

# Die Heiligungsbewegung als Wegbereiterin der Abkehr vom Wort Gottes

Martin Erdmann

## 1) Kirchengeschichtliche Synopse der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung

Stephan Holthaus beschreibt im Vorwort seines umfangreichen Werks *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1909)* den enormen Einfluss, den diese religiöse Strömung ausübte. Folgender Tatbestand wird dabei summarisch genannt:

... große Teile des heutigen Protestantismus verdanken dieser Heiligungs- und Evangelisationsbewegung Wesentliches. So liegen z.B. die Ursprünge des weltweiten Evangelikalismus, dessen Anhänger heute auf 400 Millionen geschätzt werden, in eben dieser Heiligungs- und Evangelisationsbewegung. Unzählige wachsende Kirchen, die in den letzten 150 Jahren entstanden sind, entstammen diesen Wurzeln, so z.B. die Pfingstbewegung. Insbesondere viele Kirchen der Dritten Welt erhielten von den Ausläufern der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung ihre entscheidenden Impulse.

Aber auch die heutige kirchliche Situation in Deutschland ist ohne die damalige Erneuerungsbewegung nicht zu verstehen. Die Heiligungs- und Evangelisationsbewegung gab entscheidende Anstöße zur Gründung der „Deutschen Gemeinschaftsbewegung“. Viele Landes- und Freikirchen erhielten durch sie wichtige Impulse. Darüber hinaus lassen sich die größten Missionsgesellschaften Deutschlands und der Schweiz auf die Evangelisationsbewegung zurückführen, ebenso viele bekannte Evangelisationswerke. Große missionarische Kampagnen wie die Evangelisationen Billy Grahams und die Großveranstaltung „Pro Christ“ standen und stehen in Kontinuität mit entsprechenden Vorläufern. Bekannte sozialdiakonische Werke in Deutschland entstanden durch die Heiligungs- und Evangelisationsbewegung. Viele der heutigen freien theologischen Ausbildungsstätten sind Frucht dieser Bewegung. Und nicht zuletzt finden sich die „Heilslieder“ dieser Bewegung bis heute in evangelischen Gesangbüchern.<sup>1</sup>

Sucht man jedoch in der Theologischen Realenzyklopädie, dem aus 36 Bände und rund 28.000 Seiten bestehenden Nachschlagewerk für Theologie und Religionswissenschaft, einen Artikel zum Stichwort „Heiligungsbewegung“, so findet man lediglich einen Verweis auf die „Gemeinschaftsbewegung“. Doch ihr Einfluss auf den Protestantismus ist, wie wir nun wissen, in der Neuen und Alten Welt viel umfassender gewesen, als eine kurze, befruchtende Einwirkung auf die deutschsprachigen Gemeinschaften in der zweiten Hälfte des 19.

---

<sup>1</sup> Stephan Holthaus, *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1909)* (Giessen: Brunnen Verlag, 2005) 1-2.

Jahrhunderts. Ein Blick auf die statistische Entwicklung der globalen Christenheit gibt einen Hinweis auf die Bedeutung dieser „Mutterbewegung“, aus der sich eine Vielzahl von Bewegungsfamilien entwickelt haben, zu denen die Keswickbewegung, das Pfingstlertum und die Charismatik zählen.

Ab 1850 wurde die Heiligungsbewegung zu einer der dominantesten Kräfte in der dynamischen Christianisierung Nordamerikas. Dies wurde dadurch möglich, dass die Zweite Grosse Erweckung die Lehre und Praxis dieser Bewegung aufnahm. Doch nicht nur das quantitative Wachstum der Christenheit durch neue Impulse für die Evangelisation und die Weltmission in Nordamerika hängt mit den fruchtbaren Impulsen dieser Bewegung zusammen. Führende Protagonisten der Heiligungsbewegung wie Charles G. Finney machten verschiedene soziale Reformen wie Sklavenbefreiung, Koedukation, Feminismus, Prohibition, Gleichberechtigung der Rassen usw. zu bedeutenden ethischen Themen in der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden amerikanischen Gesellschaft. Das zentrale Anliegen der Heiligungsbewegung bestand also nicht nur darin, die Gesinnung der Kirchgänger zu heiligen, sondern auch die allgemeine Gesellschaft von Grund auf nach biblisch-ethischen Massstäben zu reformieren. Ein Beispiel für diese Dynamik sind die rebellischen Studenten von Lane, die ihr konservatives theologisches Seminar verliessen, weil ihnen dort jede Äusserung zum Thema Sklaverei verboten wurde. Sie fanden Aufnahme am neu gegründeten Oberlin College, das nicht nur offen gegen die Sklaverei Stellung nahm, sondern den sündlosen Perfektionismus, die *Anti-Saloon League*, neue Ernährungstheorien und weitere damals aktuelle Anliegen förderte. Die erste Ordination einer Frau zum geistlichen Dienst ist ebenso auf das Oberlin College und die Heiligungsbewegung zurückzuführen, wie die bemerkenswerte Karriere der ehemaligen Sklavin und Waschfrau Amanda Smith zur weltweit reisenden Evangelistin. Die Entstehung der Heilsarmee aus der Heiligungsbewegung mit ihren sozial-ethischen Dienstzweigen und der Gleichstellung von Männern und Frauen im Offiziersdienst, zeigt den damaligen Stand der Überzeugungen.

Ursprünglich entwickelte sich die Heiligungsbewegung aus dem Wesleyanischen Methodismus und dem Quäkertum und führte ihrerseits wiederum zu einer Fülle von Tochterbewegungen, die das Anliegen der Mutterbewegung bewahrten oder auch in bestimmten Lehrpunkten und Verhaltensformen veränderten. Ab 1900 dominierte die Entstehung der Pfingstbewegung die christliche Szene des Westens, bis ab 1920 der Fundamentalismus, weiterhin stark von der Theologie der Heiligungsbewegung durchdrungen, grösstenteils zur Lehrmeinung des Evangelikalismus wurde.

