

# Die Erweckungsbewegung

## Versuch einer Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen

Von Martin Greschat

Mit allem Nachdruck sei zunächst auf den fragmentarischen Charakter dieses Berichtes hingewiesen, steht der Referent hier, beim Thema der Erweckungsbewegung (EB), doch vor noch wesentlich größeren Schwierigkeiten, als sie etwa bei der Behandlung der pietistischen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts gegeben waren<sup>1</sup>: nicht nur fehlen in der deutschen EB des 19. Jahrhunderts die überragenden Persönlichkeiten, die große geographische Räume unter ihren bestimmenden Einfluß zu bringen vermochten; es fehlen in der Geschichte dieser EB auch sonst nahezu alle durchweg charakteristischen Kennzeichen, an denen die Forschung anhaften könnte: so vielfältig wie die sozialen und gesellschaftlichen Züge dieser EB sind, so bunt — um nicht zu sagen widersprüchlich — ist auch ihre geistes- und theologiegeschichtliche Prägung, ist die konfessionelle Note und endlich die Verflechtung mit gleichgerichteten ausländischen Strömungen der Zeit. Neben dem gebildeten, nicht selten adligen Zirkel, in dem die Fülle des geistigen Lebens der Epoche an der Wende zum 19. Jahrhundert ihren Widerhall findet, stehen schlichte Prediger, häufig genug Laien; begegnen hier einzelne herausragende Persönlichkeiten, so finden wir dort mehr oder weniger große Gemeinden, in denen eine EB lebendig ist. Zugleich aber stehen sie alle in einem geistigen Zusammenhang, nicht selten auch im brieflichen oder sogar persönlichen Kontakt miteinander. Trotzdem jedoch — und das macht die weitere Schwierigkeit einer angemessenen Erfassung der deutschen EB des 19. Jahrhunderts aus — ist dieser Geist der religiösen Erneuerung im Grunde nirgendwo stark und elementar genug, um die übrigen Tendenzen der Zeit sich anzueignen und sie in die eigenen Bestrebungen einzuschmelzen; unverkennbar wirkt sich darin die Realität der fortschreitenden Säkularisation und endlich also die Aufklärung aus. Das bedeutet aber: es gelingt nicht, die EB rein und ‚an sich‘ zu fassen; zumindest sind wir gegenwärtig dazu nicht in der Lage, weil die verwirrende Vielfalt lokaler und übergreifender Gegebenheiten — das Wort im weitesten Sinne verstanden — in dieser EB noch viel zu wenig wirklich durchleuchtet ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz „Zur neueren Pietismusforschung“ in dieser Zeitschrift, Bd. 65 (1972), S. 220—268.

Auch die neuere Literatur zur EB, um die es sich hier vornehmlich handeln soll, spiegelt — bewußt oder unbewußt — eben jene Zerrissenheit. Was auf den ersten Blick auffällt, ist ein immenses Qualitätsgefälle von Darstellung zu Darstellung. Mit einer gewissen Übertreibung ließe sich sogar fragen, ob die wissenschaftliche Erforschung der deutschen EB des 19. Jahrhunderts überhaupt schon begonnen hat. Als Anregung zu jener Aufgabe, als Aufweis der hier und da gemachten Anfänge und vor allem als Hinweis auf die zahlreichen noch ungelösten Aufgaben wollen jedenfalls die folgenden Ausführungen auch verstanden sein.

Dazu erscheint es mir sinnvoll, mit einem Überblick über einige Gesamtdarstellungen zur Geschichte der EB zu beginnen. Nicht chronologisch, wohl aber sachlich gehört an den Anfang das vierbändige Werk von L. Tiesmeyer, „Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts“<sup>2</sup>. Diese Untersuchungen über sämtliche Territorien des deutschen Reiches der Kaiserzeit wurden zunächst in einzelnen Heften ediert — insgesamt 15 an der Zahl — und dann in der nun vorliegenden Form zusammengefaßt. Tiesmeyers Darstellung ist ungemein reich an Einzelheiten biographisch-anekdoteschen Charakters; aber sie reicht nirgends über ein erbaulich-apologetisches Nacherzählen hinaus. Über dem Ganzen liegt der Hauch sehnsüchtig-wehmütiger Rückerinnerung an vergangene Zeiten. Dementsprechend kann man denn auch lesen: „Die Zeiten sind auch in Minden-Ravensberg andere geworden, und die Tage der Erweckung werden nicht so wiederkehren wie vor fünfzig Jahren . . . Auch in den Städten Bielefeld, Herford, Minden ist wie anderswo ein großer Abfall vom lebendigen Gott eingetreten, und eine gottwidrige Weltanschauung macht sich auch hier breit. Aber wir Älteren gedenken gern an die Taten des Herrn, an die vorigen Wunder, wo er Ströme des Geistes sandte in ein Land, das dürre geworden und das nun anfang zu grünen und zu blühen wie die Lilien . . .“<sup>3</sup> — Bis hin zum Stil, vor allem aber in der Tendenz, setzt sich diese Betrachtungsweise bis in neue und neueste Darstellungen zur Geschichte der EB hinein fort. Zumindest in dieser Hinsicht ist das Werk von Tiesmeyer also nach wie vor exemplarisch für eine nicht geringe Strömung innerhalb der gegenwärtigen Literatur zu unserem Thema.

Wir betreten eine in jeder Hinsicht andere Welt, wenn wir uns nun der Darstellung der EB in der Geschichte des Pietismus von Albrecht Ritschl zuwenden. Ritschls Werk bietet freilich für

<sup>2</sup> 2. Aufl. Kassel 1905—1912.

<sup>3</sup> Bd. 1, S. 55.

den uns interessierenden Zusammenhang nur so etwas wie eine halbe Antwort; sein ursprüngliches Anliegen, die EB des 19. Jahrhunderts als grundsätzlich identisch mit dem Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts aufzuweisen, hat er nur für den Bereich der reformierten Kirche durchgeführt; und hier begegnet wieder seine These von dem wesenhaft mystischen, d. h. unreformatorischen und somit römisch-katholischen Charakter alles dessen, was „Pietismus“ heißt<sup>4</sup>. Natürlich sind Ritschls scharfem Blick nicht die tiefgreifenden Unterschiede entgangen, die Gestalten wie Lavater (S. 503 ff), Jung-Stilling (S. 538 f) oder auch Gottfried Daniel Krummacher (S. 586 ff) vom älteren Pietismus trennen. Gleichwohl ist er der Überzeugung, daß diese Differenzen im Grunde bedeutungslos sind; dementsprechend kann Ritschl über Jung-Stillings kritische Vorbehalte gegenüber dem pietistischen Bibelverständnis seiner Zeit berichten und dennoch urteilen: „Er ist an demselben nicht mit voller Zustimmung beteiligt, er macht gegen wesentliche und unvermeidliche Umstände und Folgerungen der Richtung seine starken Vorbehalte; aber wiederum macht er so viel wie möglich mit, weil er sich niemals von der Grundstimmung des Pietismus abgelöst hat und zugleich sich nicht verhehlen kann, daß seine prophetische Wirksamkeit doch nur in jenen Kreisen Anklang finden werde.“ (S. 530) Hier wird offenkundig postuliert, Abweichungen von der eigenen These werden bagatellisiert und endlich in subjektive Verdächtigungen ausgemünzt. Es bedarf keiner Worte, wie wenig ein derartiges Verfahren befriedigen kann! Es liegt aber auch auf der Hand, daß Ritschl sich aufgrund dieser Position der Notwendigkeit enthoben sehen konnte, nun auch noch die Geschichte des „Pietismus“ in den lutherischen Kirchen des 19. Jahrhunderts zu schreiben! Im Vorwort zum dritten Band seines Werkes nimmt er denn auch ausdrücklich davon Abstand mit dem Hinweis, daß dieser von ihm bekämpfte Geist einerseits um 1850 überall in den deutschen Landeskirchen zur Herrschaft gelangt sei, diese Geschichte mithin noch nicht ihren Abschluß gefunden habe; daß aber andererseits in dieser Theologie- und Kirchengeschichte des ganzen 19. Jahrhunderts, allen anderslautenden Beteuerungen zum Trotz, sich „überall pietistische Motive und Strebungen zum Untergrund wie zur praktischen Ergänzung“ finden<sup>5</sup>. So fragwürdig und unbefriedigend diese Interpretation Ritschls im ganzen sicher genannt werden muß, auf zwei Probleme hat sie, wie mir scheint, gerade durch ihre polemische Negation mit ganzem Nachdruck hingewiesen: auf die Frage des Zusammenhan-

<sup>4</sup> Bd. 1, Bonn 1880 (Nachdruck Berlin 1966), S. 365—596.

<sup>5</sup> Bd. 3, Bonn 1886 (Nachdruck Berlin 1966), S. VI.

ges von Pietismus und EB einerseits und andererseits auf das Faktum der durchgängigen Relevanz der EB für die gesamte Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, gerade in ihren mannigfachen Ausstrahlungen, Verbindungen und Amalgamierungen mit anderen Kräften und Tendenzen während dieser Zeit. Mit beiden Themen aber sind Probleme angerissen, die noch die Forschung der Gegenwart beschäftigen müssen.

Sehr viel komplexer als in den Arbeiten von Tiesmeyer und Ritschl erscheint das Bild der EB in der großen Darstellung von Wilhelm Lütgert über „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende“<sup>6</sup>. Im ersten Band, der „die religiöse Krisis des deutschen Idealismus“ zum Thema hat, klingt des Verfassers Deutung der EB bereits deutlich an: sie ist eine eigene Größe gegenüber den religiösen Strömungen der Vergangenheit und steht dem deutschen Idealismus nicht zuletzt durch die gemeinsame Herkunft aus der „Mystik“ und durch die gemeinsame Front gegenüber der Aufklärung nahe. Lütgert resumiert: „Aus dem religiösen Zersetzungsprozeß trat eine Erweckungsbewegung hervor, deren Quellen weit zurücklagen. Sie war in demselben Quellgebiet entstanden wie der deutsche Idealismus, ein Schößling aus derselben Wurzel, weder eine Erneuerung der Orthodoxie noch eine Fortsetzung des Pietismus, sondern eine neue religiöse Bewegung, die eine eigene Darstellung verlangt.“ (Bd. I, S. 272) Der zweite Band („Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund“) entfaltet dann diese These. Dabei wird der Begriff „Erweckungsbewegung“ so weit gefaßt, daß er alle religiösen Strebungen der Zeit umfaßt; wer auch immer kritisch zur Aufklärung Stellung nimmt, wird ihr zugerechnet, so daß endlich nicht nur die Romantik, sondern auch die preußischen Reformer und die allermeisten Gestalten der Befreiungskriege in ihrem Bann stehen: „So wurde der Befreiungskampf zur sittlichen Aufgabe und zur Christenpflicht, zu der die Idealisten und die Träger der Erweckungsbewegung sich zusammenschlossen.“ (Bd. II, S. 195) Zum vollen Durchbruch aber gelangte diese EB erst nach den siegreichen Feldzügen. Davon handelt der dritte Band („Höhe und Niedergang des Idealismus“). Hier kommen nun allerdings auch — und zwar insgesamt recht unvermittelt — die Spannungen zwischen jenem weitgefaßten Begriff von EB einerseits und dem traditionell enger gefaßten, der sich auf die kirchlich-konfessionellen Erneuerungsbestrebungen bezieht, zur Sprache. (Bd. III, S. 122 ff) Ihre Verbindung gelingt jedenfalls aufs ganze gesehen nicht. Während der

---

<sup>6</sup> 4 Bde. 1. und 2. Aufl. Gütersloh 1923—1930 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II, 6. 8. 10.21).

deutsche Idealismus — nach Lütgert nicht ohne innere Konsequenz — zu Atheismus und Materialismus degeneriert, drängt die EB in steigendem Maße über ihren mystischen Ansatz hinaus und gelangt zur Kirche, zur Neuentdeckung der Reformation und endlich zu einem pietistisch gefärbten Luthertum. Die aus dieser Trennung von Idealismus und EB resultierende geistig-religiöse Krise wird dann in den Ereignissen des Jahres 1848 offenkundig. Ganz sicher nicht der Liberalismus, aber eben auch nicht die restaurative EB besitzen geistige Kraft genug, um die Entwicklung im positiven Sinne zu beeinflussen. So heißt es zusammenfassend über das Jahr 1848: „Es war der Zusammenbruch des politischen Idealismus, der an die Macht der Prinzipien und Theorien glaubte... Indessen es war nicht nur der Idealismus, der hier versagte, auch die Politik der Erweckungsbewegung erlitt im öffentlichen Leben eine völlige Niederlage. Diese beiden Bewegungen, die, aus derselben Wurzel erwachsen, sich getrennt hatten, rieben sich im Kampf miteinander auf, ohne das öffentliche Leben des deutschen Volkes an das ersehnte Ziel zu bringen.“ (Bd. III, S. 381 f.)

Die große Bedeutung von Lütgerts Darstellung für unser Thema liegt fraglos in der entschlossenen Ausweitung des Begriffes und Inhaltes der EB auf die gesamten geistigen und politischen Ereignisse des ausgehenden 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Freilich liegen in diesem Vorzug des Werkes auch zugleich seine Schwächen. Lütgert argumentiert insgesamt doch wohl zu schematisch, wenn er einerseits Idealismus und EB nur im Gegensatz zur Aufklärung versteht; und wenn er andererseits „EB“ im Gegenüber zum deutschen Idealismus ganz allgemein als „religiöse Erneuerung“ faßt. Denn nun muß dieser Begriff, zur Formel erstarrt, so unterschiedliche, in sich widersprüchliche und darum von vornherein auseinanderstrebende Phänomene wie die Romantik, das nationale Pathos der Befreiungskriege und endlich auch die kleinen, unter sich differierenden Zirkel von Erweckten umfassen und als Einheit begreiflich zu machen versuchen. Es liegt auf der Hand, daß das nicht gelingen kann. Lütgerts Werk artikuliert damit wohl die Forderung an die Forschung, einerseits die Weite der Ausstrahlungen und Wirkungen der EB nicht aus dem Auge zu verlieren, sie aber andererseits genauer und differenzierter im Blick auf die Aufklärung und die sog. „Vorläufer“ der EB wie auch hinsichtlich der gleichzeitigen geistigen, sozialen und politischen Ereignisse zu durchleuchten.

Die außerordentliche Hochschätzung der EB, die Lütgerts ganzes Werk durchzieht, ist der Würdigung dieses Phänomens durch

Franz Schnabel in seiner „Deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts“<sup>7</sup> in manchem verwandt. Wohl differenziert Schnabel stärker als Lütgert: neben dem Weiterwirken von Orthodoxie und Pietismus in den unteren Volkskreisen (S. 23 f) und der Bedeutung einzelner „Vorahner und Verkünder der ‚Erweckung‘“ (S. 37 f) verweist er auf die politische Situation wie auf das Gewicht romantischer und mystischer Strömungen (S. 42 f); auch der Hinweis auf die deutsche Eigentümlichkeit, auf „deutsches Gemüt und deutsche Innerlichkeit“ (S. 39) fehlt nicht. Mindestens ebenso hoch wie Lütgert veranschlagt Schnabel die Bedeutung der EB für „die religiöse Kultur der preußischen Reformzeit“: „von der Wucht des persönlichen Erlebnisses sind auch jene Träger des deutschen Idealismus, die dem Christentum ferner standen und ferner blieben, erfaßt worden; Männer wie Fichte und Wilhelm v. Humboldt haben hier die große Wende zu Staat und Nation genommen. Aber der Charakter dieser preußischen Zeit wurde geprägt von den gläubigen Protestanten. Was diese von Jugend an in der Erweckungsbewegung erfahren und durch die Aufnahme der philosophischen und ästhetischen Bildungsmittel erweitert hatten, konnten sie unmittelbar fruchtbar machen für die großen Aufgaben, die das Vaterland stellte...“<sup>8</sup> Unschwer erkennt man auch hier wieder jenen ausgeweiteten Begriff von EB, womit alles religiöse Streben umfaßt wird, der uns bereits bei Lütgert begegnet war. Wichtiger scheint mir, daß Schnabel aufgrund dieser Voraussetzung nun die Entfaltung der EB, ihre Erfolge wie auch Mißerfolge, mit großem Nachdruck in den Mittelpunkt seiner Darstellung der Geschichte der protestantischen Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts rückt und alle anderen theologischen und kirchenpolitischen Ereignisse der Zeit um sie herumgruppiert. Damit ist eine Einsicht, die bei Albrecht Ritschl polemisch anklang, verwirklicht worden. Auch wenn Schnabels Werk die Mitte des 19. Jahrhunderts insgesamt nicht überschreitet, so läßt er doch verschiedentlich erkennen, daß diese Position — bei aller Kritik an der bald eingetretenen Verengung und Verhärtung der EB, die keineswegs fehlt — so etwas wie eine „Leitlinie“ für die gesamte protestantische Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts sein könnte. Hierin scheint mir denn auch der wichtigste Beitrag dieser Arbeit für unsere Thematik zu liegen. Bei aller Notwendigkeit zu stärkerer Differenzierung im einzelnen besteht doch die grundsätzliche Bedeu-

---

<sup>7</sup> Zuerst erschienen, in 4 Bänden, Freiburg i. Br. 1929—1933. Nachdruck in 8 Bänden, Freiburg - Basel - Wien 1964—65 (Herder-Bücherei, 201—212). Danach zitiert.

<sup>8</sup> Bd. 8, S. 51. Vgl. auch den ganzen Zusammenhang, S. 51—63.

tung von Schnabels Buch für die gegenwärtige Forschung m. E. vor allem darin, daß hier die Notwendigkeit offenkundig wird, die EB mitsamt ihren vielfältigen Auswirkungen auf die gesamte Geschichte der protestantischen Kirchen im 19. Jahrhundert aufzuhellen und kritisch zu durchleuchten.

Im klaren Gegensatz zu solcher Hochschätzung der EB in den Arbeiten von Lütgert und Schnabel steht das Urteil, das Emanuel Hirsch über sie im fünften Band seiner großangelegten „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“<sup>9</sup> gefällt hat. So erstaunlich positiv Hirsch weite Teile des Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert bewerten konnte, so kritisch steht er der EB des 19. Jahrhunderts gegenüber; im wesentlichen wird sie unter dem Gegensatz Rationalismus — Supranaturalismus abgehandelt. Die Tatsache schon, daß Hirsch die EB der letztgenannten theologischen Richtung unterordnen kann, charakterisiert seine Position mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. Dabei ist nicht bestritten, daß die religiöse Erneuerungsbewegung an der Wende zum 19. Jahrhundert echtes Leben in sich trug. Aber es war, nach dem Urteil von Hirsch, doch ein wesenhaft an Altes, Vergangenes sich anklammerndes Leben — das sich deshalb auch besonders dort halten und entfalten konnte, wo man nicht auf der geistigen Höhe der Zeit war! „Dem Religionspsychologen und Religionshistoriker erscheint beides unleugbar: daß die alte Gläubigkeit ein Leben in sich trug, dem die Frömmigkeit auch der ernsten deutschen Aufklärung zu eng war, und welches darum durch die vom wissenschaftlichen Verstande gezogenen Grenzen wieder hindurchbrach im wirkenden Dasein; und daß sie doch mit diesem ihrem Leben angesichts seiner Gebundenheit auch an Unwahres, Unwirkliches sich nur in bestimmten, von der wissenschaftlichen Wahrheit nicht in der Tiefe angerührten Kreisen durchsetzen konnte und bestimmt war, sich an der steigenden Macht dieses Wahrheitsbewußtseins langsam zu zerreiben.“ (S. 90) Vollends die Durchsetzung dieser EB in den protestantischen Kirchen und ihre Verschmelzung mit lutherisch-konfessionellen Elementen zu einer neuen Orthodoxie veranlaßt Hirsch zu scharfer Kritik<sup>10</sup>. Sicher kommt hier in besonders klarer Weise die Konzeption

<sup>9</sup> Bd. 5, 2. Aufl. Gütersloh 1960, S. 70—231.

