, um diesen Zug zu unterdrücken. Obwohl Plitt aus mannigfaltigen Gründen vor diesem Extrem zurückschreckt, finden sich in seinem Werk Ansätze, die auf diese Entwicklung hindeuten. Die Forschung dieses Jahrhunderts bemüht sich wieder um eine Neubewertung des Mystischen und Gefühlsmäßigen in der Zinzendorfschen Theologie, ich erwähne hier nur Uttendorfer und Meyer. Vergleicht man jedoch die Zinzendorfdeutung Plitts und seine eigene positive Theologie mit ihrer Wirkungsgeschichte, so ist man von dem fast tragischen Ende, das Plitts wissenschaftliche Laufbahn nahm, überrascht.

Vielleicht sind seine etwas merkwürdigen "Theologischen Bekenntnisse" aus dem Jahre 1878 ein Meilenstein einer inneren Entwicklung, die ihn aus der theologischen Diskussion in die Einsamkeit führte. Plitt ist zweifelsohne, wie wir zu zeigen versuchten, ein konservativer Theologe, aber aus seinem wissenschaftlichen Werk ist seine starre kirchenpolitische Haltung nicht zu erklären. Plitt steht vor uns als ein Wissenschaftler, der aus einem reichhaltigen theologischen Wissen schöpft. Dies beschränkt sich keineswegs auf eine rein historische Deskription, sondern seine Glaubenslehre spiegelt, wenn auch nicht immer originell, den neuesten Stand der damaligen theologischen Forschung wider. Verglichen mit den wirklich konservativen neulutherischen Bekenntnistheologen seiner Zeit, steht Plitt durchaus als ein toleranter und offener Mann da, der die theologische Situation nuanciert betrachtet. Jeder, der sich mit brüderischer Kirchen- und Theologiegeschichte beschäftigt, muß sich davor hüten, Plitt allein aus seiner Konfrontation mit den jüngeren Dozenten und Studenten des Seminars zu bewerten. Obwohl wir heute auch in diesem Punkte Plitt ein wenig gerechter beurteilen sollten, denn wir wissen, daß die Ritschlsche Schule und der mitunter naive Fortschrittsglaube des Liberalismus auch nicht der Weisheit letzter Schluß darstellen, so zeugt doch Plitts konkrete Handlungsweise von einer völligen Fehlbeurteilung des damaligen theologischen Kräfteverhältnisses im Seminar. Plitts hieraus resultierendes persönliches Debakel hat einen Schatten über die Rezeption seines gesamten Werkes geworfen. Die ihm folgende Generation mußte ihm und seinem Werk kritisch gegenüberstehen, um noch mehr den Anschluß an die morderne Theologie jener Zeit zu gewinnen. Plitt hat jedoch hierfür das Fundament gelegt. Es wäre zum Schaden auch der gegenwärtigen Brüdertheologie, wenn man die Wertung jener Epoche unbesehen übernehmen und in Plitt in erster Linie den Begründer des Diakonissenhauses "Emmaus" sehen würde.

Die abschließende Würdigung des Lebenswerkes Plitts durch H. Roy aus dem Jahre 1926 stellt deshalb nur eine Seite dar. Roy schreibt:

"Wir sind im Seminar andere Wege gegangen, als er für richtig hielt; wir taten es, weil wir es innerlich mußten. Aber dabei vereh-

ren und lieben wir in Plitt den Mann, der unserem Seminar ein Menschenalter hindurch gedient und es äußerlich und innerlich zu einer Blüte hat führen dürfen, wie es sie vorher nicht gesehen hatte. Gottes Wege sind wunderbar. Was ihm der tiefste Schmerz seines Lebens war, ja ihm als der Zusammenbruch seines eigentlichen Lebenswerkes erschien, das wurde der Anstoß zur Entstehung von "Emmaus" und seines weitverzweigten Wirkens von Niesky aus. Plitt hätte sich nicht in dieser Weise und an dieser Stätte dem Diakonissenwerk widmen können, wenn er seine Arbeit am Seminar seinen Wünschen gemäß hätte weiterführen dürfen. So war auch hier das Erliegen nach dem Schein der Anfang neuen Segens. Gott hat die Treue und Hingabe seines Dieners herrlich belohnt und wir gedenken heut, Emmausgemeine und Seminar, dankbar gemeinsam alles dessen, was Gott uns gab in unserem Vater Plitt" (32).

