

Zur neueren Pietismusforschung

Ein Literaturbericht

von Martin Greschat, Münster/Westf.

„Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte“: was Schiller hier im Blick auf Wallenstein ausspricht, gilt ganz genau so für den Pietismus. Noch immer sind wir weit davon entfernt, über ein auch nur annähernd allgemein anerkanntes Bild von dieser fraglos hochbedeutenden Bewegung innerhalb der evangelischen Kirchengeschichte zu verfügen; noch immer scheinen Emotionen und engagierte Vor-Urteile unabwendbar zu sein, sobald dieses Thema zur Sprache kommt — bis in die wissenschaftliche Diskussion hinein.

Eben von dieser wissenschaftlichen Diskussion über das Thema Pietismus, die insbesondere im letzten Jahrzehnt einen ganz außerordentlichen Aufschwung genommen hat — und zwar sowohl hinsichtlich der internationalen Breite der Beschäftigung mit diesen Problemen als auch im Blick auf die Vielzahl wie endlich die theologische Vielfalt der vorgelegten Arbeiten¹ — soll im folgenden die Rede sein. Dazu bedarf es freilich sogleich einiger einschränkender Bemerkungen: 1. Wenn in diesem Zusammenhang von *Pietismus* die Rede ist, so ist dieser Begriff stets im strengen Sinne verwandt, d.h. eingegrenzt auf die theologische und religiöse Erneuerungsbewegung des letzten Drittels des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. 2. Diese Ausführungen beschränken sich im wesentlichen auf den Pietismus *im deutschen Luthertum*. Das bedeutet also: so gewichtige Strömungen wie der reformierte Pietismus mit seinen Ausstrahlungen und mit seinen Verbindungen hin zum niederländischen Präzisierungismus und zum angelsächsischen Puritanismus müssen hier ebenso außer Betracht bleiben wie die hochinteressanten Zusammenhänge und

¹ Eine umfangreiche Bibliographie, die mir leider nur im Referat zugänglich war, hat Manfred Kohl vorgelegt: *Studies in Pietism. A bibliographical survey of research since 1958/59*. Diss.theol. Harvard University 1969 (Maschinenschrift). — Erst nach Abschluß dieses Manuskriptes wurde mir der vorzügliche Aufsatz von Hartmut Lehmann bekannt: *Der Pietismus im Alten Reich* (HZ 214, 1972, S. 58—95). Lehmann bietet nicht nur reiche Literaturangaben zum Thema, sondern stellt mit Nachdruck die These auf, daß der Pietismus nur verständlich werde, wenn man seine Verflochtenheit in die Zeitbedingungen gründlicher erforsche, bis hin zum Vergleich der deutschen Strukturen mit denen des Jansenismus und des Puritanismus.

Parallelen dieser pietistischen Bewegung zum römisch-katholischen Jansenismus und Quietismus und endlich zum jüdischen Chassidismus. 3. Endlich soll es *nicht* das Ziel dieses Berichtes sein, *eine möglichst vollständige Vorführung* der entsprechenden Literatur zu bieten. Es ist vielmehr meine Absicht, eine Hilfe zur Orientierung über die wichtigsten Ergebnisse wie auch über die offenen Probleme innerhalb der neueren Pietismusforschung zu bieten.

Was ist Wesen und Eigenart dieses Pietismus? Es empfiehlt sich, als den Ausgangspunkt unserer Überlegungen die große dreibändige *Gesamtdarstellung* von *Albrecht Ritschl*² zu wählen. Dieses Werk bietet nicht nur die umfassendste und gründlichste wissenschaftliche Behandlung des Themas, die wir bis heute besitzen; es hat auch durch einen kürzlich erfolgten Nachdruck zusätzliche Aktualität gewonnen. Ritschl behandelt dort im zweiten Band³, nach einem einleitenden Abschnitt über die „Mystik der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts“ (S. 3—93), die „Grundformen des Pietismus in der lutherischen Kirche“ (S. 95—382), die er im Anschluß an Philipp Jakob Spener entwickelt, wozu grundsätzlich jedoch auch die Gestalten des mystischen Indifferentismus und der Separatismus gerechnet werden. Die Darstellung des „Halle'schen Pietismus“ (S. 383—584) beschließt diesen Band, dem sich im folgenden die Behandlung des württembergischen Pietismus (S. 1—192) sowie die Zinzendorfs und der Brüdergemeinde anschließt (S. 193—459). Dieser Aufriß ist nun freilich keineswegs einfach Ausdruck des chronologischen Ablaufs der Ereignisse, sondern ist an einer theologischen Voraussetzung orientiert, die die gesamte Behandlung des Stoffes als das beherrschende Leitmotiv durchzieht: nach Ritschl ist die individuelle Mystik, die er als ein wesentlich unreformatorisches, nämlich römisch-katholisches Element beurteilt, das charakteristische Kennzeichen des Pietismus im Luthertum. Diese Form der Frömmigkeit, die „sich an den Stoffen der mittelalttrigen Devotion nährte“ und dadurch die lutherische Lehre von der Rechtfertigung und ihre „positive praktische Wirkung, die Seligkeit im Gottvertrauen in der Demuth und Geduld verkürzt“ (Bd. 2, S. 89), hat sich bereits in der lutherischen Orthodoxie durchgesetzt — damit beginnt Ritschls Darstellung; sie kommt zur endgültigen Herrschaft durch den

² Geschichte des Pietismus, 3 Bände (Bonn 1880—1886). Nachdruck Berlin: de Gruyter 1966.

³ Band 1 ist — außer umfangreichen Prolegomena (S. 3—98) — dem Pietismus in den reformierten Kirchen der Niederlande, der Schweiz und Deutschlands gewidmet.

Pietismus. Es kann hier nicht darum gehen, die Differenzierungen und Abschattierungen im Urteil Ritschls im einzelnen vorzuführen. Genug, der Pietismus ist insgesamt und wesensmäßig ein fremdes Gewächs am Baume des genuinen Luthertums — weshalb denn auch Spener und das Ehepaar Petersen, Gottfried Arnold, August Hermann Francke und der hallese Pietismus, Konrad Dippel, Zinzendorf und Johann Albrecht Bengel mitsamt dem württembergischen Pietismus in eine und dieselbe Linie gehören!

Steht der gesamte Pietismus nach der Auffassung Albrecht Ritschls somit unter einem theologisch grundsätzlich negativen Vorzeichen, so ändert sich dieses Bild entschieden in *Emanuel Hirschs* „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“. Hirsch hat in diesem monumentalen Werk der Behandlung des Pietismus vier umfangreiche Kapitel gewidmet⁴, die sich sachgemäß in zwei Bereiche untergliedern lassen: da ist einerseits Spener (S. 92—155) und der an ihn sich anschließende kirchliche Pietismus (S. 155—207) — da ist zum anderen der „schwärmerische“ Pietismus, der vor allem in der Nachfolge Jakob Böhmes gezeichnet wird (S. 208—317).

Eindrücklich ist dabei vor allem der Nachdruck, mit dem Spener in diesem Zusammenhang als eine moderne, der Zukunft — und d.h. den Fragestellungen und Problemen der beginnenden Aufklärung — zugewandte Persönlichkeit entworfen wird. Doch betont Hirsch dabei mit großer Entschiedenheit, daß diese Position Speners alles andere als eine Preisgabe der genuin lutherischen Rechtfertigungslehre bedeute: „Die Aufgabe ist für Spener nicht, den Rechtfertigungsglauben aus dem Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit zu verdrängen, sondern ihn so tief in den Lebensgrund des Einzelnen einzusenken, daß er den ganzen Menschen in allen seinen Äußerungen von innen her bestimmt und regiert. Gegenteilige Behauptungen sind Mißverständnis oder Verleumdung. Soweit der Pietismus von Spener bestimmt wird, ist er eine Bewegung zur Erneuerung von Theologie und Kirche aus dem in individuell-persönliche Erfahrung überführten Rechtfertigungsglauben heraus.“ (S. 140) Dementsprechend vollzieht sich nach Hirsch denn auch angesichts dieses zentralen theologischen Themas so etwas wie eine Scheidung innerhalb des Pietismus: gehören auf diese Seite, neben Spener also, insbesondere August Hermann Francke mit dem hallese Pietismus und Johann Albrecht Bengel mit den Württembergern, so ist die andere Seite, der sog. „radikale“

⁴ Band 2, Gütersloh 1951, S. 91—317.

Pietismus, durch die Vorherrschaft der Lehre von der Wiedergeburt gegenüber der Rechtfertigungslehre charakterisiert — eine Vorstellung, die in diesem Zusammenhang im durchgängigen, mehr oder minder direkten Anschluß an die Gedankenwelt Jakob Böhmes entfaltet wird (S. 223, 240—255). Daß es zwischen beiden theologischen Konzeptionen natürlich zahlreiche Verbindungen und Überschneidungen gegeben hat, unterstreicht Hirsch im übrigen ausdrücklich.

Tun wir den Schritt von den umfangreichen Gesamtdarstellungen zu jenen, denen es vor allem um die Vermittlung der Forschungsergebnisse für einen breiteren Kreis von Interessenten geht, so stoßen wir in dem von *Martin Schmidt* und *Wilhelm Jannasch* in der Reihe „Klassiker des Protestantismus“ herausgegebenen Band „Das Zeitalter des Pietismus“⁵ auf eine neue Sicht des uns interessierenden Phänomens. In der Einleitung zu dieser Quellenauswahl hat Martin Schmidt seine in zahlreichen Einzelaufsätzen vertretene und belegte Konzeption — wovon im einzelnen noch die Rede sein wird⁶ — mit großem Engagement und glänzendem theologie- und geistesgeschichtlichen Weitblick zusammengefaßt. Danach verdankt dieser Pietismus Wesentliches dem mystischen Spiritualismus, dessen bedeutendste Vertreter im 16. Jahrhundert Gestalten wie Schwenckfeld, Thomas Müntzer, Hans Denck und Sebastian Franck waren und von denen aus in der Folgezeit Ausstrahlungen in den Raum der lutherischen Orthodoxie hinein ebenso erfolgten wie zu den radikalen Außenseitern Valentin Weigel und Jakob Böhme, weiterhin zu Joachim Betke, Paul Felgenhauer und Christian Hoburg (S. XXVI f). Die elementare theologiegeschichtliche Bedeutung des Pietismus besteht nach Schmidt nun aber darin, daß hier einerseits die kirchenzerstörenden Tendenzen jenes mystischen Spiritualismus entschärft und andererseits neue geistliche und geistige Kräfte im Kampf gegen die beginnende Aufklärung wie auch gegen die sich verhärtende lutherische Orthodoxie geweckt werden konnten. Aus dem Erbe des mystischen Spiritualismus stammen sodann die ökumenische, genauer: die „überkonfessionelle“ Weite des Pietismus, seine Orientierung am Individuum, aber nicht weniger sein sozialetisches Engagement, endlich und vor allem die Lehre von der Wiedergeburt als das große theologische Thema, das die gesamte Bewegung des Pietismus verbindet. Gerade hierauf liegt für Schmidt das größte Ge-

⁵ Bremen: C. Schünemann 1965. Sammlung Dietrich, Bd. 271. Die Einleitung umfaßt die Seiten IX—XLVIII.

⁶ Siehe dazu unten, S. 230.

wicht: „Im Wiedergeburtsgedanken finden sich alle Pietisten.“ (S. XVII)

In dieser Konzeption sind nun freilich zwei Voraussetzungen enthalten, die Schmidt auch entschlossen auszieht: zum einen bedurfte es, damit dieser mystische Spiritualismus sich nicht voll, d.h. zerstörend und zersetzend innerhalb der Kirche entfalten konnte, starker religiöser und theologischer Gegenkräfte; Schmidt findet sie in der „radikalen Neuorientierung am Urchristentum“ (S. XXIII) und dann vor allem in dem „andauernden, stillen Einfluß Luthers“ (S. XXV) — beiden Themenkreisen ist Schmidt immer wieder nachgegangen. Die andere der erwähnten zwei Voraussetzungen ist eingrenzender Natur: wenn die große theologiegeschichtliche Bedeutung des Pietismus darin besteht, daß er den mystischen Spiritualismus verkirchlicht hat, dann kann nur noch dieser kirchliche Pietismus als der eigentliche und echte gelten; der sog. „radikale“ Pietismus kann dann bestenfalls noch Wildwuchs heißen. Tatsächlich dürfte es kaum Zufall sein — angesichts des gegenwärtig weitreichenden Einflusses dieser Interpretation des Pietismus — daß in dem hier vorliegenden Band ausgewählter Quellen zum Pietismus ebenso wie in der neueren Forschung insgesamt der außerkirchliche Pietismus entschieden an den Rand des Interesses gerückt zu sein scheint.

Es ist offenkundig, wie von dieser Interpretation Martin Schmidts Verbindungen zu den Entwürfen Albrecht Ritschls und Emanuel Hirschs laufen. Bevor ich jedoch darauf eingehe, sei auf eine weitere Darstellung verwiesen, die ebenfalls für einen breiteren Leserkreis bestimmt ist und wo uns praktisch eine vierte Charakterisierung des Pietismus geboten wird: „Orthodoxie und Pietismus“, verfaßt von Friedrich Wilhelm Kantzenbach⁷. Nacheinander werden hier Spener, Francke und die Hallenser, Separatisten und Individualisten, Zinzendorf mit der Brüdergemeine und endlich die Württemberger verhandelt, qualitativ höchst unterschiedlich — am eingehendsten ist von Zinzendorf die Rede, recht fragmentarisch dagegen von Francke und dem württembergischen Pietismus. Kantzenbach betont: „Einen theologisch einheitlichen Pietismus hat es nicht gegeben... Zusammenhänge bestehen zwischen Pietismus und Mystik, aber die typischen Schwärmer gehören doch in eine andere als die pietistische Genealogie hinein.“ (S. 173) Das ist in etwa die Sicht, die wir aus der Darstellung von Emanuel Hirsch kennen. Kantzenbach unter-

⁷ Gütersloh: G. Mohn 1966. Evangelische Enzyklopädie, Bd. 11/12. Über den Pietismus handelt Kantzenbach auf den Seiten 130—216.

streicht das auch noch dadurch, daß er den Zusammenhang des Pietismus mit der Orthodoxie und insbesondere mit Johann Arnd hervorhebt (S. 133)). Aber umgekehrt nennt er dann als „Zentrum“ der spenerschen Theologie „die Wiedergeburtstheorie“ (S. 133 f) und der mystische Spiritualismus eines Christian Hoburg wird als der theologische Pate der Pia Desideria bezeichnet! (S. 141) Wir haben es in dieser Interpretation Kantzenbachs also mit einem Vermittlungsversuch zwischen den theologischen Konzeptionen von Hirsch und Schmidt zu tun — einem insgesamt schwerlich als geglückt zu bezeichnenden Versuch, dessen Erwähnung freilich in diesem Zusammenhang nicht fehlen darf, weil ihm durchaus repräsentative Bedeutung zukommt!

Die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus war unser Ausgang. Statt einer Antwort hörten wir vier. Aber in ihnen sind nun die Grundtendenzen der neueren Pietismusforschung angeschlagen: 1. die negative Beurteilung dieser Bewegung als unevangelisch und im Widerspruch mit den Einsichten der Reformation (A. Ritschl); 2. die positive Beurteilung des Phänomens, die sich entweder auf die Überzeugung von der echten Verteidigung oder doch der ursprünglichen Aktualisierung reformatorischer Anliegen durch den kirchlichen Pietismus gründet (E. Hirsch) — oder aber für dieses Urteil auf die spannungsvolle Bereicherung der reformatorischen Tradition in Theologie und Kirche durch die Kräfte des mystischen Spiritualismus sich beruft (M. Schmidt); 3. endlich das Bestreben, diese Alternativen durch unterschiedliche Akzentuierungen und Nivellierungen miteinander zu vermitteln (z.B. F. W. Kantzenbach).

Hierzu scheint mir zweierlei bemerkenswert. *Theologisch* wird man heute doch wohl nur noch, wenn man ganz bestimmte Formulierungen der Reformationszeit als unüberbietbare Wahrheiten an sich versteht, im Gefolge Albrecht Ritschls die Mystik als unevangelisch und gegenreformatorisch ausscheiden können. Theologisch dürfte auch das Problem der echten Aktualisierung reformatorischer Einsichten und das Faktum der Aufnahme von religiös-theologischen Elementen, die in Spannung, ja im Widerspruch dazu stehen, kaum als unerträglicher Gegensatz gelten können. Somit schrumpft in theologischer Hinsicht die Vielzahl der Antworten auf die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus doch bereits erheblich zusammen. Das ist das eine. Das andere ist die *historische Antwort* auf unsere Frage. Darüber, so scheint mir, kann kein Zweifel bestehen, daß echte reformatorische Tradition und lebendige mystisch-spiritualistische Traditionen in der pietistischen Bewegung nebeneinander und ineinander anzutreffen sind.

Strittig dagegen ist das Verhältnis beider Momente zueinander. Über diese Frage aber läßt sich keine generelle Entscheidung treffen; hier können nur detaillierte Einzeluntersuchungen weiterhelfen. Ihnen haben wir uns jetzt also zuzuwenden.

Nicht zufällig konzentriert sich die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus — wie wir schon vorher gesehen hatten — immer wieder auf *die Gestalt Philipp Jakob Speners* (1635—1705). Wenn irgendwo, so scheint es, dann muß doch an seiner Person, an seinem Denken und Handeln das Neue und Andere des Pietismus gegenüber der Orthodoxie und anderen theologischen und religiösen Richtungen und Bewegungen ablesbar sein. Diese Voraussetzung gilt im übrigen auch da, wo man Spener die ihm von Anhängern und Freunden schon früh beigelegte Bedeutung eines geistigen und geistlichen Ahnherrn der neuen kirchengeschichtlichen Epoche entschieden bestreitet!

