

E. Jüngel hat in seiner Rezension (NZZ vom 9. Mai 1981) gemeint, hier und da sei an diesem „Musterband“ weniger sicher mehr gewesen, und die Herausgeber sollten keine Doktorarbeiten überflüssig machen wollen. Zu seinem Beispiel bezüglich der Ausgaben von Thomas könnte man noch folgendes ergänzen: Im § 50,3 verweist der Herausgeber (Bd. I, S. 149, Anm. 21) auf den kritischen Apparat der Ausgaben des NT von Kappius und Nestle. Dort erfährt man, daß einige Textzeugen im Gebrauch von $\epsilon\nu\ \tau\hat{\omega}\ \lambda\acute{o}\sigma\mu\omega$ in Joh. 17, 12 vom *textus receptus* abweichen. Es ist nicht ersichtlich, wozu dieser Hinweis dienlich ist. Und manchmal sind die allzuhäufig angemerkteten Verbesserungen offensichtlicher Druckfehler störend, weil sie das Lesen manchmal doch unnötig aufhalten. Aber es ist zugegeben, daß eine genaue Arbeit hier vor schwierigen Entscheidungen steht.

Dies schmälert allerdings die editorische Leistung nicht im mindesten, weil wir der dann überschießenden Genauigkeit des Herausgebers auch solche Feinheiten verdanken wie die folgende, die uns eine sonst verschollene Anspielung Schleiermachers zurückholt. Im Lehrstück von der Erhaltung (§ 59,3; Bd. I, S. 172) schreibt er: „Unrichtig nämlich scheint es zu sein, wenn man meint, auch das kleinste müsse deshalb ausdrücklich von Gott geordnet sein, weil oft das größte aus dem kleinsten hervorgehe. Denn was so oft vorgebracht wird von großen Begebenheiten aus kleinen Ursachen, ist nur ein leeres aber nicht unverdächtiges Spiel der Fantasie...“ Nur Spezialisten würde auffallen, daß hier ironisch auf B. Richters Buch angespielt wird, das unter dem Titel: „Große Begebenheiten aus kleinen Ursachen“, 1771 in Leipzig erschienen ist. Peiter entgeht auch dies nicht. So steckt dieser erste vorgelegte Band der kritischen Gesamtausgabe ein hohes Maß für die folgenden, und es bleibt zu hoffen, daß das große Vorhaben dieses Niveau halten kann und insgesamt zügig vorangeht.

Wuppertal

Peter Steinacker

M. Brecht u. a. (Hrsg.), *Pietismus und Neuzeit*, Bd. 5, *Kirche und Revolution 1848*. Göttingen 1980.

Das Verhältnis von Protestantismus und Revolution ist schon im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts als Problem empfunden und beschrieben worden. Max Weber und Ernst Troeltsch stellten es am Anfang dieses Jahrhunderts erneut in Frage und lösten damit heftigen Streit aus. Gustav Heinemann forderte als Bundespräsident zur Suche nach demokratischen Ansätzen in der Geschichte der Deutschen auf. Seit dem Ende der sechziger Jahre sind Teilbereiche des Themas *Konfession und Revolution* bearbeitet worden: für einen Ort oder für einen bestimmten Herrschaftsbereich, für eine Person oder für bestimmte Gruppen. Die Fixierung auf das Jahr 1848 erwies sich oft als hinderlich; sie entspricht überlieferten Einstellungen, welche die Probleme des „tollen Jahres“ als karnevalistische Umtriebe verächtlich machten. Die Beobachtungen differenzierten bisherige Ansichten und schärften die Aufmerksamkeit für Zusammenhänge und Brüche. Es ist wünschenswert, daß diese Beiträge zur Lokal- oder Regionalgeschichte und zur Biographie möglichst vollständig bibliographiert und damit überschaubar gemacht werden. Auf ältere Arbeiten, die etwa aus dem Abstand eines halben Jahrhunderts entstanden, und auf Untersuchungen für ehemals deutsche Gebiete im Osten wäre besonders zu achten.

Einen verdienstvollen Anfang macht der fünfte Band des Jahrbuches zur Geschichte des neueren Protestantismus, dem die historische Kommission zur Erforschung des Pietismus einen thematischen Schwerpunkt gab. Den Schwerpunkt bilden fünf Studien, die 1978 bei der Tagung der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vorgetragen wurden.