Aus dieser kurzen Darstellung der die Heiligungsbewegung auszeichnenden Errungenschaften könnte man den Eindruck gewinnen, dass es sich hierbei um eine äusserst positive und – abgesehen von einigen schwärmerischen Auswüchsen und fehlgeleiteten Sozialreformen – allgemein zu befürwortende inner- und ausserkirchlichen Erneuerungsbewegung handelt. Doch der Schein trügt. Die in diesem Vortrag vertretene These ist, dass wir es im Hinblick auf die Heiligungsbewegung trotz aller Bezüge zur Bibel nicht mit einem dem reformatorischen Christentum entsprechenden religiösen Phänomen zu tun haben. Diese Bewegung leistete nicht nur – wie dem Titel des Vortrags zu entnehmen ist – der Abkehr vom Wort Gottes in den Kirchen Vorschub, sondern ist vor allem die Ausgestaltung zu einer anderen Religion. Nehmen Sie bitte zur Kenntnis, dass wir bewusst nicht über das Christsein einzelner Befürworter dieser Bewegung in Geschichte und Gegenwart ein Urteil abgeben. Das steht uns nicht zu. Ausserdem gehörten wir selbst jahrelang heutigen Ausläufern dieser Bewegung an. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass wohl jeder einzelne von Ihnen mit den bis in die heutige Zeit hineinreichenden Einflüssen des sündlosen Perfektionismus, der pragmatischen Evangelisationsmethoden und des rein humanitären Sozialdienstes dieser Bewegung in Berührung kam. Wer hat nicht schon Fanny Crosbys oder Ernst H. Gebhardts Erweckungslieder gesungen oder Biographien über Hudson Taylors und Dwight L. Moody gelesen?

Im Folgenden werde ich versuchen, das wichtigste Element dieser Religion herauszustellen. Vorab möchte ich jedoch betonen, dass es sich dabei nicht um den einzigen Faktor handelt, der uns problematisch erscheint. Der gegebene Zeitrahmen erlaubt es uns jedoch nicht, auf weitere bedenkliche Aspekte dieser – ihrem Wesen nach – Selbsterlösungsreligion einzugehen. Wir beschränken uns deshalb auf die Explikation der Theosis-Doktrin.

## **2) Geistesgeschichtliche Synopse der Theosis-Doktrin**

Theosis (auch: *theiosis*, *theopoesis*) ist ein griechisches Wort, das reich an Bedeutung ist. Es war ein Begriff, der von den asketischen Wüstenvätern in Ägypten über Jahrhunderte hin benutzt wurde. Theosis wird übersetzt mit „Deifikation“ oder Vergottung / Vergöttlichung und meint eine Wesensverwandlung vom Kreatürlichen zum Göttlichen in der *unio mystica*, dem ekstatischen Moment der Einswerdung „mit dem Göttlichen“. Gelegentlich sprechen Mystiker von einem Zustand der „Erleuchtung“ oder „Illumination“. Sie konstatieren, dass es dem Menschen möglich sei, schrittweise in den Zustand der Theosis einzutreten, sofern dieser anstrebt wird und die nötigen meditativen Exerzitien vollzogen werden. So wird der Kreatur

das Versprechen einer göttlichen Bestimmung suggeriert, die angeblich im Garten Eden ausgesprochen wurde; dass sie nämlich in der Erkenntnis des Guten und Bösen wie Gott sein würde. Entgegen der traditionellen Interpretation von Genesis 3, 5, die in dem von Gott ausgesprochenen Essensverbot der einen Furcht, nicht eine ernste Warnung sondern ein herrliches Versprechen erblickt, wird im sogenannten „christlichen“ Mystizismus der Gewinn ethischer Erkenntnis im Anschluss an den Sündenfall als etwas ausgesprochen Positives gewertet, weil damit das Tor zur Vergöttlichung aufgestossen worden sei. Nicht im menschlichen Ungehorsam gegenüber der Autorität Gottes sei die über die Menschheit hereingebrochene Katastrophe der Entfremdung von dem göttlichen Einen zu erblicken. Vielmehr sei sie im Zuge der Weltenbildung eingetreten, deren schreckliche Konsequenzen nun dank der gewonnenen Erkenntnis in eigener menschlicher Anstrengung überwunden werden könnten. Das Endstadium der Theosis sei dann erreicht, wenn der Mensch die ursprünglich verlorengegangene Vollkommenheit – eben der Vereinigung mit Gott – wiedergewinne.

Die Angleichung an die Götter galt den Griechen von alters her als das höchstmögliche Glück, das der Mensch ersehnen und der Besonnene schließlich auch erreichen konnte. Zwar war auch bei ihnen das Bewusstsein vorhanden, dass der Mensch die von den Göttern zwischen sich selbst und der Menschengeschlecht gesetzte Grenze nicht eigenmächtig überschreiten darf, doch ohne Zweifel war die menschliche Seele mit den Göttern verwandt. Da das Göttliche nun aber mit *nous* und *logos* mit Geist und Vernunft, identifiziert wurde, musste auch die vernünftige Seele des Menschen in gewisser Weise „göttlich“ sein. Diese Verwandtschaft des Menschen mit Gott ist für Platon auch der Grund dafür, weshalb allein der Mensch unter allen Lebewesen an die Götter glaubt und sie verehrt.<sup>2</sup> Die Erinnerung an die ungetrübte göttliche Existenz und Schönheit vor ihrer Einkerkung im Körper ist infolgedessen die vornehmste Aufgabe der menschlichen Seele, die allein der Philosoph wahrhaft zu erfüllen versteht.<sup>3</sup> Durch diese Erinnerung, Schau und Nachahmung des Göttlichen, die notwendigerweise mit einer Abkehr von der Sinnenwelt verbunden ist, soll der Mensch während seines Erdendaseins danach trachten, die größtmögliche Ähnlichkeit mit dem Göttlichen und Unsterblichen zu erlangen.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Platon, *Protagoras* 322a; *Nomoi* I, 899d.

<sup>3</sup> Platon, *Phaidros* 249c-250c.

<sup>4</sup> Platon, *Theaitetos* 176a-b; *Politeia* K, 613b; *Nomoi* I, 716c-d.