Die von der pietistischen Kirchengeschichtsschreibung aufgebrachte und dann weithin bis zur Gegenwart unkritisch fortgepflanzte Behauptung, wonach aus dem allgemeinen Dunkel des kirchlichen und religiösen Niedergangs und Verfalls im Zeitalter der Orthodoxie nach mancherlei mehr oder minder beständigem Aufleuchten eines Anderen und Besseren doch im Grunde erst mit Spener und dem Pietismus das Licht hereingebrochen sei, hat schon *Hans Leube* als tendenziöse Einseitigkeit entlarvt⁸. Sehr im Gegensatz zu jener Vorstellung hat Leube dann — freilich nicht ohne Übertreibungen seinerseits! — einen höchst eindrucksvollen Reichtum an Reformschriften und Erneuerungsbestrebungen in der gesamten lutherischen Orthodoxie Deutschlands vorführen können. Die im Anschluß an diese Arbeit gewachsene und bis heute weit verbreitete Auffassung, die mit Leubes Material das alte Vorurteil wiederholt, indem man nun eine besondere „Reformorthodoxie“ aus der breiten Mehrheit des Verfalls heraushebt, hat jüngst *Johannes Wallmann* ebenso geistreich wie entschieden kritisiert⁹. Die Frage spitzt sich mithin auf die Alternative zu: entweder gehört Spener — wie immer man im einzelnen dieses Verhältnis dann auch bestimmen mag — im wesentlichen mit dem Geist und der Theologie der Orthodoxie zusammen; dann gilt

⁸ Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. Leipzig 1924.

⁹ Pietismus und Orthodoxie. Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung. In: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Berlin 1966, S. 418—442.

es zu belegen, ob und inwiefern gerade er als Vater des Pietismus gelten kann. Oder aber Spener markiert tatsächlich eine kirchengeschichtliche Wende; dann gilt es erst recht zu belegen, was das inhaltlich bedeutet!

Für den ersten Weg, also die Zuordnung Speners zum Lager der Orthodoxie, hat sich zuletzt *F. Ernest Stoeffler* mit großem Nachdruck erklärt. Danach liegt der „Anfang des evangelischen Pietismus“¹⁰ in dem Drängen der nachreformatorischen Ära auf eine stärkere praktisch-seelsorgerliche Betätigung der Kirche, in dem Verlangen nach einer neuen Weise der existentialen Aneignung des Heils. Ausgedrückt ist diese Tendenz durch die Parole „Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit“. Und von daher kann Stoeffler dann — der sich im übrigen zu einer entschieden ideengeschichtlichen Sicht bekennt — die innere Einheit dieses „Pietismus“ konstatieren: von den englischen Puritanern über den reformierten Pietismus bis hin zu den Lutheranern erkennt er die gleichen Wesensmerkmale. Das bedeutet für unser Thema: die bekannte massenhafte Produktion und der entsprechende Absatz von Andachts- und Erbauungsbüchern aller Art und Herkunft im Deutschland des 17. Jahrhunderts¹¹ ist nach dieser Darstellung der eigentliche Höhepunkt des lutherischen Pietismus. Die Betonung der persönlichen Erneuerung, der Nachdruck, der in diesen Schriften auf die Bekehrung und Nachfolge gelegt wird, unterstreichen nach Stoeffler nur seine Analyse. Worum es bei alledem geht, sieht er am klarsten im Begriff der „Herzenstheologie“ zusammengefaßt; und sie wiederum findet ihre echtste Verkörperung in Johann Arnd! „Der Vater des lutherischen Pietismus ist nicht Spener, sondern Johann Arnd... Daß der lutherische Pietismus im 17. Jahrhundert mit Arnd seinen Anfang nahm und mit Spener endete, ist ganz offenkundig für jeden, der sich mit dieser Entwicklung eingehender beschäftigt hat“ (S. 202 f). Nur aufgrund der Tatsache, daß nach Arnds Tod ein Niedergang dieses „Pietismus“ einsetzte, ist es überhaupt verständlich, warum Spener, der wieder an Arnds Geist anknüpfte, eine so herausragende Stellung gewinnen konnte. Gleichwohl enthalten die *Pia Desideria* nichts, was nicht auch vorher schon gesagt und geschrieben wurde. Allerdings gesteht Stoeffler

¹⁰ *The Rise of Evangelical Pietism*. Leiden 1965 (Studies in the History of Religions, 9).

¹¹ Vgl. dazu Hermann Beck: *Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands in einem Abriß ihrer Geschichte*. Gotha 1891 (Zimmers Handbibliothek der praktischen Theologie, 10 d). Constantin Große: *Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungslitteratur der evangelisch-lutherischen Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Hermannsburg 1900.

dann doch eine Ausnahme von dieser Regel ein: neu ist das Programm der Collegia pietatis (S. 235). Doch darf diese Neuerung auch nicht überschätzt werden, handelt es sich hierbei doch einerseits nur um eine Übernahme aus dem reformierten Pietismus, andererseits um eine Einrichtung, die dem Wesen dieses Pietismus längst entsprach. Immerhin: hiermit verfügt das Reformluthertum jetzt über „ein Aktionsmittel und über ein Programm“, das diesen Pietismus dann schnell über seine ursprünglichen Grenzen hinausführt. „Unter Francke und dann während des 18. Jahrhunderts begann er [der luth. Piet.] eine andere Gestalt anzunehmen“ (S. 203).

Die Frage drängt sich auf, worin denn nun sachlich jener — hier schlicht behaupteter — qualitative Unterschied zwischen Spener und Francke liegt bzw. ob sie beide nicht doch viel enger und unmittelbarer zusammengehören als Spener und Arnd. Und damit verbindet sich die andere Anfrage, ob jene Einrichtung der Collegia pietatis nämlich nicht doch gewichtiger und folgenschwerer war, als es bei Stoeffler den Anschein hat. Werden da nicht tatsächlich Weichen für eine Entwicklung gestellt, die notwendig über jene von Stoeffler aufgewiesene Einheit von „Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit“ hinausführen mußte? Genau die gleichen kritischen Vorbehalte drängen sich, wie mir scheint, auch gegen das Riesenswerk von J. B. Neveux auf. Seine Darstellung „Geistliches und soziales Leben zwischen Rhein und Baltikum im 17. Jahrhundert von J. Arndt bis zu Ph. J. Spener“¹² bringt bereits im Titel die These von der grundsätzlichen religiösen und theologischen Gleichgerichtetheit beider Persönlichkeiten zum Ausdruck. Es kann hier nicht darum gehen, die immense Vielfalt dieses Buches, seine scharfsinnigen Durchblicke wie auch seine eklatanten Schwächen — die insbesondere in der Behandlung des Pietismus und speziell der Gestalt Speners offenkundig werden¹³ — ausführlich zu erörtern. Neveux, der im Blick auf diesen Pietismus im wesentlichen den uns von Stoeffler her bekannten Ansichten folgt, ist vor allem an dem Nachweis interessiert, daß die religiösen und theologischen Auseinandersetzungen des Jahrhunderts, insbesondere innerhalb

¹² Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII^e siècle de J. Arndt à P. J. Spener. Paris: Klincksieck 1967 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Nanterre).

¹³ Spener erscheint hier, insbesondere auf den Seiten 837—851, als weltfremder Theoretiker, der an der Praxis scheiterte, dessen Forderungen zudem weder neu noch wegweisend waren und der auch als Persönlichkeit bei weitem nicht das darzustellen vermochte, was doch nach seiner und seiner Anhänger Überzeugung die eigentliche Aufgabe des Pfarrers zu sein hatte: „ein wahrhaft geistlicher Leiter für die Gläubigen“ zu sein!

des Protestantismus und dann des Luthertums, nur *ein* Aspekt in dem Ringen der Fürsten um die politische Vorherrschaft in Deutschland waren; genauer: in dem Kampf gegen die politisch ebenso wie theologisch für den Protestantismus führenden Macht im Reich — Kursachsen. Das Reformluthertum — außerhalb Kursachsens vorherrschend — und die Durchsetzung des Pietismus — vor allem beim unmittelbaren Rivalen und späteren Sieger Brandenburg-Preußen — können unter dieser Voraussetzung des Verfassers dann als nur geringfügige Variationen über ein und dasselbe Thema angesehen werden. Im Grunde also bewegt auch hier Spener nichts anderes, als was vor ihm schon Johann Arnd bewegt hatte! Auch über Spener hätte Neveux urteilen können, wie er über J. W. Petersen tatsächlich geurteilt hat: „Er repräsentiert — und das ist das neue Faktum — weniger eine Lehre als ein spirituelles Klima“ (S. 153). Pietismus als religiöse oder gar theologische Bewegung erscheint hier nur als eine Chiffre! „Als Kampfmittel gegen die juristische Hegemonie Sachsens ist das Naturrecht des Thomasius — zusammen mit dem Barock und dem Pietismus — zu einer der am wenigsten exakt definierten Konzeptionen in der Zivilisationsgeschichte jenseits des Rheins geworden“ (S. 548).

Neveux will das 17. Jahrhundert als Einheit sehen und verstehen. Zu diesem Zweck blickt er von so hoher Warte auf seinen Gegenstand, daß er wohl die großen Formationen eindrücklich nachzuweisen weiß — aber kaum mehr die mittleren, ganz sicher nicht die kleinen. Trotzdem erfüllt dieses Werk — ebenso wie die vorher erwähnte Studie von Stoeffler — eine ganz wesentliche Funktion in unserem Zusammenhang: beide Bücher belegen noch einmal eindeutig, wie eng lutherische Orthodoxie und Pietismus tatsächlich miteinander verzahnt sind — und zwar auf den verschiedensten Gebieten¹⁴; und wie wenig angemessen, ja sinnvoll es demnach sein kann, nur immer den Bruch zwischen diesen beiden Richtungen zu unterstreichen. Die Gegensätze, die durch die polemische Auseinandersetzung damals weit aufgerissen wurden, hat die neuere Forschung zwar keineswegs geschlossen — wohl aber an vielen Stellen entscheidend nivelliert.

So hat sich also — und wie mir scheint mit Recht — die Auffassung nicht durchzusetzen vermocht, daß Spener nur ein Expo-

¹⁴ Als ein Beispiel für viele sei hier nur auf die kürzlich erschienene Studie von Hans-Martin Barth verwiesen: *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1971 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 25). An ihr wird deutlich, wie ähnlich orthodoxe und pietistische Bestreitungen des Atheismus etwa aussehen konnten.

ment des Reformluthertums gewesen sei. Bei aller Betonung der Verflochtenheit seines Lebens, Denkens und Glaubens in die Tradition sind doch die neuen Züge — und zwar insbesondere die neuen Züge in seiner *Theologie* — unverkennbar. Von den Gesamtentwürfen, die immer auch anhand von Speners Person Wesen und Eigenart des Pietismus zu bestimmen suchten, war oben bereits die Rede. *Martin Schmidt* nun hat, wie ebenfalls schon berichtet, sein Verständnis des Pietismus in zahlreichen Aufsätzen vorgetragen, von denen die wichtigsten jetzt in einem Sammelband vorliegen; zwei unter ihnen befassen sich ausschließlich mit Spener, und zwar mit den *Pia Desideria* sowie mit der Wiedergeburtstheorie¹⁵.

„Will man das Wesen des Pietismus auf eine ganz knappe Formel bringen, so läßt sich sagen: Ihm geht es um die Weltverwandlung durch Menschenverwandlung. Das ist die eigentliche Intention seines Urthemas, der Wiedergeburt“ (S. 281, Anm. 147). Aus dieser Wiedergeburtstheorie als der inneren Mitte von Speners Theologie folgt die Unterstreichung des neuen Seins des Gerechtfertigten, folgt der Gedanke des Wachstums bis hin zum Perfektionismus; es folgt hieraus die Betonung der Ethik ebenso wie die Konzentration aller theologischen Argumentation auf den einzelnen, das Individuum. In der Analyse der *Pia Desideria*, die Schmidt mit Recht als die „Programmschrift des deutschen Pietismus“ (S. 129) bezeichnet und die nach Speners eigenem Bewußtsein „mehr war als eine Zusammenfassung des Bisherigen“ (S. 130), kehren jene Gedanken wieder, aber nun erweitert durch das Moment der Kraft und Macht Gottes wie des Glaubenden — die sich in der Geschichte verwirklichen wollen und müssen. Das Neuartige an dieser Konzeption wird im Gegenüber zu dem orthodoxen Theologen Theophil Großgebauer einerseits, zum mystischen Spiritualisten Christian Hoburg andererseits erhellt: zielt Großgebauer — bei zahlreichen sachlichen Übereinstimmungen im einzelnen mit Spener — doch primär auf eine Kirchenreform durch die Institution (S. 158), so liegt bei Hoburg der ganze Nachdruck auf „der Gestaltwerdung des gekreuzigten Christus, dem inneren Menschen, dem inneren Wort, der inneren Kraft“ (S. 162).

Freilich, so nahe Schmidt Spener und den Pietismus auch an diese mystisch-spiritualistische Tradition heranrückt: zu einer ein-

¹⁵ Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 2). Von einzelnen dieser Aufsätze wird im folgenden noch die Rede sein.

fachen Identifizierung der beiden Größen kommt es nie. Dieses spannungsvolle Pro und Contra zwischen kirchlich-reformatorischem und mystisch-spiritualistischem Geist läßt sich besonders klar an der Auseinandersetzung des Pietismus mit der Gestalt des Reformators ablesen. Schmidts Abhandlungen sind durchsetzt mit Hinweisen, Vergleichen, Auseinandersetzungen mit der reformatorischen Theologie und insbesondere mit Luther. In einer früheren, nicht in den vorliegenden Sammelband aufgenommenen Untersuchung „Spener und Luther“¹⁶ ist dieser Zusammenhang dann auch direkt thematisiert worden. Diese gesamte Auseinandersetzung signalisiert freilich, wie mir scheint, ein grundsätzliches Problem: inwieweit entsprach die damalige Berufung von Pietisten auf Luther echter Überzeugung — und inwieweit war sie immer auch oder gar primär Schutzbehauptung? Und weiterhin: was besagt die moderne Feststellung von Übereinstimmungen oder auch Differenzen zwischen der Reformation und dem Pietismus über die historische Einsicht hinaus denn *theologisch* für die Beurteilung des Wesens und der Eigenart dieses Pietismus?

In einer so gründlichen wie eindrucksvollen Arbeit ist zuletzt Johannes Wallmann den biographischen und theologischen Anfängen Speners nachgegangen¹⁷. Der Ertrag dieser Studie läßt sich unter zwei Gesichtspunkten zusammenfassen: zum einen sehen wir hier die lutherische Orthodoxie, richtiger die Straßburger, in einem neuen Licht; strenge dogmatische Rechtgläubigkeit und nachdrückliche Erneuerungsbestrebungen im Geiste Johann Arnds, ein tiefgreifender Einfluß englischer, speziell puritanischer, Erbauungsliteratur, aber auch späthumanistische Ideen — dies alles tritt hier nicht als Gegensatz auseinander, sondern verbindet sich, zusammen mit mannigfachen seelsorgerlich-praktischen Bemühungen und einem erneuten Studium Luthers, zu einer echten großen Einheit. Zum andern aber — und darin liegt die grundlegende Bedeutung dieser Untersuchung — kann Wallmann überzeugend nachweisen, daß die Einrichtung und Entwicklung der Collegia pietatis in Frankfurt zusammen mit der Ausgestaltung der neuen Eschatologie — Speners berühmter „Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche“, an der er lebenslang mit Hingabe und Entschiedenheit festgehalten hat — auf Geist und Gedanken Jean de Labadies zurückgeht, dessen Vorstellungen durch die Korrespondenz von dessen Anhängerin

¹⁶ Untertitel: Noch zum 250. Todestag Philipp Jakob Speners am 5. Februar 1955. In: Luther-Jahrbuch 24 (1957), S. 102—129.

¹⁷ Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. Tübingen: J. C. B. Mohr 1970 (Beiträge zur historischen Theologie, 42).

Anna Maria van Schurman mit dem Frankfurter Juristen Johann Jakob Schütz vermittelt wurden¹⁸. „Damit steht Spener mit dem Vorschlag seiner *Pia Desideria*, die apostolischen Kirchenversammlungen von 1. Kor. 14 wieder einzurichten und diese als Bibelbesprechungen der Frommen unter Direktion des Predigtamtes zu gestalten, vermutlich in einer durch Schütz vermittelten Abhängigkeit von Labadie“ (S. 305). Und weiter: „Die Übereinstimmung der von Spener in den *Pia Desideria* in Grundzügen entwickelten pietistischen Eschatologie mit der Eschatologie, die man in den Schriften Labadies, Yvons und der ‚Eukleria‘ der Anna Maria van Schurman findet, ist weitreichend und frappierend“ (S. 306). Unsere Frage nach dem Verhältnis von orthodoxem Luthertum und mystischem Spiritualismus bei Spener gewinnt damit einen neuen, gewichtigen Aspekt: Speners theologiegeschichtliche Bedeutung liegt, wie wir jetzt, nach Wallmanns Arbeit, erkennen können, genau darin, daß Spener ganz bestimmte spiritualistisch-separatistische Gedanken — eben die Labadies — in die orthodox-lutherische Theologie einfügte und ihnen dann innerhalb der lutherischen Kirche Raum und Geltung verschafft hat.

