

Ottheinrichs Zurückhaltung gegenüber dem Frankfurter Rezeß. Der Regierungswechsel 1559 eröffnet der Gegenseite die Aussicht, die Oberhand zu gewinnen.

Daß bei Johannes Carbo (Hans Kohl) in Heidelberg kein religiöses Schrifttum gedruckt worden sei (S. 76), ist nach Schottenloher: Ottheinrich und das Buch, S. 92 bis 93 zu berichtigen. Zugleich druckt in Heidelberg auch Ludwig Lück (Lucius), ebenfalls auch religiöse Schriften. S. 135, Anm. 34 ist „Verger“ in Vergerio, ebendort Anm. 35 „darüber“ in „der über“ zu verbessern.

Doch sei trotz dieser Ausstellungen, die mehr das Detail als die Linie der Arbeit betreffen, damit der Leistung, die kurpfälzische Politik unter Ottheinrich aus den pfälzischen Reichsakten dargestellt zu haben, die gebührende Anerkennung nicht versagt. Wer das Quellenproblem der kurpfälzischen Reformationsgeschichte und die Vielfalt der noch offenen Fragen und der noch zu leistenden Arbeiten auf diesem Gebiete kennt, wird sie recht veranschlagen.

Bonn

J. F. G. Goeters

## Neuzeit

Klaus Deppermann: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 188 S., 5 Tafeln, brosch. DM 14.80.

Im Rahmen der erneut und intensiv aufgenommenen Erforschung der preußischen Geschichte und Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts hat Klaus Deppermann, ein Schüler Gerhard Ritters, eine Arbeit vorgelegt, welche Anregungen aufnimmt, die Carl Hinrichs erstmalig in seiner großen Biographie über Friedrich Wilhelm I. über die Reformbewegung des Pietismus ausgesprochen hat. Belebende Impulse für eine völlig neue Forschungsarbeit gingen von ihr aus.

Die Fragen Hinrichs sind in der vorgelegten Arbeit aufgenommen und gründlich untersucht worden: Warum hat der preußische Staat als einziger in Deutschland den aufkommenden Pietismus nicht eingeeignet, sondern gefördert und sich zur Schutzherrschaft über das Werk August Hermann Franckes entschlossen, obwohl er damit eine schwer greifbare aber nicht ungefährliche innere Opposition schuf? Welche Gründe veranlaßten den Pietismus, mit dem Absolutismus ein Bündnis einzugehen? Konnte er bei aller Dankbarkeit diesem Staat gegenüber sich seine Freiheit wahren, um in Gewissensdingen politisch auch „unzeitgemäß“ handeln zu können? Diese präzise gestellten Fragen werden in einen größeren Zusammenhang eingeordnet, ohne die sie nicht sachgemäß beantwortet werden können. Es wird gefragt, welche beschleunigenden Kräfte der hallesche Pietismus dem frühen preußischen absolutistischen Staat für die Entwicklung von der Adels- zur Bürgergesellschaft zur Verfügung stellte.

Die im 1. Kapitel durchgeführte Zeitanalyse der allgemeinen gesellschaftlichen, kirchlichen und staatlichen Voraussetzungen für die Entstehung und Verbreitung des Pietismus ist von einer wohlthuenden Abgewogenheit, die Licht und Schatten behutsam verteilt. Man wird sich vielleicht fragen können, ob jene Verinnerlichung und Steigerung der persönlichen Frömmigkeit wirklich so eindeutig eine Privatisierung und Entkirchlichung bedeuten, vor allem wenn wir auf den württembergischen Pietismus hinweisen und an die immer stärker sich durchsetzende Verkirchlichung des von Johann Arndts Geist stark beeinflussten halleschen Pietismus erinnern. Das ändert aber nichts an einer weitgehenden Zustimmung zu Deppermanns Zeitanalyse. Das gilt auch für das 2. Kapitel, in welchem die entscheidenden Grundprinzipien der Theologie Spencers, die bei der vorliegenden Problemstellung maßgebend sind, „Reich Gottes“ und „Welt“ herausgearbeitet werden. Der Verfasser, welcher die große Darstellung Emanuel Hirschs über die Geschichte der neueren Theologie nicht herangezogen hat, gelangt auf Grund ausgedehnter eigener Studien zu fast gleichen Resultaten.