Vermittelt durch den Platonismus der Kaiserzeit<sup>5</sup>, fanden solche Vorstellungen Eingang in das Christentum der ersten Jahrhunderte und wirkten zunächst besonders bei den Apologeten und in der alexandrinischen Theologie fort.<sup>6</sup> Die Bemerkung etwa des Origenes, dass der gereinigte und alles Materielle transzendierende Geist des Menschen (*nous*) in der Schau Gottes selber durch das Gesehene vergöttlicht werde, atmet ein und denselben Geist. Das Gleiche kann man von der Beschreibung des Lebensziels durch Platon im *Timaios* als einer Verähnlichung mit dem Göttlichen und Unsterblichen durch dessen geistige Wahrnehmung sagen. Daran ändert die Tatsache nichts, dass es dem Begründer der Athener Akademie um die Wahrnehmung des Göttlichen im Menschen selbst oder auch in den kosmischen Bewegungen ging, dem Leiter der Katechetenschulen von Alexandria und Cäsarea aber um den Gott Israels und Vater Jesu Christi.<sup>7</sup>

Eine weitere Linie der Entwicklungsgeschichte der Theosis-Doktrin nimmt ihren Ausgangspunkt in der Theologie des Bischofs von Lyon, Irenäus, einem Jünger Polykarps.<sup>8</sup> Irenäus gilt in traditionellen christlichen Kreisen weder als Häretiker noch als unorthodox. Was bei dieser positiven Einschätzung aber meistens übersehen wird, ist, dass er an die Theosis glaubte:

Der Mensch schreitet allmählich vorwärts und erhebt sich zur Vollkommenheit. Das heißt, er nähert sich dem Ewigen. Das Ewige ist vollkommen, und das ist Gott. Der Mensch muss zuerst ins Dasein treten, dann Fortschritt machen, und durch den Fortschritt erreicht er Menschlichkeit, hat er die Menschlichkeit erreicht, so muss er zunehmen und zunehmend ausharren und ausharrend verherrlicht werden und so seinen Herrn sehen.<sup>9</sup>

Arthur C. McGiffert, ein protestantischer Theologe, sagte von Irenäus:

Teilhabe an Gott wurde von Irenäus so weit getrieben, dass sie in Gottwerdung mündete. „Wir waren am Anfang nicht zu Göttern gemacht“, sagt er, „sondern zuerst Menschen und dann, schließlich zu Göttern.“<sup>10</sup> Das darf nicht als reine

---

<sup>5</sup> Zur Vergöttlichung als Ziel des menschlichen Strebens bei Plotin vgl. Enn. I, 2,6.

<sup>6</sup> Vgl. J. Gross, „Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Vätern,“ *Zs. f. Asz. u. Mystik* 14 (1939), 83-94.

<sup>7</sup> Origenes, *Com. in Ioan.* XXXII, 338f (SC 385, 332, 39 – 334, 45); Platon, *Timaios* 90b-d.

<sup>8</sup> Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius* [Die frühen Kirchenväter: Eine Auswahl aus ihren Schriften von Clemens von Rom bis Athanasius (London: Oxford University Press, 1956), 16–17.

<sup>9</sup> Ebd., 94.

<sup>10</sup> *adv. Haer v*, pref. col. 1035

rhetorische Übertreibung von Seiten Irenäus' verstanden werden. Er wollte diese Aussage wörtlich verstanden wissen.<sup>11</sup>

Athanasius (293-373), Bischof von Alexandria und Teilnehmer am Konzil von Nicäa, behauptete 347 n. Chr. folgendes:

Das Wort wurde zum Fleisch gemacht, damit wir befähigt werden mögen, zu Göttern gemacht zu werden ... genauso wie der Herr, indem er den Leib annahm, ein Mensch wurde, so sind auch wir Menschen sowohl verachtet durch das Fleisch, als auch erben wir hernach immerwährendes Leben...[wir sind] Söhne und Götter auf Grund des Wortes in uns.<sup>12</sup>

In einer seiner berühmtesten Aussagen in der Schrift *Über die Inkarnation des Wortes* stellte er bündig fest, dass Christus „ein Mensch wurde, damit wir göttlich gemacht werden können.“<sup>13</sup>

Auf dem Boden des hellenistischen Geistes ist von den griechischen Kirchenvätern die paulinische Adam-Christus-Typologie von Röm 5, 12-19 und die in Kol. 1, 15-20 ausgedrückte Vorstellung von Christus als dem Haupt des Kosmos zu einer universalen Erlösung- und Vergöttlichungskonzeption verbunden worden. Allerdings bedeutet dies nicht, dass mit der Inkarnation die ganze Menschheit quasi mechanisch vergöttlicht worden wäre. Zwar wurde, so behauptete man, durch die Menschwerdung der zweiten Person der Trinität die Vergöttlichung ermöglicht und in der von ihr angenommenen Natur auch realisiert; die Vergöttlichung des einzelnen Christen als Glied der universalen Menschheit ist damit aber zunächst nur virtuell vollzogen und bedarf zu ihrer vollen Realisierung des Werkes der dritten Person, das seinen Ort besonders im kirchlich-sakralen Raum hat. Diese Zuordnung ist für die Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts sogar so selbstverständlich, dass ihnen die vom Heiligen Geist gewirkte Vergöttlichung des Menschen als schlagender Beweis für dessen uneingeschränkte Gottheit und *Homousie* gilt.<sup>14</sup>

Von der Deifikation des Menschen spricht Hilarius<sup>15</sup>, so auch Clemens Alexandrinus<sup>16</sup> und Hippolytus<sup>17</sup>. Vergöttlichung ist der zentrale Gedanke in der Spiritualität des Maximus des

---

<sup>11</sup> Arthur C. McGiffert, *A History of Christian Thought, Vol. 1—Early and Eastern: From Jesus to John of Damascus* (New York: Scribner's Sons, 1932), 141. [Eine Geschichte christlichen Denkens, Band 1, Frühzeit und Osten: Von Jesus bis Johannes von Damaskus].

<sup>12</sup> Athanasius, *Gegen die Arianer*, 1.39, 3.39.

<sup>13</sup> Athanasius, *Über die Inkarnation des Wortes*, IV, par 65.

<sup>14</sup> Athanasius, *De synodis* 51 (PG 26, 784 B); Basilius, *Adv. Eunomium* III, 5 (SC 305, 164, 17-27); Cyrill v. Alexandrien, *Dialogu de trinitate* VII, 640 (SC 246, 166, 1-9); VII, 644 (SC 246, 180, 17-37).