Fragen wir abschließend: was sagt uns Plitts theologisches Werk heute? Vieles allzu Zeitgebundenes der Plittschen Theologie wird mit Recht vergessen bleiben, so zum Beispiel seine "Theologischen Bekenntnisse", seine wenig originellen dogmengeschichtlichen Excurse, seine mitunter devote Referenz an die so genannte gläubige Vermittlungstheologie. Daß die wissenschaftliche Brüdertheologie hieran noch einmal anknüpfen wird, ist wenig wahrscheinlich. Der Zinzendorf-forscher und der Systematiker Plitt, der sich um eine grundlegende Klärung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung bemühte, - beide sind von einer gewissen Bedeutung für die heutige Theologie. Kein ernsthaft arbeitender Zinzendorfforscher kann an Plitts Werk, das sich um eine Darstellung der Zinzendorfschen Theologie in extenso bemüht, vorübergehen; als wissenschaftliches Werk ist es von bleibendem Wert, wenn man auch im Einzelnen Kritik üben kann.

Der zweite Punkt berührt das Verhältnis von Schrift und Erfahrung. Unter bewußter Anknüpfung an das reformatorische Erbe gilt es der Einseitigkeit der Dialektischen Theologie in dieser Frage zu begegnen und sich von neuem die Reichtümer und Impulse der unter anderem auf Zinzendorf und Schleiermacher aufbauenden Erfahrungstheologie anzuzeigen - eine Theologie, in der Plitt, trotz aller Vorbehalte und Korrekturen, seine Wurzeln hat.

A n m e r k u n g e n

- 1) Pfister 1910, S.1.
- 2) Roy 1926, S.6.
- 3) Ritschl 1886, III, S.301f.
- 4) Plitt 1869, I, S.V.
- 5) Plitt 1878, S.167.
- 6) Roy 1926, S.20, vgl. auch Burkhardt 1905, S.197f.
- 7) Dilthey VI, S.294.
- 8) Dilthey 1870, I, S.18,19.
- 9) Plitt 1863, I, S.8.
- 10) Meyer 1973, S.133.
- 11) ThStKr 45. Erstes Heft, S.197-230.
- 12) Plitt 1869, I, S.60,61.
- 13) Plitt 1871, II, S.162.
- 14) Plitt 1874, III, S.245f.
- 15) Plitt 1863, I, S.323.

- 16) Plitt 1874, III, S.244.
- 17) Plitt 1869, I, S.270.
- 18) Plitt 1874, III, S.26.
- 19) Plitt 1864, II, S.47.
- 20) Plitt 1869, I, S.28.
- 21) Plitt 1864, II, S.56 §54; S.65.
- 22) Plitt 1869, I, S.303.
- 23) ebd., S.325.
- 24) ebd., S.314.
- 25) ebd., S.309f.
- 26) Plitt 1864, II, S.42.
- 27) Zit. nach E. A., S.43, 152.
- 28) Plitt 1869, I, S.358.
- 29) ebd., S.482.
- 30) ebd., S.519.
- 31) Plitt 1871, II, S.439,440.
- 32) Roy 1926, S.23.

L I T E R A T U R

- Becker*, Bernhard, Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit. Geschichtliche Studien. 2. wohlfeile Ausgabe Jena 1900.
- Burckhardt*, G., Die Brüdergemeine. Gnadau 1905.
- Dilthey*, Wilhelm, Leben Schleiermachers. Band I. Berlin 1870. Gesammelte Schriften, Band I-XI. Leipzig/Berlin 1926-1936.
- Hök*, Gösta, Zinzendorfs Begriff der Religion. (UUA). Uppsala/Leipzig 1948.
- Meyer*, Dietrich, Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff "täglicher Umgang mit dem Heiland". (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Band 25). Frankfurt/Main. 1973.
- Pfister*, Oskar, Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus. (Schriften zur angewandten Seelenkunde, Heft 8) Leipzig und Wien 1910.
- Plitt*, Hermann, Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeine. Gotha 1859. Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung. Band I und II. Gotha 1863/1864.
- Zinzendorfs Theologie. Band I-III. Gotha 1869, 1871, 1874.
- Theologische Bekenntnisse. Gotha 1878.
- Reichel*, Gerhard, Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse. Ein kritischer Beitrag des Buches von Dr. Oskar Pfister: "Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf" und ein Beitrag zum Verständnis der extravaganten Lehrweise Zinzendorfs. Tübingen 1911.
- Ritschl*, Albrecht, Geschichte des Pietismus. Band III. Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Bonn 1886.
- Roy*, H., D. Hermann Plitt. Ein Lebensbild gezeichnet für die Freizeit des theologischen Seminars in Emmaus 18. bis 20. Januar 1926. Herrnhut 1926.