Für die Aufhellung dieses Zusammenhanges, der ja identisch ist mit der Frühgeschichte des Pietismus in Deutschland, bedürfen wir noch zahlreicher Untersuchungen. Einiges Material dazu erschließt die Studie von *Peter Schicketanz* über „Carl Hildebrand von Cansteins Beziehungen zu Philipp Jakob Spener“¹⁹, die allerdings vornehmlich mit der späteren Berliner Zeit Speners befaßt ist. Wir begegnen in der Gestalt des Freiherrn einem Adeligen, dem das Zusammentreffen mit dem Haupt der Pietisten im wahrsten Sinne des Wortes zum Schicksal geworden ist: nach der ersten Bekanntschaft mit Speners Gedanken durch die Lektüre seiner Schriften kam es bald auch zu einem engen persönlichen Verhältnis zwischen den beiden Männern. Canstein, der nun sein ganzes Leben, sein Vermögen und alle seine Verbindungen und Beziehungen in den Dienst des Pietismus stellte, wurde schnell der wichtigste Mitarbeiter Speners in Berlin und dann, nach dem Tode Speners im Jahre 1705, sein selbständiger Nachfolger in der Unterstützung des Halleschen Pietismus einerseits und andererseits in der zähen und

¹⁸ Diese These hatte bereits Wilhelm Goeters aufgestellt. (Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670. Leipzig 1911), sie war dann durch die Arbeit von Kurt Aland weithin bestritten worden: Spenerstudien. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 1. Berlin 1943 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 28).

¹⁹ Witten: Luther-Verlag 1967 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 1).

zielstrebigen Verfolgung einer pietistischen Personalpolitik für alle wichtigen kirchlichen Stellen in Brandenburg-Preußen (S. 29—60). An Canstein kam dann auch der literarische Nachlaß Speners, wovon der Freiherr wichtige Teile ediert hat (S. 78—95); und endlich hat Canstein sich große Mühe mit der Abfassung einer umfangreichen Spener-Biographie gegeben (S. 96—144) — auf diese beiden Themen geht die Untersuchung von Schicketanz ungewöhnlich breit und ausführlich ein.

Ebensosehr wie uns gründliche neuere Arbeiten über Wirkung und Ausstrahlung Speners in den Anfangsjahren des Pietismus noch fehlen²⁰, fehlt es an neueren Editionen seiner Schriften. Greifbar sind bislang nur die *Pia Desideria* in einer allerdings vorzüglichen historisch-kritischen Ausgabe, die Kurt Aland besorgt hat²¹. Bei dem soeben angezeigten weitgespannten Projekt einer Herausgabe von „Texten zur Geschichte des Pietismus“²² fehlen bislang noch alle Hinweise, die auf ein baldiges Erscheinen von Werken Speners in dieser Reihe hoffen lassen könnten.

Sehr viel günstiger sieht in allen diesen Hinsichten die Forschungslage beim *Halleschen Pietismus* aus, zu dessen Erhellung auch die genannte Arbeit von Schicketanz durch die Herausarbeitung der Beziehungen Cansteins zu August Hermann Francke und seinen Freunden beigetragen hat. Dieser Zusammenhang tritt noch sehr viel klarer und plastischer durch den jüngst von *Peter Schicketanz* editierten „Briefwechsel Carl Hildebrand von Cansteins mit August Hermann Francke“ hervor²³. Canstein begegnet uns hier nicht nur als Mann, der alle seine Kräfte für den Halleschen Pietismus einsetzt, sondern als eine höchst erfindungsreiche Gestalt, die immer neue Wege und Mittel ersinnt, um dem Freunde in Halle und den dortigen Unternehmungen zu dienen. Seine Finanzen hat Canstein rückhaltlos in den Dienst Halles gestellt; durch seine vorzüglichen personalen Verbindungen zu einflußreichen Kreisen des Berliner Hofes hat er einerseits Francke unschätzbare Informationen zukommen lassen, andererseits Wünsche und Vorstellungen der Pie-

²⁰ Hinweisen kann ich hier nur auf die gewichtige, leider ungedruckte Dissertation von D. Blaufuß: *Gottlieb Spizel (1639—1691), ein Anhänger Speners in Augsburg. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus in Süddeutschland*. Erlangen 1971.

²¹ Philipp Jacob Spener: *Pia Desideria*. Hg. von K. Aland. 3. Aufl. Berlin 1964 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 170).

²² *Texte zur Geschichte des Pietismus* in 8 Abteilungen. Berlin-New York: Walter de Gruyter (Verlagsprospekt).

²³ Berlin-New York: de Gruyter 1972 (*Texte zur Geschichte des Pietismus*, Abt. III, Bd. 1).

tisten geschickt an die höchsten Stellen lanciert. Es war Canstein, der allen in Hofkreisen aufkommenden negativen Gerüchten über Halle sofort energisch entgegenwirkte; er bemühte sich, vor allem in der Anfangszeit der Anstalten, eifrig darum, junge Adelige aus angesehenen Familien in die halleschen Schulen zu bringen. Canstein endlich stand im Hintergrund bei der Gewinnung des Kronprinzen und späteren Königs Friedrich Wilhelm I. für den Halleschen Pietismus im Jahre 1711. Freilich, weiterreichende Versuche zur Beeinflussung des preußischen Königs scheitern schnell; im Gegenteil, Canstein verbringt seine letzten Lebensjahre voller Sorge und mit düsteren Erwartungen angesichts der Politik Friedrich Wilhelms I., dessen Person ihm immer unheimlicher wird. Neben solchen großen Linien bietet der Briefwechsel eine unendliche Fülle von Material — und zwar für nahezu sämtliche Bereiche des Halleschen Pietismus — wozu auch die Erwähnung einiger westfälischer Pfarrer (im Register nur teilweise ausgewiesen) gehört. Um so bedauerlicher ist es, daß dieses Material praktisch überhaupt nicht durch sachliche Anmerkungen erläutert und erschlossen ist. Auch die Weglassung aller Beilagen, auf die in den Briefen doch oft genug Bezug genommen wird, kann nicht überzeugen — so verständlich derartige Maßnahmen auf der anderen Seite angesichts des ohnehin mächtigen Umfangs dieses Bandes und seines dementsprechend hohen Preises auch sind! Aus sachlichen Gründen wäre gleichwohl zu wünschen, daß diese Form für die weiteren Quelleneditionen in dieser Reihe *nicht* verbindlich sein wird! Doch auch trotz solcher Einschränkungen ist mit Nachdruck zu betonen: wir haben es bei diesem Briefwechsel Cansteins mit einer schier unerschöpflichen Fundgrube für die Kenntnis des Halleschen Pietismus zu tun. Für das Verständnis der Hauptgestalt des Halleschen Pietismus, nämlich *August Hermann Francke* (1663—1727), besitzen wir eine solide Auswahl aus seinen Werken, die *Erhard Peschke* herausgegeben hat²⁴. Ferner liegt in einer gründlichen historisch-kritischen Edition von *Otto Podczeck* Franckes hochbedeutender „Großer Aufsatz“ vor, der zu den markantesten Zeugnissen des Halleschen Pietismus zählt²⁵.

Es ist der neueren Erforschung dieses Halleschen Pietismus offensichtlich zugute gekommen, daß an ihrem Anfang die innen-

²⁴ August Hermann Francke, Werke in Auswahl. Hg. von E. Peschke. Witten: Luther-Verlag 1969.

²⁵ August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts. Der Große Aufsatz. Hg. von O. Podczeck. Berlin (Ost) 1962 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-Hist. Klasse 53, 3).

politischen, speziell die wirtschaftspolitischen Fragestellungen des zu früh verstorbenen Profanhistorikers Carl Hinrichs standen²⁶. Grundlegende Einsichten in die Wirkungsgeschichte des gesamten Halleschen Pietismus, insbesondere in Brandenburg-Preußen, haben somit von Anfang an die kirchengeschichtliche Beschäftigung mit diesem Themenbereich, die sich naturgemäß vor allem mit dem theologischen Denken August Hermann Franckes befaßte, aufs glücklichste ergänzt. Das Ergebnis dieser vielfältigen Bemühungen liegt in zahlreichen Einzeluntersuchungen vor; auch wenn wir zur Zeit noch über keine allgemein anerkannte Gesamtdarstellung dieses Halleschen Pietismus verfügen, so sind doch die Umrisse des neuen Bildes bereits vielfach klar und eindrucklich erkennbar.

Die geringsten Erträge sind freilich bis jetzt auf dem Felde der biographischen Darstellung zu verzeichnen. Für die Person von Francke ist man nach wie vor auf das ausführliche, aber recht einseitig wohlwollende Werk von *Gustav Kramer* angewiesen, das zudem über die Jahre, die vor Franckes Wirksamkeit in Halle (ab 1692) liegen, nur wenig zu berichten weiß²⁷; *Erich Beyreuthers* schnell entworfener Lebensabriß führt in keiner Weise darüber hinaus²⁸. In den zahlreichen Überblicken über Person und Werk der Hauptfigur des Halleschen Pietismus liegt der Nachdruck stets auf der theologie- und geistesgeschichtlichen Einordnung; biographische Details interessieren demgegenüber kaum²⁹. So mag es erlaubt sein, auf einige kleinere Beiträge zu diesem Thema hinzuweisen, die im Rahmen von Gedenkschriften (1964/65) veröffentlicht wurden. Die konkrete soziale, wirtschaftliche und moralische Situation beispielsweise, mit der Francke 1692 in Glaucha vor Halle zu tun bekam, schildert *Erich Neuß* sehr eindrucklich: der Ort war bekannt und berüchtigt als Ausflugsziel für die gut situierten Schichten von Halle; so gab es hier, bei einer Bevölkerung von ca.

²⁶ Nicht unerwähnt bleiben soll in diesem Zusammenhang jedoch auch, daß das vorzüglich geordnete Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle/Saale sowie die reichen Kenntnisse seines Leiters Jürgen Storz für zahlreiche Forscher eine wesentliche Hilfe bedeutet hat und noch bedeutet.

²⁷ *Gustav Kramer*: August Hermann Francke. Ein Lebensbild. 2 Bände. Halle 1888—1882.

²⁸ August Hermann Francke, 1663—1727. Zeuge des lebendigen Gottes. 2. Aufl. Marburg/Lahn 1961.

²⁹ Erwähnt seien: K. Aland, August Hermann Francke und wir. In: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Gütersloh 1960, S. 568—579; M. Schmidt, A. H. Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung. In: Wiedergeburt und neuer Mensch, S. 195—211.

1 000 Personen, u. a. nicht weniger als 37 Wirtshäuser³⁰! Das spannungsvolle Miteinander von Francke und dem frühen Aufklärer Christian Thomasius hat zuletzt *Rolf Lieberwirth* skizziert: trotz unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Ausgangspositionen wirkten beide sehr direkt für die Stärkung des politischen Absolutismus in Brandenburg-Preußen und damit gegen die Rechte der Landstände wie auch der lutherischen Orthodoxie³¹. *Heinrich Welsch* endlich hat in einem kleinen Aufsatz³² die Ergebnisse seiner hochinteressanten, leider ungedruckten Dissertation über „Die Franckeschen Stiftungen als wirtschaftliches Großunternehmen, untersucht aufgrund der Rechnungsbücher der Franckeschen Stiftungen“ zusammengefaßt: Der wirtschaftliche Großunternehmer August Hermann Francke hat auch in diesem Metier ein erstaunliches Geschick bewiesen und höchst eindrucksvolle Erfolge erzielt — die er freilich niemals zu seiner eigenen Bereicherung verwandte, sondern immer nur für den weiteren Ausbau der Anstalten. „Eine Gesamtwürdigung der ökonomischen Tätigkeit A. H. Franckes muß feststellen, daß er zur Durchsetzung seiner sozial-volkserzieherischen Ziele alle ökonomisch fortschrittlichen Tendenzen aufgriff und zur Fundierung seiner Anstalten einzusetzen versuchte“³³.

Entsprechend der großen Bedeutung, die Francke durchweg, nämlich in der Theorie ebenso wie in der Praxis, den Fragen der *Pädagogik* zugemessen hat, stand und steht gerade dieser Bereich seines Denkens und Wirkens im Vordergrund lebhaften Interesses. Auf zwei Arbeiten zu diesem Thema ist hier hinzuweisen, die sich trotz mancher Berührungen und Überschneidungen doch aufs ganze gesehen vorzüglich ergänzen können. Die Studie von *Wolf Oschlies* über „Die Arbeits- und Berufspädagogik August Hermann Franckes (1663—1727)“³⁴ vermittelt einen sehr plastischen und unmittelbaren

³⁰ Das Glauchasche Elend 1692. In: August Hermann Francke. Das humanistische Erbe des großen Erziehers. Halle/Saale 1965, S. 19—27. Vgl. von demselben: Entstehung und Entwicklung der Klasse der besitzlosen Lohnarbeiter in Halle. Eine Grundlegung. Berlin (Ost) 1958 (Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Klasse 51, 1).

³¹ Christian Thomasius und August Hermann Francke in ihrem Verhältnis zum brandenburgisch-preußischen Staat. In: August Hermann Francke. Festreden und Kolloquium über den Bildungs- und Erziehungsgedanken bei Aug. Herm. Francke aus Anlaß der 300. Wiederkehr seines Geburtstages, 22. März 1963. Leipzig 1964, S. 74—78 (Hallesche Universitätsreden).

³² In: August Hermann Francke. Das humanistische Erbe des großen Erziehers, S. 28—44.

³³ Ebd., S. 43.

³⁴ Untertitel: Schule und Leben im Menschenbild des Hauptvertreters des Halleschen Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 6).

Eindruck von den Anfängen des Waisenhauses, dem schnellen Wachstum der Anstalten, wovon zahlreiche Bauten, ein vielfach gegliedertes und bald berühmtes Schulsystem wie auch zahlreiche Wirtschaftsunternehmungen (Druckerei, Buchladen, Bibelanstalt, Apotheke, Medikamentenversand) Zeugnis ablegen. Vom Lehrling über den „mittelständischen Beruf“ bis zum tüchtigen Lehrer und endlich zum Adeligen, der seinen Stand als christliche Verpflichtung für sozial caritatives Handeln begreift, reicht die Skala von Franckes Ausbildungszielen. Als die gemeinsame Grundintention dieser ganzen Pädagogik aber erscheint der Bezug auf die konkrete Lebenswirklichkeit. Der bekannteste Ausdruck dieser Praxisbezogenheit der Schule ist ja die Hereinnahme der Realien in den Unterricht — mit praktisch-handwerklichen Übungen und Versuchen in Mathematik und Physik, Anatomie, Astronomie, Geographie, Botanik usw. „Eine Pädagogik wie die Franckesche ... mußte den ganzen Bildungshorizont der Welt, auf deren Erfordernisse sie vorbereiten wollte, in ihr Programm aufnehmen. Sie mußte ihre Schüler also das lehren, was ihnen im ‚künftigen Leben vielfältig dienen kann‘. Das ist das Grundaxiom der Franckeschen Pädagogik“ (S. 70).

Es ist ohne Frage ein imponierendes Bild, das die Halleschen Anstalten dem Betrachter bieten; und es ist zugleich ein großes geschlossenes Ganzes, erfüllt und geprägt von *einer* Idee, von *einer* Überzeugung. Oschlies betont denn auch mit Recht, daß die Mitte und die tragende Kraft der Pädagogik August Hermann Franckes der Christ und Theologe August Hermann Francke gewesen sei! Freilich, gerade *dieser* Zusammenhang wird in dem Buch nicht recht deutlich; viel eher entsteht der Eindruck, als habe die Theologie Franckes — statt Ursprung und Motor seiner Aktivität zu sein — nur dazu gedient, dieser Praxis nachträglich eine individuelle verinnerlichende Bedeutsamkeit beizulegen. Formulierungen wie: „Nächstenliebe wurde aber auch als geistliches Prinzip *in* der Arbeit wirksam“ (S. 167) oder: „Die Nächstenliebe sollte nach Francke jedem Christen die Prüfung der Intensität und Beständigkeit seines persönlichen Christentums ermöglichen“ (S. 175), scheinen mir diesen Verdacht zu bestätigen.

Genau hier aber, also bei der Frage der theologischen Begründung von Franckes Pädagogik, wo die Studie von Oschlies wohl doch zu kurz greift³⁵, liegt die Stärke der Untersuchung von *Peter*

³⁵ So wird bestritten, daß Francke allgemeine Reformpläne hegte (S. 47, Anm. 1), auch habe er die Erlangung der Vollkommenheit in der Nachfolge des Christen allgemein für möglich gehalten (S. 124) usw.

Menck über die Pädagogik des großen Halleschen Pietisten. Mencks Anliegen ist es, „das Gerüst eines folgerichtigen und in sich stimmigen Gedankenzusammenhanges aufzuweisen, in das sie [= die Franckesche Pädagogik] mit ihren vielfältigen ‚Anstalten‘, Maßnahmen und Einrichtungen eingegliedert werden kann“ (S. 97). Der Ausgangspunkt hierfür ist — exakt im Sinne Franckes, wie mir scheint — nicht das Individuum, sondern die allgemeine soziale und gesellschaftspolitische Situation, und zwar auf „Weltebene“, wo Francke das „allgemeine Verderben in allen Ständen“ konstatiert. Vermag Francke diese Problematik einerseits theoretisch in den Griff zu bekommen — durch die theologische Begrifflichkeit von Sünde und Erlösung nämlich —, so erkennt er von daher andererseits doch auch sogleich die Nötigung zu konkretem Handeln — die ihn dahin weist, wo die reale Notlage am wirkungsvollsten scheint bekämpft werden zu können: an den Lehrstand. Denn die Beseitigung intellektueller und religiöser Mißstände wird, so folgert Francke, die Überwindung des sozialen Elends zweifellos zur Folge haben.