<sup>15</sup> *De trin.* IX, 4

<sup>16</sup> *ekteleitai ... kat' eikona tou didaskalou en sarki peripolôn theos; anapausis en theô*, *Strom.* VII, 1 6

Bekenners, für den die Theosis-Doktrin eine logische Folge der Inkarnation ist:

„Vergöttlichung ist, kurz gesagt, die umfassende Erfüllung aller Zeiten und Zeitalter.“ Der heiliggesprochene Symeon nimmt diese Lehre am Ende des 10. Jahrhunderts auf und schreibt darüber wie folgt: „Er, der Gott ist, spricht mit denen, die er durch Gnade zu Göttern gemacht hat, so wie ein Freund mit einem Freund spricht, von Angesicht zu Angesicht ...“<sup>18</sup> Nach Dionysius Areopagita ist die Vergötterung eine zentrale Lehre.<sup>19</sup> Scotus Eriugena zufolge ist das Ziel aller Dinge die Rückkehr in das Wesen Gottes.<sup>20</sup> Auf der letzten Stufe wird Gott alles in allem sein.<sup>21</sup> Nach den Amalricanern verliert die Seele ihr Eigensein<sup>22</sup> im Vollzug ihrer Vergöttlichung.<sup>23</sup> Die Teilnahme der Seligen an Gott erörtert Anselm von Canterbury.<sup>24</sup> Bernhard von Clairvaux spricht von „deificari“.<sup>25</sup> Meister Eckhart lehrt den „vergotteten Menschen“.<sup>26</sup> Bischof Nicolaus Cusanus erklärt sich ebenfalls als Protagonist der Theosis-Doktrin.<sup>27</sup>

Zusammenfassend stellt William R. Inge, Erzbischof von Canterbury, in seinem berühmten Buch *Christian Mysticism* fest:

Gott wurde Mensch, damit wir Gott werden können, war ein Gemeinplatz in den Lehren der Theologie. Mindestens bis zur Zeit des Augustinus und wo Vergöttlichung weiten Raum in den Schriften der Kirchenväter einnimmt ... Wir finden sie sowohl bei Clemens wie bei Athanasius oder bei Gregor von Nazianz. Augustinus fürchtete sich vor deificari auf Lateinisch nicht mehr als Origenes vor Apotheosis in Griechisch ... Für heutige Ohren klingt das Wort Vergöttlichung nicht nur seltsam, sondern arrogant und schockierend.<sup>28</sup>

Doch so schockierend dieser Begriff und die sich dahinter verbergende Vorstellung uns auch erscheinen mag, in den Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen und den katholischen Ostkirchen verstand man unter der Theosis seit je her die Errettung aus der Unheiligkeit zur Teilnahme am Wesen Gottes: kurz die Vergöttlichung des Menschen.

---

<sup>17</sup> *Quaest. in script.* 22

<sup>18</sup> Zit. in Joseph A. Fitzmyer, *Pauline Theology: a brief sketch* (Prentice-Hall, 1967), 42. Paulinische Theologie, eine kurze Skizze]

<sup>19</sup> *hê pros ton theon hês ephektion aphomoiôsis te kai henôsis; De eccles. hier. 2*

<sup>20</sup> *De div. nat.* V, 3

<sup>21</sup> I. c. V, 8. V, 10. V, 20. V, 23. V, 25. V, 41. vgl. II, 8. III, 15

<sup>22</sup> „suum esse“

<sup>23</sup> „accipit verum esse divinum“ bei Gerson, *De myst. theol.* 41

<sup>24</sup> *Proslog.* 25

<sup>25</sup> „... in Dei penitus transfundi voluntatem“

<sup>26</sup> „Darumb, wenn ich kômen darzu, das ich mich gebild in nichts und nicht gebilde in mich und usstrag und usswirf was in mir ist, so mag ich gesetzt werden in das bloß Wesen Gottes“ (*Deutsche Myst.* II, 643 ff.)

<sup>27</sup> : „Ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est transfusio unius in omnia. Et haec est *theôsis ipsa*“ (*De filiat. Dei*, f. 67, 1)

<sup>28</sup> William Ralph Inge, *Christian Mysticism* (London, Methuen & Co., 1948[1899]), 13, 356. [Christliche Mystik]

Trotz ihrer grossen Popularität unter den von griechischer Philosophie beeinflussten Theologen der Frühkirche stand das gesamte Zeugnis der Heiligen Schrift gegen diese Lehre, die nicht deutlicher die zentrale Vorstellung des nichtchristlichen Monismus zum Ausdruck bringen hätte können, als sie es tatsächlich tat. Mit einer Gegenreaktion musste man rechnen; sie kam von seiten Luthers und Calvins, und zwar mit beispielloser Vehemenz. Die von den führenden Reformatoren gegebene Antwort auf die von katholischer und orthodoxer Seite aus betriebene Pervertierung der biblischen Heilslehre stellte die Antithese der an die Schrift gebundenen Theologie in ihrer rigorosen Ablehnung der Theosis-Doktrin in ein krasses Licht. Luther wählte seine Worte wohl, als er dem katholischen Humanisten Erasmus, der in seiner Theologie nicht minder von der griechischen Philosophie beeinflusst war und eines seiner überlieferten Gebet mit der Invokation „Oh heiliger Sokrates“ begann, folgendes in seiner Schrift *Die Knechtschaft des Willens* entgegenhielt:

Daraus folgt nun, dass der freie Wille ein völlig göttlicher Ehrenname ist und keinem anderen zustehen kann, denn allein der göttlichen Majestät. Sie nämlich kann und tut alles, was sie will, im Himmel und auf Erden. Wenn dieser Titel Menschen beigelegt wird, so geschieht das mit nicht mehr Recht, als wenn ihnen auch die Gottheit selbst zuerkannt würde. Größer als diese Gotteslästerung kann aber keine sein.

Das Gleiche könnte und müsste man den zahllosen Fahnenträgern und Mitläufern der Heiligungsbewegung entgegenrufen: „Größer als diese Gotteslästerung kann aber keine sein.“

### 3) **Theologische Synopse des reformatorischen Gottesbildes**

Die Grundlage des Christentums bleibt unerschütterlich hebräisch in ihrer Trennung zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Der Gott des Alten und Neuen Testaments wird sich in Ewigkeit von seiner Schöpfung unterscheiden. Die Menschen können in keinem Sinne ein Teil Gottes werden oder sich mit Gott in einem einzigen Wesen vereinigen: Gott und seine Geschöpfe bleiben für immer unterschieden. Wenn man also die Frage stellt, warum das Christentum gesamthaft nicht neuplatonisch wurde, obgleich einflussreiche griechische Kirchenväter eher „christliche“ Platoniker als biblische Theologen waren, kann man folgende Antwort geben: Viele Christen hielten an der göttlichen Offenbarung in den inspirierten Schriften des Alten und Neuen Testaments fest. Sie sahen sich an eine Reihe von Glaubenssätzen gebunden, die dem Neuplatonismus wesentlich widersprachen: der Glaube an einen persönlichen Gott, der die Welt durch einen Akt seines Willens erschafft, völlig verschieden von ihr ist und in ihr seine Gnade ausübt. Soweit man an diese Lehren glaubte, konnte das Christentum keine

neuplatonische Vollkommenheitstheorie akzeptieren, bei der die Menschen durch ihr eigenes Ringen Vollkommenheit erreichen können, die darin besteht, dass man zu dem unpersönlichen Einen zurückkehrt, dessen Emanation man vorgibt zu sein.