taten. Man wird aber doch vorschlagen, Speners Lehre von der christlichen Vollkommenheit, die mit aller nur denkbaren Vorsicht entfaltet wird, nicht eine Perfektionslehre zu nennen. Denn mit der Anwendung dieses Begriffes wird nichts klarer, weil er zu sehr emotional belastet und ins Schwimmen geraten ist. Auch der Ausdruck, daß Spener und Francke Gott anders als Luther und seine orthodoxen Nachfolger erlebt haben und sich jedenfalls ein „humaneres“ Bild von Gott machten, ist nicht zu glücklich. Die „terrores conscientiae“ vor dem unerbittlichen Gott sind bis in tiefste psychische Erschütterungen erlitten worden. Darum konnte das Gefühl der absoluten Geborgenheit bis in die letzten seelischen Tiefen dringen und vor dem Tod nicht haltmachen. Im Grunde genommen hat aber der Verfasser, der um das Wagnis theologiegeschichtlicher Analysen wußte, alles Entscheidende klar herausgearbeitet.

Man wird dem Verfasser zustimmen, wenn er bei Spener im Blick auf eine Durchführbarkeit der Konventikel angesichts enttäuschender Erfahrungen Resignation feststellt, welche die Zusammenarbeit mit der Staatsmacht ganz wesentlich erleichterte, so wenig das seinen ursprünglichen Intentionen entsprach. Man hätte vielleicht S. 52 noch betonen können, daß dieser Pietismus vor dem Staat nicht unbedingt die Waffen streckte. In der z. B. von Spener mitinspirierten Diasporaarbeit vor allem in den Gebieten des Geheimprotestantismus im Habsburgerreich ermutigte man bewußt revolutionäre Töne unter Tschechen und Ungarn, aber nicht nur weil der preußische Staat darüber nicht unzufrieden war. Wenn man die Illegalität prinzipiell bejahte, um einen bedrängten österreicherischen Geheimprotestantismus zu stärken, waren es religiöse Gesichtspunkte, die voran standen. So durchaus „fromm“ ist der hallese Pietismus, wie uns vornehmlich die Forschungen von Eduard Winter gezeigt haben, im Ost- und Südostraum nicht gewesen. Doch hebt das nicht auf, daß eine merkwürdige Parallelität der Wünsche und Gedanken zwischen dem Pietismus und dem preußischen Staat vorhanden waren, der ihn aber um seiner offensichtlichen Leistungen willen respektierte und in der weltweiten Diasporaarbeit völlig ungestört und unkontrolliert arbeiten ließ!

Auf diesem Hintergrund, den der Verfasser klar zu erkennen gibt, legt er seine nach allen Seiten gründlich gesicherten Ergebnisse vor: Der Berliner Hof sah im Pietismus einen Bundesgenossen im Kampf mit einer lutherischen Orthodoxie, der geistigen Hausmacht der Stände. Wie der Landadel die lutherischen Geistlichen in ihrer Polemik gegen die reformierte Konfession ermunterte, um damit nicht nur das Bekenntnis des reformierten Herrscherhauses zu treffen sondern noch mehr dessen absolutistische Bestrebungen zu verhindern, so stützte die preußische Beamtenbürokratie den hallese Pietismus gegenüber der lutherischen Orthodoxie, um damit auch die ständische Opposition religiös zu lähmen.

Ohne den Rechtsschutz des preußischen Staates hätte Franckes Werk in Halle unter den konzentrischen Angriffen der Orthodoxie und der Landstände zusammenbrechen müssen. Wenn aber Halle seine Zuflucht in Berlin suchte und fand, steigerte es bewußt alle Zentralisierungsbestrebungen der Regierung, auch ein uneingeschränktes Staatskirchentum. Das Staatskirchentum konnte sich dort so schnell durchsetzen, weil der Staat neben dem zähen Aufbau einer reformierten Hof- und Militärkirche, die den lutherischen Konsistorien entzogen war (den R. von Thadden in einer Arbeit über die Brandenburgisch-Preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert (1959) einsichtig gemacht hat), sich des Pietismus bei der Zurückdrängung der Orthodoxie dienstbar machen konnte. Andererseits war dieser Pietismus durchaus nicht immer bequem, wie der Verfasser richtig ausspricht. Denn den Unionsplänen des preußischen Staates hat der hallese Pietismus einen hartnäckigen und erfolgreichen Widerstand entgegengesetzt und sich vor einem beträchtlichen Risiko nicht gescheut. Der preußische Staat hat zudem die starken volkserzieherischen Kräfte des hallese Pietismus konsequent in sein Programm eingebaut.