Spangenberg, August Gottlieb, *Idea fidei fratrum*. Eller kort begrep af den christelige läran i de evangeliska brödra församlingarna. Göteborg 1782.

Uttendörfer, Otto, *Zinzendorf und die Mystik*. Berlin 1951.

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, Neuausgabe. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berliner Reden über den Glauben an Jesus Christus. Eine Auslegung von Luthers Erklärung zum zweiten Artikel. (Die Bücher des neuen Lebens. 9)Hrsg. von S. Baudert. Berlin 1940. BÜdingische Sammlung Einiger In die Kirche-Historie Eingeschlagender Sonderlich neuerer Schrifften. I - III BÜdingen 1742-1745. Naturelle Reflexiones Ludwigs von Zinzendorfs. Das ist: Naturelle Reflexiones über allerhand Materien, Nach der Art, wie Er bey sich selbst zu denken gewohnt ist: Denenjenigen Verständigen Lesern, Welche sich nicht entbrechen können, über Ihn zu denken, in einigen Send-Schreiben, bescheidenlich dargelegt. 1746-1749.

Wunden-Litaney. Vier und Dreyssig Homiliae über die Wunden-Litaney der Brüder, Gehalten auf dem Herrnhaag in den Sommer-Monaten 1747. 1759.

Londoner Gesangbuch. Etwas vom Liede Mosis, des Knechts Gottes und dem Liede des Lammes. Das ist: Alt- und neuer Brüder-Gesang von den Tagen Henochs bisher für alle Kinder und Seelen Gottes mit einfältigem Auge gesammelt und zu verständigem Gebrauch überlassen. London 1753.

English Summary

THE THEOLOGICAL IMPLICATIONS OF HERMAN PLITT'S ZINZENDORF INTERPRETATION

The author offers a penetrating account of the "Experience-Theology" which Hermann Plitt derived from Zinzendorf. He begins with a brief discussion of Plitt's formative years and theological rootage in faith-experienced "Mediating-Theology". He does this by placing his most important writings in the historical context of the theology of Plitt's time. He then discusses Plitt's three-volume exposition of the theology of Zinzendorf (1869-1873) and draws comparisons to Plitt's own point of departure.

Plitt is credited with having recognized Zinzendorf's Scripture-centered perspective, which is placed above all experience, and which induced Plitt to entitle his own main work: "Evangelical Belief According to Scripture and Experience (1863/64)". From this position Plitt proceeds to criticize Schleiermacher's understanding of faith as based on Christian consciousness. In answer to Schleiermacher, Plitt seeks to prove, "that Zinzendorf's Experience-Theology and the Lutheran understanding of Scripture correspond with one another". He shows that Zinzendorf was better attuned to understanding Luther's exuberant description of God's "overflowing love" than was the (type of) Pietism which was inclined to legalistic methodology (Gesetzlich-Methodischer abgeleitender Pietismus). In his understanding of the Church Plitt, with his prosaic contemporary-church orientation, differed strongly from the living, liberating disposition of Zinzendorf's thoughts.

The author assesses Herman Plitt's life work as follows: "Much that is all too dated in Plitt's theology has been rightly forgotten, for example his "Theological Confessions", his excursion into the history of dogma which lack originality, and his intermittent devout reference to the faith-experienced Mediating Theology. It is unlikely that Moravian scholarly theology (Brüdertheologie) will some day want to come back to this. The second point touches on the relationship of Scripture to experience. In conscious awareness of the inheritance received from the Reformation, the task before us is to counter the onesidedness of Dialectical Theology in this matter and to make our own once again the wealth and impelling force of the Theology of Experience, founded, among others, on Zinzendorf and Schleiermacher - a theology in which Plitt, despite all reservations and corrections, has his roots."