Die Reformatoren treten mit Bezug auf die Rechtfertigung des Sünders allein durch Gottes Gnade einer Leistungsfrömmigkeit pointiert entgegen und bestreiten einen „Stand der irdischen Vollkommenheit“, der das Angewiesensein auf die göttliche Gnade hinter sich lassen kann. Wie Paulus vor ihm glaubte Luther, aus eigener Erfahrung sprechen zu können, wenn er erklärte, kein Mensch könne hoffen, aus eigenem Bemühen vollkommen zu werden. Als Ordensbruder hatte er nach Vollkommenheit gestrebt. „Als ich noch Mönch war“, schreibt er, „hielt ich mich ... für gänzlich abgeschieden, wenn ich jemals fleischliche Begierde spürte“. Mit einem Gefühl der Erleichterung gab er ein so mönchisches Vollkommenheitsideal auf und kam zu dem Schluss: „Martin, du sollst nicht völlig ohne Sünde sein, denn du hast Fleisch.“ Anders als Augustin ist Luther nicht darüber bestürzt, dass er immer noch menschlichen Schwächen ausgesetzt ist. Solche Sünden, meinte er, „hindern die Heiligkeit nicht“, solange der Sünder nur an Gott glaubt und bußfertig ist. Wesentlich wichtiger ist, dass ein Mensch selbst dann nicht vollkommen wäre, wenn es ihm gelänge, sich von allen „Fleischeslüsten“ zu befreien. Die entgegengesetzte Meinung ist nach Luther der schlimmste Fehler von allen. „Liebe Gott“ bedeutete für Luther schließlich „glaube an Gott ohne Einschränkungen“, „vertraue ihm ganz und gar“. Der orthodoxen Augustinischen Lehre zufolge, die in der christlichen Kirche vorherrschend gewesen ist, können die Menschen nicht völlig das Gebot Christi halten, „vollkommen zu sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“. Es ist aus metaphysischen Gründen unmöglich, weil menschliche Vollkommenheit, soweit sie überhaupt erreichbar ist, die Vollkommenheit eines endlichen und zeitbedingten Wesens darstellt mit all den Einschränkungen, die dies einschließt. Es ist auch aus moralischen Gründen unmöglich, weil der Mensch, selbst wenn Gott ihm seine Gnade schenkt, durch den Sündenfall Adams so verdorben ist, dass er nicht einmal den Grad moralischer Vollkommenheit erreichen kann, den sein metaphysisches Wesen zulässt.

Luther lehnte nicht nur die pelagianische Ansicht völlig ab, dass der Mensch sich aus eigener Kraft vervollkommen könne, sondern auch die bescheidenere Lehre, dass er durch Gott als natürliches Wesen zur Vollkommenheit gebracht werden könne. Die Verderbtheit des Menschen geht zu tief, um diese Möglichkeit zuzulassen. So hatte auch Augustin argumentiert, aber Luther ging sogar noch weiter als Augustin. Er lehnte den psychologischen Mechanismus ganz ab, den sowohl Pelagianer als Antipelagianer bislang vorausgesetzt hatten.

Er verneinte, dass die Menschen einen freien Willen besitzen, der sich mit oder ohne Gottes Hilfe für das Gute entscheiden kann. Er verneinte es nicht zögernd oder ungewollt, weil er die himmlische Offenbarung in der Bibel ernst nahm, sondern mit ungeheurer Erleichterung. „Ich gestehe offen“, schrieb er in *Über die Knechtschaft des Willens*, „daß ich den ‚freien Willen‘ selbst dann nicht haben wollte, wenn es möglich wäre, und möchte auch nichts in Händen halten, was es mir ermöglichte, nach Erlösung zu streben.“ Der Grund dafür ist, dass er selbst dann keine Gewissheit hätte, alles getan zu haben, was er hätte tun können, wenn seine Bemühungen noch so verzweifelt gewesen wären. „Würde ich auch bis in alle Ewigkeit leben und arbeiten, so würde mein Gewissen doch niemals die angenehme Gewißheit erreichen, wieviel ich tun muß, um Gott zufrieden zu stellen.“ Es gab nur einen letzten Weg, die Überzeugung umzustürzen, dass man vollkommen sein sollte, und der bestand darin, dass man den Mechanismus ablehnte, der es nach allgemeiner Auffassung allein möglich machen konnte, dass die Menschen sich vervollkommneten.

Der freie Wille, so behauptete Luther, ist ein Terminus, den man nur auf Gott zu Recht anwenden kann. Nur Gott kann tun, wozu auch immer er sich entscheiden mag. „Wenn man den Menschen ‚freien Willen‘ zuschreibt“, bemerkt Luther kennzeichnenderweise, „dann könnte man ihm mit dem gleichen Recht die Göttlichkeit selbst zuschreiben – und keine Blasphemie – wie wir aus dem obigen Zitat gehört haben – könnte größer sein. Der Versuch des Menschen, sich selbst als „frei“ zu denken, ist also nur eine andere Erscheinungsform seines Versuchs, sich selbst als gottähnlich zu denken. Die Wahrheit ist, dass er zumindest in allen Angelegenheiten, die sein geistliches Wohlergehen betreffen, absolut ohnmächtig ist.