Welches Gewicht aber hat die religiöse Überzeugung, also der christliche Glaube, in diesem Zusammenhang? Alles hängt an ihm. Denn weil echter Glaube die Ehre Gottes sucht, mehr noch: weil hier des Menschen Wille zusammenklingt mit Gottes Willen, kann auch nur hier, auf die Weise des Glaubens, der Wille und Verstand des Menschen von seinen selbstsüchtigen und eigennützigen Zielen weggelenkt werden — hin zur Nächstenliebe, zum Nutzen für die Gesellschaft. Gottlos ist für Francke mithin zutiefst identisch mit unsozial und gesellschaftszerstörend. Christsein aber heißt: Nächstenliebe üben; was konkretisiert ist als Dienst an der Gemeinschaft im jeweiligen Beruf und Stand. Von hierher gewinnt der erwähnte Praxisbezug in Franckes Schulen nun freilich eine tiefere Bedeutung. Aber solche „Klugheit“, d. h. der Umgang mit Erfahrungswissenschaften wie auch die Einübung sachgerechten Handelns, reicht noch nicht aus; sie muß, um das von Gott gesteckte Ziel zu erreichen, „christliche Klugheit“ sein, d. h. die intellektuelle Fähigkeit muß getragen und ergänzt werden durch eine christliche Existenz, durch das beispielgebende Vorbild — zunächst des Lehrers, weiterhin aber jedes einzelnen, der diese Halleschen Schulen besucht hat. Mit Recht weist Menck darauf hin, daß in diesem Zusammenhang der Gedanke des Reiches Gottes eine wichtige Rolle in der Pädagogik Franckes spielt — entsprechend dem skizzierten Ausgangspunkt seiner Überlegungen: „Erziehung heißt so unter der Kategorie des Reiches Gottes, ‚das Reich Gottes in den Seelen anrichten‘. Das Reich Gottes auf Erden ist noch nicht Wirklichkeit,

sondern dem Menschen nur als Verheißung gegeben. Vermittlung, Manifestation dieser Verheißung des Reiches Gottes, sind die Verheißungen des Lehrers“ (S. 50). Daß in alledem immer wieder Christus als Urbild und Vorbild dieser Pädagogik genannt wird, leuchtet ein: nur durch ihn gibt es ja den Einklang mit Gott; nur in ihm ist christliche Existenz als beispielgebende Nachfolge möglich. Nur in ihm aber kommt endlich auch zum Vorschein, daß Gottes Wille mit den Menschen — hinter und über allen Ordnungen, in denen diese weitgespannte Pädagogik sich bewegt — die Liebe ist. Nächstenliebe soll also nicht als Gesetz verstanden werden, sondern als die dankbare Antwort des Glaubenden — die sich nicht anders als im Blick auf den Mitmenschen artikulieren kann. Die zahlreichen konkreten Ordnungen, die Francke aufrichtet — von der Bußordnung bis hin zur Hausordnung! — wollen somit nur Hilfen sein auf dem Weg des konkreten Dankes zu Gott! Genau hier sieht Menck dann allerdings auch die Gefahr, der eine Pädagogik wie die Franckes ausgesetzt ist: wenn nämlich diese Liebe als der tragende und alles entscheidende Grund in den Hintergrund tritt; „wenn die Liebe als der tragende Grund fortgelassen wird, wenn die Mittel als im Dienst einer zum Selbstzweck gewordenen Ordnung stehend angesehen werden oder wenn sie gar selbst hypostasiert werden — dann ist diese Pädagogik nicht vor der Gefahr des *Mißbrauchs* geschützt“ (S. 96).

Im Gefolge dieser bedeutenden Untersuchung von Peter Menck sind wir unversehens schon mitten in die Diskussion um die *Theologie* August Hermann Franckes hineingeraten. Wie steht es hier, in diesem theologischen Denken Franckes, mit unserer Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus im Sinne der konkreten Zuordnung von mystischem Spiritualismus und reformatorischer Tradition?

Herbert Stahl, der dieser Fragestellung bereits früher ausführlich nachgegangen ist³⁷, erklärt, sie sei grundsätzlich falsch, weil unangemessen. Nach seiner Darstellung stimmen nämlich die theologischen Entwürfe des frühen Luther und die des italienischen Mystikers Molinos im wesentlichen überein. Dementsprechend konnten dann auch beide, der Reformator ebenso wie der katholische Quietist, auf die *Theologie* August Hermann Franckes ein-

³⁶ Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Begründung und Intention der Pädagogik August Hermann Franckes. Wuppertal-Ratingen-Düsseldorf: A. Henn-Verlag 1969.

³⁷ August Hermann Francke. Der Einfluß Luthers und Molinos auf ihn. Stuttgart 1939 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 16).

wirken — ohne daß irgendwelche Spannungen daraus resultierten! Stahl erläutert diese seine Überzeugung an so zentralen Themen wie dem Verhältnis von Christus — Wort und Schrift, dem Verständnis von Glauben und Werken, dem Rechtfertigungsgeschehen — von der Buße bis zur Heiligung.

Dieses — zumindest in seinem Ergebnis — verwunderliche Produkt protestantischer Theologie belegt freilich exakt einen Traditionsstrom, der die katholische Kirchengeschichte ebenso wie die evangelische durchzieht — eben die Mystik. Es sind Gedanken und Vorstellungen der Mystik, die — wenn sie verabsolutiert werden — den jungen Luther wie auch Molinos und endlich das Haupt des Halleschen Pietismus in solche verblüffende Nähe zueinander geraten, ja sie einander zum Verwecheln ähnlich werden lassen! Freilich, gerade wenn man den Einfluß der Mystik auf die Theologie Franckes so hervorhebt, drängt sich die Frage auf, was hier „Mystik“ denn eigentlich inhaltlich noch bedeutet, wenn dieser Terminus zur Kennzeichnung des quietistischen Molinos ebenso dienen kann wie für den energiegeladenen, grenzenlos tätigen Francke! Auch die Charakteristika eines „mystischen Spiritualismus“ sind offensichtlich zu allgemein, um hier wirklich weiterführen zu können.

Erhard Peschke, dem die Forschung eine Reihe gehaltvoller Einzeluntersuchungen über die Theologie des großen Halleschen Pietisten verdankt, ist in einem besonderen Aufsatz der „Bedeutung der Mystik für die Bekehrung Augst Hermann Franckes“ nachgegangen³⁸. Mit Recht kritisiert Peschke jene allzu glatte theologische Identifizierung von Francke und Molinos — ohne sie freilich völlig zu bestreiten. Nur möchte er stärker differenzieren und verweist zu diesem Zweck auf — Johann Arnd! Mystischer Spiritualismus in der Ausprägung, wie dieses Gedankengut durch Arnd in der lutherischen Kirche heimisch gemacht wurde, sei die wichtigste Tradition in Franckes Bekehrungsbericht; da dieser „bereits alle Grundelemente seiner Theologie“ enthält, die „seit jener Zeit keine wesentliche Änderung mehr erfahren“ hat (Sp. 892), stehen wir plötzlich und unerwartet wieder vor der Auffassung, wonach Johann Arnd einer der gewichtigsten Väter des Pietismus in Deutschland gewesen sei.

Peschke hat sich mit der These von Stahl auch nach der anderen Seite auseinandergesetzt, mit der Frage nach dem „Lutherverständ-

³⁸ In: ThLZ 91 (1966), Sp. 881—892.

nis August Hermann Franckes“ also³⁹. Sehr deutlich tritt dabei die mystische Interpretation des Reformators durch den Pietisten hervor, wofür zur Begründung dieses Faktums in erster Linie wieder auf Johann Arnd, daneben auf englische Erbauungsliteratur verwiesen wird. Insgesamt folgt Peschke damit dem uns nun schon bekannten Interpretationsschema der spannungsvollen Einheit von mystischem Spiritualismus und reformatorischer Tradition im Pietismus, wie es Martin Schmidt zuerst entfaltet hat: „Zusammenfassend können wir feststellen, daß der formale Ansatz der Gedankenführung Franckes weitgehend den Intentionen Luthers entspricht... Wohl aber weist die inhaltliche Durchführung der lutherischen Grundgedanken fremde Akzente, Verfärbungen und auch sachliche Veränderungen auf“ (Sp. 90).

Mir scheint, daß in diesen Arbeiten zum Halleschen Pietismus — die hier exemplarisch für viele andere stehen — Begriff und Inhalt des „mystischen Spiritualismus“ allzu eindeutig und selbstverständlich vorausgesetzt werden. Wie verbindet sich damit die Beobachtung, die wir beispielsweise bei Peter Menck fanden, daß Franckes theologisches Interesse wesentlich auf die Gesellschaft der ganzen Welt gerichtet ist? Welche Relevanz hat der Begriff des Reiches Gottes dann aber in diesem Zusammenhang? *Martin Schmidt*, der sich unlängst zu diesem Thema geäußert hat⁴⁰, greift m. E. einfach zu kurz, wenn er hier primär die „Machtergreifung Gottes im Individuum“ (S. 321) ausgedrückt findet. Dabei ist gerade Schmidt die Komplexität des Phänomens „mystischer Spiritualismus“ durchaus bewußt, wie etwa sein Aufsatz über „Das Selbstbewußtsein Thomas Müntzers, eine Vorform des Pietismus, und sein Verhältnis zu Luther“ zeigt, mit dem Schmidt seinen Aufsatzband „Wiedergeburt und neuer Mensch“ eröffnet⁴¹. Aber: was bedeutet das nun tatsächlich für das Verständnis des Pietismus, insbesondere des Pietismus von August Hermann Francke, wenn Thomas Müntzer aus seinem mystisch geprägten Selbstbewußtsein heraus auf reale gesellschaftliche Veränderungen drängt? Diese Fragen sind kaum erst gestellt, geschweige denn beantwortet.

Vorbehalte in dieser Richtung müssen wohl auch gegenüber den „Studien zur Theologie August Hermann Franckes“ erhoben wer-

³⁹ In: ThLZ 94 (1969), Sp. 81—90.

⁴⁰ Das Verständnis des Reiches Gottes im hallischen Pietismus. In: Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag. Basel-Stuttgart 1969, S. 311—342. Vgl. hierzu auch M. Schmidts Studie: A. H. Franckes Katechismuspredigten. In: Wiedergeburt und neuer Mensch, S. 212—237.

⁴¹ Ebd., S. 9—23.

den, von denen *Erhard Peschke* bis jetzt zwei Bände vorgelegt hat; ein dritter ist geplant⁴². Die große Bedeutung dieser Untersuchungen liegt in einer eindrucksvollen Bereitstellung des Materials für die zentralen Themen der Theologie Franckes. Der erste Band erforscht innerhalb des Rahmens, der durch die zwei genannten Aufsätze skizziert ist, die Franckesche Konzeption des *ordo salutis*: zunächst wird „Die Ordnung Gottes“ abgehandelt (1. Teil, S. 18—65), danach geht es um „Die Kinder Gottes und die Kinder der Welt“ (2. Teil, S. 66—148). Peschke erklärt dazu: „Die Struktur der Theologie Franckes erschließt sich uns vom Ordnungsbegriff her, der mit gestaltender und zwingender Kraft als feste Klammer seine ganze Gedankenwelt zusammenhält“ (S. 18). Es ist der besondere Vorzug dieser Ausführungen, daß Franckes Äußerungen nun klar und umfassend von diesem Leitgedanken her herauspräpariert werden; es ist andererseits — wie mir jedenfalls scheint — die Grenze dieser Arbeit, daß ausgerechnet dieser theologische Zentralbegriff nicht wirklich kritisch durchleuchtet wird. Dabei spielt doch gerade das Moment der Ordnung in Franckes Gegenwart eine kaum zu überschätzende Rolle, in der profanen Wirklichkeit (Barock!) ebenso wie in der Wissenschaft und nicht zuletzt in der Theologie jener Zeit!

Der zweite Band der Studien ist Franckes Hermeneutik (S. 13 bis 118) sowie seinem Theologieverständnis (S. 127—219) gewidmet. Im einzelnen differenziert Peschke hier stärker als in seinen früheren Untersuchungen, noch eindrucklicher erscheint die Menge des zusammengetragenen und sorgfältig interpretierten Materials. Die Grundzüge des uns bekannten Interpretationsschemas kehren auch hier wieder: „Die Besinnung auf den genuinen Luther, ferner mystische, calvinistische, humanistische und reformtheologische Tendenzen haben zur Entwicklung dieses Denkens beigetragen“ (S. 223).

Die charakteristischen Züge einer Persönlichkeit oder auch einer Bewegung treten häufig klarer und profilierter hervor, wenn man sie mit den Anschauungen ihrer Gegner konfrontiert. In der Auseinandersetzung Valentin Ernst Löschers mit Spener sowie dann insbesondere mit Francke und dem Halleschen Pietismus scheinen mir die theologischen Gegensätze besonders klar zutage zu treten⁴³: so sehr Löscher bestrebt gewesen ist, das Reformprogramm Speners zu übernehmen, so weitgehend der Orthodoxe der pietistischen Forderung von Bekehrung und Wiedergeburt im Sinne

⁴² Bd. 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1964, Bd. 2, ebd. 1966.

Johann Arnds entsprechen kann — die eindeutige Grenze solcher Übereinkunft liegt in Speners neuer Eschatologie. Der optimistischen „Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche“ in den Pia Desideria entspricht bei Löscher die pessimistische Erwartung des nahen Weltendes; die Überzeugung des Pietisten, in einer großen geschichtlichen Bewegung zu stehen, die Gott angefangen hat und die auf eine herrliche Zukunft der Glaubenden auf dieser Erde zielt, steht in deutlichem Kontrast zu dem letztlich hoffnungslosen Ausharren des Orthodoxen. „Das fruchtbare Aufgreifen der Wirklichkeit, worauf jene Erwartung [= Speners] hoffend wie handelnd gerichtet ist, setzt schließlich für diesen Glauben weite Bereiche des sozialen und weltlichen Lebens frei, nicht länger im Rahmen der altüberkommenen, festgefügtten Seinsordnung, vielmehr in der zustimmenden Hinwendung zu dem Neuen, zu der realen Veränderung der gesamten Breite des gesellschaftlichen Lebens, im Einklang endlich mit allem Streben nach vernünftiger Besserung“ (S. 218). Aber bleibt diese neue Eschatologie nicht im wesentlichen auf die Person Speners beschränkt? Gegenüber dieser Auffassung habe ich nachzuweisen versucht, daß das, was bei Spener primär Hoffnung und Erwartung ist, bei August Hermann Francke bereits beginnt, konkrete Gestalt anzunehmen: eben in dem wunderbaren Wachstum der Franckeschen Anstalten. Gewiß, dieser Beginn des „Reiches Gottes“ ist voller Vorläufigkeit — aber gleichwohl im wesentlichen so eindeutig, daß an der Zustimmung bzw. Ablehnung dieses Werkes Gottes sich Glaube und Unglaube scheiden. Franckes „Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebevollen und getreuen Gottes“, sein berühmter Bericht von der Gründung und Entwicklung der Anstalten in Halle, belegen diese Überzeugung ebenso wie der „Große Aufsatz“; nicht minder spielt diese Gewißheit in der Abgrenzung der Hallenser gegenüber Löscher eine wesentliche Rolle. Und ich habe weiter zu zeigen versucht, daß es tatsächlich mystisches Gedankengut gewesen ist, was Francke zu dieser speziellen Weiterentwicklung der Spenerschen Theologie gebracht hat: der Zusammenklang von menschlichem Wollen mit dem göttlichen Willen als einer Willenseinheit vollzieht sich in der Bekehrung — und dadurch wird der Mensch in die Ordnung Gottes eingefügt: ein Vorgang, der das Geschöpf einerseits im stärksten Maße aktiviert — und der ihm andererseits jene Ruhe und Gelassenheit schenkt, die als providentia Dei und als das menschliche Vertrauen darauf in der Theologie Franckes eine so zentrale Rolle spielt. „Franckes Vertrauen auf die providentia Dei basiert nicht auf der stoischen Gelassenheit angesichts der Willkür des Schicksals, sondern gerade auf der Einsicht in den Willen Gottes und dem-

entsprechend auf der cooperatio des Menschen mit Gott!“ (S. 310). Es dürfte deutlich sein, daß auch von dieser Auffassung her die These von der zentralen Bedeutung des mystischen Spiritualismus für den Halleschen Pietismus und insbesondere für die Theologie August Hermann Franckes sehr nachdrücklich unterstützt wird; aber es dürfte ebenso deutlich sein, daß die einzelnen Elemente dieser mystisch-spiritualistischen Tradition da, wo sie auf einzelne Vertreter des Pietismus treffen, dringend einer sorgfältig differenzierenden Untersuchung bedürfen. Wie kam es zu dieser Theologie August Hermann Franckes? Wir wissen praktisch nichts darüber. Pauschalurteile, die auf die geistesgeschichtliche Wirkung von Johann Arnd, auf Luther oder die englisch-puritanische Erbauungsliteratur verweisen, helfen da nicht weiter; diese geistigen Kräfte waren durchweg auch in der Orthodoxie lebendig. Was also fehlt, ist eine so sorgfältige und souveräne Studie über die Anfangsjahre August Hermann Franckes, wie sie Johannes Wallmann für Spener vorgelegt hat. Dabei sei gleich noch auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die — scheinbar widersprüchlich — durch die Existenz von Franckes Bekehrungsbericht gegeben ist: dieses Dokument hat nämlich durch die zentrale Bedeutung, die die Forschung ihm immer wieder beigemessen hat — durchaus im Unterschied zu August Hermann Francke selbst! — das angemessene Verständnis seines Verfassers nicht selten geradezu verstellen helfen. Denn Francke ging es nicht um eine theoretische Begründung für Bekehrung — ihm ging es in elementarer Weise um das Wagnis des Glaubens, das zugleich stets ein Wagnis des Handelns für ihn war. Modern gesprochen: zu Franckes Theologie gehört seine konkrete theologische Existenz, denn sie vollzieht sich in der lebendigen Spannung von Theorie und Praxis; oder, um noch einmal Peter Menck zu zitieren: gerade darin besteht die Eigenart Franckes, „daß er bei allen seinen Unternehmungen einerseits stets den konkreten Anlaß im Auge behielt, zugleich sah er aber auch den Zusammenhang, in dem er ihm begegnete“ (S. 19). Eine „nur“-theologische Betrachtungsweise steht mithin von vornherein in der Gefahr, gerade das zentralste Anliegen dieses Pietismus zu übersehen!