<sup>10</sup> So z. B. ebd., S. 130, mit dem Blick auf Hengstenberg und die Evangelische Kirchenzeitung: „Die Emporzüchtung der Meinung, ohne unbedingte Autorität der Bibel und ohne bekenntnismäßige Lehre gebe es kein echtes Christentum, hat also tatsächlich zur Entchristlichung des deutschen Volkes erheblich beigetragen. Was die Kirche an Geschlossenheit und Bestimmtheit gewinnt, gewinnt sie durch Selbstbeschränkung darauf, eine Weltanschauungsgruppe unter andern unsers Volkes, noch dazu eine mit ständig schwindender Anhängerzahl, zu sein.“

von Hirsch zum Ausdruck, wonach echte protestantische Theologie im Einklang mit der allgemeinen Geistesgeschichte einer Epoche zu stehen hat: und von hierher kann Hirsch natürlich nur mit Mißbehagen den elementaren Unterschied zwischen der EB und der geistigen Höhe des deutschen Idealismus konstatieren. Dieser systematischen Konzeption von Hirsch ist, wie ich meine mit Recht, entschieden widersprochen worden<sup>11</sup>. Freilich, damit ist m. E. der Beitrag von Emanuel Hirsch für das Verständnis der EB noch nicht einfach erledigt. So sehr seine Darstellung wider Willen verdeutlicht, daß unser Phänomen durch eine rein theologie- und geistesgeschichtliche Betrachtung nicht faßbar wird, so nachdrücklich formuliert er doch umgekehrt das Problem, ob und wie diese EB denn den Fragen und Herausforderungen ihrer Zeit zu begegnen vermochte, bzw. welche Gründe es hatte, wenn die EB hier zu kurz griff.

Nach Hirsch und durchweg gegen seine Urteile hat dann Friedrich Wilhelm Kantzenbach eine materialreiche Studie über die frühe EB vorgelegt<sup>12</sup>. Nicht einzelne Gestalten, auch nicht die Reste des älteren Pietismus, so betont Kantzenbach, stehen am Anfang der EB, sondern lokale Zentren, in denen es zum „Aufbruch eines neuen gemeindlichen Lebens“ kam (S. 24). So gesehen gebührt der süddeutschen katholischen Erweckung des Kreises um Johann Michael Sailer der erste Platz: „Ohne Zweifel ist diese Erweckungsbewegung die erste ihrer Art, der energische Stoßkraft und einheitliche Tendenz zu eigen waren.“ (S. 26) Kantzenbach skizziert dann knapp und lebendig die zahlreichen Gestalten in den verschiedenen erweckten Territorien Deutschlands; die theologische Argumentation tritt stark zurück, die Sprache wird nicht selten erbaulich — so etwa bei der Beschreibung der mitteldeutschen EB: „Männer in der Art wie die hier genannten fanden sich nun bald auf mancher Kanzel Mitteldeutschlands. Die Hallenser, Leipziger und Breslauer Schulen taten das Ihre, um der Kirche neue Kräfte zuzuführen, die der schrecklichen rationalistischen Verwilderung Einhalt gebieten konnten.“ (S. 133) Wichtiger jedoch scheint mir, daß durch Kantzenbach der Begriff der EB einen neuen Aspekt erhält: Erweckung ist nicht länger eine allgemeine religiöse Erneuerung — sei es einzelner, sei es ganzer Gruppen — sondern dieses Phänomen wird an das

---

<sup>11</sup> Vgl. etwa Max Geiger, *Geschichtsmächte oder Evangelium? Zum Problem theologischer Geschichtsschreibung und ihrer Methode. Eine Untersuchung zu Emanuel Hirschs „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“*. Zollikon 1953 (Theol. Studien, 37).

<sup>12</sup> *Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland*. Neuendettelsau: Freimund-Verlag 1957.



Leben einer kirchlichen Gemeinde gebunden; gleichwohl ist diese Erweckung von ihrer Wurzel her nicht konfessionell geprägt, sondern lebt aus einer mystisch-spiritualistischen Christusfrömmigkeit, insgesamt recht gleichgültig gegenüber Bekenntnisgrenzen und Konfessionsschranken. Natürlich drängt sich dann sofort die Frage auf: worin besteht nun aber das Eigene und Besondere dieser EB im Unterschied zum Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts? Ist sie also doch die Wiederholung jener Frömmigkeitsrichtung in einer veränderten Zeit? Oder noch schärfer formuliert: ist diese Interpretation der EB durch Kantzenbach nicht der schlagendste Beweis für die These von Albrecht Ritschl, daß wir es bei ihr mit einem durch und durch fremdartigen Gewächs innerhalb des Protestantismus zu tun haben, nämlich eben der römisch-katholischen Mystik?

Verwandt in manchen Zügen, aber insgesamt doch weiter gefaßt und materialreicher ist das Bild der EB, das Erich Beyreuther in dem im Erscheinen begriffenen Handbuch „Die Kirche in ihrer Geschichte“<sup>13</sup> gezeichnet hat. Diese Arbeit, bislang die neueste Zusammenfassung zu unserem Thema, beeindruckt vor allem durch den großen Reichtum an Literaturangaben; ihre Grenze ist durch die Gesamtkonzeption jenes Handbuches gegeben: auf ca. 30 Seiten läßt sich wohl ein knapper Abriß der EB im Stil eines Lexikonartikels schreiben, aber keine wirkliche Gesamtdarstellung! Verwandt ist Beyreuthers Sicht mit der von Kantzenbach insofern, als auch er die Geschichte der EB im Überblick über die verschiedensten deutschen Territorien anhand einzelner Gestalten schildert. Verwandt sind beide weiter darin, daß sie die EB als wesenhaft innergemeinschaftliche Bewegung verstehen; „eine kritische Erneuerungsbewegung innerhalb des gesamten Protestantismus“ nennt Beyreuther sie, weiterhin „eine elementare Bußbewegung“, die „die biblische Lehre von Sünde und Gnade, vom Mittlertum Christi und der Versöhnung in der Verkündigung und in der Lebenswirklichkeit des einzelnen Christen erneut zur Geltung zu bringen“ versuchte (S. 3). Doch unterscheidet Beyreuther dann drei Gruppen in dieser EB — ohne freilich genauer nach den Gründen solcher Differenzen zu fragen: neben einer biblizistischen Richtung steht eine „emotionale“ und endlich eine konfessionelle Gruppe, wobei das Verhältnis der beiden letztgenannten zueinander in hohem Maße als das Ergebnis der theologiegeschichtlichen Entwicklung angesehen wird (S. 29 f). Natürlich werfen diese Kategorien eine Fülle von Fragen auf; wir werden darauf im einzelnen noch zurückzukommen haben. Von besonderer Bedeutung aber erscheint mir in Beyreuthers Dar-

<sup>13</sup> Bd. 4, Lieferung R (1. Teil). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963.

stellung ein Zug, der gegenüber allen bisher referierten Überblicken zur Geschichte der EB neu ist: der Nachdruck, mit dem hier die deutsche EB eingeordnet ist in die gleichgerichteten Bewegungen in den angelsächsischen Ländern (S. 4—16), in den westeuropäischen reformierten Kirchen (S. 16—22) und endlich in Skandinavien (S. 45 bis 48). Hierdurch werden Zusammenhänge von außerordentlichem Belang aufgewiesen, freilich auch tiefgreifende Unterschiede werden sichtbar. Alles das könnte die Forschung dazu drängen, die Eigenart der jeweiligen Bewegung — in unserem Falle also insbesondere der deutschen EB — schärfer und gründlicher zu erfassen. Daß mit alledem die Antwort auf die Frage nach Wesen und Eigenart dieser EB nicht einfacher wird, versteht sich am Rande.

Hat unser Überblick über jene Gesamtdarstellungen zum Thema EB also mehr zutage gefördert als eine verwirrende Vielfalt von Meinungen und einen Wust von Problemen? Sicher ist auch das der Fall. Zugleich aber haben diese Überlegungen doch wohl deutlich gemacht, daß eine allgemeine Übereinstimmung darüber, was diese EB denn nun sei, nicht besteht. Wir haben weiterhin gesehen, daß diese Unklarheit die allerverschiedensten Gründe hat: ist die EB die geradlinige Fortsetzung des älteren Pietismus? Oder ist sie eine weiter ausgreifende Bewegung, entstanden aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Aufklärung? Welche Rolle haben sodann neben den theologie- und geistesgeschichtlichen Momenten politische und allgemein gesellschaftliche Ereignisse gespielt? Diesen Problemen wäre in einem ersten Arbeitsgang im Blick auf die neuere Literatur nachzugehen. Der zweite Problemkreis unseres Themas wäre dann m. E. mit dem Faktum der Durchsetzung, Selbstbehauptung und möglicherweise Veränderung der EB in den einzelnen deutschen evangelischen Kirchen im 19. Jahrhundert gegeben. Daß bei alledem offene Fragen und ungelöste Probleme unser häufigstes Ergebnis darstellen werden, sei hier schon vorweggenommen.

Einen vorzüglichen Einstieg für unsere Frage nach der Eigenart der EB des 19. Jahrhunderts bietet die Quellenauswahl zur Geschichte der Christentumsgesellschaft, die Ernst Stähelin besorgt hat<sup>14</sup>. Der Band, vorzüglich ausgestattet mit mehreren Registern, mit einer guten Literaturzusammenstellung sowie einer knappen Chronik der Christentumsgesellschaft und mit instruktiven Kurzbiographien der zahlreichen genannten Persönlich-

---

<sup>14</sup> Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 1970 (Sonderband 2 der Theol. Zeitschrift).

keiten, ist darum so besonders aufschlußreich für unser Thema, weil er einen ungemein fesselnden Querschnitt durch die verschiedensten erweckten Kreise Deutschlands im ausgehenden 18. Jahrhundert bietet. Die Mitgliederverzeichnisse insbesondere gewähren nicht nur einen Überblick über die wichtigsten Zentren der Christentumsgesellschaft im deutschen Reich und darüber hinaus, sie lassen uns, aufgrund der beigefügten Berufsangaben, einen guten Einblick in die jeweilige soziologische Struktur dieser Kreise tun. Dabei fällt auf, wie sehr das Verhältnis von gehobenen Gesellschaftskreisen, Theologen und den sog. kleinen Leuten von Ort zu Ort schwankt; im westfälischen Raum beispielsweise treten die Pfarrer sehr stark hervor. Hier liegt also reiches Material vor, das der sorgfältigen Aufschlüsselung durch die territorialgeschichtliche Forschung harrt — wobei die Frage offen bleiben muß, ob die Archive — über die hier gebotene Auswahl hinaus — nicht noch weitere wichtige Daten zur Verfügung stellen könnten. Das gleiche gilt für die Frömmigkeitsstruktur, die sich in diesen Quellen spiegelt. So viel ist auf jeden Fall deutlich, daß es sich dabei um alles andere als um eine Einheit handelt, auch nicht in dem weitgefaßten Sinne einer Einheit innerhalb der Grenzen des kirchlichen Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts!<sup>15</sup> Höchst unterschiedlich ist etwa die Stellung zu den Herrnhutern — sie reicht von der engsten Zusammenarbeit mit ihnen bis zur klaren Abgrenzung, besonders bei den Württembergern, die mit der Berufung auf die Autorität Bengels und der Betonung der Bekehrung ein klares Eigenbewußtsein vertreten. Unterschiedlich aber ist auch das Gewicht der „reinen Lehre“ in den einzelnen Kreisen — und dementsprechend die Offenheit, mit der man Vertretern anderer Konfessionen entgegentritt — den englischen Gesellschaften etwa oder auch den erweckten Katholiken des Kreises um Sailer. Entsprechend spannungsreich erweist sich das Ringen um die Ziele innerhalb der Christentumsgesellschaft: obwohl man sich durchweg in entschiedenem Gegensatz zur Aufklärung versteht, lauten die Antworten auf diese Herausforderung doch sehr verschieden. Ging es Johann August Urlsperger, dem Initiator und Begründer der Gesellschaft, in starkem Maße um die literarisch-theologische Auseinandersetzung mit der Neologie, so wird diese Tendenz mehr und mehr eliminiert zugunsten des Bemühens, durch Bibel und Erbauungsschriften auf das einfache Volk zu wirken, bei dem man noch am ehesten die Voraussetzungen für einen Widerstand gegen den Geist der Aufklärung meinte finden zu können. Aber neben diesem Anliegen — und wenigstens teilweise auch da-

<sup>15</sup> So Beyreuther, EB, S. 23.

gegen — äußert sich schlicht der Wunsch nach stiller gegenseitiger Erbauung und Stärkung durch das Bewußtsein, daß man nicht allein ist, sondern daß überall ähnliche Kreise von Gleichgesinnten existieren. Uneinheitlich lauten die Äußerungen endlich auch über Männer wie Lavater und Jung-Stilling. Kommt man sich im Laufe der Jahre auch näher, so fehlen doch auf beiden Seiten die kritischen Vorbehalte nicht, die Lavater 1784 so formuliert hat: „Sie mögen's gut meinen, aber Licht fehlt und freie forschende Erkenntnis. Es ist ein schon in eine Form gegossenes Völklein, das über jedes ungewohnte Wort erschrickt und in Ansehung seiner Begriffe, wie's natürlich ist, wenn die Begriffe entlehnt sind, äußerst beschränkt ist.“ (S. 221)

So dürfte deutlich sein, daß mit dieser Quellenedition ein ganzes Bündel von Forschungsproblemen vor uns liegt. Auf die Notwendigkeit grundlegender lokaler und territorialer Erhebungen über die Gestalt des späten Pietismus, und zwar in umfassendem Sinne, habe ich schon hingewiesen. Von der Frage, welche Rolle Herrnhut in diesem Zusammenhang gespielt hat, wird noch die Rede sein. Denn erst, wenn wir hier klarer sehen, wird es möglich sein, die Frage nach dem Weiterwirken des älteren Pietismus in der EB genauer zu beantworten. Uns obliegt es nun, an die Darstellungen zu jenen Persönlichkeiten, die im Umkreis der Christentumsgesellschaft aufgetaucht sind, die Frage zu stellen, wie hier der Zusammenhang zwischen alter und neuer Frömmigkeit gesehen wird, bzw. wie es dazu kam, daß mit ihnen und durch sie im frühen 19. Jahrhundert die EB entstand.

Noch ganz in die Vorgeschichte dieser Problematik gehört der bereits genannte Johann August Urlsperger, der freilich insofern von Interesse ist, als seine Konzeption sich in der Christentumsgesellschaft nicht durchsetzen konnte und er selbst aus ihrer Leitung herausgedrängt wurde, wie die von Staehelin edierten Quellen klar beweisen. Damit aber müssen eine Reihe von Arbeiten über dieses Thema erheblich differenziert werden. Mit dem Theologen Urlsperger hat sich besonders Horst Weigelt beschäftigt<sup>16</sup>. Seine Untersuchungen machen, freilich wohl gegen den Willen des Verfassers, die engen Grenzen dieses Mannes deutlich: weder

---

<sup>16</sup> Johann August Urlsperger, ein Theologe zwischen Pietismus und Aufklärung. In: Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte 33 (1964), S. 67—105 (Teildruck der Diss.); ders.: Pietismus-Studien, 1. Teil: Der spener-hallische Pietismus. Stuttgart: Calwer Verlag 1965, S. 90—140 (Arbeiten zur Theologie II, 4). Vgl. auch Paul Schattenmann, Zur theologiegeschichtlichen Bedeutung von Dr. Johann August Urlsperger. In: Zeitschrift für bayr. KG 33 (1964), S. 106—108.

bei seiner Behandlung der Trinitätslehre noch bei der Rechtfertigungslehre kommt Urlsperger über ein unvermitteltes Nebeneinander von orthodoxen Sätzen und mystisch-spiritualistischen Thesen mit stark theosophisch-kabbalistischem Einschlag hinaus — was naturgemäß auch damals niemanden zu befriedigen vermochte! Das gleiche Bild intellektuellen Unvermögens bei reinstem Wollen spiegeln dann auch seine Bemühungen zur Gründung einer Gesellschaft, die nach dem Vorbild der englischen und schwedischen theologischen Gesellschaften die geistige Auseinandersetzung mit der Aufklärung führen sollte. Wenn Friedrich Nicolai 1786 über Urlsperger schrieb, er sei „ein ganz guthmütiger Mann, aber von sehr mäßigen gelehrten Kenntnissen und Verstandeskräften“, „weder orthodox noch heterodox, sondern bloß unbestimmt und undeutlich“ (Staehelein, S. 289), so urteilten seine Gesinnungsgenossen keineswegs milder über ihn!<sup>17</sup> Schief scheinen mir jedenfalls die theologiegeschichtlichen Urteile zu sein, die Weigelt fällt: Urlsperger war weder, wie dort mehrfach erwähnt, die entscheidende Gestalt der Christentumsgesellschaft noch stellte diese einfach die Fortsetzung des „spener-hallischen Pietismus“ dar, der „eo ipso keine Affinität zur theologisch-wissenschaftlichen oder philosophischen Auseinandersetzung“ hatte (Studien, S. 136)! Geradezu abenteuerlich aber mutet es an, wenn man dann liest, es sei sein und der Gesellschaft „Verdienst“ gewesen, „verhindert zu haben, daß die Aufklärung in Deutschland die unumschränkte Herrschaft gewinnen konnte“ (ebd., S. 139)!

Nicht frei von Überschätzung zeigen sich auch einige Beiträge von Erich Beyreuther zu diesem Thema, wenn er die Christentumsgesellschaft in gewisser Weise als die Nachfolgeorganisation der weitgespannten Verbindungen August Hermann Franckes interpretiert<sup>18</sup> oder wenn er an anderer Stelle die Christentumsgesellschaft, freilich zusammen mit der aus ihr herausgewachsenen EB, „als eine selbständige christliche Parallele zu Sturm und Drang, zu Idealismus und zur Frühromantik“ preist<sup>19</sup>. Alles das greift über das Bild, das die vorliegenden Quellen bieten, entschieden hinaus.

---

<sup>17</sup> Vgl. etwa ebd., S. 476 f., 481, 485 u. ö.

<sup>18</sup> August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung. Hamburg-Bergstadt 1957, S. 271—277. Was hier bei Beyreuther aber immerhin noch ein lockerer Vergleich ist (der im übrigen in seinem zusammenfassenden Abriß zur EB weithin zurückgenommen erscheint, vgl. ebd., S. 23), wird bei Weigelt sogleich zur bewiesenen Tatsache (Studien, S. 131)!

<sup>19</sup> Neue Forschungen zur Geschichte der Deutschen Christentumsgesellschaft. In: Theol. Literaturzeitung 81 (1956), Sp. 355—358. Das Zitat Sp. 358.

Als Überleitung zum Phänomen der katholischen Erweckungsbewegung des Kreises um Sailer sei eine Materialzusammenstellung von Ernst Staehelin über Goßners Aufenthalt in Basel im Jahre 1811 genannt<sup>20</sup>. Goßner, der damals schon seit einigen Jahren mit der Christentumsgesellschaft verbunden war, sollte jetzt ihr Mitarbeiter in Basel werden, zuvor allerdings konvertieren — was er dann auch tat: freilich nur, um im Jahre darauf wieder nach Bayern und zur katholischen Kirche zurückzukehren! Wichtig ist für unseren Zusammenhang Goßners Glaubensbekenntnis, das um die zwei Pole der Erfahrung des Christus in uns als der inneren Glaubensgewißheit und der biblischen Autorität als der äußeren Gewißheit für den Glauben kreist — und wodurch Goßner alle Konfessionsunterschiede belanglos erscheinen. Dementsprechend kann er dem Sekretär der Christentumsgesellschaft schreiben: „Einmal für allemal: wegen äußerer Kirchenformen bin ich nicht nach Basel gekommen und nicht von da weggegangen. Das Werk Gottes in Basel trieb mich hin; das Werk Gottes im catholischen Deutschland trieb mich wieder weg“<sup>21</sup>.