In seiner Schrift über den freien Willen hatte Erasmus einige Unruhe hinsichtlich der Konsequenzen an den Tag gelegt, die sich aus der Überzeugung ergeben, dass Gott in den Menschen handelt, wenn sie gut handeln. „Nehmen wir einmal an“, schreibt er, „daß Augustin recht hat, wenn er an einer Stelle schreibt, daß Gott sowohl das Gute als auch das Böse in uns verursacht und daß er uns für die guten Werke belohnt, die er in uns vollbracht hat, und für die schlechten Werke bestraft, die in uns getan wurden. Welch einen Ausweg zur Gottlosigkeit würde die Veröffentlichung dieser Meinung zahllosen Menschen bieten ... Wie viele Schwache würden ihren ständigen und mühseligen Kampf gegen das eigene Fleisch fortsetzen? Welcher Böse würde von nun an versuchen, sein Verhalten zu bessern?“<sup>29</sup> In seiner Antwort wettet Luther gegen „Deine Umsicht ... wegen der Du zu keiner Seite halten willst“.

---

<sup>29</sup> Übers. u. Hrsg. E. F. Winter, *Erasmus-Luther, Discourses on Free Will* (New York, 1961) S. 11f.

Du gibst zu, sagt er zu Erasmus, dass die Willenskraft gering ist und dass sie beim Streben nach dem Guten ohne die Hilfe der göttlichen Gnade ganz wirkungslos ist. Doch wenn man behauptet, dass der Wille „frei“ ist, obgleich er trotzdem machtlos ist, so verwickelt man sich in einen begrifflichen Widerspruch, behauptet Luther zu Recht, man könne höchstens sagen, dass an den Menschen etwas ist, wodurch sie sich eignen, dass Gott ihnen seine Gnade gewährt — „Gott schuf den Himmel nicht für die Gänse“. Wenn man diese Eigenschaft der Menschen, die sie für Gott so anziehend machen soll, als ihren „freien Willen“ beschreibt, so bringt man eine heillose Verwirrung in das Problem.<sup>30</sup>

Wenn der Vertreter des Vollkommenheitsgedankens sich von Luther zu Calvin wendet, findet er wahrscheinlich keine neuen Gründe zur Hoffnung. Calvin teilt uns mit, „es sei eben der ganze Mensch, Verstand und Wille, Seele und Fleisch, von dieser Begehrlichkeit befleckt und erfüllt oder kurzum, der ganze Mensch sei von sich selbst aus nichts anderes als Begehrlichkeit“.<sup>31</sup> Ebenso wie der Weise für die Stoiker durch und durch gut ist, ist der Mensch für Calvin durch und durch verderbt und kann keine Handlung vollziehen, die nicht gewissermassen schlecht ist. Er ist ebenso wenig einfach deshalb schlecht, weil er bestimmte böse Handlungen begeht, wie der stoische Weise einfach deshalb gut ist, weil er bestimmte gute Handlungen vollzieht. Es sei angemessener, schreibt Calvin, solche spezifischen Handlungen wie „Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, Haß, Mord und Trinkerei“ als „Früchte der Sünde“ und nicht als „Sünden“ zu bezeichnen, und aus dieser sehr vermischten Aufzählung mit ihrer fast belustigender Antiklimax wird das calvinistische Wertgefühl sehr deutlich.<sup>32</sup> Die Sünde liegt in der Verderbtheit und Verkehrtheit, aus der diese „Werke des Fleisches“ stammen, eine Verderbtheit, „die niemals aufhört in uns, doch ständig neue Früchte trägt“. Es ist nicht einfach so, dass es uns jetzt an dem mangelt, was Adam noch besaß: vollständige Unschuld. Unsere Verderbtheit ist nützliche Verderbtheit: „Unserem Willen mangelt und gebricht es nicht nur am Guten, sondern er ist so ergiebig und reich an Sünden, daß er nicht untätig sein kann.“ Die Annahme des Gegenteils bedeutet nach Calvin gleichzeitig, dass man Gott seiner Rechte beraubt und den Menschen zur Hybris ermutigt. „Und andererseits kann ihm [dem Menschen] auch nicht das Geringste zugesprochen werden, ohne daß Gott die Ehre geraubt und der Mensch von vermessenem Selbstvertrauen zu Fall gebracht wird.“<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> *Über die Knechtschaft des Willens*

<sup>31</sup> *Institutio*, II, 1, 8.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> *Institutio*, II, 2, 1.

Doch selbst wenn es nur darum geht, der „Selbstgefälligkeit“ des Sünders etwas entgegenzustellen, so findet Calvin sich genötigt, zuzugestehen, dass es im Menschen noch etwas vom Ebenbild Gottes gibt, wie sehr es auch pervertiert sein mag. Nach dem Sündenfall behält der Mensch „einige Funken von Verstand“, wie sehr sie auch „durch Beschränktheit und Ignoranz erstickt“ sein mögen. Er hat noch einen gewissen „Drang nach der Wahrheit“, selbst wenn dieser Drang, „so wie er jetzt ist“, bald durch Eitelkeit zerstört oder sorglos nutzlosen und unwichtigen Gegenständen zugewandt wird. Er hat sich immer noch eine gewisse Fähigkeit hinsichtlich „irdischer Dinge“ bewahrt – Regierungsgeschäfte, Haushaltsführung, mechanische Geschicklichkeit und die freien Künste – und ist nicht ganz ohne ein „allgemeines Gefühl für bestimmte bürgerliche und redliche Verhaltensweisen und Ordnung“. So schreibt Calvin zwar einmal, dass „das ganze Ungeziefer der Welt mehr Wert enthält als der Mensch, denn er ist ein Geschöpf, in dem das Ebenbild Gottes ausgemerzt ist“<sup>34</sup>, doch ein andermal beharrt er darauf, dass das Ebenbild Gottes zwar „elend verunstaltet“ ist, aber immer noch im Menschen besteht. Zweifellos sind „Rechtschaffenheit und Redlichkeit und die Freiheit, sich für das Gute zu entscheiden, verloren“, und trotzdem „bleiben noch viele hervorragende Gaben, durch die wir die Tiere übertreffen“. In Luthers Ausdrucksweise gehört der Mensch sowohl dem irdischen wie dem himmlischen Königreich an und kann in der ersteren Eigenschaft sehr wohl seine Vernunft und seinen Willen entfalten. Erst wenn es zu geistlichen und religiösen Fragen kommt, ist die Vernunft Calvin zufolge „stockblind“ oder, um mit Luther zu sprechen, „die Hure des Teufels“.