Um so wertvoller ist es, daß wir aufgrund der Arbeiten der beiden Profanhistoriker *Klaus Deppermann* und *Carl Hinrichs* den realen Hintergrund zu überblicken vermögen, auf dem der Hallesche Pietismus wachsen und sich ausbreiten konnte: Brandenburg-

Preußen unter den Königen Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I.⁴⁴. Deppermanns Studie konzentriert sich auf die Anfänge dieses Pietismus unter dem Kurfürsten und späteren König Friedrich⁴⁵. Was dessen Unterstützung für den Pietismus in Deutschland insgesamt bedeutet hat, läßt sich nach Deppermanns Meinung kaum überschätzen: „Ohne das schützende Eingreifen Brandenburg-Preußens wäre die pietistische Bewegung in ein ohnmächtiges, Staat, Landeskirche und Gesellschaftsordnung verneinendes Schwärmertum abgeglitten, denn seit 1690 verfolgte man überall in Deutschland ihre Vertreter und beraubte sie der Möglichkeit, öffentlich zu wirken“ (S. 62). Warum aber förderte der Hohenzoller Spener und seine Anhänger, darunter Francke in Halle? Deppermann belegt eindrücklich, wie sehr die pietistische Bewegung den politischen Zielen der Krone entgegenkam: hier existierte eine religiöse Erneuerungsbewegung, die für Gewissensfreiheit eintrat, für die persönliche Glaubensüberzeugung und ein nüchtern-praktisches Sozialverhalten als Folge davon; hier existierte mit alledem eine Richtung, die sich als wahrhaft evangelisch verstand — und die der lutherischen Orthodoxie in nahezu sämtlichen Punkten feindlich gegenüberstand. Genau da aber begann das politische Interesse des Herrschers, der als Reformierter gegenüber einer überwiegend lutherischen Bevölkerung stand und der die absolute Macht der Krone gegenüber seinen Landständen durchzusetzen bestrebt war: der Pietismus sollte das Mittel sein, um das politisch-religiöse Bündnis von lutherischer Orthodoxie und selbstbewußtem Landadel aufzubrechen. Wir können hier nicht die Einzelheiten dieses Kampfes verfolgen. So viel war freilich von Anfang an klar: in den harten Kämpfen, die insbesondere Francke auszufechten hatte und in denen die laut herausgestellten theologischen Differenzen in Wirklichkeit doch nur einen schmalen Ausschnitt des Gegensatzes darstellten, hatte der Pietismus lediglich dann eine Chance zu siegen, wenn er voll und ganz mit der Unterstützung der Krone rechnen durfte. Das bedeutet zweierlei: zum einen wurde dieser Pietismus fast mit Notwendigkeit zum Anwalt des poli-

⁴⁴ Natürlich hat sich die Wirkung des halleischen Pietismus nicht darin erschöpft. Für die bedeutenden Ausstrahlungen Halles in die slawische Welt bis nach Rußland sei auf die Arbeiten von Eduard Winter verwiesen, vgl. besonders: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert. Berlin (Ost) 1953. Für den ökumenischen Bereich insgesamt vgl. Erich Beyreuther: August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung. Marburg 1957.

⁴⁵ Der halleische Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1961.

tischen Absolutismus — was seine Abhängigkeit von der Person des Monarchen wiederum nur steigerte; Deppermann zeigt sehr schön, daß gespannte Verhältnisse Franckes zum Hof sich immer auch sogleich als Krise für das Wirken des Halleschen Pietismus auswirken und daß deshalb die Gewinnung des Kronprinzen und späteren Königs Friedrich Wilhelm I. für Halle von geradezu fundamentaler Bedeutung war. Darin liegt nun aber auch das andere: dieses Bündnis des Pietismus mit dem Absolutismus, mit den „Kräften des entstehenden absolutistischen preußischen Machtstaates“ (S. 140), bleibt naturgemäß nicht ohne tiefe und einschneidende Rückwirkungen auf diesen Pietismus selbst! Deppermann deutet diese Zusammenhänge wenigstens an: Spener, der in den *Pia Desideria* von einer möglichst weitreichenden Reduzierung des staatlichen Einflusses in der Kirche ausgegangen war, endet bei einer massiven Förderung des landesherrlichen Kirchenregiments in Brandenburg-Preußen⁴⁶! Noch gewichtiger, wenngleich im einzelnen z. Z. noch sehr viel weniger durchschaubar — dürfte die Entwicklung sein, die Francke unter diesen Umständen durchgemacht hat: seit 1693 beginnt seine Lösung vom radikalen Enthusiasmus (S. 86), von Jahr zu Jahr wird seine entschiedene Betonung einer ausgesprochen kirchlichen Frömmigkeit stärker (S. 156, Anm. 4)!

Carl Hinrichs großes, posthum erschienenenes Werk „Preußentum und Pietismus“⁴⁷ bringt im einzelnen manche Überschneidungen, auch zahlreiche grundsätzliche Übereinstimmungen mit Deppermanns Buch; vor allem jedoch besitzen wir hier die z. Z. umfassendste, eindringlichste und anregendste Gesamtschau der immensen Bedeutung, die der Hallesche Pietismus für die Entwicklung des preußischen Staates gehabt hat.

⁴⁶ Die Arbeit von Martin Kruse (Spener's Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte, Witten: Luther-Verlag 1971, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 10) geht auf diese Probleme leider überhaupt nicht ein. Hier wird die geistesgeschichtliche Tradition dieser Kritik vorgeführt, von der lutherischen Orthodoxie über Andreä zu Dannhauer und bis hin zu Hoburg. Einen wirklichen Beweis der Beeinflussung Speners gerade durch diese Gestalten vermißt man, im übrigen beschränkt sich die Behandlung Speners auf wenige Aspekte seines Wirkens, die zudem zu willkürlich ausgesucht erscheinen, um den Vorwurf von Speners „Inkonsequenz im praktischen Verhalten“ (S. 41—47) wirklich tragen zu können.

⁴⁷ Untertitel: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971.

Einzelne seiner Forschungsergebnisse hatte Hinrichs bereits früher in mehreren Aufsätzen veröffentlicht⁴⁸; hier kehren diese Darstellungen als Gliederungsprinzipien der kaum überschaubaren Stofffülle wieder. Ausgehend von dem grundlegenden Kapitel über „Die universalen Zielsetzungen des Halleschen Pietismus“ (S. 1—125) handelt Hinrichs über die Stellung des Pietismus zum Militarismus (S. 126—173) und zu den Ständen (S. 174—300), um sodann das Verhältnis zum Frühkapitalismus (S. 301—351) und endlich zur Aufklärung, repräsentiert durch Christian Thomasius und Christian Wolff (S. 352—441), zu erörtern.

„Es handelt sich um den Halleschen Pietismus August Hermann Franckes, der seinem innersten Wesen nach eine religiös-soziale Bewegung mit weltweiter, universaler Zielsetzung gewesen ist, eine Bewegung, die nichts Geringeres gewollt hat, als die damalige Welt und ihre politischen und sozialen Verhältnisse vom Boden einer vermeintlich zweiten Reformation aus umzugestalten“ (S. 1). Unter diesem Gesichtspunkt durchleuchtet Hinrichs das Material, erläutert die spiritualistisch-sozialreformerischen Tendenzen dieses Pietismus, seine chiliastischen Züge⁴⁹, die Parallelen und Differenzen zu den Sozialutopien der Zeit⁵⁰ und schildert endlich die grandiose Systematik, mit der Francke aus bescheidensten Anfängen zäh und kühn ein Werk von wahrhaft weltumspannender Bedeutung errichtete. Freilich, hier werden dann auch die Grenzen erkennbar, die die Durchführung des ursprünglichen Planes verhinderten: der preußische Staat integriert, ja absorbiert in steigendem Maße den Halleschen Pietismus. „Bewußte Inanspruchnahme der in Halle entwickelten reformerischen Kräfte für staatlich-preußische Zwecke unter Ignorierung der letzten universalen und ökumenischen Zielsetzung Franckes, aber auch eine bewußte Hinwendung von Pietisten ausschließlich auf die Aufgaben dieses Staates selbst haben den Pietismus verwandelt und ihm Züge einer preußischen Staats-

⁴⁸ Die bibliographischen Angaben darüber finden sich in dem in Anm. 47 genannten Werk, S. XI f.

⁴⁹ Höchst aufschlußreich erscheint mir, wie von daher die theologische Besonderheit von „Halle“ zu einer besonderen „Sendung Preußens“ ausgeweitet wird: „Wenn Francke in dem ‚allgemeinen Verderben‘ den preußischen Staat nicht unmittelbar vom göttlichen Gericht als bedroht ansieht, so muß er ihm eine Ausnahmestellung, eine Sendung zuschreiben, die sich ihm schon in der Haltung dieses Staates zum Pietismus und seinen Anstalten kundgetan hat.“ (S. 56.)

⁵⁰ Einen materialreichen Aufsatz hat hierzu auch Peter Baumgart vorgelegt: Leibniz und der Pietismus. Universale Reformbestrebungen um 1700. In: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 364—386.

religion verliehen“ (S. 175). Die Stellung Franckes und der Hallenser zum Militärwesen, dem zentralen Problem des aufsteigenden jungen Staats, belegt diesen Wandel aufs deutlichste: aus der pietistischen Abneigung gegenüber dem Militär — einer Einstellung, die durchaus von spiritualistisch-schwärmerischen Zügen erfüllt ist — wird die bewußte Annäherung, um mit Hilfe der Feldprediger (um die Besetzung ihrer Stellen treibt man von Halle aus eine ebenso eifrige wie geschickte Personalpolitik!) das Heer von innen heraus religiös-sittlich umzugestalten. Vielleicht noch eindrücklicher treten die Folgen des Bündnisses von „Preußentum und Pietismus“ gegenüber dem Ständetum und insbesondere gegenüber dem Adel zutage. Schon früher hatte *Friedrich Wilhelm Barthold* in einer höchst anregenden Untersuchung die erstaunlich breite Hinwendung der kleinen und kleinsten deutschen Grafenhäuser zum Pietismus aufgezeigt⁵¹. Hinrichs belegt nun überzeugend, wie dieser Adel durch den Halleschen Pietismus eine neue Lebensaufgabe erhält; die überkommenen Standesvorrechte werden akzeptiert, aber sie werden doch zugleich relativiert durch das Ziel des aktiv in der Welt handelnden, religiös und sozial für seine Untergebenen verantwortlichen Menschen. „Es ist das Bild eines rechnenden, ökonomischen, auf gewissenhafte Berufserfüllung gerichteten, unauffälligen, diskreten, selbstbeherrschten, von Überheblichkeit und Dünkel freien, stoisch auf die Genüsse und Reize der Welt verzichtenden adeligen Menschen, das hier aufgerichtet wird, ein ‚entfeudalisiertes‘ Bild, in das bürgerliche Züge einzudringen beginnen“ (S. 215).

Von der Interessengemeinschaft, die die absolutistische Krone mit dem Pietismus gegenüber der Orthodoxie und den Landständen verband, war im Zusammenhang mit der Arbeit von Depermann schon die Rede. Hier wird dieses Thema noch auf die Provinz Ostpreußen ausgeweitet. Hinrichs zeigt, wie in Königsberg ein zweites wichtiges Zentrum des Pietismus entsteht, von wo aus — wiederum fast ausschließlich auf die Krone gestützt — gegen den religiös-politischen Widerstand der konservativen Kräfte in Kirche und Gesellschaft geradezu „eine gesamtstaatliche Kirchen- und Schulreform“ (S. 288) durchgesetzt wird.

Von ganz besonderem Gewicht endlich erscheinen mir die Ausführungen über die Rolle des Pietismus bei der Etablierung des Frühkapitalismus in Brandenburg-Preußen. Hinrichs weist nach, daß hinter der Verbindung des Potsdamer Militärwaisenhauses mit der großen Berliner Tuchfabrik des „Königlichen Lagerhauses“ das Vorbild der Franckeschen Anstalten stand. Aber nicht nur die

Organisationsform wurde von hierher übernommen, sondern ebenso die Zielsetzung; Friedrich Wilhelm I. suchte von diesem Mittelpunkt aus einen „staatlichen Sozialismus“ zu verwirklichen, wodurch einerseits seine Untertanen zu fleißigen und genügsamen Menschen erzogen wurden und wobei andererseits alle erzielten Gewinne sogleich wieder für den weiteren wirtschaftlichen und sozialen Aufbau Verwendung fanden. Das pietistische Vorbild zu diesen Unternehmen wird in der Motivation erkennbar, darüber hinaus jedoch auch in vielfältigen persönlichen Verzahnungen zwischen der pietistischen und der staatlichen Zentrale, zwischen Halle und Potsdam also. „Friedrich Wilhelm I. hat das Vorbild Halles in staatlich und militärisch modifizierter Weise verwirklicht. Auch diese Umwandlung großer Privatbetriebe zu Staats- und Stiftungsbetrieben unter sozialpolitischen Gesichtspunkten ist letztlich eine Wirkung der Arbeit August Hermann Franckes“ (S. 312).

Die Grenzen und Gefahren dieses Pietismus als „Staatsreligion“ werden dann allerdings im letzten Kapitel sehr klar ersichtlich, bei der schroffen und bedingungslosen Ablehnung der Gedanken von Thomasius und Wolff. Neben mancherlei Parallelen im Leitbild des idealen Bürgers bei Francke und Thomasius überwiegen doch die Gegensätze. Kann Francke sich hier insgesamt noch ohne große Mühe durchsetzen — wobei freilich seine besseren Beziehungen zum Hof die ausschlaggebende Rollen spielen —, so ist der Sieg des Halleschen Pietismus über Christian Wolff doch insgesamt ein Pyrrhussieg gewesen, der Francke und seinen Freunden nicht nur den Kronprinzen und späteren König Friedrich II. endgültig entfremdet hat, sondern der in weiten Kreisen die Abneigung gegen diese Form der Frömmigkeit bestärkte. Nichtsdestoweniger hat Hinrichs sicher recht, wenn er sein Buch mit dem Urteil beschließt: „Der Pietismus war damit nicht tot... Der Sieg der Aufklärung in Preußen war besiegelt, aber das Erbe des Pietismus wirkte weiter“ (S. 441).

Die grundlegende Bedeutung August Hermann Franckes und des Halleschen Pietismus insgesamt dürfte damit bewiesen sein. Aber gerade die hervorragende Arbeit von Hinrichs macht doch zugleich auch deutlich, was wir über diesen Pietismus alles noch nicht wissen. Welche Rolle spielte dieser Pietismus etwa in den West-

⁵¹ Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhöfe (1852/53). Nachdruck Darmstadt 1968.

provinzen Preußens^{51a}? Welche geistigen Elemente wirkten mit ihm zusammen? Hier sei es erlaubt, auf die Forschungen von *Gerhard Oesterreich* hinzuweisen⁵², der, ausgehend von dem Werk des Niederländers Justus Lipsius und seiner Wirkung, den Begriff der „niederländischen Bewegung“ zur Charakterisierung eines politisch-ethischen Neustoizismus geprägt hat, den er überall in Europa, insbesondere aber in Brandenburg-Preußen sich auswirken sieht.

^{51a} Hierzu liegen für den westfälischen Raum immerhin einige anregende Aufsätze aus den letzten Jahren vor: Helmut Esser (Gotthilf August Hoffmann. Ein Jugenderzieher pietistischer Prägung am Dortmunder Gymnasium. In: *Der Märker* 9, 1960, S. 274—277) zeigt am Beispiel Dortmunds, welche Bedeutung der Schule bei der Durchsetzung dieses Pietismus zukommt; man wendet sich nach Halle, um geeignete Schulleiter zu bekommen! In einer Untersuchung über Johann Georg Joch (J. G. Joch. Ein Wegbereiter für den Pietismus in Dortmund. In: *Beiträge zur Geschichte Dortmunds in der Grafschaft Mark* 58, 1962, S. 175—208) hat Esser diesen Gesichtspunkt noch ausgeweitet. Wir erhalten hier einen interessanten Einblick in die „Strategie“ des halleschen Pietismus: wohl gab es in Dortmund schon vor der Ankunft Jochs Pietisten im spenerschen Sinne, aber zu einer aktiven Zusammenfassung dieser Kräfte und der Bindung an August Hermann Francke kommt es erst durch den neuen Mann. Die Schule wird mit dem neuen Geist erfüllt, Verbindungen zu Pfarrern der Umgebung und hochgestellten städtischen Persönlichkeiten bahnen sich an, mit Bibel, Erbauungsbüchern und Traktaten aus Halle treibt man eine energische Propaganda. Zugleich wird Francke umfassend informiert und in allen belangreichen Fragen um Rat oder Entscheidung angegangen; vor allem aber versucht man, möglichst viele Stellen mit Männern der eigenen Richtung zu besetzen. Gerhard Richter (Zum Einfluß des halleschen Pietismus auf das kirchliche und schulische Leben in Soest in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Soester Zeitschrift* 77, 1963, S. 84—95) zeigt, daß in Soest die Arbeit im städtischen Waisenhaus der Ansatzpunkt für die Erfolge des halleschen Pietismus gewesen ist. Von hier aus dringt er in die Bevölkerung und gewinnt dann 1730 mit der Berufung des neuen Scholarchen aus Halle großen Einfluß in der Stadt. Ähnlich wie in Dortmund, geht die Entwicklung in Lüdenscheid vor sich. Helmut Brettschneider (Johann Sigismund Seltmanns Schriften und seine Briefe an August Hermann Francke. In: *Der Reidemeister. Geschichtsblätter für Lüdenscheid Stadt und Land* Nr. 38, 14. Dez. 1966, S. 1—8) konfrontiert uns in der Gestalt des Rektors Seltmann nicht nur mit einem entschiedenen Anhänger Franckes (wie u. a. die abgedruckten Briefe des Lüdenscheiders an Francke ausweisen), sondern auch mit einem umfassend gebildeten Theologen, der die Jugend gewinnt und der ebenso großen Einfluß auf das gehobene Bürgertum auszuüben weiß. Hier wird noch einmal besonders schön deutlich, was auch die übrigen genannten Aufsätze erkennen lassen: hochgestellte bürgerliche Kreise, z. T. sogar Adelige, spielen durchweg bei der Ausbreitung des halleschen Pietismus im westfälischen Raum eine gewichtige Rolle.