Unabhängigbare geistige Voraussetzungen für das Entstehen des „bürgerlichen Menschen“ in Deutschland hat der Pietismus mit bereitgestellt. So weit er das Kleinbürgertum erfassen konnte, lernte es die Brutalität und innere Formlosigkeit, Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges, abzulegen und einen neuen Lebensstil zu finden. Gleichzeitig wurde eine wirksame „Entfeudalisierung“ und „Verbürger-

lichung“ unter dem pietistischen Adel erreicht. Wenn der Pietismus in allen Schichten des lutherischen Kirchenvolkes ein soziales Verantwortungsgefühl weckte, half er zugleich dem brandenburgisch-preußischen Staat, sich in der Richtung auf einen gewissen Staatssozialismus hin zu entwickeln. So hat sich das große Reformprogramm Franckes in einem bescheidenen Rahmen bei der Umformung des preußischen Staates ausgewirkt.

Mit der vorliegenden Veröffentlichung hat der Verfasser manche Einsichten erst wirklich wissenschaftlich gesichert und neue aufgezeigt und damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Pietismus und zur preußischen Geistesgeschichte geliefert.

*München*

*E. Beyreuther*

Hans Maier: *Revolution und Kirche, Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1850)* (= Freiburger Studien zu Politik und Soziologie, hrsg. von Arnold Bergstraesser und Heinrich Popitz). Freiburg (Rombach) 1959. 250 S., geb. DM 17.80.

Die vorliegende Arbeit ist geeignet, die Aufmerksamkeit auf einen Fragenkreis zu richten, der u. E. in der neueren Kirchengeschichtsschreibung – insbesondere im Protestantismus – zu Unrecht allzu wenig beachtet wurde. Es geht um die Bedeutung der französischen Revolution für die Kirchengeschichte. Die vorwiegend theologie- und dogmengeschichtlich orientierte Forschung der letzten Jahrzehnte hat ja oft einfach übersehen, in welchem Ausmaß die Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert von der offenen oder verborgenen Auseinandersetzung um die Prinzipien der Revolution bestimmt worden ist. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die Große Revolution der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts eines ihrer wichtigsten Themen gegeben hat.

Es lassen sich dafür eine Reihe von Gründen anführen. Einen der entscheidenden hat schon Ranke (in einer kleinen Schrift „Über Ursprung und Beginn der Revolutionskriege“) so formuliert: „Seit das Abendland sich selbständig organisiert hatte, war zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt, wenn wir so sagen dürfen: zwischen dem Imperium und Sacerdotium, die engste Verbindung begründet und erhalten worden . . . Indem nun die Revolution die höchste Gewalt von Grund aus umgestaltete, löste sie auch die geistliche Verfassung auf. Der Vorschlag, der in der National-Assemblée einmal gemacht worden ist, den Katholizismus zur Religion des Staates zu erklären, mußte naturgemäß verworfen werden.“ (Sämtl. Werke, Bd. 45, S. 54).

Der entscheidende Gedanke, den Ranke hier vorträgt, und der wirklich die Bedeutung der Revolution für das gesamte Staatsgefüge der abendländischen Welt charakterisiert, ist der, daß die Grundkräfte der mittelalterlichen Welt, Sacerdotium und Imperium, auf deren unbestrittener Zuordnung die vergangene Epoche geruht hatte, durch das Prinzip der Volkssouveränität aus eben dieser Zuordnung herausgelöst wurden und damit die Verfassung nicht nur des Staates sondern ebenso auch der Kirche von Grund auf neu zu bedenken waren.

Natürlich läßt sich heute sagen, daß das Prinzip des Mittelalters, von dem Ranke hier spricht, theologisch schon durch die Reformation aufgehoben worden sei. Historisch wird dagegen festzuhalten sein, daß die Friedenschlüsse von 1555 und 1648 an diesem Prinzip festhalten, und daß es noch in den letzten Jahren des alten Reiches spürbar und wirksam ist. M. a. W.: Das moderne Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat wird nicht von der reformatorischen Theologie, sondern von der revolutionären Ideologie gestellt und tritt erst mit dem Jahre 1789 in die Geschichte ein. Es ist deshalb zunächst auch vor allem ein Problem der katholischen Kirche in Frankreich, die sich einigermaßen unvorbereitet der Tatsache gegenüber sah, daß sie binnen weniger Monate aus einer höchstprivilegierten Institution zum Staatsfeind wurde.

Die dramatische Geschichte dieses Ereignisses, das für das 19. und mehr noch für das 20. Jahrhundert fast exemplarische Bedeutung besitzt, hat K. D. Erdmann vor einiger Zeit in einer glänzenden Untersuchung dargestellt. (Volkssouveränität und