Selbst in religiösen Dingen bewahrt sich die Vernunft zweifellos gewisse Kräfte. Calvin behauptet, dass sie durchaus Gottes Güte, Voraussicht und Gerechtigkeit deduzieren kann, indem sie die Natur der Welt und der Menschheitsgeschichte betrachtet. Die Menschen sind tadelnswert, wenn sie die Vorrangstellung Gottes nicht anerkennen, und können sich nicht damit entschuldigen, dass ihnen keine spezielle Offenbarung zuteil geworden wäre. Das *Westminster Bekenntnis* formuliert entsprechend: „Das Licht der Natur und die Werke der Schöpfung und Vorsehung offenbaren die Güte, Weisheit und Macht Gottes in solchem Maße, daß den Menschen keine Entschuldigung bleibt.“ Die Vernunft ist auch fähig, zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden. Deshalb sind Nichtchristen tadelnswert, wenn sie sich nicht moralisch verhalten. Doch es bleibt eine Tatsache, dass der Mensch so verderbt ist, dass er in allen religiösen Dingen ohne die Hilfe des Heiligen Geistes „dumm und töricht“ ist. Die Vernunft kann tatsächlich höchstens erreichen, dass sie die Existenz und Güte Gottes

---

<sup>34</sup> Zit. in Th. F. Torrance, *Calvins Lehre vom Menschen*, Zollikon/Zürich. Das erste Argument findet sich in *Institutio*, II, 2, 12-13.

sehr allgemein anerkennt, wie man es etwa bei Platon findet, und dass sie eine gewisse Fähigkeit erlangt, rechtschaffen zu handeln, wenn man es äußerlich beurteilt.

Seit je her bestand eine der grössten Versuchung für Irrlehren darin, dass der kreatürliche Mensch meinte, sich selbst auf die Stufe Gottes stellen zu können. Und da sprach die Schlange zum Weibe: „Ihr ... werdet so sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.“ (Gen. 3, 5) Das Ideal der Einheit mit Gott macht sich innerhalb der christlichen Mystik immer wieder geltend. Sogar Charles Wesley konnte es sich erlauben, in einer Hymne zu schreiben:

Bis meine ganze geheiligte Seele dein ist, eingetaucht ins tiefste Meer der Gottheit  
und in deiner Unermesslichkeit verloren!

Perfektionistische Strömungen, wie sie vor allem im Protestantismus des 19. Jahrhunderts wirksam wurden, greifen insbesondere allen Impuls der aus dem Methodismus kommenden Heiligungsbewegung auf. Charakteristisch für Lehre und Frömmigkeitsvollzug ist dabei das Verlangen nach „völliger Heiligung“ (entire sanctification) als zweitem, der Rechtfertigung bzw. Wiedergeburt folgendem Werk göttlicher Gnade, verbunden mit dem Bestreben, die Kreatürlichkeit abzulegen und im Wesen göttlich zu werden.

#### **4) Religionsgeschichtliche Synopse des wesleyanischen Perfektionismus**

In *John Wesley and Christian Antiquity* stellt Ted A. Campbell den Begründer des Methodismus in ein neues Licht.<sup>35</sup> Campbell analysiert die kulturellen und religiösen Einflüsse, die der im 18. Jahrhundert aufkommenden Erweckung in England richtungweisende Impulse gab. Sie diente ihm als Vorbild für die Erneuerung des individuellen, sozialen und kirchlichen Lebens. Campbell legt sein besonderes Augenmerk auf die Betrachtung der Kultur der christlichen Antike, die Wesley zu einem Ideal hochstilisierte, das er in seinem Bestreben zur Restaurierung von Kirche und Gesellschaft in England zu imitieren suchte. Darin glich er den humanistischen Philosophen seiner Zeit, die die klassische Antike als kulturelles Modell der säkularen Aufklärung heranzogen, das schon Mitte des 17. Jahrhunderts zum Gegenstand religiöser Konflikte in Britannien geworden war. Da John Wesley dem spekulativen Mystizismus der griechischen Kirchenväter grosse Bewunderung entgegenbrachte, ist es nicht erstaunlich, dass einige Jahrzehnte später die Wiederentdeckung der Theologie der Apologeten – als der so genannten christlichen Antike – zu einem spirituellen und institutionellen Aufbruch der Volksreligion Englands führte. Indem

---

<sup>35</sup> Ted A. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1976).

Campbell bewusst konventionelle Vorstellungen des kulturellen Konservatismus und Radikalismus in seiner Charakterisierung Wesleys vermied, stellte er die theologische Sichtweise des anglikanischen Erweckungspredigers als ein komplexes Gebilde dar, das keiner einfachen Kategorisierung gerecht wird. Dennoch werde ich versuchen, den theologischen Kern des Wesleyanischen Methodismus – nämlich den sündlosen Perfektionismus – herauszustellen, der die Heiligungsbewegung entscheiden geprägt hat.

Wesley beschreibt in *A Plain Account of Christian Perfection* den Fortschritt und die Entwicklung seiner Vollkommenheitslehre von 1725 bis 1777.<sup>36</sup> Er versucht dort, gegen diejenigen, die ihn beschuldigten, er vertrete irriige und inkonsistente Lehren, zu zeigen, dass er sowohl orthodox als auch – mit wenigen Einschränkungen – konsistent dachte. Wesleys religiöse Entwicklung klingt in seiner Erzählung so ähnlich wie die des Paulus oder Luthers, steht aber im Gegensatz zu der Augustins. In den Augen der Welt hatte er immer als frommer und rechtschaffener Mann gewirkt, doch seine Lektüre der *Rules and Exercises of Holy Living and Dying* von Jeremy Taylor brachte ihn zu der Überzeugung, dass er trotz all seiner Frömmigkeit nur ein „halber Christ“ war. Allmählich kam er zu folgender Ansicht: entweder widme ich jeden Abschnitt meines Lebens Gott oder „mir selbst und damit in Wirklichkeit dem Teufel“; einen Mittelweg gibt es nicht. Vier Jahre später las er *Thomas à Kempis* Unterweisung zum christlichen Mystizismus *Imitatio Christi*. Und dieses Buch zeigte ihm, so erzählt Wesley, dass man Gott nicht nur sein Leben, sondern auch sein ganzes Herz widmen muss. Etwa ein Jahr später, 1729, überzeugte ihn William Laws *Christian Perfection* „mehr denn je von der absoluten Unmöglichkeit, ein halber Christ zu sein“.<sup>37</sup> Law war natürlich ein eifriger Nachfolger der theosophischen Böhmen Jane Leade (1624-1704) und John Pordage (1607-1681). Es ist nämlich der Hauptpunkt von Laws Argumentation, dass jeder Christ das Gebot Christi, vollkommen zu sein, wörtlich nehmen muss. Diese Vollkommenheit definiert Law als „die richtige Erfüllung unserer nötigen Pflichten“ und „das Beibehalten einer heiligen Stimmung, wie sie in allen Lebenslagen gleichermaßen notwendig und durchführbar ist“. Law behauptet, dass dies zugleich der höchste Grad an Vollkommenheit ist, den das Christentum fordert, und der geringste, den es akzeptiert. Kein Christ könne mit weniger zufrieden sein.<sup>38</sup> Wesleys Glaube an die Fähigkeit zur Vollkommenheit beruht also auf einer langen Tradition des anglikanischen wie katholischen Mystizismus, wo der Forderung nach sündlosem Perfektionismus immer auch die Vorstellung der Vergöttlichung zugrunde lag.