Der theologische Ausgangspunkt Goßners und einer Reihe seiner Freunde und Gesinnungsgenossen war der bereits mehrfach erwähnte Johann Michael Sailer, zuletzt Bischof von Regensburg. Über sein Leben wie insbesondere über seine Theologie liegt eine ausführliche Literatur vor, auf die ich hier nur verweisen kann<sup>22</sup>. Uns sollen jetzt nur zwei Untersuchungen interessieren, die sich mit dem Prediger und Seelsorger Sailer beschäftigen — also mit den Aspekten seines Wirkens, die für seine Schüler so besonders wichtig geworden sind. Über „Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung“ handelt Karl Gastgeber<sup>23</sup>, für unsere Fragestellung allerdings ein wenig allzu unkritisch. Immerhin wird in seiner Untersuchung sehr schön deutlich, wie Sailers „Herzens- oder Erweckungstheologie“ — trotz erheblicher Nuancierungen und Differenzierungen im Vergleich mit seinen erweckten Schülern und Freunden — doch auf eine ganz zentrale Stellung der Persönlichkeit des Predigers drängt: „Für den Er-

<sup>20</sup> Johann Goßners Aufenthalt in Basel. In: Theol. Zeitschrift 25 (1969), S. 307-334.

<sup>21</sup> Am 22. Juni 1812, zit. ebd., S. 333.

<sup>22</sup> Vgl. bes. J. Weilner, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach J. M. Sailer. Regensburg 1949; H. Schiel, J. M. Sailer, Leben und Briefe, 2. Bde. Regensburg 1948-1952; G. Fischer, Joh. Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant. Freiburg i. Br. 1955.

<sup>23</sup> Gotteswort durch Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerygmantik im 18. Jahrhundert. Wien: Herder Verlag 1964 (Wiener Beiträge zur Theologie, 7).

weckungstheologen Sailer ist dieses geisterfüllte Künden ein und alles.“ (S. 234) Bei aller Bedeutung, die der Bibel in diesem theologischen Denken tatsächlich zukommt, wird ihr Wort frohe Botschaft und evangeliumsgemäße Verkündigung doch erst mittels der Erfahrung, die der bibellesende Prediger damit gemacht hat. Deshalb rät Sailer auch zur „praktischen“ Schriftforschung, bis hin zum Festhalten und Bedenken der eigenen Gefühle bei diesem Studium. Die Absicherung gegen einen grenzenlosen Subjektivismus findet Sailer dann freilich in seiner Ekklesiologie, indem er die erfahrene Realität der Gegenwart Christi zugleich als Realität der Kirche im Sinne des corpus Christi mysticum bestimmt<sup>24</sup>. Hier dürfte wohl der entscheidende Unterschied Sailers zu den Erweckten im protestantischen Raum liegen.

Wesentliche Erweiterungen und Ergänzungen zu Gastgebers Buch bietet Johann Hofmeiers „Untersuchung zur Pastoraltheologie Joh. Michael Sailers“<sup>25</sup>. Was diese Darstellung für unseren Themenkreis so interessant macht, ist der Einblick in eine Frömmigkeitsstruktur, die — trotz der angedeuteten theologischen Unterschiede — für weite Kreise der Erweckten in allen Lagern als charakteristisch gelten kann. Die Eigenart Sailers als Prediger und Theologe wurzelt in seinem Zentralthema, einer „Zentralidee“ vom Christentum, die er durch die Vermittlung des schwäbischen Pietisten Philipp Matthäus Hahn (1739—1790) gewonnen hat und die um das Thema des bedingungslosen Heilsangebotes Gottes in Christus kreist. Aber in Erweiterung und Abwandlung dieser Tradition — nicht zuletzt durch den Einfluß Jacobis — wird diese pietistische Überlieferung insofern „spiritualisiert“, als einerseits der Chiliasmus der Vorlage in ein ekklesiologisch verstandenes Reich Gottes transponiert und andererseits die Erfahrung von Glaube und Bekehrung erkenntnistheoretisch reflektiert und dann erst zum theologischen Ausgangspunkt gemacht wird. „Sailer führt bewußt das religiöse Erlebnis und die innere Erfahrung in die Homiletik ein und bringt neben den Verstandes- und Willenskräften die Weite des Gefühls zur Geltung.“ (S. 28) Die bekannten Züge einer erwecklichen Frömmigkeitsstruktur, die nun auch bei Sailer folgen — Vorrang der Seelsorge vor der wissenschaftlichen Arbeit, zahlreiche Gelegenheitschriften statt eines theologischen Systems, die Wichtigkeit

<sup>24</sup> Gastgeber drückt diesen Sachverhalt allerdings enigermaßen schief aus, wenn er erklärt: „Wie ist Sailer der Gefahr einer Abspaltung der Erweckten von der Kirche entkommen? Er hat seinen Erfahrungsglauben ganz an die Person Jesu Christi gebunden.“ (S. 59)

<sup>25</sup> Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1967.

von Menschenführung und Christenformung, die Bedeutung des Priesters als einer religiösen Persönlichkeit, Erbauung und Weckung des Glaubens als einer persönlichen Erfahrung usw. — sind aufgrund jener theoretischen Reflexion nun allerdings im Grunde variable Phänomene, d. h. sie können sich wandeln und somit durchaus auch im Rahmen eines streng konfessionellen Katholizismus Verwendung finden. Darin liegt in der Tat das innere Recht des bisweilen recht ängstlichen Bemühens dieser Literatur, Sailer möglichst deutlich gegenüber der EB in den protestantischen Kirchen abzugrenzen.

Läßt sich somit an Sailer das Weiterwirken wie auch die charakteristische Umgestaltung bestimmter pietistischer Traditionen beobachten, so ist doch auf der anderen Seite sogleich hinzuzufügen, daß diese Höhenlage der theoretischen Reflexion keineswegs die Regel sein konnte. Wo sie fehlte — wie gerade bei den Pfarrern und Kaplänen im Allgäu — zeigt sich denn auch sofort ein sehr viel ungeboreneres und unmittlbareres Bild erwecklicher Frömmigkeit: Hildebrand Dussler hat diese Allgäuer Bewegung anhand der Gestalt des Pfarrers Johann Michael Feneberg liebevoll nachgezeichnet<sup>26</sup>. Die Stärke dieses Buches liegt in einer überaus gründlichen Zusammenstellung des Materials über alle die zahlreichen Personen, die mit Feneberg in Berührung gekommen sind. Zeigt sich der Verfasser hier nicht selten geradezu verliebt in das historische Detail, so treten die theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge dahinter stark zurück. Auch über die wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen dieser Bauern und kleinen Handwerker hätte man gern mehr erfahren. Immerhin wird deutlich, daß soziale Unruhen in diesem Raum in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts keineswegs gefehlt haben. Der Hauptteil der Arbeit (S. 82—191) befaßt sich dann mit den einzelnen Gestalten dieser EB. Ihre Frömmigkeit läßt sich wohl am angemessensten als eine mystisch-quietistische Heilsgewißheit bezeichnen. Allerdings fehlte es auch nicht an radikaleren, enthusiastischen Zügen, wobei freilich zu fragen bleibt, ob es sich hierbei nicht primär um momentane Überhitzungen handelte. Unklar bleibt, ob und inwieweit von einem protestantischen Einfluß auf diese Bewegung die Rede sein kann, vor allem im Blick auf die Auswirkungen des Zillertaler Geheimprotestantismus. Außerordentlich wichtig für alle solche Fragen ist die Liste der protestantischen Bücher, die man bei Feneberg beschlagnahmte, wie

<sup>26</sup> Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag aus den Quellen der Heimatkunde des Allgäus. Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für bayr. KG 1959 (Einzelarbeiten aus der KG Bayerns, 33).



auch die Zusammenstellung jener Autoren, die er sicher gelesen hat, weil er sie zitierte. Bei diesen überwiegen, abgesehen von einzelnen Kirchenvätern, mittelalterliche und spätere katholische Mystiker; doch wird sehr häufig Lavater genannt, einige Male begegnen auch Jung-Stilling und Hamann. Das Bild der Lektüre, die man in diesem Kreise trieb, wird aber erst vollständig durch jene 108 Bände, die dann beschlagnahmt worden sind: hier begegnen wir, neben einzelnen erbaulichen Werken der altprot. Orthodoxie wie auch aus England, einer Fülle pietistischer Autoren, von Arnold über Breckling bis zu Rambach, Reitz, Schade, Spener, Tersteegen und endlich Zinzendorf. Diese Tradition hat also eindeutig in der katholischen EB weitergewirkt; freilich, in der Brechung und Veränderung durch den Traditionsstrom der katholischen Mystik wie sicher auch durch Elemente der Sailerschen Erlebnistheologie. Ob sich die Bewegung theologiegeschichtlich noch weiter aufschlüsseln läßt, bleibt eine offene Frage.

Diese Frage richtet sich in gleichem Maße an die Auswirkungen dieser katholischen EB im gesamten süddeutsch-protestantischen Raum, in Bayern und Baden, in Erlangen und Nürnberg und endlich bis hin nach Berlin, nach Pommern und sogar über Deutschland hinaus — wovon ein knapper Abschnitt bei Dussler handelt (S. 210 bis 217). Wir werden davon noch zu reden haben. Hier sei zunächst die Frage weiter verfolgt, wie sich der Zusammenhang von pietistischer Tradition und beginnender EB anhand einzelner herausragender Personen in der vorliegenden neueren Literatur spiegelt. Über die gerade auch in der katholischen EB so offensichtlich geschätzte Gestalt des Zürcher Theologen **Johann Kaspar Lavater** liegen, so weit ich sehe, keine neueren Untersuchungen vor<sup>27</sup>. Doch besitzen wir immerhin eine gute Auswahl aus seinen Werken, die **Ernst Staehelin** besorgt hat<sup>28</sup>. Sehr viel günstiger ist die Forschungs-

<sup>27</sup> Immerhin hat Kamal Radwan in seiner Dissertation: *Die Sprache Lavaters im Spiegel der Geistesgeschichte*. Göttingen 1972 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik, 75) in einem ausführlichen Kapitel (S. 3—89) die geistige Welt Lavaters umrissen, wobei besonderes Gewicht auf die Verbindung starker aufklärerischer Tendenzen verschiedenster Provenienz mit einer elementaren Christusfrömmigkeit fällt. Radwan über Lavater: „Er versuchte, das gesamte Geistesgut seiner Zeit in sich aufzunehmen und mit seiner Denkweise und insbesondere seiner Bibelgläubigkeit in Einklang zu bringen.“ (S. 1) Über Lavaters Frömmigkeit heißt es: „Lavater predigte ein männliches, tatkräftiges Christentum, das sich von der Empfindsamkeit und dem Pietismus mehr und mehr abwandte und das er als Heldentum verstanden wissen wollte.“ (S. 152)

<sup>28</sup> *Johann Casper Lavaters ausgewählte Werke*, 4 Bde., hg. von Ernst Staehelin, Zürich 1943. Einen fotomechanischen Nachdruck der Erstausgabe von Lavaters Werken (1775—1778) in vier Bänden hat der Orell Füssli Verlag in Zürich 1968—1970 ediert.

situation bei Johann Heinrich Jung-Stilling durch die eindrückliche Studie von Max Geiger über ihn und seine Zeit<sup>29</sup>. Geiger hat mit dieser Arbeit, die vor allem reiches, bisher unbenutztes handschriftliches Material verwerten konnte, eindeutig neue Maßstäbe für die Erforschung der EB insgesamt gesetzt. Wir lernen durch ihn in Jung-Stilling einen Mann kennen, der entscheidend vom Pietismus geprägt ist — und ihm auch lebenslang verbunden blieb; der gleichwohl jahrzehntlang von der Aufklärung beunruhigt wurde und durch die Begegnung vor allem mit Goethe und Herder neue Dimensionen des Geisteslebens entdeckte — was bezeichnenderweise zu starken Spannungen mit seinen pietistischen Freunden führte. So unterschiedliche Größen wie Kant, die Herrnhuter und endlich die Französische Revolution bestärkten ihn in einer Frömmigkeit, die weniger theologisch reflektiert als unmittelbar erfahren und vertrauensvoll gelebt wurde. Eine starke mystische Komponente in diesem Glaubensbegriff ist unverkennbar — doch daneben tritt wieder, wie schon im älteren Pietismus, die hohe Schätzung eschatologisch-apokalyptischer und insbesondere chiliastischer Gedanken. Die Herausarbeitung dieser Tendenzen und ihre konkreten Verknüpfungen mit dem politischen Denken der Zeit stellt einen Höhepunkt der Untersuchung Geigers dar: mit aus diesem Denken heraus entsteht die so berühmte wie viel geschmähte Hl. Allianz — ein Versuch der gesellschaftlichen und politischen Neuordnung Europas aufgrund eines erwecklichen Christentums. Hier greift die EB also — und zwar von ihren eigenen Voraussetzungen aus — unmittelbar in das „weltliche“ Geschehen ein. Zu Recht unterstreicht Geiger darum gegen alle rein theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Betrachtungen der EB das „starke und bestimmende eschatologische Geschichtsbewußtsein“ (S. 511) dieser Kreise. Freilich, daraus konnten dann auch die unterschiedlichsten, ja sogar gegensätzlichen Folgerungen gezogen werden! Und so richtig es ist, wenn Geiger die innere Freiheit der EB ausführlich als die „dezidierte Ablehnung der säkularen und kirchlichen Erscheinungsformen der Aufklärung“ dokumentiert (S. 438 ff), so muß doch wohl weiter gefragt werden, ob nicht ein elementarer Unterschied besteht

<sup>29</sup> Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie. Zürich: EVZ-Verlag 1963 (Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie, 1). Eine gewisse Zusammenfassung der hier vorgetragenen theologischen Gedanken bietet ders., Das Problem der Erweckungstheologie. In: Theol. Zeitschrift 14 (1958), S. 430—450. Eine, freilich gerade in den theologischen Passagen, stark gekürzte Auswahl aus Jung-Stillings Autobiographien hat K. O. Conrady ediert: Jung-Stilling. Lebensgeschichte. Hamburg 1969 (Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, 28).

zwischen jenen Gestalten, die — in welcher Weise auch immer — durch sie hindurchgegangen sind und jenen Kreisen, die von ihr unberührt geblieben sind. M. a. W.: es erscheint mir wesentlich für ein exaktes und wirkliches Verständnis der EB, stets sehr genau zu fragen, was man denn hier oder da unter Aufklärung verstand; und was man meinte, an ihr bekämpfen zu müssen. Geiger stellt sich diese Fragen — und gewinnt dadurch wertvolle Einsichten in das komplexe Phänomen „Aufklärung“ einerseits — und die vielfältigen Verflechtungen Jung-Stillings in diese Zeitströmung andererseits. Auf diese Weise werden freilich auch die Differenzen zwischen Jung-Stilling und seinen Freunden, zwischen reflektierter Auseinandersetzung mit dem Geist der Aufklärung und einem ungebrochenen und unangefochtenen Weiterleben in den Traditionen des älteren Pietismus erkennbar.

Solche immer auch soziologisch strukturierten Unterschiede in der Frömmigkeit der EB werden an der faszinierend-exzentrischen Gestalt der Baronin Barbara Juliane von Krüdener, der Freundin des Zaren Alexander wie Jung-Stillings — besonders offenkundig. Geiger hat ihre religiöse Gedankenwelt kurz skizziert. Wieder sind es Herrnhuter gewesen, die den ersten Anstoß gaben, worauf dann eine betonte Hinwendung zur Mystik mit stark quietistischen Zügen folgte — freilich unbeschadet ihres Engagements für politische Fragen, insbesondere im Blick auf Rußland und die Rolle des Zaren in seinem Land und in Europa überhaupt. Mit großer Hingabe hat es dann Francis Ley unternommen, die Gestalt der Krüdener im Zusammenhang mit ihrer Zeit zu porträtieren<sup>30</sup>. Plastisch ersteht hier ein an Extravaganzen reiches Leben vor uns, verbunden mit dem Adel ganz Europas, voller Sprunghaftigkeit und Exaltiertheiten, reich an Gefühlen und Stimmungen aller Art und mit einem nie versagenden Selbst- und Sendungsbewußtsein. Was zunächst in Liebeleien und allerlei Freundschaften, in weitgesteckten literarischen Interessen und eigenem schriftstellerischem Ehrgeiz sich äußert, findet dann seine Erfüllung in einer ebenso mystischen wie dynamisch-aggressiven Frömmigkeit. Zunächst freilich erscheint die Hinwendung der Baronin zur Religion und zum sozialen Engagement nur wie eine neue Laune; zweifellos haben das Gefühl der Fremdheit und Einsamkeit in ihrer baltischen Heimat dazu ebenso beigetragen wie die Begegnung mit einzelnen schlichten Christen herrnhutischen Gepräges. Mehr und mehr jedoch betrachtet die Krüdener dann die Verkündigung ihres Glaubens als Lebensaufgabe und tritt in ihrem weitgespannten Bekanntenkreis geradezu als Prophe-

<sup>30</sup> Madame de Krüdener et son temps. 1764—1824. Paris 1961.

tin eines empfindsam-mystischen Christentums auf<sup>31</sup>, bis hin zu ihren Bemühungen um Zar Alexander I. im Sinne der schon erwähnten Hl. Allianz. So lebendig Ley freilich die persönlichen Geschehnisse der Baronin zu schildern weiß: so blaß bleiben insgesamt die theologischen Zusammenhänge. In dieser Hinsicht bietet der entsprechende Abschnitt in Geigers Buch sehr viel mehr.

Komplizierter ist die Einordnung Johann Georg Hamanns in die Geschichte der EB: hatte Lütgert ihn, aufgrund von Hamanns Frontstellung gegen die Aufklärung, emphatisch als „Anfänger der EB“<sup>32</sup> begrüßt, so rückt ihn Kantzenbach und in seinem Gefolge Beyreuther<sup>33</sup> entschieden an deren Rand. Nun wird allerdings, sieht man genauer hin, schnell klar, daß Hamanns Auseinandersetzung mit der Aufklärung alles andere als eine eindeutige Angelegenheit ist<sup>34</sup>; nicht ohne Grund konnte Friedrich Nicolai, der bekannte Vertreter der Berliner Aufklärung, an Hamann schreiben: „Wir haltens mit einander gerade umgekehrt wie die meisten Eheleute, wir zanken uns öffentlich u. lieben uns heimlich...“<sup>35</sup>. Sicher ist es richtig, daß Hamann keine eigentlichen Schüler gehabt hat und auch keinen Kreis von Gleichgesinnten um sich bilden konnte. Das wird besonders deutlich bei seinem Eintritt in den Kreis um Fürstenberg und die Fürstin Gallitzin in Münster. Erich Trunz hat einen Sammelband mit Forschungsergebnissen über diesen Zirkel herausgegeben, in dem sich literarhistorische und theologiegeschichtliche Fragestellungen fruchtbar ergänzen<sup>36</sup>. Wir treten hier in die Welt eines

<sup>31</sup> Diese Seite ihres Wirkens beleuchtet indirekt auch das neue Buch von Francis Ley, Bernardin de Saint-Pierre, Madame de Staël, Chateaubriand, Benjamin Constant et Madame de Krüdener. Paris 1967. Hier wird etwas von der religiösen Stimmung der Zeit und der Wirkung der Baronin erkennbar, wenn etwa die Madame de Staël über sie schreibt: „c'est une personne qui est un avant-coureur d'une grande époque religieuse qui se prépare pour l'espèce humaine“ (S. 171).