⁵² Politischer Neustoizismus und Niederländische Bewegung in Europa und besonders in Brandenburg-Preußen. Ein Beitrag zur Entwicklung des modernen Staates. In: *Bijdragen en Mededelingen van het Historisch Genootschap* 79 (1965), S. 11—75. Vgl. auch von demselben: Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates. In: *HZ* 181 (1956), S. 31—78.

Inwieweit war August Hermann Francke davon beeinflußt — inwieweit berührten sich hier zwei geistige Bewegungen? „Die gewaltige pädagogische Kraft, das Gefühl der strengen Verantwortung, der Wille zum aktiven Einsatz und zur beständigen Arbeit, die methodische Übung und ständige Selbstkontrolle, der Kampf gegen jede falsche moralische Sicherheit, die Mahnung zur Mäßigung, Selbstbeherrschung und Askese waren allen beiden Bewegungen gemeinsam“, urteilt Oestreich⁵³. Inwiefern wirkte der Hallesche Pietismus in dieser Symbiose in der Aufklärung fort? Es liegt auf der Hand, daß wir es hier mit einem großen eigenen Thema der Forschung zu tun haben. Nur auf ein, wie mir allerdings scheint, höchst aufschlußreiches Indiz, möchte ich hier hinweisen: *Horst Schlechte* hat zeigen können, daß die große kursächsische Staatsreform der Jahre 1762/63, die das Land finanziell, bildungsmäßig und verwaltungstechnisch auf neue Grundlagen stellte, durchweg von Personen getragen wurde, zu deren geistiger Prägung außer der Aufklärung der Pietismus in mehr oder weniger starkem Maße gehörte — der hallesche primär, dann aber auch der der Brüdergemeinde des Grafen Zinzendorf⁵⁴.

Bevor wir uns diesem Komplex Herrnhut zuwenden, scheint es angebracht, kurz auf das Thema des sog. „radikalen Pietismus“ einzugehen. Wie schon erwähnt, ist dieser Bereich in der jüngsten Forschung stark zurückgetreten; dementsprechend kann hier im wesentlichen nur von der Gestalt *Gottfried Arnolds* die Rede sein — also des Theologen, der als radikaler Kirchenkritiker und erbitterter Feind der volkikirchlichen Institution begann — um als Gemeindepfarrer, allerdings im konfessionell weitherzigen Brandenburg-Preußen, zu enden. Da *Gottfried Arnold* als Verfasser der „Unparteyischen Kirchen- und Ketzehistorie“ (1699/1700) auch zu den Vätern der neueren Kirchengeschichtsschreibung gehört, hat seine Person immer wieder das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Von grundlegender Bedeutung ist hier zunächst das Buch

⁵³ Politischer Neustoizismus, S. 67 f. — Völlig unzulänglich für die Erhellung des komplizierten Ineinanders von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung erweist sich leider die Arbeit von Hildegard Zimmermann: Caspar Neumann und die Entstehung der Frühaufklärung. Ein Beitrag zur schlesischen Theologie- und Geistesgeschichte im Zeitalter des Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 4). Die Verfasserin identifiziert Orthodoxie mit geistiger Enge, sieht diese Orthodoxie bereits am Hofe Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha überwinden (S. 44!), macht Johann Arnd zum Physikotheologen (S. 57!) usw., usw.

⁵⁴ Horst Schlechte: Pietismus und Staatsreform 1762/63 in Kursachsen. In: Archivar und Historiker. Studien zur Archiv- und Geschichtswissenschaft. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Otto Meisner. Berlin (Ost) 1956, S. 364–382.

von *Erich Seeberg* gewesen⁵⁵, der in einem weitausgreifenden Überblick die Kirchen- und Ketzehistorie Arnolds in die Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte der Zeit eingeordnet hat. Als das eigentlich tragende Moment dieses Geschichtsverständnisses erscheint die mystisch-spiritualistisch gedeutete Idee vom fortlaufenden Verfall der wahren urchristlichen Kirche: „Entscheidend war die Durchführung der Verfalls-idee in der Kirchen- und Ketzehistorie und auch die neue Anschauung von den Ketzern ergibt sich schließlich als Konsequenz daraus, wenn auch noch viele andere Motive an dieser Idee mitgesponnen haben“ (S. 498). Dagegen hat nun *Hermann Dörries* die These vertreten, daß die so verbreitete Konzentration alles Interesses auf das berühmte kirchengeschichtliche Hauptwerk Arnolds dessen tatsächliche theologische Leistung eher verstellen als klären helfe: denn die Spannung zwischen „Geist und Geschichte“, zwischen innerer Geisterfahrung und dem Widerstand des faktisch Gewordenen in der Kirche sei das große Problem seines Lebens und Denkens gewesen⁵⁶. Von da aus gerät die Kirchen- und Ketzehistorie an den Rand des Lebenswerkes von *Gottfried Arnold*; in den Vordergrund dagegen tritt sein lebenslanges Bemühen, die individualistische geistliche Erfahrung mit der kirchlichen Realität — die durchweg am Modell der Urkirche gemessen wird — für sich und andere zu vermitteln. Hierin, so betont *Dörries*, liegt die wesentliche Kontinuität von *Gottfried Arnolds* theologischer Existenz — und nicht in der großen, schroff antiinstitutionellen Kirchengeschichte! „Die ihm einst zugefallene Lebensaufgabe, gegen das Verderben der Amtskirche zu zeugen, machte jetzt der unscheinbareren Platz, sich um anderer willen dem kirchlichen Brauch anzupassen“ (S. 95).

Diese veränderte Sicht Arnolds hat jüngst *Jürgen Büchsel* in einer interessanten Untersuchung sowohl bestätigt als auch in charakteristischer Weise differenziert: „Geist und Geschichte“ werden, fraglos treffender, als das Gegeneinander und Miteinander

⁵⁵ *Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik. Meerane 1923. Über die Bedeutung Arnolds urteilt Martin Schmidt in einem kurzen Überblick: „In diesen beiden Punkten — der Nähe zum mystischen Spiritualismus und der Aufnahme der historischen Wissenschaft in das Glaubensbewußtsein — liegt die Bedeutung Gottfried Arnolds.“ (G. Arnold — seine Eigenart, seine Bedeutung, seine Beziehung zu Quedlinburg. In: Wiedergeburt und neuer Mensch, S. 331—341. Das Zitat S. 338).*

⁵⁶ *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold. Göttingen 1963 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 3, 51).*

von „Kirche und Wiedergeburt“ gezeichnet⁵⁷. Ausgehend von der „Wahren Abbildung der ersten Christen“ (1696), Arnolds erster großer Schrift, wird die zentrale Bedeutung der Wiedergeburt für diese Theologie ebenso deutlich wie ihr Drängen auf eine radikale Erneuerung der Kirche nach der Norm der ersten Christenheit. Die Kirchen- und Ketzerhistorie fügt sich dann durchaus in diese Struktur ein; wohl erscheint sie als ein besonders entschiedener Ausdruck der mystisch-separatistischen Kirchenkritik Arnolds, jedoch gleichwohl getragen von seiner mystisch-quietistischen Grundüberzeugung, die dann mit zunehmendem Alter mehr und mehr in den Vordergrund seiner Theologie und seines Lebens tritt. Büchsel erklärt: „Im Quietismus ist Arnolds Enthusiasmus und äußere Radikalität endgültig überwunden. In ihm trifft man auf den eigentlichen Grund für Arnolds Wandel zum Pietismus“ (S. 143). Eine Fülle von Fragen, von historischen wie auch theologischen, ist damit freilich noch ungelöst. Wie verhält sich z. B. dieser Quietismus zum mystischen Spiritualismus? Vor allem aber: ist es nicht eine höchst fragwürdige Engführung, wenn hier der kirchliche Pietismus ganz selbstverständlich mit dem Pietismus schlechthin identifiziert wird?

Wie fließend die Grenzen tatsächlich sind, wie komplex und kompliziert die Zusammenhänge, zeigt eindrücklich die vorzügliche Studie von Heinz Renkewitz über Hochmann von Hohenau, die dankenswerterweise in den „Arbeiten zur Geschichte des Pietismus“ neu aufgelegt worden ist⁵⁸. Hochmann war ein radikaler Pietist, der eine schwärmerisch-enthusiastische Frömmigkeit vertrat, die Trennung der wahrhaft Gläubigen von der verfallenen Kirche proklamierte und sein Leben in der Spannung zwischen leidenschaftlichen geistlichen Eroberungszügen durch weite Teile Deutschlands

⁵⁷ Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt. Witten: Luther-Verlag 1970 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 8).

⁵⁸ Hochmann von Hohenau (1670–1721). Quellenstudien zur Geschichte des Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 5). — In dieses Werk ist auch ein großer Teil des reichen Materials der ungedruckten Dissertation von Victor Pleß aufgenommen worden (Die Separatisten und Inspirierten im Wittgensteiner Land und Zinzendorfs Tätigkeit unter ihnen im Jahre 1730. Diss. theol. Münster 1921?, Masch.). Über einige geistige Ausstrahlungen aus diesem Gebiet in das Siegerland informiert Ludwig Koechling (Die Separatisten in Freudenberg. Eine Beitrag zur Geschichte des Pietismus im Siegerland. In: Jahrbuch des Vereins für Westf. Kirchengeschichte 49/50, 1956/57, S. 101–123): anhand der (abgedruckten) Protokolle des Presbyteriums Freudenberg begegnen wir einer kleinen Gruppe junger Handwerker, die sich insgeheim mit Jakob Böhmes Schrift „Mysterium Magnum“ beschäftigt.

einerseits und völliger Stille und Zurückgezogenheit andererseits verbrachte. Es ist natürlich nicht möglich, hier auch nur annähernd den Reichtum dieser Untersuchung vorzuführen; sie trägt die Bezeichnung „Quellenstudien“ mit vollem Recht im Untertitel. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß Hochmann 1693 als Student im Halle August Hermann Franckes seine Bekehrung erlebte — und dort sogleich in einen Kreis enthusiastisch gestimmter Freunde geriet, wobei auch chiliastische Gedanken eine nicht unwesentliche Rolle spielten. Von ganz außerordentlicher Bedeutung für die geistige Entwicklung Hochmanns ist dann Johann Wilhelm Petersen geworden — jener noch immer viel zu wenig gewürdigte und in seiner eminenten Breitenwirkung kaum erforschte Theologe, der mit den wichtigsten Persönlichkeiten des kirchlichen Pietismus ebenso verbunden war wie mit dem außerkirchlichen Pietismus. Auch Hochmann läßt sich trotz aller Eindeutigkeit seiner Entscheidung für einen enthusiastischen Spiritualismus nicht glatt und bruchlos auf diese Seite setzen; immer wieder hat es vielmehr in seinem Leben Zeiten gegeben, in denen er sich dem kirchlichen Pietismus angenährt hat, insbesondere in seinen letzten Jahren. Und auch in der theologischen Grundkonzeption Hochmanns — wie Renkewitz sie zeichnet — begegnet uns eine Denkstruktur, die überall in der weitverzweigten Bewegung des Pietismus anzutreffen ist: „Am Anfang steht das göttliche Liebeswesen; aus ihm hat der Mensch seinen Ursprung; die Menschheit fiel von Gott ab in Sonderung und Sünde; sie erfährt Gottes Willen, der ihr deshalb Gericht schickt und sie auf einen neuen Weg leiten will; endlich, sobald die Sonderung durch die Bekehrung und durch die Läuterung beseitigt ist, wird Gottes Wille in Gottes Wesen zurückgenommen werden“ (S. 366). Es dürfte deutlich sein, daß sich auch hier, angesichts der Frage nach dem Wesen des „radikalen“ bzw. des außerkirchlichen Pietismus, noch Forschungsprobleme von erheblicher Relevanz vor uns auftürmen.

Zu den zahlreichen Grafenhöfen, die sich dem Wirken Hochmanns öffneten, gehörte auch der von Ebersdorf; am gleichen Hof gewann dann ein junger Mann aus altem Adel nicht nur seine Frau, sondern tiefe, ihn lebenslang bestimmende Eindrücke: *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf* (1700—1760)⁵⁹. Seine Person und seine Theologie gehören — so darf man ohne Übertreibung sagen — bis auf den heutigen Tag zu den umstrittensten Phänomenen der Kirchengeschichte. Das kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß auf die Frage nach Wesen und Eigenart des von

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 385—389.

ihm vertretenen Pietismus nicht nur höchst unterschiedliche, sondern einander direkt widersprechende Antworten vorliegen. Noch immer ist ein großer Teil der Literatur von der Alternative beherrscht: entweder radikaler Spiritualist — oder kongenialer Erneuerer reformatorischer Gedanken Luthers. Dabei sind — im Unterschied zu den anderen führenden Gestalten des Pietismus — Zinzendorfs Werke in einer Neuausgabe zugänglich: *Erich Beyreuther* und *G. Meyer* haben einen Facsimile-Nachdruck der Hauptschriften des Grafen in 6 Bänden besorgt und danach — auf die gleiche Weise — noch 9 Ergänzungsbände folgen lassen⁶⁰. Kann diese Edition eine historisch-kritische Ausgabe auch keineswegs ersetzen, so kommt ihr doch immerhin das Verdienst zu, die Texte zugänglich gemacht zu haben. Auch eine neuere Biographie Zinzendorfs besitzen wir: *Erich Beyreuther* hat in drei Bänden den Lebensweg seines Helden von den Jugendjahren über die Anfänge in Herrnhut bis hin zur Ausbreitung der „Brüdergemeine“ über ganz Europa und weiter nachgezeichnet⁶¹; eine knappe Zusammenfassung dieses Bildes hat Beyreuther schließlich auch in der Reihe „Rowohlt's Monographien“ vorgelegt⁶². Die Stärke dieser Darstellungen liegt in der frischen, anschaulichen Weise, in der

⁶⁰ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Hauptschriften in 6 Bänden. Hg. von E. Beyreuther und G. Meyer. Nachdruck Hildesheim 1962—63; Ergänzungsbände 1—9 zu den Hauptschriften. Hg. von denselben. Nachdruck ebd., 1966.

⁶¹ Der junge Zinzendorf. Marburg/Lahn: Francke-Buchhandlung 1957; Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden. Ebd. 1959; Zinzendorf und die Christenheit. 1732—1760. Ebd. 1961. — Wenigstens hingewiesen sei auf zwei Untersuchungen, die der Ausbreitung der Brüdergemeine in Westfalen nachgegangen sind. Siegfried Schunke hat in seiner ungedruckten Dissertation die „Beziehungen der Herrnhuter Brüdergemeine zur Grafschaft Mark“ untersucht (Diss. theol. Münster), Ludwig Koechling ist dem gleichen Thema für Minden-Ravensberg nachgegangen (Minden-Ravensberg und die Herrnhuter Brüdergemeine. In: Jahrbuch des Vereins für Westf. Kirchengeschichte 53/54, 1960/61, S. 94—109; 55/56, 1962/63, S. 69—103). Die Versuche der Brüder, eine eigene Gemeinde in oder bei Minden zu gründen, scheiterten; die Verbindungen zur Brüdergemeine werden von ihr aus durch Reiseprediger im Rahmen der herrnhutschen „Diasporaarbeit“ aufrechterhalten. Deren Berichte bieten beiden Autoren reiches Material. Daraus geht hervor, daß die Erfolge Herrnhuts vor allem auf dem Land lagen, wo es auch zu einigen Erweckungen kam. In den Städten dagegen konnte man praktisch nirgends Fuß fassen. Dementsprechend rekrutierten sich diese Erweckten auch durchweg — von ganz wenigen Pfarrern abgesehen — aus den unteren Bevölkerungsschichten. Aufs ganze gesehen blieb auch die Zahl dieser Frommen recht gering und nahm zudem gegen Ende des 18. Jahrhunderts spürbar ab.

⁶² Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in Selbstbildnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1965 (Rowohlt's Monographien, 105).

Beyreuther zu erzählen weiß; zahlreiche liebevoll ausgebreitete Einzelheiten vermitteln immer wieder ein ausgesprochen plastisches Bild jener Zeit, ihrer Menschen und speziell des Grafen mit seiner Gemeinde. Die klare Grenze dieser Biographie aber tritt stets überdeutlich da zutage, wo es um die Entfaltung theologischer Zusammenhänge geht, um kritisches Urteilen und differenziertes Werten. „Die Grundtendenz des Verfassers läuft auf eine nahezu uneingeschränkte Anerkennung der Lebensleistung Zinzendorfs hinaus“, urteilt denn auch F. W. Kantzenbach — wie mir scheint zu recht — über diese Bücher⁶³. Beyreuther schreibt im Grunde nur für Anhänger Zinzendorfs; da heißen dann sehr leicht diejenigen, die sich dem Grafen entgegenstellen, einfach „Störenfriede“ (Bd. 2, S. 271)! Probleme — wie etwa die Missionstätigkeit Herrnhuts innerhalb der Kirchen — werden nicht selten pathetisch zuge deckt: „In harter, kühner, realistischer Art schickte es [= Herrnhut] sich nunmehr an, unter dem mächtigen Zwang der Sache Jesu, der die Mähren ihr Leben verschrieben hatten, die weite Welt ins Auge zu fassen“ (Bd. 2, S. 247). Ähnliche Belege ließen sich häufen. Alles das rückt diese Bände — trotz der eindrucklichen Fülle des verarbeiteten Materials — an die Grenze einer wissenschaftlichen Darstellung, in die unmittelbare Nähe frommer Erbauungsliteratur nämlich; der massive Trend zur Apologie um jeden Preis ist eher geeignet, das Bild Zinzendorfs und seiner Gemeinde zu verstellen als es zu erhellen.