---

<sup>36</sup> John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (London, 1728), in *Works*, 16 Bde. (London, 1809-13) 11. Bd., S. 158-250.

<sup>37</sup> Ebd., S. 158f.

<sup>38</sup> William Law, *A Practical Treatise upon Christian Perfection* (London, 1728).

Im Jahre 1733 hielt Wesley seine erste am Vollkommenheitsgedanken orientierte Predigt in der St. Mary's Church von Oxford. In dieser Predigt bestimmt er ausdrücklich, dass der Christ nach Heiligkeit (makelloser Vollkommenheit) suchen muss, einer Heiligkeit, die die Seele von allen Sünden befreit und sie mit den Tugenden Christi versieht, so dass man sie wahrhaftig vollkommen „gleichwie der Vater im Himmel“ nennen kann. Weiterhin definiert Wesley diese Vollkommenheit in Augustins Art als eine so absolute Liebe zu Gott, dass sie die Liebe zu einem Geschöpf gänzlich ausschließt, solange wir durch die Liebe zum Geschöpf nicht unsere Liebe zu seinem Schöpfer zum Ausdruck bringen. In diesem Sinne, meint er, ist Gott „neidisch“; Gott gestattet nicht, dass man etwas anderes um seiner selbst willen liebt.

Wesley behauptet, dass er sich von der allgemeinen Einstellung, die in dieser frühen Predigt zum Ausdruck kommt, niemals wieder entfernt hat. Aber er trieb sein Vollkommenheitsdenken auf eine noch höhere Stufe, die er letztlich dann doch wieder für zu hoch hielt. Diese höchste Stufe erreichte er im Vorwort zu einer Sammlung von Kirchenliedern, die er 1741 veröffentlichte.<sup>39</sup> Die Stoiker sind die einzigen, die jemals so viel für den Menschen in Anspruch genommen haben, wie Wesley es an dieser Stelle tut, und die Stoiker bezogen es nur auf ihren idealen Weisen. Wesley meint, dass es dem vollkommenen Christen an nichts mangelt; er bittet noch nicht einmal um Linderung seiner Schmerzen, zweifelt nicht daran, was zu tun ist, und wird niemals durch Versuchungen beunruhigt. Angesichts der Vorbehalte, die Wesley später gegenüber diesen Urteilen äußerte, wäre es nicht richtig, ihn darauf festzulegen. Sie stellen trotzdem das Ideal dar, das er dem Christen nicht nur gern vorgelegt, sondern auch gern als realisierbar angesehen hätte. Falls er das Ideal als zu hoch erkannte, so geschah dies angesichts seiner Erfahrungen und nicht, weil er dem Ideal selbst gegenüber kritisch geworden war. (Übrigens war er normalerweise vorsichtig und behauptet nicht, dass er selbst vollkommen sei.) Im folgenden Jahr kam Wesley im Vorwort eines neuen Bandes mit Kirchenliedern auf das Thema Vollkommenheit zurück, und zwar um Missverständnisse auszuräumen. Jetzt meinte er, dass Gott für den Menschen im Diesseits keine „Freiheit von Ignoranz, Fehlern, Versuchungen und tausend Gebrechen, die mit Fleisch und Blut notwendig verbunden sind“, verlangt.<sup>40</sup> Zweitens – und dies richtet sich gegen die Antinomisten – gebe es keine Vollkommenheit, die die Menschen „über das Gesetz“ erhebe, die also dazu führen würde, dass die „Vollkommenen“ es nicht mehr nötig haben, sich an den Sakramenten zu beteiligen, ein einfaches Leben zu führen oder zu beten. Drittens impliziere die Aussage, dass der Christ sich vervollkommen kann, nicht, dass er unfehlbar ist. Wesley

---

<sup>39</sup> *A Plain Account of Christian Perfection*, a. a. O., S. 172-176.

<sup>40</sup> Ebd., S. 178f.

räumt ein, dass er durch Unwissenheit oder durch Fehler immer noch gegen den Willen Gottes handeln kann, soweit es Dinge betrifft, die „für die Erlösung nicht wesentlich sind“.

Das wesleyanische Verständnis christlicher Vollkommenheit kann sich sowohl auf die Glaubensexistenz des Einzelnen beziehen als auch auf das Leben in der christlichen Gemeinschaft. Ist ersteres im Blick, wird ein stark ethisch orientiertes Verständnis der Heiligung akzentuiert, das sich erfahrungsbezogen von der Rechtfertigung ablöst und insofern einen entscheidenden Schritt hin zur Selbsterlösung darstellt. Wird letzteres betont, so ist die Suche nach der reinen Gemeinde bestimmend bzw. der Versuch, das urchristliche Lebens- und Gemeindeideal wiederherzustellen. Abgesehen von diesen gemeinsamen Grundausrichtungen der Frömmigkeit wird mit Perfektionismus eine Haltung und Suche bezeichnet, die für ein größeres Spektrum von Gruppen und Strömungen bezeichnend ist, die sich in Lehre und Praxis durchaus unterscheiden. Besondere Verbreitung fand perfektionistisches Gedankengut durch diejenigen pfingstlerischen und charismatischen Frömmigkeitsformen, die die Erfahrung des reinen Herzens und Gewissheit der Sündlosigkeit als Weg zur Geisterfüllung (Geistestaufe) hervorheben und damit als berechtigte Ausläufer der Heiligungsbewegung angesehen werden müssen.

Mit den schon zitierten ernstesten Worten Martin Luthers beenden wir diesen Vortrag:  
„Größer als diese Gotteslästerung kann aber keine sein.“