<sup>32</sup> Bd. 2, S. 1.

<sup>33</sup> Kantzenbach, EB, S. 22; Beyreuther, EB, S. 30.

<sup>34</sup> Vgl. dazu etwa Elfriede Büchsel, Aufklärung und christliche Freiheit. J. G. Hamann contra J. Kant. In: Neue Zeitschrift für syst. Theologie 4 (1962), S. 133—157; Willi Oelmüller, Lessing und Hamann. Prolegomena zu einem künftigen Gespräch. In: Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel-Stuttgart 1965, S. 272—302. Vgl. ferner den temperamentvollen Literaturbericht von Elfriede Büchsel, Uninteressiert an theologischen Richtigkeiten an sich. Hamann-Literatur 1945—1963. In: Deutsches Pfarrerblatt 64 (1964), S. 54—56.

<sup>35</sup> Johann Georg Hamann, Briefwechsel, Bd. 3, Wiesbaden 1957, S. 379, 28 f. (11. Oktober 1777).

<sup>36</sup> Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis. Quellen und Forschungen. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1955 (Sonderheft 1 des Bandes 33 der Zeitschrift Westfalen).

Salons im europäischen Stil spätaufgeklärter Empfindsamkeit, wozu in Deutschland durchaus auch christliche Züge gehörten, was vor allem an Fürstenbergs tiefernstem Streben nach Vollkommenheit deutlich wird. Wie ganz anders demgegenüber die Voraussetzungen Hamanns waren, hat Karlfried Gründer in seinem Beitrag herausgearbeitet<sup>37</sup>. Was verbindet, ist die Entschlossenheit, als bewußte Christen zu leben — und hier, in dieser persönlichen Sphäre, liegt denn auch die tiefste Wirkung Hamanns in Münster, insbesondere auf die Fürstin Gallitzin: sein eindringliches Beispiel evangelischen Glaubens hat den katholischen Glauben der Glieder des Kreises von Münster gefestigt und vertieft. Gründer spricht im Blick hierauf von einer „katholischen Variante des Pietismus“ (S. 90), wo späte Aufklärung und Empfindsamkeit in romantische Restauration übergehen. Eine Dokumentation dieser hochinteressanten geistesgeschichtlichen Wandlung, die uns helfen könnte, den Umkreis erwecklicher Bewegungen an der Wende zum 19. Jahrhundert an einem Punkte sehr viel genauer zu erfassen, hat Siegfried Sudhof begonnen<sup>38</sup>. Leider erfaßt der vorliegende erste Teil der Edition nur die Vorbereitungszeit dieses Wandels — mit der Hinwendung des Kreises zu Hamann und seinem Tode bricht der Band ab. Das vorhandene reiche Material über die Hinwendung der Münsteraner zur schleswig-holsteinischen EB in den folgenden Jahren, die Auseinandersetzung mit den politischen Ereignissen und das Eindringen romantischen Gedankenguts in den Kreis harrt immer noch der Erschließung. Auch von hierher wird noch einmal deutlich, daß es eine unmittelbare Verbindung zwischen Hamann und der EB nicht gegeben hat. Aber Hamanns Schriften wurden in diesen Kreisen gelesen — und zwar, wie wir gesehen haben, bis in die katholische EB Bayern hinein! Welche Wirkung hat er hier gehabt? In welchem Grade wurde er überhaupt rezipiert? Auch das bleibt, trotz einzelner wichtiger Hinweise, aufs Ganze gesehen eine offene Frage<sup>39</sup>. Zugleich impliziert die Theologie Hamanns jedoch auch ein Problem für das Verständnis der Theologie der EB. Hamanns schriftstellerische Tätigkeit kreist in immensem Maße um die Bibel und

<sup>37</sup> Hamann in Münster. Ebd., S. 74—91.

<sup>38</sup> Der Kreis von Münster. Briefe und Aufzeichnungen Fürstenbergs, der Fürstin Gallitzin und ihrer Freunde. 1. Teil, 2 Bde. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1962—1964 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens, 19).

<sup>39</sup> Einige Bemerkungen bei Kantzenbach (EB, S. 52; Zwischen Erweckung und Restauration, S. 93 ff.) scheinen mir diese Auswirkungen etwas allzu hoch zu veranschlagen. Vgl. grundsätzlich auch Martin Seils, Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung. Göttingen 1957.

um den gelebten Erfahrungszusammenhang mit ihr<sup>40</sup>. Aber dennoch ist Hamann alles andere als ein Vertreter pietistisch-erwecklicher Frömmigkeit. Richtiger hat ihn wohl W. M. Alexander in einer eindrücklichen Studie als den ersten intellektuellen Christen gezeichnet, der mit dem Faktum der nachchristlichen Ära Europas ernst gemacht hat und der darum in der Spannung von Philosophie und Glaube denkt und existiert<sup>41</sup>. So verwandt also auch Hamanns Bezugnahme auf die Bibel einem erwecklichen Biblizismus bisweilen erscheinen mag — die Grundposition ist doch eine wesentlich andere als im Pietismus, in dem Hamann aufwuchs, und anders wohl auch als bei Luther, dem seine Theologie Wesentliches verdankt: Hamann denkt von der Erniedrigung Gottes her und umfaßt von da aus die Bibel als das Wort dieses Gottes. Ihre Konkretheit, ihre Historizität — und damit die Möglichkeit zur Bibelkritik wie zugleich auch ihre Beanspruchung des ganzen Menschen in dessen konkreter Wirklichkeit als dem Raum, in dem Gott Gegenwart ist: das sind Hamanns Themen; von hier aus attackiert er alles Systemdenken, alle Versuche der Philosophie, durch Abstraktionen von der Wirklichkeit die Wahrheit zu finden, als Aberglaube und Götzendienst: weil darin ein ungebrochenes, ein direktes Verhältnis des Menschen zu Gott angestrebt wird; und er ringt gleichzeitig um eine Sprache, die diese Andersartigkeit Gottes in der Konkretion des Lebens verständlich machen könnte. Alexanders Buch zeichnet in eindringlicher Weise Hamann als theologischen Einzelgänger. Für unseren Zusammenhang bleibt dadurch die Frage aufgeworfen, wie die EB ihrerseits mit den kritischen Herausforderungen der Aufklärung, gerade auch im Blick auf das Phänomen Bibel, fertig geworden ist.

Versuchen wir, nach der Beschäftigung mit jenen sog. „Vorläufern“ der EB so etwas wie ein *Zwischenergebnis* zu formulieren, so tritt zunächst wieder die Vielfalt der Probleme hervor. Wir haben eine Fülle von neuen Gedanken und Tendenzen kennen gelernt, sind der Bedeutung insbesondere von Empfindsamkeit und Romantik für ein gewandeltes Verständnis von christlicher Frömmigkeit begegnet — und haben zugleich doch auch wieder und wieder die Weiterwirkung älterer pietistischer Traditionen beobachten können. Die Akzentuierung war selbst bei den wenigen hier herausgegriffenen Beispielen alles andere als einheitlich. Sie ist es ebenso-

---

<sup>40</sup> Vgl. dazu zuletzt A. Anderson, *Philosophical Obscurantism. Prolegomena to Hamann's Views on Language*. In: *Harvard Theological Review* 62 (1969), S. 247—274.

<sup>41</sup> Johann Georg Hamann. *Philosophy and Faith*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1966.

wenig bei den zwei anderen Phänomenen, die in diesem Überblick mehrfach anklingen: einmal der Rolle Herrnhuts für das Werden der EB — und zum andern der Bedeutung der politischen Ereignisse für diese Bewegung, also zunächst der französischen Revolution und dem Aufstieg Napoleons.

Die Ausstrahlungskraft herrnhutischer Frömmigkeit ebenso wie die Aktivität von Reisepredigern und Diasporaarbeitern aus der Brüdergemeinde begegnet um die Jahrhundertwende dem Forscher in zahlreichen deutschen Territorien geradezu auf Schritt und Tritt. Eine zusammenfassende Darstellung hierzu gibt es gleichwohl nicht. Dementsprechend bleibt auch die Spannweite dieser Frömmigkeit unklar, die von Goethes „Schöner Seele“ bis zu den unterschiedlichen Aktivitäten schlichter Laienprediger reicht. Eine solche Gestalt hat beispielsweise Gerhard Meyer in dem schwäbischen Diasporaarbeiter Johann Conrad Weiz geschildert<sup>42</sup>. Wir begegnen in ihm einem schlichten, ungemein sympathischen Handwerksmann, der nach bewegten Jahren der Wanderschaft, die ihn bis nach Rußland führten, als Stundenhalter und Besucher im Dienste Herrnhuts durch Württemberg zog. Einigermaßen unscharf und nicht frei von Überschätzungen des herrnhutischen Einflusses bleiben die Passagen des Buches, wo Meyer seinen Helden in das Ganze der württembergischen EB einzuordnen sucht; am gelungensten erscheint die frische und lebendige Darstellung da, wo wir Weiz im engen Kreis seiner Tätigkeit sehen. Daß praktisch sämtliche politischen und sozialen Probleme in dieser Darstellung ausgeklammert bleiben, ist durchaus charakteristisch für die hier gepredigte und gelebte Frömmigkeit; und auch darin wird man dem Verfasser zustimmen, daß eine theologische Fragestellung die Eigenart dieses Lebens nicht erfassen würde. Freilich wird daran auch so gleich deutlich, daß wir es hier nur mit einem sehr bescheidenen Ausschnitt aus dem komplexen Phänomen der EB gerade auch in Württemberg zu tun haben.

Differenzierter, wenn leider auch lange nicht ausführlich genug, sind wir über den Anteil Herrnhuts an der entstehenden EB in Minden-Ravensberg informiert. Die überaus bescheidene Mitgliederzahl einzelner Kreise wie auch die Spannungen zu anderen erweckten Gruppen, insbesondere der Christentumsgesellschaft, hat Ludwig

<sup>42</sup> Johann Conrad Weiz. Ein Beitrag Herrnhuts zum schwäbischen Pietismus im Anfang des 19. Jahrhunderts. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1962 (Aus der Welt der Erweckung, 2).

Koechling aufgrund umfassender Archivstudien geschildert<sup>43</sup>; erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts verblassen die Spannungen, der Einfluß der Abgesandten Herrnhuts wächst, bis dann um 1820 in Westfalen — wie anderswo auch — die EB im Pfarrerstand zum Durchbruch gekommen ist. Leider gestatten die knappen Angaben keine genauere Charakterisierung der in diesem Raum gepredigten Theologie; doch sprechen alle Anzeichen dafür, daß sie insgesamt ein ausgesprochen orthodoxes Gepräge trug, bzw. daß es den Vertretern der theologischen Aufklärung vor allem auf dem Lande nicht gelungen war, tieferen Eindruck zu hinterlassen.

Noch mancherlei Hinweise auf Wirkung und Ausstrahlung der Brüdergemeine auf einzelne Gestalten und innerhalb der verschiedenen Territorien ließen sich nennen. Insgesamt freilich wird dadurch der oben konstatierte Sachverhalt nur unterstrichen: daß uns nämlich ein genauer Einblick in die unterschiedliche Arbeitsweise der Abgesandten Herrnhuts ebenso fehlt wie die Kenntnis der Ausstrahlungsbreite dieser Gedanken in der Welt der späten Aufklärung.

Das gleiche Urteil ist über die Reaktionen der verschiedenen frommen Kreise auf die politischen Ereignisse der Jahrhundertwende zu fällen. Um diese Haltung jedoch exakter begreifen zu können, ist es notwendig, zuvor die Wirkungen des älteren Pietismus und der Brüdergemeine außerhalb von Kirche und Gemeinde anhand der vorliegenden Literatur uns etwas genauer anzusehen. Dabei stoßen wir dann freilich sogleich auf das historisch und insbesondere theologisch noch immer nicht aufgearbeitete Problem der Eigenart der deutschen Aufklärung im Vergleich mit den westeuropäischen Vorgängen gleichen Namens. Daß Pietismus und Aufklärung in Deutschland nicht einfach gegenläufige Bewegungen sind, ist inzwischen wohl unumstritten<sup>44</sup>. Aber die Frage spitzt sich dann ja dahingehend zu, ob nicht wesentliche Elemente dieses Pietismus in der deutschen Aufklärung wirksam geblieben sind. Diese These hat Klaus Scholder jüngst mit Nachdruck vertreten<sup>45</sup>. Nicht ohne Übertreibungen, aber insgesamt doch wohl

<sup>43</sup> Minden-Ravensberg und die Herrnhuter Brüdergemeine. In: Jb. des Vereins für westf. KG 53/54 (1960/61), S. 94—109; 55/56 (1962/63), S. 69—103. Einzelnes auch bei S. Schunke, Beziehungen der Herrnhuter Brüdergemeine zur Grafschaft Mark. Diss. theol. Münster (Masch., o. J.).

<sup>44</sup> Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Geist und Geschichte der Reformation. Festschrift Hanns Rückert. Tübingen 1966, S. 460 bis 486.

<sup>45</sup> Vgl. dazu neben meinem in Anm. 1 genannten Literaturbericht den immer noch aktuellen Aufsatz von Heinz Laag, Der Pietismus als Bahnbrecher der deutschen Aufklärung. In: Theologische Blätter 3 (1924), S. 269—277.



zu Recht betont er den Mangel an Theorie in weiten Kreisen der deutschen theologischen Aufklärung und zeichnet ihr Selbstverständnis als das einer praktischen Reformbewegung innerhalb der Kirche. Gerade in dieser Hinsicht sind die Parallelen mit dem Pietismus allerdings unverkennbar: „Was die deutsche Aufklärungstheologie Originelles besaß, das entstammte weitgehend dem Erbe des Pietismus, der sich unter dem Einfluß westeuropäischer Strömungen zur Neologie wandelte.“ (S. 485) Damit wird die Frage nach dem Zusammenhang von Pietismus und EB allerdings noch in einem weiteren Sinne kompliziert — und ein wesentliches Desiderat der Forschung tritt erneut zutage: nämlich die Eigenart jener deutschen theologischen Aufklärung genauer herauszuarbeiten, gegen die die EB sich richtete — damit deutlich wird, inwieweit hier faktisch ein Rückgriff auf Grundgedanken des älteren Pietismus intendiert oder möglicherweise auch dieser als überholt angesehen wird.

Direkt mit den Auswirkungen des Pietismus auf die allgemeine Geistesgeschichte Deutschlands befaßt sich das Werk des Germanisten Gerhard Kaiser über „Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland“<sup>46</sup>. Kaiser weist auf, welche außerordentliche Bedeutung pietistische Denk- und Sprachstrukturen für die Herausarbeitung des Patriotismus in Deutschland gehabt haben. Dabei handelt es sich keineswegs nur um die Übertragung von Sprachformen und Bildern aus dem religiösen Bereich in einen anderen, eben den politisch-nationalen. Vielmehr wird mit der Verlagerung des Gottesbegriffes aus der Transzendenz in die Immanenz bei diesen Gestalten, die alle ursprünglich im Pietismus wurzelten, aber ihn nun zu erweitern trachteten, die alte Frömmigkeitsstruktur in diese neue Dimension transponiert, d. h. man „überträgt eine ursprünglich religiöse Bindung auf ein weltliches Objekt und setzt damit zugleich das weltliche Objekt in eine Beziehung zum absoluten, religiösen Bereich“ (S. 43). Was Kaiser als die Besonderheit des Pietismus bezeichnet, nämlich die „Tiefendimension menschlichen Lebensgefühls und ein Erlebnis der Polarität und Dynamik des Lebens“ (S. 14), qualifiziert somit den deutschen Patriotismus und verleiht ihm die bekannten Besonderheiten — wie etwa die Hervorhebung des inneren Vaterlandes, die Betonung der patriotischen Erweckung und der patriotischen Gemeinde mit der hohen Schätzung des Gemeinschaftserlebnisses, des Nationalgeistes, des Organismus-

---

<sup>46</sup> Untertitel: Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1961 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 24). Eine erweiterte Neuauflage dieses Werkes ist angekündigt.

denkens und endlich eines Blut- und Wundenkultes in der Kriegsdichtung. Natürlich kann das nicht bedeuten, daß der Pietismus die einzige Wurzel dieses erwachenden deutschen Nationalgefühls ist. Abgesehen von der Bedeutung der politischen Ereignisse um die Jahrhundertwende — mit deren Auswirkungen wir uns noch zu beschäftigen haben — ist vor allem auf das Gewicht der Romantik für dieses Phänomen zu verweisen. Gleichwohl ist der Beitrag des Pietismus unverkennbar: „Vermittler sind patriotische Erben des Pietismus wie Friedrich Carl von Moser, Klopstock, Lavater, Herder, Novalis, Schleiermacher, Steffens.“ (S. 224) Was Lütgert mit seinem weitgefaßten Begriff von „EB“ zu erfassen suchte, wurzelt also durchaus in dieser Tradition, freilich in einer sehr eigen geprägten Gestalt, die nicht einfach mit der innerkirchlichen Vermittlung dieses Erbes identifiziert werden kann. Damit ist allerdings die Frage noch nicht erledigt, ob und wie diese Ausstrahlungen möglicherweise wieder auf die sich herausbildende Frömmigkeitsgestalt der EB eingewirkt haben. Erneut ist nur auf ein weites Feld von Problemen hinzuweisen, das der Bearbeitung durch die Kirchengeschichte harret.