Dem Zusammenhang von Brüdergemeinde und Methodismus, den theologischen und praktischen Berührungen wie dann auch den Abgrenzungen zwischen Zinzendorf und John Wesley ist *Martin Schmidt* in seiner gewichtigen Biographie des großen Engländers in zwei umfangreichen Kapiteln nachgegangen⁶⁴. Durch Herrnhut erfährt Wesley eine echte Begegnung mit der reformatorischen Theologie Luthers; aber zugleich sieht Wesley Grenzen und Gefahren in dieser Frömmigkeit Herrnhuts sowie insbesondere in der nahezu absolutistischen Stellung des Grafen innerhalb der Gemeinde. Bemühungen um eine neue Annäherung scheitern zuletzt am theologischen Gegensatz: „Zinzendorf sah den neuen Menschen mit Luther als Anfänger, vom Ursprung, von der Abhängigkeit von Gott her - Wesley als Fortschreitenden vom Ziel, von der Vollendung bei Gott her... So schieden sich hier zwei

⁶³ Das Bild des Grafen. Ein Literaturbericht zur Zinzendorf-Forschung. In: Lutherische Monatshefte 1962, S. 384—391. Das Zitat S. 387.

⁶⁴ John Wesley, Bd. 1, Zürich-Frankfurt 1953, S. 188—273; Bd. 2, ebd. 1966, S. 13—74.

Zeitalter. Wesley war der moderne, Zinzendorf der reformatorische Denker“ (Bd. 2, S. 63).

War Zinzendorf tatsächlich ein Repräsentant reformatorischer Theologie in seiner Zeit? Wurzelt — wie *Erich Beyreuther* in seinen „Studien zur Theologie Zinzendorfs“⁶⁵ es als allgemeinen Konsens der Forschung formuliert hat — „die gräfliche Theologie und Frömmigkeit in der lutherischen Rechtfertigungsbotschaft“? (S. 23) Unverkennbar geht ein starker Trend in diese Richtung. Nachdem schon die ältere, zumeist von Herrnhutern getragene Forschung⁶⁶, im Denken des Grafen insbesondere diese Linie, die zu Luther führte, herausgestellt hatte, vertritt — wie erwähnt — u.a. auch *Martin Schmidt* diese Überzeugung: freilich in jener differenzierteren Form des spannungsvollen Mit- und Gegeneinanders von reformatorischen und spiritualistisch-pietistischen Traditionselementen. Am Beispiel von Zinzendorfs Verhältnis zur Confessio Augustana hat Schmidt diese Sicht im einzelnen dargelegt⁶⁷; die selbstbewußte theologische Eigenständigkeit des Grafen wird da ebenso sichtbar wie seine Verhaftung im pietistischen Erbe und endlich immer wieder die Kraft, zu den reformatorischen Positionen Luthers durchzustoßen. Ähnlich hatten schon früher die bereits genannten Studien *Erich Beyreuthers* argumentiert. Diese Aufsätze bieten praktische eine Theologie Zinzendorfs. Natürlich ist es nicht möglich, ihren reichen Inhalt hier in extenso vorzuführen, Hinweise auf die großen Linien müssen genügen. Sehr überzeugend arbeitet *Beyreuther* die zentrale Rolle der Christologie in Zinzendorfs Theologie heraus (S. 9—34 u.ö.), das Bibelverständnis des Grafen (S. 74—108) wie auch der stets umstrittene Gebrauch des Loses in Herrnhut (S. 109—139) werden erhellt, die Vorstellungen von Kirche und Mission (S. 140—171), Gemeinde und Gemeinschaft entfaltet (S. 172—200). Von besonderer Bedeutung scheint mir dann der Abschnitt über Zinzendorf und Bayle zu sein (S. 201—234), wo *Beyreuther* die anregende These vertritt, der Graf habe zu den ganz wenigen in jener Zeit gehört, die das positive theologische Anliegen Bayles in seiner Religions- und Christentumskritik erkannten.— Nicht zufällig enden die Studien mit zwei Aufsätzen, die um das Verhältnis Zinzendorfs zu Luther kreisen (S. 235—279).

⁶⁵ Gesammelte Aufsätze. Neukirchen: Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1962.

⁶⁶ Über diese älteren Darstellungen vgl. Anm. 63 sowie die kritische Literaturübersicht bei *Leiv Aalen*: Die Theologie des jungen Zinzendorf. Berlin-Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1966, S. 18—40.

⁶⁷ Zinzendorf und die Confessio Augustana. In: ThLZ 93 (1968), Sp. 801—824.

Hatte es bereits eingangs über den Grafen geheißen: „Unbestreitbar sind gewisse Ideeneinflüsse seiner Zeit bei ihm wirksam. Aber er hat doch, für wie gegen seine Epoche stehend, das echte Erbe der Reformation festgehalten und weitergegeben“ (S. 34), so wird diese Position nun weiter entfaltet; und war die These von Zinzendorf als dem Erneuerer der reformatorischen *theologia crucis* gleichsam der rote Faden, der durch alle jene Aufsätze hindurchlief — jetzt wird diese These thematisiert. Weil hier aber Herz und Mitte der Theologie Zinzendorfs liegen, muß die Abgrenzung gegenüber allem mystischen Spiritualismus scharf und schroff sein: „Nur vom Luthertum aus ist der Graf wirklich zu verstehen, niemals von dem spiritualistisch-mystisch-philadelphischen Gedankengut aus, dem er gewiß *bleibend* verhaftet blieb in gewollter dialektischer Spannung zur reformatorischen Botschaft“ (S. 247).

Dieses klare Nein richtet sich u.a. ausdrücklich gegen die Position die *Leiv Aalen* in seiner Untersuchung über „Die Theologie des jungen Zinzendorf“ bezogen hat⁶⁸. Ebenso gründlich wie umsichtig wird hier die tiefreichende Prägung des Grafen durch Elemente des mystischen Spiritualismus aufgewiesen (S. 45—219), danach wird in kritischer Durchmusterung der Grundgedanken zinzendorfscher Theologie die beherrschende Rolle dieses Gedankenguts aufzuzeigen versucht (S. 220—399). Aalen weiß im übrigen nicht nur die Gegenposition Zinzendorfs gegen die Aufklärung und dann seinen Kampf mit dieser geistigen Bewegung überzeugend darzustellen; er betont auch ausdrücklich, daß der Graf natürlich nicht losgelöst von allen lutherisch-kirchlichen Traditionen und Bindungen gedacht und gelebt habe. Freilich, im Endergebnis ändert das nichts an seinem Urteil, das im genauen Gegensatz zu Beyreuthers Auffassung lautet: „Recht besehen ist nicht Luther, sondern die Schwärmer der Reformationszeit sind Urheber dieser Anschauung . . .“ (S. 398). So alternativ und einander ausschließend diese Positionen auf den ersten Blick erscheinen: hier liegt, wie mir scheint, eher ein verbaler Gegensatz vor als einer, der in der Sache selbst begründet wäre. Fragwürdig ist zunächst doch wohl die hier wie da betriebene grundsätzliche theologische Abqualifizierung des mystischen Spiritualismus — so daß der Nachweis derartiger Traditionen schon identisch ist mit dem theologischen Verdikt. Nicht minder fragwürdig erscheint mir die hier wieder einmal zutage tretende Art und Weise des Umgangs mit Luther und der reformatorischen Theologie. Beide Forscher, Beyreuther sowohl als auch

⁶⁸ Zu den bibliographischen Angaben siehe Anm. 66. Die Arbeit lag bereits 1952 norwegisch unter dem Titel „Den unge Zinzendorfs teologi“ vor.

Aalen — und ihre Namen haben hier durchaus paradigmatische Bedeutung! — konstatieren gewichtige Differenzen zwischen Zinzendorf und Luther. Leiv Aalen unterstreicht diese Differenzen und betont den Gegensatz — um den Preis einer faktischen Verabsolutierung der altprotestantischen Theologie, auf die dann nur noch Verfall und Niedergang folgen können. „Stellt der Neuprottestantismus als solcher sowohl kirchlich als auch theologisch eine vom reformatorischen Christentum weithin abweichende Christentumsdeutung dar, dann trifft das auch bei Zinzendorf insofern zu, als er... als Exponent der damaligen Zeitwende dasteht“ (S. 15). Aalen vermag von seiner Position aus eine bereits früher vertretene These, wonach Zinzendorf der Repräsentant einer neuen Zeit sei, nämlich der „Frühromantik“, die bereits über die Aufklärung und den Pietismus hinausgeschritten sei, eindrücklich zu machen; aber jeder Möglichkeit, die damit aufgebrochenen neuen religiösen und theologischen Probleme wirklich zu lösen, hat er sich von jener Position aus grundsätzlich begeben. Beyreuther umgekehrt neigt dazu, die tatsächlichen Differenzen zwischen Luther und Zinzendorf zu kaschieren — um den religiösen und theologischen Antworten, die Zinzendorf auf die geistigen Herausforderungen seiner Zeit zu geben versucht hat, wirklich gerecht werden zu können. Doch was hat Luther mit alledem zu tun? Er wird, wie mir scheint, weder hier noch da wirklich ernst genommen, sondern als Schibboleth gehandhabt für vorausliegende, aber hier nicht mehr reflektierte grundsätzliche systematische Entscheidungen über das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte, über Möglichkeit und Notwendigkeit von aktualisierender Veränderung einerseits und zeitloser Bewahrung christlicher Lehre und Verkündigung andererseits. Die neuere Zinzendorfforschung jedenfalls dürfte sehr deutlich machen, daß die weithin geübte Berufung auf Luther und die reformatorische Theologie des 16. Jahrhunderts viel häufiger verzerrende und verdunkelnde Wirkung ausgeübt hat als daß sie zur Erhellung der historisch-theologischen Zusammenhänge beitrug⁶⁹.

Unter den zahlreichen Persönlichkeiten, die Zinzendorf bereits zu Lebzeiten entschieden entgegengetreten sind, ragt in unserem

⁶⁹ Nur eben hinweisen möchte ich auf die meines Wissens neuste Arbeit über Zinzendorf von Theodor Wettach: Kirche bei Zinzendorf (Diss. theol. Münster). Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus 1971. Hierbei handelt es sich um eine recht kritiklose Materialsammlung zum Thema, die von der Überzeugung getragen ist, daß Zinzendorfs Gedanken „heute ungeahnte Möglichkeiten zum interkonfessionellen Gespräch bieten könnten“ (S. 200, vgl. auch S. 227 f.).

Zusammenhang die Gestalt *Johann Albrecht Bengels* hervor. *Gottfried Mälzer* ist in seiner Dissertation der Frage nachgegangen, wie es zu den Spannungen und dann zum Gegensatz zwischen den beiden Pietisten gekommen ist und welches die theologischen Gründe dafür auf seiten Bengels waren⁷⁰. So gewichtig die persönlichen wie auch die sozialen Unterschiede zwischen dem sprunghaften, weltgewandten Grafen einerseits, dem grüblerisch-konservativen Klosterlehrer andererseits immerhin gewesen sind: die Differenzen brechen in dem Augenblick auf, wo Zinzendorf der heilsgeschichtlichen Theorie Bengels kühl und reserviert entgegentritt. Allen späteren Annäherungsversuchen zum Trotz verschärfen sich die Gegensätze, als Bengel von seinen Anhängern zur Stellungnahme über Herrnhut aufgefordert wird; jetzt stellt sich Bengel nämlich auf den Boden der Orthodoxie und mißt mit ihrem System den „Schwärmer“ und „Enthusiasten“ Zinzendorf! Etwas spitz, aber doch wohl richtig schreibt Mälzer über die Wurzeln dieser Auseinandersetzung: „Bengels Kritik an Zinzendorfs Missionsarbeit zeigt, daß jeder der beiden Männer das theologische Lieblingskind des anderen für illegitim erklärte; denn Bengels Einwände gegen die Missionsarbeit der Brüdergemeinde mußte Zinzendorf ebenso empfindlich treffen, wie dessen Ablehnung der Lehre von der *oeconomia divina* Bengel traf“ (S. 136).

Gottfried Mälzer hat eine Reihe der hier nur angedeuteten Gedanken dann in seiner Gesamtdarstellung von Leben und Werk *Johann Albrecht Bengels* in einen weiteren biographischen und theologischen Rahmen eingeordnet⁷¹. Das flüssig geschriebene, gut lesbare Buch faßt in glücklicher Weise die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammen. Mälzer gliedert seinen Stoff unter drei Gesichtspunkten: der Darstellung von Bengels Leben (S. 15—121) folgt die Charakteristik seiner Werke (S. 123—283) und endlich eine kritische Würdigung des Lehrers, Prälaten und Theologen (S. 285—368). Treten im ersten Teil die intensiven Berührungen Bengels mit dem Pietismus hervor — angefangen beim separatistischen Pietismus im Hause seines Pflegevaters Spindler über pietistische Professoren an der Universität Tübingen und einem begeisternden Aufenthalt in Halle bei August Hermann Francke bis hin zum eigenen Abhalten von Erbauungsstunden — so erscheint Bengels Lebenszuschnitt andererseits doch sowohl weiter

⁷⁰ Bengel und Zinzendorf. Zur Biographie und Theologie *Johann Albrecht Bengels*. Witten: Luther-Verlag 1968 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 3).

⁷¹ *Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk*. Stuttgart: Calwer Verlag 1970.

als auch konservativer, um leicht unter den gängigen Begriff eines Pietisten subsumiert zu werden. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man auf Bengels Werke blickt: von der Edition klassischer und patristischer Texte schreitet er weiter zur Textkritik des NT — die bezeichnenderweise bei seinen Anhängern überhaupt keine Nachfolge gefunden hat; darauf baut Bengel, streng im Rahmen der Wissenschaft seiner Zeit, seine Kommentierung des NT auf, die endlich in seinem heilsgeschichtlichen Entwurf, der auf der Berechnung des jüngsten Tages nach der Apokalypse basiert, ihren Höhepunkt findet. „Eschatologische Naherwartung, das Rechnen auf die bald bevorstehende Wiederkunft Christi gibt Bengels Ausführungen das Gepräge...“ (S. 227); hier hat er die tiefsten Wirkungen gehabt. Dies ist allerdings auch der Bereich von Bengels Lebenswerk, wo ihm sein Biograph am kritischsten gegenübersteht: „Wir sind also der Ansicht, daß Bengel keineswegs einfach seines theologischen Milieus ist, seine Heilstheologie aus den Denkstrukturen seiner Zeit zwangsläufig hervorgeht, sondern vielmehr, daß er auch und gerade unter den ihm gegebenen Voraussetzungen voll verantwortlich ist für eine Theologie, die nicht mehr als Schrifttheologie bezeichnet werden kann“ (S. 333). Wahrscheinlich würde eine stärkere Einordnung Bengels in die unterschiedlichsten pietistischen Entwürfe seiner Zeit zum Thema Naherwartung und Chiliasmus dieses Verdammungsurteil doch stärker differenzieren! Aber wie dem auch sei: in Bengel steht — und das, so scheint mir, ist die große Bedeutung dieses Buches — eine Gestalt vor uns, die auf der einen Seite zutiefst vom Geist und der religiös-theologischen Tradition des Pietismus geprägt ist; und die auf der anderen Seite — im exakten Gegensatz zu Zinzendorf — sich nicht weiter von der lutherischen Orthodoxie löst, sondern geradezu zu ihr zurücklenkt. Daß damit die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus nicht leichter wird, sondern sich erneut kompliziert, liegt auf der Hand; vom mystischen Spiritualismus jedenfalls kann bei Bengel nur sehr eingeschränkt die Rede sein. Freilich ist nicht zu übersehen, daß das Weiterwirken der Gestalt Bengels nur um den Preis einer tiefgreifenden Anpassung an eine spätere Norm „des Pietistischen“ möglich war. Mälzer, der dankenswerterweise auch auf diesen Prozeß eingeht (S. 368—390), faßt ihn so zusammen: „Seine Epigonen aber (...) haben seine Gelehrtenarbeit nicht verstanden, konnten und wollten sie nicht würdigen, aus ihr lernen, an sie anknüpfen. Sie machten ihren Erzvater zu einer Gestalt von großer Popularität um den Preis, ihn um einige Gliedmaßen verkürzen zu müssen. Es steht zu fürchten, daß dabei auch sein Kopf verloren ging“ (S. 379).