Fragen wir nun nach dem Zusammenhang aller dieser Elemente mit den politischen Vorgängen, so erscheint es sinnvoll, unseren Überblick nach einzelnen Territorien zu untergliedern, weil dieser Zusammenhang auch in der Literatur sehr unterschiedlich gesehen und beurteilt wird. Zuvor jedoch muß eine Arbeit genannt werden, die den Versuch macht, die Auswirkungen der großen französischen und der weiteren Revolutionen des 19. Jahrhunderts auf das protestantische Verständnis von Kirche in dieser Zeit zu verfolgen. **R e i n e r S t r u n k s** Dissertation „Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution“<sup>47</sup> verfißt die These, daß der Nachdruck, mit dem die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts um den Artikel von der Kirche kreiste, schlechterdings unverständlich bleiben muß, wenn man nicht sieht, wie hier „im Sinne einer gezielt vorgetragenen politischen Ekklesiologie die maßgebliche theologische Antwort auf die konkrete Herausforderung der Revolution zu artikulieren“ versucht wurde (S. 16). Es ist in unserem Zusammenhang natürlich nicht möglich, die ganze Breite der hier abgehandelten Beispiele — von Novalis über Schleiermacher bis hin zu Vilmar — vorzuführen; auf sich beruhen mag auch die Differenzierung der „religiösen Erneuerung“ seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts in EB, „national-romantische Religiosität“ und „Renaissance des Luthertums“ (S. 11 f). Fruchtbar und wichtig scheint mir

---

<sup>47</sup> München-Mainz 1971 (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, 5).

dagegen für unsere Fragestellung die hier durchweg aufgewiesene Tendenz dieser Theologen zu sein, im Gegensatz zu den realen politisch-gesellschaftlichen Veränderungen der Revolution die tiefe Andersartigkeit, nämlich die wesenhafte Überlegenheit, ja Vollkommenheit der christlichen Hoffnung mit der Konzeption „Kirche“ — was immer dies im einzelnen auch heißen mochte — festzuhalten; und zwar dergestalt, daß die Kirche begriffen wird „als Realantizipation des eschatologischen Reiches“ (S. 316). Strunk hebt mit Recht die außerordentliche Bedeutung von Novalis, Schleiermacher und Menken für die Entwicklung dieses Verständnisses hervor. Sie alle sind in ihrem theologischen Denken vom Pietismus geprägt; und sie alle haben tiefen Einfluß auf die EB ausgeübt: sei es, daß sie wie Menken in ihre Geschichte gehören; sei es, daß ihre Gedanken wie bei Novalis auf die Idee der Hl. Allianz oder bei Schleiermacher auf die religiöse Vorstellung vom einzelnen und der Gemeinde wesentliche Wirkungen gehabt haben. Gerade bei Menken tritt endlich auch die „Kategorie der Erfahrung“ als integrierender Bestandteil seines Biblizismus klar hervor<sup>48</sup>, so daß die bekannte Unterscheidung zwischen einer biblizistischen und einer „emotionalen“ EB der genaueren Differenzierung bedarf. Auch auf den Übergang dieser EB zur spätromantischen Restauration und verbunden damit auf die Betonung von Kirche und Konfession fällt durch diesen Ansatz Strunks neues Licht. Schließlich aber ist damit auch das Verhältnis von EB und Eschatologie thematisiert. Der historische Zusammenhang von Menkens „Reichstheologie“ mit dem Pietismus, speziell württembergischer Prägung, ist ja bekannt. Von der außerordentlichen Bedeutung eines eschatologisch akzentuierten Geschichts Bewußtseins war schon bei Geigers Buch über Jung-Stilling zu reden — und ähnliche Beispiele ließen sich in großer Zahl aus der EB beibringen. Ist dieses Bewußtsein neu gewachsen, aufgrund einer eigenständigen Interpretation der politischen Vorgänge? Oder bestehen hier Verbindungen zum Pietismus, über Bengel und den württembergischen Raum hinaus? Zum Wesen des Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert gehörte die Neukzentuierung der Eschatologie in Richtung auf ein chiliastisch geprägtes Gemeindeverständnis<sup>49</sup>. Ist die Eschatologie der EB möglicherweise zu verstehen als die Verteidigung gerade der spezifisch christlich-soteriologischen Inhalte dieses eigenen theologischen Aufbruchs gegenüber einem säkulari-

---

<sup>48</sup> Vgl. dazu besonders die Ausführungen bei Strunk, S. 109—123.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch meine Arbeit: Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie, Witten 1971, bes. S. 208—219; 312—317.

sierten Chiasmus, wie er sich in der Aufklärung und dann insbesondere in den Revolutionen ausspricht? Hier liegen offensichtlich Fragen von außerordentlicher theologischer Relevanz.

Wenden wir uns nun den einzelnen deutschen Territorien zu, so ist es sinnvoll, mit der EB im bayrisch-fränkischen Raum zu beginnen. Die Literatur hierüber hat sich nahezu ausschließlich mit biographischen Themen und ihrer Einordnung in allgemeine geistesgeschichtliche Zusammenhänge befaßt: Was freilich durch die starke philosophische Note gerade dieser Bewegung nicht ohne Berechtigung ist. Vor allem die zahlreichen Arbeiten von Friedrich Wilhelm Kantzenbach lassen sich auf diesen gemeinsamen Nenner bringen<sup>50</sup>. Bedingt durch den individualistisch-biographischen Ansatz seiner Beiträge erfahren wir manche bedeutsame Einzelheit über das Weiterleben der lutherischen Orthodoxie in diesem Raum, über die Wirkungen von Romantik und deutschem Idealismus sowie der Brüdergemeine und auch über die zahlreichen persönlichen Verbindungen der Erweckten untereinander. Die Positionen der theologischen Aufklärung werden nicht näher erläutert, sondern insgesamt bekämpft. Soziale und gesellschaftliche Fragestellungen fehlen, ausgeblendet bleiben endlich alle politischen Ereignisse und mithin auch die Reaktionen der EB darauf, so daß ein einigermaßen farbloses Bild ohne echte Tiefenschärfe häufig genug das Ergebnis ist. Ähnliches läßt sich über die Untersuchungen von Grete Mecenseffy sagen, die in mehreren Aufsätzen vor allem den Verbindungen der fränkischen EB mit dem österreichischen Protestantismus nachgegangen ist<sup>51</sup>. Zu nennen ist schließlich die Arbeit von Horst Weigelt, der an der Gestalt Karl v. Raumers das Ineinander von EB und konfessionellem Luthertum entfal-

---

<sup>50</sup> Zu nennen sind hier, außer der schon erwähnten Studie über die EB, vor allem einzelne Beiträge in den Büchern: *Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert.* Gütersloh 1967; *Zwischen Erweckung und Restauration. Einige Kapitel aus der unbekannteren Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts.* Gladbeck: Schriftenmissionsverlag 1967. — In der Studie: *Theismus und biblische Überlieferung. Beobachtungen zur Theologie der Erweckung,* Stuttgart: Calwer Verlag 1965 (Arbeiten zur Theologie I, 20) hat Kantzenbach dann den Versuch unternommen, anhand des Begriffes „Theismus“ Eigenart und Gefahren der Erweckungstheologie aufzuweisen. Mir scheint dieser Begriff allerdings viel zu unscharf zu sein, um Wesentliches über die EB aussagen zu können; es dürfte nicht schwer fallen, auch ganz andere theologische Entwürfe des 19. Jahrhunderts unter diese Überschrift zu bringen!

<sup>51</sup> Vgl. etwa: *Erhaltung des pietistischen Erbes in evangelischen Gemeinden Oberösterreichs und Kärntens vom 18. bis ins 20. Jahrhundert.* In: *Theol. Literaturzeitung* 85 (1960), Sp. 853—858.

tet<sup>52</sup>. Wir begegnen in Raumer einer reichgebildeten Gestalt, deren Bedeutung weit über den fränkischen Raum hinausreicht; die Romantik vor allem, aber auch der deutsche Idealismus haben ihn geprägt; in Nürnberg wird er für die EB gewonnen und seine immer stärkere Hinwendung zum konfessionellen Luthertum, die zum Korrelat die engagierte Feindschaft gegen alle Gedanken der Aufklärung hat, repräsentiert jenes Neuluthertum, das zutiefst in einer erweckten Erfahrungstheologie wurzelt. Aber so eindeutig diese Zusammenhänge herausgearbeitet sind, so dunkel bleibt der historische Hintergrund. Nur eben angedeutet, doch keineswegs reflektiert wird die Tatsache, daß Raumer dem nationalen Drang der Burschenschaften zustimmte, daß er in die „Demagogenverfolgungen“ verwickelt wurde und wohl auch deshalb Preußen und die Universität Halle verließ. Wir begegnen hier zum erstenmal im Zusammenhang unserer Fragestellung dem hochinteressanten, freilich wiederum völlig unerforschten Phänomen, daß die EB erst nach den Freiheitskriegen und nach den Karlsbader Beschlüssen (1819), die weithin den endgültigen Zusammenbruch des politischen Aufbruchs besiegelten, zum vollen Durchbruch gekommen ist. Gerade unter diesem Aspekt bedürften die Jahre um 1820 einer ebenso umfassenden wie gründlichen territorialen Analyse in politischer, wirtschaftlicher, sozialer und gesellschaftlicher Hinsicht als notwendiger Ergänzung zu den traditionellen geistes- und theologiegeschichtlichen Fragestellungen.

Wenden wir uns Württemberg zu, so besitzen wir in der kleinen Darstellung Karl Müllers aus dem Jahre 1925 einen noch immer lesenswerten klaren Überblick über die Geschichte der EB in diesem Raum<sup>53</sup>. Eine Vielzahl von Texten zum älteren Pietismus wie auch zur EB wird fortlaufend in der Reihe „Zeugnisse der Schwabenväter“ ediert<sup>54</sup>. Sie verfolgen in Auswahl und Kommentierung keine wissenschaftlichen Interessen, sondern wollen die erweckliche Tradition als „vorbildlich und wegweisend“ für die Gegenwart weiterreichen<sup>55</sup>. Wie massiv die pietistische Tradition in Württemberg tatsächlich im 19. Jahrhundert weitergewirkt hat, dokumentiert eindrücklich die Bibliographie von Gottfried Mäl-

<sup>52</sup> Erweckungsbewegung und konfessionelles Luthertum im 19. Jahrhundert. Untersucht an Karl v. Raumer. Stuttgart 1968 (Arbeiten zur Theologie II, 10).

<sup>53</sup> Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1925.

<sup>54</sup> Zeugnisse der Schwabenväter in ausgewählten Einzelbänden, hg. von J. Roessle. Bisher liegen 12 Bände vor.

<sup>55</sup> So etwa in J. F. Flattich, Über Erziehung und Seelsorge. Hg. von J. Roessle, Metzingen: Verlag Ernst Franz 1966, S. 18 (Zeugnisse der Schwabenväter, 11).

zer<sup>56</sup>: nicht wenige der Autoren des 18. Jahrhunderts haben jetzt, im 19. Jahrhundert, den Höhepunkt ihrer Verbreitung — und wohl auch ihrer Wirkung erreicht. Den politischen und sozialgeschichtlichen Auswirkungen der so gewachsenen EB ist dann Hartmut Lehmann in zwei Kapiteln seines Buches „Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg“ gründlich nachgegangen<sup>57</sup>. Wenn das weitgesteckte Ziel des Verfassers, einen Gesamtüberblick über das Verhältnis des „Pietismus“ zu sozialpolitischen Problemen und Fragestellungen in diesem Territorium zu geben, auch die detaillierte Einzeluntersuchung bisweilen ausblenden muß, so werden die großen Linien doch überzeugend klar: hatte der ältere Pietismus in Württemberg gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch einmal einen großen Aufschwung genommen und sich dabei stark kirchenkritisch geäußert — bis hin zur Separation, erfüllt von apokalyptischen und chiliastischen Tendenzen — so fehlt alles das im neuen Jahrhundert zwar nicht völlig, aber es wird in steigendem Maße zurückgedrängt. Der neue „Pietismus“ ist kirchlich, nicht die Laien, sondern Pfarrer und bald auch Kirchenführer stehen im Vordergrund. Gleichwohl tritt hier das bisherige leidenschaftliche Engagement für theologische Fragen zurück zugunsten einer mehr und mehr ausgebreiteten Liebestätigkeit in Heimen, „Rettungshäusern“, Schulen, Traktatgesellschaften und Verlagen — die das Land mit Erbauungsliteratur geradezu überschwemmen. Jetzt geht es nicht mehr allein um die Bekehrung des einzelnen, sondern um die Bekehrung und Erneuerung der Welt: der Gedanke des „Reiches Gottes in Württemberg“ (S. 188 ff), der in den Jahren zwischen 1820 und 1848 seinen Höhepunkt erreicht, lebt in der Überzeugung, von den einzelnen aktiven Zentren der EB aus die Gesellschaft insgesamt erneuern zu können. Wie kommt es zu dieser Neuakzentuierung? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Immerhin trennten sich auch in Württemberg im Jahre 1819 Liberale und Erweckte endgültig, nachdem sie sich vorher in den Verfassungskämpfen aus unterschiedlichen Gründen vorübergehend verbündet hatten. Doch tritt das eigene Anliegen der EB bereits 1817 in der Arbeit der Stuttgarter Bibelgesellschaft hervor; unverkennbar sind die ideologischen Tendenzen der Hl. Allianz: „Sie drucken und verbreiteten Bibeln nicht mehr vor allem mit dem Ziel, das Christentum in der ganzen Welt zu fördern, sondern auch mit der Absicht, in ihrer Heimat die Revolution zu be-

<sup>56</sup> Die Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts. Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur. Berlin-New York: de Gruyter 1972 (Bibliographie zur Geschichte des Pietismus, 1).

<sup>57</sup> Untertitel: Vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer Verlag 1969, bes. S. 135—226.

kämpfen und die innen- und außenpolitische christlich-konservative Restauration voranzutreiben.“ (S. 171) Die theologische Motivation für diese veränderte Einstellung wird bei Lehmann allerdings nicht recht deutlich. Gewiß spielte das bürgerliche Entsetzen über die französische Revolution eine ganz zentrale Rolle (S. 164), aber man blieb doch dabei nicht stehen, entfaltete vielmehr eine ganz außerordentliche Aktivität, die immer auch neue theologische Akzente gegenüber dem eigenen Erbe setzte. Diese Zusammenhänge bedürfen der weiteren Aufhellung.

Mancherlei Gemeinsamkeiten, aber auch erhebliche Unterschiede zeigen sich, wenn wir vom Süden nach dem Norden Deutschlands blicken. Über die EB in Hamburg hat Ingrid Lahrsen eine sehr interessante materialreiche Studie vorgelegt<sup>58</sup>, die gerade durch die Vielfalt der angedeuteten Thematik eine Fülle von Fragen aufwirft. Die Erweckten der Hansestadt waren keine große Gruppe, entstammten vornehmlich dem kleinen Mittelstand und verbanden sich im Laufe der Zeit im Kampf gegen den Rationalismus — dem die überwiegende Mehrzahl des Bürgertums anhing — mit den Resten der lutherischen Orthodoxie. Wohl erhielten die Erweckten um 1820 einen gewissen Rückhalt auch durch die Pfarrerschaft der Stadt; aber ihre jahrelangen literarischen und kirchenpolitischen Anstrengungen um die Durchsetzung des eigenen religiös-sittlichen Programms — von der Verfasserin ausführlich beschrieben — blieben doch völlig erfolglos. Mit dem Jahre 1840 brechen die Bemühungen ab: „Es war in Hamburg der letzte große Versuch der Erweckten, ihr Ideal einer Wiederbelebung christlichen Sinnes, der Schaffung einer Volkskirche auf dem Boden des Offenbarungsglaubens zu erreichen, um der zunehmenden Entchristlichung und Entkirchlichung ein Ende zu machen und die rationalistische Mehrheit zu beseitigen.“ (S. 140) Wer allerdings mit einem solchen Programm auftritt, dessen Frömmigkeit kann man dann wohl kaum im gleichen Atemzug als „individualistisch“ bezeichnen (S. 150)! Hier wie an anderen Stellen der Arbeit wirken die theologischen Begründungen nicht selten oberflächlich und schematisch; auch die Zusammenbindung der in den einzelnen Kapiteln erarbeiteten Materialien läßt zu wünschen übrig. Umgekehrt freilich legt gerade diese Unverbundenheit die tieferen sachlichen Unklarheiten in unserer Kenntnis der EB bloß. Das ist m. E. besonders der Fall bei dem hochinteressanten Abschnitt der Arbeit über Ferdinand Beneke (S. 18—48): ein Mann,

---

<sup>58</sup> Zwischen Erweckung und Rationalismus. Hudtwalcker und sein Kreis. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag 1959 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, 3).

der zu den einflußreichsten Gestalten innerhalb der Hamburger EB gehörte und dessen Lebensweg von der Aufklärung und der begeisterten Zustimmung zur französischen Revolution über die Feindschaft gegen Napoleon zum engagierten Eifer für eine nationale und religiöse Erneuerung Deutschlands und endlich eben zur EB führte. Ist es nur Zufall, daß dieser letzte Schritt 1815/16 geschah, also zu einem Zeitpunkt, als die angestrebten politischen Ziele durch die äußeren Umstände verblassen mußten? Ist es nur Zufall, wenn die Aktivität Benekes, die zuvor der religiös-nationalen Erneuerung gewidmet war (S. 39), jetzt, zusammen mit seinen Freunden, voll und ganz auf den „Wunsch, für das Reich Gottes zu wirken“ (S. 49), ausgerichtet ist? Die vorliegende Untersuchung faßt solche Fragen nur ganz am Rande ins Auge. Aber es dürfte deutlich sein, daß wir gerade in dieser Hinsicht, also für die Frage des Zusammenhangs von politischen Ereignissen und ihrer theologischen Reflexion, gründlicher und detaillierter Untersuchungen bedürfen, um die Eigenart der EB wirklich erfassen zu können. Dazu gehören natürlich ebenso umfassende Quelleneditionen. So wäre es ohne Frage ein außerordentlicher Gewinn für die gesamte Forschung zu unserem Thema, wenn man beispielsweise einmal die Tagebücher Benekes veröffentlichen könnte, die von 1792 bis zu seinem Tode im März 1848 lückenlos erhalten sind!

In der Untersuchung von Lahrsen wurde mehrfach — freilich insgesamt immer nur andeutungsweise — auf die Bedeutung der englischen methodistischen EB für das religiöse Leben in Hamburg hingewiesen. Diesen Zusammenhängen ist Ludwig Rott in einer Studie über „Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge des Wesleyanischen Methodismus in Deutschland“ nachgegangen<sup>59</sup>. Das Hauptgewicht dieser Arbeit liegt allerdings auf dem Wirken von Christoph Gottlob Müller, des Begründers der methodistischen Gemeinde in Württemberg (S. 167—206), der in einem eigentümlichen Schwebezustand zwischen methodistischer Unabhängigkeit und pietistisch-kirchlicher Gebundenheit wirkte. Immerhin erfahren wir in dieser Studie auch zahlreiche Einzelheiten über die Ausstrahlungen der Londoner Missionsgesellschaft (S. 24—43) und anderer Societies (S. 43—87) auf bestimmte deutsche Gebiete (Ostfriesland, Wuppertal, Nürnberg, Göttingen) und einzelne Persönlichkeiten der deutschen EB (Jänicke, Goßner, Tholuck).

---

<sup>59</sup> Untertitel: Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Freikirchentums in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Frankfurt: Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus 1968 (Beiträge zur Geschichte des Methodismus, 1).



Bedauerlicherweise läßt der Verfasser es jedoch zumeist bei dem Aufweis solcher Verbindungen bewenden: von einem möglichen Einfluß dieser Beziehungen auf die Eigenart der deutschen EB erfährt man nichts. Das hat freilich auch darin seinen Grund, daß für Rott Wesleyanismus und deutsche EB im wesentlichen identisch sind — wofür vor allem das Hamburgische Beispiel sprechen könnte, sammeln sich hier doch, wenigstens vorübergehend, zu Beginn des 19. Jahrhunderts zahlreiche Erweckte der Stadt in der englisch-methodistischen Gemeinde (S. 136—166). Allein, die genannte Untersuchung von Ingrid Lahrsen dürfte deutlich gemacht haben, daß dieser Gleichklang in der Frömmigkeitsstruktur doch nur die eine Seite der Sache ist; bei aller Verbundenheit mit den englischen Frommen haben doch gerade die Hamburger Erweckten ein sehr ausgeprägtes Bewußtsein ihrer religiös-nationalen Besonderheit besessen.

Über den Zusammenhang von EB und nationaler Erhebung in Schleswig-Holstein hat jüngst der Däne A. P. Thyssen gehandelt<sup>60</sup>. Klar tritt die gemeinsame Front gegen die Aufklärung als das primär verbindende Element hervor. Die national bewegten Kreise sind es gewesen, die sich in erster Linie um Claus Harms scharten. Aber dann kommt es auch hier zur Trennung: vertritt die EB in steigendem Maße das konservative Gedankengut der Restauration und strebt in diesem Rahmen nach religiös-sittlicher Erneuerung, so entwickeln sich die Vertreter der nationalen Richtung im politisch liberalen Sinne. Interessanterweise aber können sich beide Gruppen bei der Revolution von 1848 wieder treffen — und zwar gerade auf nationalem Boden! Das zeigt doch — wenngleich sicher nur in einem kleinen Ausschnitt — wie wenig EB und Frühliberalismus, zumindest in diesem geographischen Raum, einfach als einander ausschließende Gegensätze begriffen werden können. Die preußische Entwicklung ist eben nicht unbedingt der Normalfall! Wieder drängt sich damit freilich die Frage auf, welche Elemente geistiger, gesellschaftlicher und endlich theologischer Art es waren, die schließlich doch zu jener folgenschweren Trennung geführt haben. Offenkundig stehen wir auch hier erst am Anfang einer wirklich kritischen wissenschaftlichen Forschung.

Eine an Umfang und Einzelheiten reiche Darstellung zu „Rationalismus und Erweckungsbewegung in Bremen“ hat Otto Wenig geschrieben<sup>61</sup>. Für unsere Fragestellung nach diesem Zu-

<sup>60</sup> Kirchliche Erweckung und nationale Erhebung in Schleswig-Holstein 1817 bis 1850. In: WZ der Universität Rostock, Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe 17 (1968), S. 397—404.

<sup>61</sup> Untertitel: Vorgeschichte, Geschichte und theologischer Gehalt der Bremer Kirchenstreitigkeiten von 1830—1852. Bonn 1966.

sammenhang der werdenden EB mit den politischen Tendenzen der Zeit wirft dieses Buch freilich insofern relativ wenig ab, als der Verfasser zwar in großer Breite die literarischen Auseinandersetzungen zwischen Rationalisten und Erweckten referiert, in der theologischen Beurteilung (S. 583—656) jedoch in hohem Maße den Gedanken der traditionellen Sekundärliteratur folgt. Dementsprechend steht er entschieden auf der Seite der EB, charakteristisch ist sein Urteil: „Wir spürten auf rechtläubiger Seite das gute Gewissen, erkannten die besseren Argumente und sahen, daß die ganze Lehre erhalten geblieben war. Auf rationalistischer Seite hatte man in Anknüpfung an die neologische Tradition die Bibelautorität erschüttert, von der ‚alten Lehre‘ vieles weggestrichen, war zuweilen dem wissenschaftlichen Fortschritt ungebührlich nachgelaufen, von dem völlig verdorbenen Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ganz zu schweigen.“ (S. 649) Immerhin bleibt die Aufarbeitung des historisch-biographischen Materials für die Hauptakteure in diesem Streit wichtig. Daß Gottfried Menken noch zur Vorgeschichte der EB gehört, die sich auch in Bremen erst um 1815 durchzusetzen beginnt, hier wie anderswo wieder mit der Aufnahme älterer pietistischer und orthodoxer Traditionen, wird sehr schön deutlich. Hoch interessant ist sodann die Gestalt Dräsekes, des späteren Bischofs von Magdeburg: er beginnt — wie ja übrigens auch Friedrich Wilhelm Krummacher, der ebenfalls in den Bremer Streitigkeiten eine wichtige Rolle spielt — als Neologe und entwickelt sich dann zum „Biblizisten“ mit entschieden religiös-nationalen Zügen. Ein eigentlicher Vertreter kirchlicher Erweckung ist er erst um das Jahr 1820; seiner Enttäuschung und Verärgerung über die politische Entwicklung in Deutschland nach 1815 hat er mehrfach Luft gemacht. Auch hier begegnet uns also wieder das nun schon mehrfach beobachtete Phänomen, daß die Hinwendung zur EB die Erfahrungen der beginnenden Restaurationszeit und damit die Enttäuschung über allerlei nationale und politische Hoffnungen in sich trägt. Natürlich kann das nicht bedeuten, daß wir allein in solchen Frustrationen die Wurzel der EB zu suchen hätten! Aber umgekehrt sind derartige Beobachtungen bei unserem Überblick doch wohl zu häufig gewesen, als daß sie einfach als nichtssagend abgetan werden könnten! Im übrigen dürfte aus diesem politischen Kontext heraus auch einleuchtender werden, warum der EB ausgerechnet um das Jahr 1820, also nach den Karlsbader Beschlüssen, der große kirchliche Durchbruch gelang — und nicht in der Zeit der napoleonischen Herrschaft oder während der Freiheitskriege — wie es die Argumentation der gesamten Sekundärliteratur eigentlich nahe legt. Bevor freilich Urteile von derart weittragender historischer und theologischer Konsequenz gewagt

werden dürfen, benötigen wir dringend sorgfältiger Einzeluntersuchungen, die die EB nicht nur in den geistes- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen darstellen, sondern die sie zugleich entschlossen in die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Realitäten jener Zeit einordnen.

Blicken wir endlich auf **Niedersachsen**, so stehen wir mit **Paul Fleischs** Veröffentlichung der Briefe des Bückeburger Juristen **Victor von Strauß** und **Torney** an den Hannoverschen Legationsrat **August von Arnswaldt**<sup>62</sup> bereits in einer sehr viel späteren Zeit, nämlich in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Diese EB ist entschieden lutherisch-konfessionell geprägt; Kirche und Bekenntnis spielen in ihr eine beherrschende Rolle. Aber es ist nun doch sehr reizvoll zu beobachten, wie bei diesen Laien die erweckliche Frömmigkeit sie nach den verschiedensten theologischen Seiten hin offen macht — allerdings nicht über den Rahmen des Protestantismus hinaus. In der Revolution von 1848 werden starke eschatologische Töne laut, ihre Ziele erscheinen durchweg als Verzerrung und Besudelung der echten christlichen Wahrheit. Der Bruch mit allem liberalen Gedankengut ist hier radikal; darum muß man dann auch — um des „Prinzips“ willen — bedingungslos selbst zu jenen Vertretern der eigenen politisch-religiösen Richtung stehen, deren Fehler man nur allzu genau kennt.

Deutlich geht aus diesen Briefen auch hervor, wie sehr man in **Niedersachsen** auf die Gesinnungsgenossen in **Preußen** blickte und sich an ihnen orientierte, insbesondere an **Hengstenbergs** Evangelischer Kirchenzeitung. Wie es zu dieser Machtstellung der EB in **Preußen** gekommen ist, bzw. welche Kräfte und Tendenzen ihre Ausbildung und Durchsetzung förderten, muß uns nun beschäftigen.

Auf die Ausstrahlungen der bayrischen EB nach **Berlin** — und von hier aus weiter in die ostelbischen Gebiete **Preußens** hinein — habe ich schon hingewiesen. Aber was waren die geistigen, religiösen und politischen Voraussetzungen, in die sich jene neue Frömmigkeit ergoß? Einen guten Einstieg in die Fülle dieser Probleme vermittelt noch immer die Arbeit von **Fritz Fischer** über **Ludwig Nicolovius**<sup>63</sup>: gerade weil dieser Mann bei aller geistigen

<sup>62</sup> Untertitel: Briefe aus der Erweckungsbewegung in **Niedersachsen**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960. (Studien zur Kirchengeschichte **Niedersachsens**, 12). Vgl. jetzt auch die wichtige Untersuchung von **Hansjörg Bräumer**: **August v. Arnswaldt, 1798—1855. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Neuluthertums in Hannover**. Göttingen 1972 (Studien zur **KG Niedersachsens**, 20).

<sup>63</sup> Untertitel: **Rokoko, Reform, Restauration**. Stuttgart 1939 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 19).

Offenheit und Beweglichkeit doch kein wirklich überragender Geist war, eignet er sich vorzüglich als der Repräsentant aller jener Tendenzen, die seine Zeit bewegten. Fischer schildert uns Nicolovius als eine Gestalt, die aus dem ostpreußischen Pietismus stammt, wesentliche Anregungen durch Hamann und Jacobi erhält und weiterhin durch Stolberg, Reventlow und die anderen Mitglieder des Emkendorfer Kreises. So geprägt durch die spätaufgeklärte Innerlichkeit, religiösen Subjektivismus — der doch verbunden ist mit starken ethisch-moralischen Zügen — tritt Nicolovius in Königsberg in den Kreis der Reformen um den Freiherrn vom Stein. Die Freiheitskriege zeigen ihn dann im Banne jenes leidenschaftlichen religiösen Patriotismus, der „ein Zeitalter neuer Wunder“ angebrochen sieht, fasziniert von der „Wiedergeburt des ganzen Volkes aus dem Geiste Gottes“ (S. 183 f). Dahinter steht auch bei Nicolovius ein romantisches Volksverständnis, das nun im Sinne der religiös-nationalen Erziehung „des Ganzen“ aktualisiert werden soll. Gewiß ist dann auch hier die Enttäuschung über die bald einsetzende Restauration in Preußen groß; Nicolovius zieht sich in eine kultivierte Innerlichkeit zurück und sieht seine Aufgabe nur noch darin, „mitten in der Sticlucht der Gegenwart schützend seine Hand zu halten über dem stillen Wirken des Geistes in Familie, Jugenderziehung und Frommsein, daß es nicht gebunden und unterdrückt, sondern hinübergerettet werde in eine bessere Zukunft“ (S. 200). Es ist diese Seite seines Wirkens und die in diesem Geiste betriebene Personalpolitik im preußischen Kultusministerium, die ihn in enge Verbindung mit den Vertretern der EB bringt — ohne daß er selbst ihr im Grunde je angehört hat.

Als wichtiges Problem stellt sich für unsere Thematik auf diesem Hintergrund die Frage nach dem Verhältnis von religiösem Patriotismus und EB in Preußen. Aufgrund des Faktums, daß sich der deutsche Nationalismus als Gegenschlag gegen den französischen entwickelte, lag es ja nahe, christliche und antiaufklärerische Tendenzen gegen den gottlosen, rationalistischen und eben immer auch revolutionären Feind ins Feld zu führen. Insgesamt freilich muß man sich gerade an dieser Stelle vor schnellen Pauschalurteilen hüten: es hat, gerade auch in Preußen, eine erhebliche Gruppe von Pfarrern gegeben, die diesem religiösen Patriotismus aus dem Geiste der Aufklärung heraus distanziert gegenüberstanden; und auch da, wo man sich dem neuen Geiste öffnete, waren die Unterschiede recht erheblich, je nachdem, auf welche Seite man das Schwergewicht legte: auf die religiöse — oder aber auf die nationale Seite. Im Grunde fehlen uns auch hier wieder — trotz einiger wesentlicher Vorarbei-

ten<sup>64</sup> — gründliche Einzeluntersuchungen über den Zusammenhang von patriotischer Predigt und beginnender EB.

Das gleiche gilt von der Frage nach der Wirkung der Freiheitskriege insgesamt auf die Bevölkerung in Preußen und speziell von der Frage, ob und inwieweit diese Kriege eine Rolle beim Durchbruch der EB gespielt haben. Rudolf Ibbeken hat jüngst aufgrund sorgfältiger statistischer Erhebungen aus Materialien des ehemaligen preußischen Heeresarchives die These aufgestellt, daß der Anteil der mittleren und unteren Volksschichten — nicht nur in den Städten, sondern gerade auch auf dem Lande — unter den Freiwilligen der Freiheitskriege sehr viel höher gewesen ist, als man in der neueren Forschung bislang anzunehmen geneigt war<sup>65</sup>. Was aber bedeutet das? Ohne nun in das andere Extrem zu verfallen und hier eine breite Volkserhebung mit politischen und gesellschaftlichen Zielen zu proklamieren, wie es die marxistische Geschichtsschreibung der DDR weithin tut<sup>66</sup>, konstatiert Ibbeken doch als Folge dieser Kriege ein neues „innen- und sozialpolitisches Selbstbewußtsein breiter Volkskreise nach 1815“ (S. 436). Was bedeutet das aber für unsere Thematik? Darf man annehmen, daß auch in diesen Kreisen die Enttäuschung über die einsetzende Restauration mit dazu beigetragen hat, sich der EB zuzuwenden? Es wäre jedenfalls in höchstem Maße wünschenswert, daß die territoriale kirchengeschichtliche Forschung diese Fragestellung und das von Ibbeken bereitgestellte Material bei ihren Untersuchungen über die Anfänge und die Durchsetzung der EB sorgfältig berücksichtigt.

Über die Hinwendung einer Gruppe junger Adeliger in Berlin zur EB informieren vorzüglich die von Hans Joachim Schoeps herausgegebenen „Tagebücher und Briefe der Gebrüder Gerlach und ihres Kreises, 1805—1820“<sup>67</sup>. Wir begeben hier, insbesondere

<sup>64</sup> Hinzuweisen ist etwa auf Reinhard Wittram, Das Nationale als europäisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert. Göttingen 1954. Vgl. aber auch L. Zscharnack, Die Pflege des religiösen Patriotismus durch die evangelische Geistlichkeit 1806—1815. In: Harnack-Ehrung. Leipzig 1921, S. 394—423.

<sup>65</sup> Preußen 1807—1813. Staat und Volk als Idee und Wirklichkeit. Darstellung und Dokumentation. Köln-Berlin 1970 (Veröffentlichungen aus den Archiven preußischer Kulturbesitz, 5).

<sup>66</sup> Vgl. dazu jetzt den Sammelband: Historische Forschungen in der DDR 1960—1970. Analysen und Berichte. Berlin-Ost 1970 (Sonderheft der Zeitschrift für Geschichtswissenschaft).

<sup>67</sup> Aus den Jahren preußischer Not und Erneuerung. Berlin: Haude & Spenerische Verlagsbuchhandlung 1963. Zu den Auswirkungen dieses Kreises vgl. außerdem noch F. W. Kantzenbach, Ausstrahlungen der bayerischen Erweckungsbewegung auf Thüringen und Pommern. In: Zeitschrift für Ostforschung 5 (1956), S. 257—263.

in der Gestalt Ludwig v. Gerlachs, einem ungemein vielseitigen, außerordentlich kritischen und leidenschaftlich suchenden jungen Mann, der sich endlich durch die Vermittlung Adolph v. Thaddens der EB zuwendet. Nur wenig später liegt seine Begegnung mit dem ersten Band von Hallers „Restauration der Staatswissenschaften“, der der Epoche den Namen und Gerlach das politische Programm liefern sollte. Es ist hier natürlich unmöglich, auch nur annähernd den Reichtum dieser umfangreichen Edition von Schoeps wiederzugeben, in der die religiöse Thematik nur ein, freilich sehr gewichtiges, Element darstellt. Insgesamt verdeutlichen diese Dokumente sehr schön die Abkehr des Freundeskreises von Schleiermacher nach 1815 und die Anziehungskraft, die die Prediger Hermes und Jänicke und überhaupt die Brüdergemeine auf sie ausübten. Vielfältig waren die Verbindungen mit der katholischen EB, reichhaltig und bunt die theologische Lektüre, mit der man sich beschäftigte: neben Lavater steht Thomas a Kempis, Luther wird genannt, aber auch Pascal, Fénelon und Augustin. Über den unmittelbaren Freundeskreis hinaus werden Beziehungen geknüpft, zu Kottwitz etwa, oder es werden allerlei Anregungen aufgenommen, so etwa die von Gottfried Menken. Durchweg aber verbinden sich religiöse und politische Momente zu einem festen geschlossenen System; und wieder ist es Ludwig v. Gerlach, der es am schärfsten formuliert: „So wie die französische Revolution kein bloßes Werk der äußeren Absicht, des Irrtums in Staatsachen war, sondern die Ausgeburt der anmaßenden, frechen, nichtigen Selbstheit, so ist auch das jetzige Wesen des Tugendbundes und der deutschen Jakobiner (im Gegensatz unserer französischen: Hardenberg, Bülow etc.) Sache des innersten Gemüts.“<sup>68</sup> Hier verbindet sich die EB von Anfang an in aller Entschiedenheit mit der politischen Restauration.

Es ist nicht einfach das gleiche Bild, das sich uns zeigt, wenn wir uns von hier aus der Gestalt des Barons v. Kottwitz zuwenden. F. W. Kantzenbach hat eine instruktive Auswahl aus seinem weitgespannten Briefwechsel mit einer ganzen Reihe von Vertretern der EB ediert<sup>69</sup>. Im Mittelpunkt dieser Texte stehen religiöse und persönliche Nachrichten, bisweilen vermischt mit kirchenpolitischen Informationen. Aber trotzdem ist es m. E. schief, wenn Kantzenbach nun ausschließlich von hierher das Wesen der EB bestimm-

<sup>68</sup> Tagebucheintragung vom 27. Juni 1817, S. 234. Mit den „deutschen Jakobinern“ — im Unterschied zu den genannten „französischen“ — sind u. a. Schleiermacher, Niebuhr, Arndt, Jahn und Grolman gemeint!

<sup>69</sup> H. E. von Kottwitz und die Erweckungsbewegung in Schlesien, Berlin und Pommern. Ulm 1963 (Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, 11/12).

men möchte und sie eifrig gegenüber der politischen Restauration und dem Neukonfessionalismus abzugrenzen versucht<sup>70</sup>. Nicht darum kann es ja beim gegenwärtigen Stand unseres Wissens über die EB gehen, zu bestimmen, was eigentlich zu ihr gehört und was schon nicht mehr, sondern nur darum, in möglichst großer Breite der Fragestellungen und Methoden zuerst einmal zu ermitteln, was diese Bewegung hervorrief, was alles in ihr mitschwamm, was ihre Vertreter im einzelnen bewegte und welche Elemente darin sich schließlich durchzusetzen vermochten.

Unter die Forschungsdesiderate ist auch dieses zu zählen, daß wir eine sehr viel detailliertere Darstellung der ca. 20 (!) pietistischen Zirkel im Berlin der Jahrhundertwende benötigen, als wir sie bis jetzt besitzen. Welche Schichten gehörten dazu? Welcher Geist wurde hier gepflegt? Welche Verbindungen endlich bestehen auch hier wieder zwischen Pietismus und EB? Andeutungen zu einer Antwort auf diese Fragen — wenn auch in ausgesprochen verzerrter Form — finden sich u. a. im literarischen Werk von Karl Gutzkow, dem „Führer“ des „jungen Deutschland“, der eben jenem Berliner Pietismus entstammt; sein leidenschaftlicher Bruch mit dieser Vergangenheit hat bekanntlich noch auf Friedrich Engels und dessen in manchem ähnliche Entwicklung Einfluß gehabt<sup>71</sup>. Damit aber ist ein weiteres großes Arbeitsfeld genannt, das noch kaum abgesteckt, geschweige schon in Angriff genommen ist: die Sicht der EB durch ihre Gegner, vor allem in jenen Personen darzustellen, die einmal zu dieser Frömmigkeitsbewegung gehörten.

Wie auch immer die Ergebnisse aller dieser Forschungen lauten mögen: so viel dürfte bereits jetzt feststehen, daß zumindest bestimmte Elemente in dieser EB sich in Preußen auch darum durchzusetzen vermochten, weil die Krone sich mit ihnen verbündete. Fritz Fischer hat schon 1939 mit dem Blick auf die preußischen Reformen geschrieben: „Der König und seine Theologen sind die durch die modern-staatliche Neuordnung, die die Kirchenverwaltung auf den einheitlichen Titel der staatlichen Kirchenhoheit gründen will, Geschädigte; von beiden geht die rückläufige Entwicklung, die das 19. Jahrhundert bringt, aus.“<sup>72</sup> Eine Reihe ausländischer Autoren hat sich mehrfach dieses Fragenkreises angenommen — insgesamt freilich mehr im großen Überblick und in der Konstatierung solcher

<sup>70</sup> „Der Kottwitz-Briefwechsel scheint mir gerade diese These zu erhärten, daß die Erweckungsbewegung von der Restaurationszeit bzw. dem Neukonfessionalismus auf des bestimmteste abgehoben werden sollte.“ (S. 25)

<sup>71</sup> Vgl. dazu Gustav Mayer, Friedrich Engels. Eine Biographie. Bd. 1, 2. Auflage 1933, S. 25 ff., 39 f.

<sup>72</sup> Ludwig Nicolovius, S. 299.