Man versteht Wesen und Eigenart des Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert nicht, wenn man diese Bewegung einfach durch die Brille des 19. Jahrhunderts sieht; und man versteht den württembergischen Pietismus nicht, wenn man nur auf die Gestalt Johann Albrecht Bengels blickt. Wie vielgestaltig dieser Pietismus tatsächlich gewesen ist - aber auch, welche Tendenzen in ihm weitergewirkt haben und welche nicht - läßt sich jetzt an der großartigen Bibliographie der „Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts“ ablesen, die wir ebenfalls *Gottfried Mälzer* verdanken⁷². Dieses Werk ist ein echter Wurf! Denn hier werden uns nicht nur insgesamt 63 pietistische Autoren aus dem württembergischen Raum mitsamt dem Verzeichnis ihrer Schriften vorgestellt, sondern wir erfahren auch, welche ihrer Werke neu aufgelegt wurden, welche in Teilsammlungen oder in Auswahl erschienen und endlich, welche dieser Bücher in Übersetzungen herauskamen. Es dürfte einleuchten, daß wir mit dieser Bibliographie über ein vorzügliches Instrument zur Erforschung des württembergischen Pietismus verfügen — und über eine wahre Fundgrube speziell zu Fragen der Nachwirkungen dieses Pietismus. Schon ein flüchtiger Überblick über die insgesamt 3112 Nummern dieses Bandes zeigt eindrucklich, wie stark im 19., aber auch noch im 20. Jahrhundert die Ausstrahlungen dieses Pietismus gewesen sind — und zwar keineswegs nur in Württemberg, sondern in weiten Teilen Deutschlands und sogar darüber hinaus.

Die ganze Breite des alten württembergischen Pietismus wie auch seine Entwicklung und Veränderung kommt endlich in einer vorzüglichen Untersuchung von *Hartmut Lehmann* zur Sprache: „Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert“⁷³. Unserem Thema entsprechend müssen wir uns hier auf die beiden ersten Teile des Buches beschränken, die den Zeitraum bis zum Jahre 1780 behandeln (S. 22—134). Den Profanhistoriker Lehmann interessieren vor allem die politischen und sozialen Auswirkungen dieses Pietismus innerhalb des sozialgeschichtlichen Kontextes jener Zeit. Das Bild, das er davon zeichnet, hat — wie mir scheint — seine besondere Bedeutung darin, daß es aufgrund gründlicher und sorgfältiger Erhebungen viele falschen Vorstellungen und manchen unkritischen Überschwang mit der nüchternen Wirklichkeit konfrontiert: Im Unterschied zu Brandenburg-Preußen war der württembergische Pietismus stän-

⁷² Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1972 (Bibliographie zur Geschichte des Pietismus, 1).

⁷³ Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer-Verlag 1969.

disch orientiert und gegen den fürstlichen Absolutismus gerichtet. Das erklärt sich leicht, wenn man einerseits die prachtliebende Mißwirtschaft dieses Absolutismus vor Augen hat; und wenn man andererseits sieht, in wie hohem Maße die Stände nach dem dreißigjährigen Krieg die Träger der Reformbestrebungen in Kirche und Gesellschaft gewesen waren. Aber selbst in der ständischen Opposition ist nun das Engagement des Pietismus minimal; Weltflucht und apokalyptisch-chiliasmatische Erwartungen sind vielmehr seine Kennzeichen, die Separation erscheint dementsprechend weithin als der einzig mögliche Weg für einen wahren Christen. Lehmann wartet mit einer Fülle von Belegen dafür auf, wie weltflüchtig, sozial und politisch inaktiv, ja ausgesprochen gleichgültig sich dieser ältere württembergische Pietismus durchweg verhalten hat. Vielzitierte Gegenbeispiele — wie etwa die Gestalt des aktiven, reformfreudigen Johann Jakob Moser — entpuppen sich als ausgesprochene Einzelgänger, die gerade auch unter ihren pietistischen Gesinnungsfreunden weithin isoliert waren⁷⁴. Die heilsgeschichtliche Theorie Bengels mußte diese Passivität natürlich erst recht unterstützen. „Durch die heilsgeschichtliche Einordnung seiner Zeit umging Bengel dabei die Gefahren, die teilweise den frühen württembergischen Pietisten gedroht hatten: Er gefährdete ihre Stellung in dieser Welt weder, indem er einen virulenten Chiliasmus und schwärmerischen religiösen Radikalismus förderte, noch indem er aggressive politische Prophetie und Zeitpredigt befahl. Beides hätte die Gegenwehr der herrschenden Kräfte hervorgerufen... Bengels Lehre ermöglichte seinen Anhängern, in ihrer Zeit ohne große Konflikte zu leben“ (S. 79 f). Dem entspricht freilich umgekehrt — und dieses Urteil läßt sich über die Pädagogik hinaus, worauf Lehmann es bezieht, auf viele andere Lebensbereiche ausweiten — daß die Kennzeichen *dieses* Pietismus „autoritäre Grundhaltung, soziale Immobilität und Monopol der Bibel als Lehrbuch“ waren (S. 127). Änderungen der Verhältnisse wurden nicht von den Pietisten, sondern von aufgeklärten Pfarrern in die Wege zu leiten versucht!

Es wäre sicher so unklug wie ungerechtfertigt, wollte man dieser Darstellung Parteilichkeit oder gar böswillige Voreingenommenheit vorwerfen. Tatsache ist vielmehr, daß eben auch diese Züge zutiefst mit zum Bilde des Pietismus gehören! Die Frage nach Wesen und Eigenart dieser religiösen Bewegung wird dadurch nicht leichter. Aber diese Einsicht hat sich uns auf unserem langen Weg

⁷⁴ Für die Einzelheiten sei auf die vorzügliche Untersuchung von Reinhard Rürup hingewiesen: Johann Jakob Moser. Pietismus und Reform. Wiesbaden 1965.

durch die neuere Pietismuskritik ja wohl ohnehin längst aufge-
drängt, daß wir es hier mit einer höchst komplexen und viel-
schichtigen Bewegung zu tun haben; und wie weit wir tatsächlich
noch davon entfernt sind, die Fülle der vorliegenden Probleme
tatsächlich zu durchschauen. Das gilt auch für die These von der
zentralen Relevanz des mystischen Spiritualismus für das Ver-
ständnis jenes Pietismus. Diese These hat uns die Richtung gewiesen,
und sie hat sich immer wieder als Orientierungshilfe bewährt.
Aber fraglos haben wir es hierbei nur mit *einem* Aspekt zu tun,
der sich keinesfalls verabsolutieren läßt. Gerade in diesem Zu-
sammenhang dürfte deutlich geworden sein, daß es der kirchenge-
schichtlichen Forschung zum Thema Pietismus durchweg gut be-
kommen ist, wenn ihre rein theologische- und geistesgeschichtlichen
Fragestellungen durch andere Fragehinsichten bereichert und ver-
tieft wurden. Eben der Pietismus drängt ja zu einer solchen Aus-
weitung des Fragehorizontes, da er sich nie, in keinem seiner Ver-
treter und Richtungen, als eine ausschließlich oder auch nur primär
geistige, bzw. theologische Bewegung verstanden hat! Gerade von
daher scheint mir Hartmut Lehmanns Definition des Pietismus
bedenkenswert, der, im Interesse der Ausweitung der Kriterien
zum Verständnis des Phänomens, zwischen einer engeren und einer
weiteren Definition „des“ Pietismus unterscheiden möchte: zur
ersten, also zu den konstanten Momenten gegenüber den variablen,
gehören der Drang nach Erbauung im kleineren Kreis; die
Herausbildung einer eigenen pietistischen Tradition, die mit Spe-
ner beginnt, aber auch lokale Eigenheiten zu integrieren weiß;
endlich die Wichtigkeit der Anerkennung des einzelnen Christen
als „Bruder“ durch die jeweilige pietistische Gemeinschaft⁷⁵. Ich
würde meinen, daß sich alle diese Charakteristika unter der sozial-
psychologischen Fragestellung zusammenfassen ließen, die die ein-
zelnen sozialgeschichtlichen Bedingungen, in denen „der“ Pietismus
agiert, ebenso ins Auge faßt wie die psychologischen Realitäten, die
aus der Existenz solcher Gruppen, bzw. Konventikel erwachsen.
Dies jedenfalls ist zu hoffen: daß die neuere Pietismuskritik,
die — um mit einem Wort von Wilhelm Goeters zu reden — erkannt
hat, daß der Pietismus die klare und entschiedene *theologische*
Fragestellung vertragen kann⁷⁶, nun nicht in das andere Extrem
verfällt, indem sie *diesen* Aspekt verabsolutiert!

⁷⁵ H. Lehmann, a.a.O., S. 14—19.

⁷⁶ Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Nieder-
lande bis zur labadistischen Krisis 1670. Leipzig 1911, S. III.

Jede Erforschung der Geschichte ist von ganz bestimmten Interessen geleitet. Das gilt natürlich in besonderem Maße von der kirchengeschichtlichen Erforschung des Pietismus, weil dieser ja — in welcher Gestalt auch immer — ein entschieden lebendiges Element der kirchlichen Gegenwart ist. Daher erscheint es mir auch angemessen, unseren Überblick mit einem kurzen Referat über solche Arbeiten zu beschließen, deren Anliegen es ist, bestimmte Einsichten und Ergebnisse jenes Pietismus für die eigene kirchliche Gegenwart fruchtbar zu machen.

Direkt solcher Vermittlung von wissenschaftlicher Forschung und praktisch-kirchlichem Interesse ist der Band gewidmet, den Kurt Aland unter dem Titel „Pietismus und Bibel“ herausgegeben hat⁷⁷. Hier referieren Martin Schmidt über Speners (S. 9—58) und Erhart Peschke über Franckes Bibelverständnis (S. 59—88); Kurt Aland interpretiert die Relevanz des kritisch durchleuchteten Bibeltextes bei Francke und Bengel (S. 89—147), Aufsätze über Bibelverständnis und Bibelgebrauch bei Zinzendorf (Heinz Renkewitz, S. 148—169), Tersteegen (Winfried Zeller, S. 170—192) und Bengel (Martin Brecht, S. 193—218) beschließen den Band. Die Tendenz der einzelnen Beiträge ist naturgemäß nicht leicht auf einen einheitlichen Nenner zu bringen; doch überwiegt, wie mir scheint, die Absicht, neben dem kritischen Aufweis von mancherlei Fragwürdigkeiten des pietistischen Bibelverständnisses (so besonders deutlich im Beitrag von Brecht) doch gerade die elementare Schriftgebundenheit des Pietismus und zugleich das Ernstnehmen der bibelwissenschaftlichen Ergebnisse jener Zeit hervortreten zu lassen⁷⁸.

Unmittelbar gegenwartsbezogen äußern sich *Martin Fischer* und *Max Fischer* über „Die bleibende Bedeutung des Pietismus“ in der Gedenkschrift zum 250jährigen Bestehen der Cansteinschen Bibelanstalt (S. 76—92, bzw. S. 93—107)⁷⁹. Nach Martin Fischer stellt der Pietismus „eine Lebensbewegung innerhalb der evangelischen Kir-

⁷⁷ Witten: Luther-Verlag 1970 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 9).

⁷⁸ Das kann so weit gehen, daß beispielsweise E. Peschke in seinem Beitrag (S. 87) August Hermann Francke in grandioser Vereinfachung zum Wegbereiter der historisch-kritischen Bibelwissenschaft erhebt!

⁷⁹ Hg. von Oskar Söhngen. Witten-Berlin: von Cansteinsche Bibelanstalt 1960. Die übrigen Beiträge des Bandes sind: O. Söhngen, Festrede (S. 11—23); K. Aland, Der Hallesche Pietismus und die Bibel (S. 24—51); M. Schmidt, Der ökumenische Sinn des deutschen Pietismus und seine Auswirkungen in der Bibelverbreitung (S. 60—75); im Anhang folgen im Faksimile zwei Gutachten Cansteins: „Ohnmaßgeblicher Vorschlag“ (1710. S. 109—116) und „Umständliche Nachricht von dem Neuen Testament und Bibeln“ (1714. S. 117—131).

che“ dar (S. 77), die sich in immer neuen „Stößen“ äußerte und dabei jeweils „Mittel der Treue gegen den Herrn der Kirche gesucht, gefunden und angeboten“ hat (S. 85), nämlich im intensiven Umgang mit der Bibel, im persönlichen Zeugnis, in der Gemeinschaft der Gläubigen, in der Ernstnahme des Heiligen Geistes, in Gebetsgemeinschaft und in mancherlei „Werken der Erweckten“ (S. 91 f). Max Fischer radikalisiert diesen Standpunkt, wenn er erklärt, der Pietismus bedeute „eine Verheißung für die Geringen“ (S. 94), er stelle die „Gemeinde Jesu Christi en miniature“ dar (S. 96) und schaffe damit einen „Übungsplatz für die Charismata“ (S. 101), wisse „um einen besonderen evangelistischen Auftrag“ (S. 102) und nehme endlich „ein Wächteramt wahr“ (S. 105), was insbesondere gegenüber der Theologie exemplifiziert wird! Hier äußert sich offenkundig sehr viel weniger das Bestreben, bestimmte Werte des Pietismus der Gegenwart zu vermitteln als vielmehr ein höchst dezidiertes Selbstbewußtsein!

Peter Schicketanz hat dann, in der Anlehnung an die These *Martin Fischers* und im Rahmen der barthschen Theologie den „Pietismus als Frage an die Gegenwart“ erläutert⁸⁰. „Der Pietismus will neue Gestaltwerdung des Wortes Gottes in der Welt, und er ist immer wieder zu neuer Gestaltwerdung gekommen.“ (S. 12) Schicketanz verdeutlicht dies mit dem Material des halleschen Pietismus an den Themen Bibel, Glaube des einzelnen, Gemeinde, Gemeinde und Welt; er scheut sich auch nicht, von hierher immer wieder sehr konkrete Vorschläge für die eigene kirchliche Gegenwart zu machen. Freilich: über gutgemeinte Allgemeinplätze kommt Schicketanz kaum hinaus. Was soll man dazu sagen, wenn er beispielsweise den Pfarrern empfiehlt, sich wie Francke mehr Zeit für das Abfassen von guten Briefen zu nehmen?! (S. 26).

Gewichtiger erscheint demgegenüber die Anfrage von *Friedrich Spiegel-Schmidt*: „Kirche ohne Geist?“⁸¹ Mit großem Nachdruck wird hier hinter dem Pietismus und seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen eine theologische Thematik eruiert, die weder in der Reformation noch in der Folgezeit zureichende Beantwortung fand: die Thematik des Heiligen Geistes. Spiegel-Schmidt kritisiert von da aus eindringlich die Ekklesiologie Luthers (S. 11—32), zeigt, wie diese Problematik des Verhältnisses von Geist und Gemeinde in der Folgezeit immer wieder auf-

⁸⁰ Stuttgart: Calwer Verlag 1967 (Arbeiten zur Theologie I, 35).

⁸¹ Untertitel: Der Pietismus als Frage an die Gegenwart. Witten: Luther-Verlag 1965.

blitzte (S. 32—43), um dann im Pietismus zum Zentralthema zu werden (S. 44—75). Was bedeutet das aber für die eigene kirchliche Gegenwart? Spiegel-Schmidt bemüht sich, nicht nur allgemeine Ratschläge zu erteilen, sondern die Realitäten der modernen technischen Gesellschaft ins Auge zu fassen. Man wird ihm gern zustimmen, wenn er ausführt, es käme nun alles darauf an, daß in *dieser* Welt lebendige Christen und lebendige christliche Gemeinden existieren. Aber ist das Drängen darauf tatsächlich ein Anliegen, das *nur* den Pietismus bewegt? Und stand und steht umgekehrt nicht *auch* der Pietismus immer wieder in der Front gegen das Wirken des Geistes, sei es im einzelnen, sei es in der Kirche insgesamt?

Es kann in diesem Zusammenhang nicht unsere Aufgabe sein, die Thesen jener praktisch-kirchlichen Literatur zum Thema Pietismus im einzelnen zu begründen oder auch zu entkräften. Nur auf ein Problem mehr grundsätzlicher Art sei hingewiesen: was bedeutet es, wenn in dieser Literatur faktisch durchweg von „dem“ Pietismus die Rede ist, wenn also durchweg unter der Voraussetzung argumentiert wird, hier handele es sich im wesentlichen und entscheidenden um eine Einheit? Dieser Bericht dürfte gezeigt haben, daß eine solche Voraussetzung zumindest für den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts nicht stimmt. Wie gewichtig, ja z.T. sogar grundlegend die Unterschiede aber tatsächlich sind, würde die Ausweitung unseres Blickfeldes auf die Erweckungsbewegung des frühen 19. und den Gemeinschaftspietismus des späten 19. Jahrhunderts schlagend belegen. Mir scheint, daß breite Partien jener Literatur, die auf die gegenwärtige kirchliche Wirkung „des“ Pietismus zielt, darum so blaß und so abstrakt — und im letzten so belanglos — bleiben muß, weil da zu schnell und zu selbstgewiß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung übersprungen werden; weil mithin zu unkritisch und zu „undialektisch“ bestimmte Erscheinungen der Vergangenheit verabsolutiert oder gar noch theologisch überhöht werden; und weil mit alledem die Frage gar nicht auftauchen kann, ob nicht unter veränderten Umständen das gleiche theologische Anliegen auf völlig anderen Wegen angestrebt werden muß. Eine wirklich kritische Erforschung der Vergangenheit könnte, gerade indem sie solche Phänomene offenlegt, befreiend wirken: nicht einfach Verlängerung der Fragestellungen und Antworten von Gestern ist ihre Aufgabe, sondern unter Umständen gerade auch der Nachweis, daß bestimmte Fragen und Antworten so unwiderruflich im Dienste einer vergangenen Zeit entstanden und auf sie beschränkt blieben, daß deren Wiederholung nur ein Anachronismus sein kann. Wie auch immer unter dieser

Fragestellung das Urteil über den Pietismus lauten mag: daß auch diese kirchengeschichtliche Bewegung so nüchtern wie unerbittlich dieser Herausforderung ausgesetzt wird — darauf käme es, so scheint mir, entscheidend an. Und wahrscheinlich wäre das dann nicht der geringste Beitrag zur Frage nach der Bedeutung des Pietismus für die kirchlichen Probleme der Gegenwart.