Zusammenhänge als in detaillierten Einzeluntersuchungen<sup>73</sup>. Immerhin hat Robert M. Bigler nachdrücklich hervorgehoben, welche Bedeutung die Berufung erweckter Theologen aus dem Rheinland und aus Westfalen nach Berlin, bzw. ihre Förderung durch die Krone, für die Integration dieser Westprovinzen in den preußischen Staat gehabt hat. Und die These von Jacques Droz, wonach es mit zum Verhängnis der deutschen Geschichte der Neuzeit gehöre, daß es den preußischen Konservativen gelang, die Wasser der EB auf die Mühlen ihres sozialen Konservatismus zu leiten und dadurch ihre Standesvorteile in Kirche und Gesellschaft noch einmal abzusichern, bedarf sicher der sorgfältigen Untersuchung. War es einfach ein Verhängnis, daß es dazu kam, ermöglicht durch den Mißbrauch einer „unpolitischen“ religiösen Bewegung durch den restaurativen preußischen Staat — oder aber gab es echte Anknüpfungspunkte in theologischer wie auch in gesellschaftlicher Hinsicht in dieser EB selbst, die eine solche Entwicklung zumindest begünstigten? Bei der noch ausstehenden gründlichen Auseinandersetzung mit diesem Thema dürfte es entscheidend darauf ankommen, daß die kirchengeschichtliche Forschung die hochinteressanten Ergebnisse einer Reihe neuerer sozialgeschichtlicher Arbeiten hierzu entschlossen in ihre Fragestellung mit einbezieht<sup>74</sup>!

Unser Überblick über den ersten Themenkreis, nämlich Ansatz, Durchsetzung und Eigenart der EB, hat uns weit über die Anfangszeit jener Bewegung hinausgeführt. Wollte man so etwas wie eine Zusammenfassung wagen — was angesichts der wieder und wieder zu konstatierenden Forschungsdesiderate sicher nicht ganz unproblematisch ist — so ergibt sich m. E.: die Frage nach dem Verhältnis von Pietismus und EB läßt sich nicht eindeutig beantworten, weder im Sinne einer eindeutigen Kontinuität des Pietismus in der

<sup>73</sup> Jacques Droz, *Préoccupations sociales et préoccupations religieuses aux origines du parti conservateur prussien*. In: *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine* 2 (1955), S. 280—300; Robert M. Bigler, *The Rise of political Protestantism in 19th Century Germany. The Awakening of political Consciousness and the Beginnings of political Activity in the Protestant Clergy of Pre-March Prussia*. In: *Church History* 34 (1965), 423—444; Marjorie Lamberti, *Lutheran Orthodoxy and the Beginning of Conservative Party Organization in Prussia*. In: *Church History* 37 (1968), S. 439—453. Wenigstens hingewiesen sei noch auf die Studie von Robert M. Bigler: *The Politics of German Protestantism. The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815—1848*. Berkeley-Los Angeles-London 1972.

<sup>74</sup> Als Einstieg dafür seien genannt: Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung*. Stuttgart 1967, sowie der von Hans-Ulrich Wehler herausgegebene *Sammelband: Moderne deutsche Sozialgeschichte*. 2. Aufl. Köln-Berlin 1968 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 10).



EB noch umgekehrt im Sinne einer klaren Diskontinuität, so daß die EB etwas Neues, („eine Erscheinung sui generis“ (Beyreuther) darstellt; die Verhältnisse liegen vielmehr offensichtlich von Territorium zu Territorium anders. Auch die theologische Eigenart der EB läßt sich nur schwer charakterisieren, wenn man erkennt, daß der vielzitierte allgemeine Gegensatz zur Aufklärung zunächst einmal nur eine Leerformel ist, die die unterschiedlichsten Tendenzen decken kann und tatsächlich deckt. Gerade hier verbinden sich pietistische Motive mit allerlei geistigen Tendenzen der Zeit — darunter häufig genug gerade solchen der Aufklärung — zu höchst vielfältigen und durchaus auch individuellen Mischungen. Fruchtbar erwies sich endlich die Fragestellung nach dem Zusammenhang der EB mit den politisch-gesellschaftlichen Vorgängen. Hier wissen wir noch am wenigsten; doch drängt sich immerhin die Vermutung auf, daß die restaurativen Tendenzen in Staat und Gesellschaft eine wichtige Rolle bei der Durchsetzung und Ausbreitung der EB gespielt haben. Ganz sicher aber ist die EB im Laufe der Zeit hierdurch entscheidend geprägt worden.

Wir stehen damit beim 2. Teil unserer Überlegungen, bei der Zeit der Durchsetzung und wenigstens teilweise auch der Herrschaft der EB in einzelnen Landeskirchen. Auf diese Vorgänge ist im ersten Teil unseres Überblicks schon verschiedentlich hingewiesen worden. Hier ist zunächst noch einmal daran zu erinnern, daß diese Jahre des Vormärz und erst recht der folgenden Zeit in religiös-kirchlicher Hinsicht keineswegs ausschließlich durch die EB geprägt waren. Aber umgekehrt muß gegenüber allen Versuchen, die EB als etwas „Anderes“ und „Eigenes“ von dieser Entwicklung abzugrenzen, doch entschieden daran festgehalten werden, daß dieser Abschnitt der Kirchengeschichte ohne die Berücksichtigung des Weiterwirkens wesentlicher Tendenzen und Motive der EB schlechthin unverständlich bleibt. Das wird z. B. in Preußen an der Gestalt Friedrich Wilhelm IV. und vor allem an seinen konservativen Gesinnungsfreunden offenkundig. Auf die Bedeutung dieser erweckten Frömmigkeit für die Kirchen- und Gesellschaftspolitik des Königs hat E. Schaper schon früher hingewiesen<sup>75</sup>. Welches Gewicht der EB, trotz und neben allerlei andersartigen Einflüssen, bei der Ausbildung der geistigen Welt der preußischen Konservativen tatsächlich zukommt, tritt in der Darstellung von Hans-Joachim Schoeps über „Das andere Preußen“ deutlich zutage<sup>76</sup>. Vor al-

<sup>75</sup> Die geistespolitischen Voraussetzungen der Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV. von Preußen. Stuttgart 1938.

<sup>76</sup> Untertitel: Konservative Gestalten und Probleme im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV., 3. Aufl. Berlin 1964.

lem aber belegt die große Edition der Tagebücher, Briefe, Denkschriften und Aufzeichnungen aus dem Nachlaß Ernst Ludwig v. Gerlachs, die Hellmut Diwald für die Jahre 1848—1866 besorgt hat<sup>77</sup>, die eminente Bedeutung der EB für die kirchliche und politische Aktivität dieser zentralen Gestalt aus dem Lager der preußischen Hochkonservativen. Natürlich ist es in unserem Zusammenhang nicht möglich, auch nur annähernd einen Eindruck von dem Reichtum und der Vielfalt dieser Quellen — gerade auch im Blick auf die Weiterentwicklung der EB im 19. Jahrhundert — zu vermitteln. Einige wenige Andeutungen müssen genügen. Wir begegnen Gerlach — und in gewisser Weise auch seinen Freunden — als erbitterten Gegnern der Revolution von 1848; und zwar aufgrund einer entschieden theologischen Argumentation, die um das Reich Gottes als den neuen Bund im Sinne des „christlichen Staates“ kreist. Eine ganz bestimmte geistige Tradition der EB, wie sie uns vorher etwa bei Menken begegnet war, tritt jetzt schroff in den Vordergrund. Wie stark Ludwig v. Gerlach aber tatsächlich von theologischen Fragestellungen geleitet war, zeigt sich eindrücklich in seinen Tagebüchern, die voll sind von Zitaten, Reflexionen und Auseinandersetzungen mit solchen Problemen. Von dieser Position aus wird Gerlach die treibende Kraft im Lager der Konservativen, der unerschütterliche Rückhalt aller Schwankenden in der Revolution von 1848 — bis hin zu Hengstenberg, der ihn geradezu verzweifelt um Hilfe in dieser Situation angeht — zum leidenschaftlichen Kämpfer gegen allen Liberalismus und alle Demokratie in Kirche, Staat und Gesellschaft. Zwar fehlt es bei Gerlach auch nicht an kritischen Äußerungen gegenüber „dem Pietismus“; aber die Zustimmung überwiegt doch eindeutig. So wird auf dem Höhepunkt der Revolution beifällig die Bemerkung Adolph v. Thaddens festgehalten: „Die eininhalb Pietisten seien die einzigen, mit denen irgend etwas zu machen sei“ (S. 89). Immer wieder bemüht Gerlach sich dann, die lebendigen Kräfte der EB gegen alle starren Verobjektivierungen, gerade auch des lutherischen Konfessionalismus, ins Feld zu führen<sup>78</sup>; daß ihm das nicht gelingt, beklagt er als die große Schwierigkeit für sein Programm: „Wir vereinsamen immer mehr seit dem Erkalten des Pietismus.“ (S. 194) Sicher ist das nicht der ganze Ernst Ludwig v. Gerlach; sein eigener starrer Doktrinarismus hat ja ganz

---

<sup>77</sup> Von der Revolution zum Norddeutschen Bund. Politik und Ideengut der preußischen Hochkonservativen 1848—1866. 2. Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970 (Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts, 46 I und 46 II).

<sup>78</sup> Vgl. etwa die Notiz vom 15. April 1849 (S. 169): „Wie fehlt in diesem Irvingischen und Lutherischen Objektivismus die Wahrheit des Pietismus!“

entscheidend dazu beigetragen, zumindest in Preußen Reaktion und evangelische Kirche weithin zu identifizieren. Aber es dürfte doch aller Beachtung wert sein, daß zumindest Gerlach selbst der Überzeugung war, er verfolge in dieser Hinsicht immer auch und vielleicht sogar in erster Linie wesentliche und unaufgebbare Tendenzen der EB!

Freilich, diese Linie ist auch im politischen Bereich nicht die einzige Möglichkeit der EB gewesen. Das wird sehr schön deutlich an der älteren Arbeit von Fritz Fischer über Moritz August v. Bethmann-Hollweg<sup>79</sup>, den Freund und Gegner Gerlachs. Leider führt diese Darstellung allerdings nur bis an die Revolution heran und klammert somit die Jahre der größeren öffentlichen Wirksamkeit Hollwegs aus. Immerhin werden die Unterschiede seiner theologischen und gesellschaftspolitischen Position gegenüber Gerlach und dessen Freunden deutlich: auch Bethmann-Hollweg war durch die Berliner EB lebenslang geprägt. Aber indem er dieses Erbe durch zahllose Reisen zu anderen Erweckten, vor allem in Westeuropa, und durch seine Verbindungen zur Evangelischen Allianz ausweitete, gewann in seinem Denken der gläubige Einzelne ein ganz eigenes Gewicht, in der Kirche ebenso wie im Staat. Das bedeutet: Bethmann-Hollweg wird in steigendem Maße zum Anwalt einer individuellen Freiheit, die er als „evangelische Freiheit“ gegen die Alternative entweder konservativ-christliche Restauration oder unchristlicher Liberalismus ins Feld zu führen versucht. Um dieser Überzeugung Geltung zu verschaffen, nimmt er 1858 in der „Neuen Ära“ den Ruf als Kultusminister an. „Die große Aufgabe bleibt“, schreibt er am 18. Dez. 1859 an Hülsmann, „es zum Verständnis, ja zur Anerkennung zu bringen, daß die Sache der Freiheit und die des Evangeliums sich nicht nur miteinander vertragen, sondern daß jene ein Produkt der letzteren und diese eine notwendige Ergänzung jener ist“<sup>80</sup>. Freilich, dieser Versuch kam in jeder Hinsicht zu spät; die Alternative, gegen die Bethmann-Hollweg anging, war inzwischen längst in beiden Lagern zur fraglosen Selbstverständlichkeit geworden.

<sup>79</sup> Moritz August von Bethmann Hollweg und der Protestantismus. Religion, Rechts- und Staatsgedanke. Diss. phil. Berlin 1938.

<sup>80</sup> S. 221 f. Ähnlich hatte er schon am 23. Mai 1859 an denselben geschrieben, es müsse „der Tatbeweis geliefert werden, daß in Christo ein ganz anderes Wesen ist, als Ritter und Pfaffen im Bunde die Welt glauben machen wollen“ (S. 269), und an Hundeshagen heißt es am 30. Juni 1859, es gelte zu bezeugen, „daß das Evangelium nur mit der Freiheit, nie mit dem Despotismus sich verbinden sollte, wie es doch meist geschehen“ (ebd.).

In diesen Rahmen fügt sich nun auch die EB in Westfalen ein. Da der größte Teil der Literatur zu diesem Thema in dieser Zeitschrift bereits ausführlich besprochen worden ist<sup>81</sup>, genügen einige kurze und mehr grundsätzliche Bemerkungen. Zunächst ist auf einen Komplex von Veröffentlichungen hinzuweisen, der hier — wie in anderen Landschaften auch — bestrebt ist, wesentliche und unaufgebbare Elemente der EB der eigenen Gegenwart zu vermitteln. So wichtig dieses Anliegen natürlich ist — will man Kirchengeschichte nicht einfach aus rein archivalischen Interessen betreiben — so erhebt sich doch angesichts der vorliegenden Versuche die Frage, ob ein solches Bemühen ohne die kritische Auseinandersetzung mit derartigen Traditionen möglich ist. Einen Versuch in diese Richtung der kritischen Sichtung stellt die Arbeit von Erich Kleine dar<sup>82</sup>: anhand der Gestalt des westfälischen Pfarrers Theodor Schmalenbach zeichnet er einfühlsam ein erwecktes Luthertum, das auf Bekehrung und Rechtfertigung drängt — aber das in sozialem und gesellschaftspolitischer Hinsicht zutiefst national-konservativ, patriarchalisch, ja autoritär strukturiert ist. Da Kleine allerdings in erster Linie an den gegenwärtigen Auswirkungen dieser Tradition interessiert ist, fehlen zu einer historischen Aufarbeitung dieses Komplexes wesentliche Züge in seiner Arbeit. Immerhin ist hier wenigstens ein erster Versuch gemacht, das Phänomen der EB wirklich kritisch in Angriff zu nehmen.

Solches Bemühen vermißt man in der übrigen Literatur zu unserem Thema fast ganz. Theodor Sundermeiers Auswahl aus Predigten erweckter westfälischer Pfarrer belegt zwar die zentrale Rolle, die die Bibel, Christus, Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung und endlich auch das kirchliche Amt in dieser EB gespielt haben; auch wird der individualistisch-subjektive Zug dieser Verkündigung ebenso deutlich wie das Bemühen dieser Prediger, die Botschaft so unmittelbar als möglich in den konkreten Alltag der Hörer hinein auszusagen. Aber das Bild dieser Theologie bleibt gleichwohl blaß. Wir haben es nur jeweils mit knappen Auszügen zu tun, die systematischen Kategorien, nach denen der Stoff geordnet ist, stammen

---

<sup>81</sup> Eine umfassende Zusammenstellung dieser Veröffentlichungen hat Wilhelm Rahe in einem Arbeitsüberblick in dieser Zeitschrift (Bd. 62, 1969, auf den Seiten 218—221) vorgelegt. Vgl. außerdem die reichen Literaturangaben in dem Aufsatz desselben Autors: Hugo Rothert (1846—1939). Westfälischer Pfarrer und Kirchenhistoriker. In: Jb. des Vereins für Westf. KG 65 (1972), S. 9—47.

<sup>82</sup> Licht und Schatten im Lande der Erweckung. Löhne: Verlag Hermann Brackmann 1968.

<sup>83</sup> Erweckung in Ravensberg. Predigten und Auslegungen Ravensberger Erweckungsprediger. Wuppertal: Aussaat Verlag 1962 (Aussaat-Bücherei, 8).

alle vom Verfasser. So bleibt hier eine Anzahl von Formulierungen, die schon zu ihrer Zeit größtenteils konventionell geklungen haben! Die Eigenart der westf. EB kommt auf diese Weise jedenfalls sicher nicht in den Blick. Was waren das denn für Menschen, die sich davon einmal zutiefst haben ansprechen lassen? War es diese traditionelle Seite der Predigt — oder waren es nicht noch ganz andere Züge?

Noch weniger befriedigt freilich der andere Weg, nun die Geschichte der EB in einzelne biographische Geschichtchen aufzulösen, um so diese Bewegung der Gegenwart nahezubringen. Das ist der Fall bei dem von Julius Roessle herausgegebenen Band „Zeugen und Zeugnisse“<sup>84</sup>, der eine Vielzahl von erweckten Gestalten aus dem Rheinland und aus Westfalen vorführt, angefangen beim älteren Pietismus und bis hin zur Gemeinschaftsbewegung des späten 19. Jahrhunderts. Das Muster dieser Darstellungen ist durchweg das gleiche: sie alle lebten und kämpften für den echten Glauben — gegen den Unglauben und das Antichristentum! Problematische Züge werden eingeebnet oder schlicht übergangen, von theologischen Problemen erfährt man nichts, noch weniger von den Fragen und Nöten der Zeit, in der diese Menschen doch lebten. Von einem bestimmten wissenschaftlichen Standpunkt aus könnte man Darstellungen dieser Art natürlich auf sich beruhen lassen; problematisch erscheint mir das allerdings deshalb, weil in diesen Veröffentlichungen ja ein ganz bestimmtes erwecktes Christentum als vorbildlich, mehr noch: als verbindlich für die eigene Gegenwart proklamiert wird — ohne daß auch nur ein Wort über die offenkundigen Grenzen und Gefahren dieser Tradition gesagt ist! Ganz besonders tritt diese Problematik in Wilhelm Buschs knapp und griffig formulierendem Bändchen „Die von Herzen dir nachwandeln“<sup>85</sup> hervor. Da wird die EB so entschieden wie ungebrochen als Vorbild für die kirchliche Gegenwart empfohlen<sup>86</sup> — und da wird zugleich mit Emphase die wissenschaftliche Theologie und alles, was auch nur entfernt mit Aufklärung und „Rationalismus“ zu tun hat, verächtlich gemacht und verdammt. Hiergegen ist mit Nachdruck und mit Entschiedenheit an ein Wort von Hans-Joa-

<sup>84</sup> Untertitel: Die Väter des rheinisch-westfälischen Pietismus. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt 1968.

<sup>85</sup> Untertitel: Gestalten des rheinisch-westfälischen Pietismus. 4. Aufl. Gladbeck: Schriftenmissionsverlag (1964).

<sup>86</sup> „Denn unter den gläubigen Christen ist heute eine große Sehnsucht und ein starkes Verlangen nach einer geistlichen Neubelebung. Und da schauen viele gern auf jene große Erweckungsbewegung im vorigen Jahrhundert zurück . . .“ (S. 8).

chim I wand zu erinnern — er steht gewiß nicht im Verdacht, ein „modernistischer“ Theologe gewesen zu sein! — der im Blick auf die sog. „Reichskristallnacht“ und die Verbrechen des 3. Reiches einmal gesagt hat: „Wir wollten das rückgängig machen, was die Aufklärung uns geschenkt hat. Das war der Anfang alles Weiteren — und er liegt ein Jahrhundert zurück.“<sup>87</sup>

Auch für die Arbeiten zur Geschichte der westfälischen EB gilt weithin noch das Urteil von Wilhelm Gröne: daß wir hier „eher ‚Nachrufe‘ der der alten Zeit nachtrauernden dritten Generation als kritische Werke vor uns haben. Gröne selbst hat dann einen verheißungsvollen Versuch der kritischen Aufarbeitung des Materials unternommen, indem er „Die Gedankenwelt der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung im Spiegel des Evangelischen Monatsblattes für Westfalen 1845—77“ durchleuchtete<sup>88</sup>. Sehr schön wird in diesem Aufsatz die Zielgruppe der Zeitschrift deutlich: eine ländliche Bevölkerung mit entschieden konservativen Zügen. Beherrschend tritt in den Artikeln das Moment der Erbauung hervor, eingebunden in einen festen, aber nicht starren lutherischen Konfessionalismus, ein starkes Interesse an der Äußeren Mission, während die Innere Mission zunächst zurücktritt. Schroff, nicht selten verzerrt, wird aller „Rationalismus“ in Kirche und Gesellschaft bekämpft; die leidenschaftliche Ablehnung der Revolution von 1848 ist dann nur konsequent. Überhaupt fällt auf, in wie starkem Maße das Blatt zu politischen Ereignissen Stellung nimmt, auch nach 1848, und wie selbstverständlich dabei die eigene national-konservative, autoritäre Gesellschaftsstruktur „biblisch“ begründet wird. Daß es von hier aus kein Verständnis für die soziale Frage geben konnte, liegt auf der Hand.

Gerade diese soziale Frage allerdings bedrängte als Herausforderung an Kirche, Staat und Gesellschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in steigendem Maße die Öffentlichkeit. Beschließen wir unseren Überblick mit einem — notgedrungen — kurzen Ausblick auf die Haltung der EB gegenüber diesem Problem. Hier konkretisiert sich jetzt vieles von dem, was uns früher in mehr grundsätzlicher Hinsicht begegnet war. Einen instruktiven Eindruck von den verschiedenen Positionen, die während des 19. Jahrhunderts innerhalb des Protestantismus gegenüber der sozialen Frage vertreten worden

<sup>87</sup> Umkehr und Wiedergeburt (1958). In: Nachgelassene Werke, Bd. 2, München 1966, S. 367.

<sup>88</sup> In: Jb. des Vereins für Westf. KG 65 (1972), S. 123—173. Das Zitat auf S. 171. Ähnliche gründliche Untersuchungen auf territorialer Ebene gibt es natürlich auch in anderen Gebieten, so daß dieser Beitrag lediglich im exemplarischen Sinne hervorgehoben wird.

sind, vermitteln die Arbeiten von E. Thier und Günter Brakelmann<sup>89</sup>; in beiden Büchern ist auch von den vielfältigen diakonischen Aktivitäten der EB die Rede. Ausfühlich hat sich mit diesem Themenkreis dann William O. Shanahan in einem ungemein materialreichen Werk befaßt, das man als grundlegend für die weitere Arbeit an diesem Problem bezeichnen darf: „Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage, 1815—1871“<sup>90</sup>. Ein zweiter Band, der die Untersuchung bis zum Jahre 1933 weiterführen soll, ist in Aussicht gestellt. Shanahan ordnet sein Thema ausführlich in die geistesgeschichtlichen und sozialpolitischen Bedingungen der Neuzeit ein und macht dabei zugleich den Versuch, die sozialetischen Implikationen derjenigen theologischen Traditionen zu zeichnen, deren Erbe dann das 19. Jahrhundert antrat. Auch wenn man hier in Einzelheiten bisweilen andere Akzente setzen möchte, wird soviel doch überzeugend deutlich: es ist vor allem der Pietismus gewesen — und dann in noch stärkerem Maße die EB — die die wichtigsten Voraussetzungen und zugleich immer neue Impulse für das soziale Denken und Handeln in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geliefert haben. Diese Tradition kulminiert in gewisser Weise in Johann Hinrich Wichern; aber sie setzt sich auch weiterhin, wenngleich in mancherlei Verästelungen und Veränderungen, durch das ganze 19. Jahrhundert fort. Zentral ist bei Wichern<sup>91</sup> — wie bei seinen erweckten Gesinnungsgenossen vor und neben ihm — der Gedanke des „Reiches Gottes“, verstanden auch hier als Erneuerung der ganzen Gesellschaft durch die Kraft des Evangeliums. Dadurch, daß diese Zielsetzung jedoch im Gegensatz gegen die Ideen der französischen Revolution entwickelt wird und zugleich an einem zutiefst vorindustriellen Leitbild von Gesellschaft orientiert ist und bleibt, drängt sich die Verbindung und Verschmelzung dieses frommen sozialen Engagements mit den politischen und gesellschaftlichen Zielen der preußischen Konservativen geradezu auf. Hier findet die norddeutsche EB — und in steigendem Maße hier allein — nun Rückhalt, Verständnis und Unterstützungen aller Art für ihre weitgespannten Pläne. Daß diese Konzeption freilich von Anfang an die wirklichen gesellschaftlichen

<sup>89</sup> E. Thier, *Die Kirche und die soziale Frage. Von Wichern bis Friedrich Naumann. Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen politischen Vorgängen und kirchlichen Reformen.* Gütersloh 1950; Günter Brakelmann, *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts.* 4. Aufl. Witten 1971.

<sup>90</sup> München: Christian Kaiser Verlag 1962.

<sup>91</sup> Auf die reiche Wichern-Literatur kann ich hier nicht eingehen. Genannt seien nur die beiden grundlegenden Biographien von F. Oldenberg, *J. H. Wichern. Sein Leben und Wirken.* 2 Bde., 1884—87; Martin Gerhardt, *J. H. Wichern. Ein Lebensbild.* 3 Bde. 1927—31.

Probleme verfehlte, ja sie nicht einmal in den Blick bekam, daran besteht für Shanahan kein Zweifel. „In der Praxis waren weder die konservativen sozialen Realisten noch ihre pietistischen Freunde in der Lage, ein anderes Mittel als Caritas gegen das soziale Elend einzusetzen.“ (S. 325) Die Bedingungen der Neuzeit wurden nicht gesehen und nicht reflektiert; mit Recht ist in diesem Zusammenhang auch von der theologischen Kümmerlichkeit der EB die Rede, die sich weithin in der Repristinatio früherer theologischer Antworten erschöpfte. „Von diesem Blickpunkt aus bot sich die Christenheit dar als eine agrarische Gemeinschaft, festgefügt in ihrem Glauben und zusammengefaßt zu einer gesellschaftlichen Hierarchie nach dem Vorbild der Familie.“ (S. 139)

Was hier in großen Linien ausgeführt ist, läßt sich an der Geschichte des Wuppertals, das für unsere Fragestellung ja durchaus etwas wie einen Modellcharakter besitzt, bis in die Einzelheiten hinein verfolgen. In einer „Sozialgeschichte der Stadt Barmen im 19. Jahrhundert“<sup>92</sup> hat Wolfgang Köllmann den Anbruch des industriellen Zeitalters gründlich und mit reich detaillierten Belegen nach allen Seiten hin untersucht. Uns interessiert hier natürlich in erster Linie die Rolle der EB in diesem Prozeß. Dabei wird nun sehr schön deutlich, wie dieser Geist erweckter Frömmigkeit, der vor der Industrialisierung Fabrikanten und Handwerker der Stadt zu einer großen Einheit zusammengeschlossen hatte, an den Herausforderungen der neuen Zeit zerbröckelt: die mit der Pfarrerschaft seit jeher eng verbundene Oberschicht hält starr an den alten Strukturen fest, auch dann noch, als sie nicht mehr mit persönlicher Frömmigkeit erfüllt sind; die Handwerkerschaft, ständig bedroht durch die Gefahr wirtschaftlichen und sozialen Absinkens in das Proletariat, steigert diesen Geist eines engen und harten Christentums womöglich noch. Die Arbeiterschaft, von allen Gruppen ausgeschlossen, wendet sich je länger je mehr der Sozialdemokratie zu, „die in Barmen weithin den Charakter einer Ersatzreligion mit Erlösungstendenzen annahm“ (S. 151). Diese Entwicklung wiederum aktivierte die Kirche und die herrschende Gesellschaft, nun alles daranzusetzen, um die alten Werte zu verteidigen und ihnen womöglich auf breitester Ebene neue Geltung zu verschaffen. Vor allem die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ist dann erfüllt von diesem leidenschaftlichen wie kompromißlosen Ringen<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960 (Soziale Forschung und Praxis, 21).

<sup>93</sup> Wenigstens hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Literatur, die sich mit der Frühentwicklung von Friedrich Engels in diesem geistigen Raum



Eine Ergänzung und in vieler Hinsicht auch eine Bereicherung dieses Bildes, zumal in kirchengeschichtlichen und theologischen Fragen, bietet Herwart Vorländers Arbeit über „Evangelische Kirche und soziale Frage in der werdenden Industriegroßstadt Elberfeld“<sup>94</sup>. Auch Vorländer zeigt, in wie hohem Maße sich die EB von Anfang an um Kranke, Schwache, Arme gekümmert hat, mit welcher Selbstverständlichkeit und mit welcher Energie man sich hier der diakonischen Verantwortung der Kirche bewußt war. Aber, so lautet seine These, gerade d a r u m begriff man nicht, daß sich mit der Industrialisierung Grundlegendes geändert hatte. Diese kirchliche EB hörte keine neuen Fragen mehr, weil sie ihre Antworten längst mit übergroßer Selbstverständlichkeit parat hatte! Zu dieser Antwort aber gehörte eben auch die Verteidigung der traditionellen Gesellschaftsordnung mit allen Implikationen des „christlichen Staates“. Und auch in Elberfeld sah die Kirche in der Verteidigung dieser Werte mehr und mehr eine ihrer theologisch wichtigsten Aufgaben. So kam es auch hier zu jener Haltung, „aufgrund derer man sich festklammerte an dem, was man bereitwillig und voreilig als Schöpfungsordnung Gottes ansah, wo der Arme als Armer seinen Platz hatte in der geistlich verstandenen Zuordnung aller Dinge; wo aber auch der Abgefallene seinen Ort und seine geistliche Bedeutung besaß; wo die göttliche Ordnung ihren Niederschlag gefunden hatte in der bürgerlichen; wo ‚Anstand‘, ‚Sitte‘, ‚Vaterland‘ etc. quasi theologische Begriffe wurden und ‚Gott‘ ein durchaus bürgerlicher“ (S. 83).

Wir sind mit unseren Überlegungen über die Stellung der EB zur sozialen Frage weit in das 19. Jahrhundert hineingeraten — entsprechend der mehrfach geäußerten Überzeugung, daß diese Bewegung nicht einfach um die Mitte des Jahrhunderts abbricht, sondern in der Verbindung mit der neu entstehenden Orthodoxie, mit lutherischem Konfessionalismus und politischem Konservativismus eine weitverzweigte, vielgestaltige und doch zutiefst sachgemäße Fortsetzung

---

befaßt. Einen allgemeinen Überblick bietet G. Mayer, Friedrich Engels, Eine Biographie, Bd. 1, 2. Aufl. 1933, S. 1—34. Vgl. daneben K. Kupisch, Vom Pietismus zum Kommunismus. Zur Jugendentwicklung von Friedrich Engels. Berlin 1953, S. 9—70. Tiefer gräbt R. Seeger, Friedrich Engels. Die religiöse Entwicklung des Spät Pietisten und Frühsozialisten. Halle 1935 (Christentum und Sozialismus, 7). Wesentlich für das Verständnis dieser EB ist nach wie vor F.-W. Krummacher, Gottfried Daniel Krummacher und die niederrheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Berlin-Leipzig 1935 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 24).

<sup>94</sup> Untertitel: Eine Untersuchung aufgrund kirchlicher Unterlagen aus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Düsseldorf: Presseverband der Evgl. Kirche im Rheinland 1963 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische KG, 13).

findet. Wie stark diese Tradition der EB gerade in Westfalen weitergewirkt hat, läßt sich insbesondere an der Gestalt Friedrich v. Bodelschwings ablesen<sup>95</sup>. Für unseren Zusammenhang sei nur auf einen Aufsatz von Hartmut Lehmann hingewiesen, der anhand von Bodelschwings Bemühungen um ein christliches Volksfest nach dem siegreichen deutsch-französischen Krieg von 1870/71 — woraus dann das Sedanfest entstand — diese Linie eindrücklich aufgewiesen hat<sup>96</sup>: im Selbstverständnis dieser EB sind die nationale Erhebung in den Freiheitskriegen und die religiöse Erneuerung zu einer großen, untrennbaren Einheit zusammengewachsen, die dann auch Bodelschwings Bemühungen um ein „patriotisches Volksfest“, das durch christlichen Geist veredelt und geläutert sein soll, prägen. Lehmann resumiert: „In der politisch aktiven Richtung des deutschen Pietismus im 19. Jahrhundert war der Wunsch nach religiöser Erneuerung, sozialer Wiedergeburt, nationaler Einigung und persönlich-sittlicher Verbesserung eine unauflöslche Verbindung eingegangen. Das Religiöse, also Gottesfurcht, Lob Gottes, Dank, Buße und Demut vor Gottes Größe, das Nationale, also Vaterlandsliebe, Treue und Opferbereitschaft und ein in Liebe gepflegter, edler patriotischer Charakter, das Soziale, die Aussöhnung der Gegensätze zwischen den Ständen und Parteien, und das Sittliche, die Ablehnung aller Zügellosigkeit und Üppigkeit, also schlichte, einfache und ehrliche Art, waren gleichberechtigte Einzelaspekte eines großen Erneuerungsvorgangs, der das Reich Gottes in Deutschland zum Ziel hatte.“ (S. 561)

Beschließen wir unseren Bericht mit dem Hinweis auf zwei in nahezu jeder Hinsicht verschiedene Werke, an denen stellvertretend

---

<sup>95</sup> Die klassische Biographie stammt von Martin Gerhardt, weitergeführt durch Alfred Adam: Friedrich v. Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte. 3 Bde. Bethel 1950—1958. Daneben sei genannt G. v. Bodelschwingh, Friedrich v. Bodelschwingh. Ein Lebensbild von seinem Sohn. Bethel 1966. Ausgewählte Schriften Bodelschwings hat A. Adam in zwei Bänden ediert (Bethel 1955—1965), eine Auswahl aus seinen Briefen (hg. von A. Adam, bisher 9 Hefte, Bethel 1966—1973) ist im Erscheinen. Vgl. außerdem die instruktiven Briefwechsel, die Robert Stupperich ediert hat: Vom biblischen Wort zur theologischen Erkenntnis. Hermann Cremers Briefe an Adolf Schlatter und Friedrich v. Bodelschwingh (1893—1903). Bethel 1954 (Beihefte zum Jb. des Vereins für Westf. KG, 1); Wort und Wahrnehmung. Briefe Adolf Schlatters an Hermann Cremer und Friedrich v. Bodelschwingh. Bethel 1963 (ebd., 7).

<sup>96</sup> Friedrich v. Bodelschwingh und das Sedanfest. Ein Beitrag zum nationalen Denken der politisch aktiven Richtung im deutschen Pietismus des 19. Jahrhunderts. In: Historische Zeitschrift 202 (1966), S. 542—573. Vgl. auch von demselben: Bodelschwingh und Bismarck. Christlich-konservative Sozialpolitik im Kaiserreich. In: Hist. Zeitschrift 208 (1969), S. 607—626.

jedoch noch einmal etwas von der Vielfalt des Weiterwirkens bestimmter Tendenzen — und nun gerade auch solcher theologischer Art — dieser EB deutlich gemacht werden kann. „Becks Christliche Reden“ hat Hanns-Martin Wolf auf ihre theologischen und homiletischen Aussagen hin untersucht und dabei, zusammen mit einem engagierten Biblizismus, die zentrale Rolle der Reich-Gottes-Thematik mitsamt der Betonung der erweckten Person des Predigers herausgearbeitet<sup>97</sup>. Beck steht offenkundig in der Tradition des württembergischen Pietismus. Höchst interessant aber ist nun, wie von da aus seine Haltung zur EB zwischen entschiedener Ablehnung und heimlicher Zustimmung hin und herpendelt. So läßt sich an dieser Gestalt ablesen, welche geistige Macht die EB, zumindest in diesem geographischen Raum, gewesen ist, wie sie faktisch auch da wirksam war, wo man ihren Tendenzen kritisch gegenüberstand. Ähnliches ließe sich bei zwei anderen theologischen Einzelgängern belegen, den beiden Blumhardts nämlich, deren „Theologie des Reiches Gottes“ Gerhard Sauter ungemein anregend in einer eindringlichen systematischen Studie entfaltet hat<sup>98</sup>. Wieder können uns hier nur die Aspekte der Arbeit beschäftigen, die in den Zusammenhang unseres Themas gehören. Auf den ersten Blick scheinen solche Bezüge freilich überhaupt nicht gegeben zu sein; Sauter betont ausdrücklich den Unterschied, ja Gegensatz dieser Theologie gegenüber Pietismus und EB und erklärt endlich: „Die Frage, ob Blumhardt Pietist gewesen sei oder nicht, ist in der Regel durch ein emotional-negativ oder positiv-bestimmtes Vorverständnis von ‚Pietismus‘ belastet.“ (S. 65, A. 12) Mag dieses Urteil hinsichtlich der vorliegenden Literatur vielleicht berechtigt sein, so ist damit natürlich noch nicht die Frage als solche entschieden! Sauter stellt überzeugend dar, daß die Realität des Ereignisses von Möttlingen, eben die Heilung der Gottliebinn Dittus durch Johann Christoph Blumhardt, die theologische Mitte in Leben und Denken der beiden Blumhardts gewesen ist. Er gewinnt sodann interessante und eindruckliche Ergebnisse aufgrund seiner Methode der komplementären Entfaltung des theologischen Zentralsatzes „Jesus ist Sieger“ in den Aussagen von Vater und Sohn hierüber. Aber die theologiegeschichtliche Frage bleibt völlig offen, aus welchen Quellen diese Eschatologie — um die tatsächlich alles kreist — denn gespeist

---

<sup>97</sup> Untertitel: Die Auffassung evangelischer Predigt bei Johann Tobias Beck. Stuttgart: Calwer Verlag 1967 (Arbeiten zur Theologie II, 11).

<sup>98</sup> Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt. Zürich-Stuttgart: Zwingli Verlag 1962 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 14).

wird. Sauter erklärt: „Gemeinsam ist allen Aussagen, daß die hier erwartete Heilszeit der Parusie vorangeht und daß sie nicht die Funktion hat, die Gemeinde als endzeitlich bevorzugte Größe aus der ‚Welt‘ auszugrenzen oder ihr gar die Herrschaft über diese zukommen zu lassen, sondern es wird im Gegenteil durch die Heilszeit die ganze Erde auf die Wiederkunft Christi vorbereitet.“ (S. 55) Es bedarf nach allem bisher Gesagten keiner langen Ausführungen mehr darüber, wie vertraut gerade solche Vorstellungen der theologischen Tradition der EB sind! Und diese Verwandtschaft ließe sich, vor allem im Blick auf den älteren Blumhardt, in zahlreichen Einzelzügen weiter präzisieren. Natürlich können und sollen damit die beiden Blumhardts nicht einfach in die EB eingeordnet und eingeebnet werden. Die Unterschiede — bis hin zu der schroffen Gegensätzlichkeit, in der vor allem der jüngere Blumhardt zu den württembergischen Erweckten seiner Tage stand — sind deutlich genug. Aber es bleibt doch zu fragen, ob die Eigenart der beiden Blumhardts nicht sehr viel prägnanter noch hervortreten würde, wenn man sie ernsthaft mit dem theologischen Denken der EB konfrontierte. Und dahinter steht dann sogleich die andere, die sehr viel grundsätzlichere Frage, ob es nicht dringend geboten ist, die Chancen wie auch die Gefahren, die in dieser theologischen Tradition der EB liegen — einer Bewegung, die bis in die Gegenwart hinein vielfältig das Leben unserer Gemeinden mitbestimmt — endlich kritisch ernst zu nehmen und sie in umfassender Weise wissenschaftlich aufzuarbeiten.

Mit Fragen haben wir unseren Überblick begonnen — mit Fragen beenden wir ihn. Es dürfte deutlich geworden sein, daß das alles andere als Zufall ist. So gewichtige Beiträge hier auch zu referieren waren, so wesentliche Anregungen die Forschung durch sie empfangen hat — die entscheidende Arbeit bleibt praktisch überall noch zu tun, von den Quelleneditionen angefangen bis hin zur Auseinandersetzung mit den zahllosen Spezialproblemen, von denen einige hier angedeutet worden sind. Die eigentliche, nämlich die weitgespannte historisch-kritische Erforschung der Geschichte der EB hat im Grunde noch immer nicht begonnen!