Hans-Dietrich Look bezieht die kirchengeschichtliche Bedeutung des Jahres 1848 in den weiten Zeitraum der angelsächsisch-westeuropäischen bürgerlichen Revolution ein: „Die revolutionär verfaßte Gesellschaft hat die Kirche in die Mündigkeit und Rechtsfähigkeit entlassen, der Verwendung ihres Eigentums aber zugleich eine Zweckbindung auferlegt, mit der sie aus dem Erwerbs- und Glücksprozeß der Gesellschaft ausgeschlossen wurde“ (17). Das gilt nicht nur als Ziel-

setzung der Frankfurter Reichsverfassung, sondern auch für den langwierigen Prozeß, den die von den deutschen Bundesfürsten gegebenen Verfassungen anstießen. Daraus folgt: „Die von der Revolution vorgesehene eingeschränkte Geschäftsfähigkeit hat in der geschäftigen Welt der Revolution das konservative Kirchenregiment auf den Weg gebracht“ (18). Das gilt nicht bloß bis 1918. Daraus folgt eine Herausforderung für evangelisches Denken über Kirche: Ist evangelische Kirche durch das Recht der Vereinigungsfreiheit zu begründen, auf ihre Wohltätigkeitszwecke zu beschränken und von politischen Auseinandersetzungen um die Interessen am allgemeinen Wohl auszuschließen? Eine überzeugende Annahme dieser Herausforderung ist seither nicht erfolgt.

Gottfried Maron geht bei der Untersuchung von Revolution und Biographie von der Beobachtung aus, daß bei den engagierten Theologen theologischer und politischer Konservatismus wie auch theologischer und politischer Liberalismus nicht selbstverständlich zusammengehören. Erst die Zugehörigkeit zu bestimmten Generationen gibt ihm Aufschlüsse für dies Problem, dem „theologisch schwer beizukommen ist“ (22). Er stellt die Generation der Dreißig- bis Fünfunddreißigjährigen der Generation der etwa Fünfzigjährigen gegenüber. Kennzeichnend für die jüngere Generation sind ihre prägenden Erlebnisse als Untertanen ohne politische Mitwirkungsmöglichkeit, ihre wegen revolutionärer Neigungen geknickten Lebensläufe und die Zusammengehörigkeit von theologischem und politischem Liberalismus (Herwegh, Kinkel, Wiggers, Baumgarten, Schwarz, Christoph Hoffmann, Fock). Kennzeichnend für die ältere Generation sind ihre Aufbruchserlebnisse in den Burschenschaften, die manche bitter büßen mußten, frühe Karrieren, Zurückhaltung bei revolutionären Ereignissen und theologischer wie politischer Konservatismus (F. H. Ranke, Tholuck, Rothe, Vilmar, Hengstenberg, Stahl; Ausnahme: v. Hase). Eine Zwischengeneration der Jahrgänge 1807–1810 zeigt sich angesichts der Revolution noch nicht festgelegt (Zimmermann, Strauß, Rupp, J. v. Hofmann, Wichern, Br. Bauer). Aus ihr gehen konservative Theologen politisch liberale Wege und liberale Theologen politisch konservative Wege.

Maron selbst nennt seine Ergebnisse „stark formal“ (38): die Kategorie der Generation ist für das Verständnis kirchengeschichtlicher Vorgänge hilfreich, wenn theologische Kategorien nicht greifen. Anders als in stationären ist in mobilen Gesellschaften das Generationenproblem mitzuberücksichtigen. Die verschiedenen Generationen lassen ihr Leben durch ein bestimmtes Ereignis sehr verschieden bestimmen. Die Unentbehrlichkeit des Gesichtspunktes zeigt auch R. M. Bigler, *The Politics of German Protestantism*, Berkeley 1972.

Zu fragen bleibt, warum theologische Kategorien nicht greifen. Die Berliner Synode von 1846 macht deutlich, daß die greifende theologische Kategorie, nämlich eine evangelische Lehre von der Kirche und eine ihr entsprechende Ordnung der Kirche, von den Landesherren gar nicht gebilligt wurde. Hatte jene Zwischengeneration, zu der auch Hundeshagen (seit 1836 wegen revolutionärer Umtriebe steckbrieflich gesucht) gehört, ihr prägendes Erlebnis? Wie hatte jene ältere Generation ihr prägendes Erlebnis „innerlich überwunden“ (29)? Durch obrigkeitliche Bestrafung und Beförderung? Diese Generation lernte die Aneignung der Erwählungstraditionen Israels, die Arndt wirkungsvoll auf die Deutschen übertrug, nur in obrigkeitlich genehmigter Auswahl: Befreiung aus napoleonischer Fremdherrschaft hieß nicht Bürgerfreiheit statt Untertänigkeit. Die als das Gesetz des erwählten Volkes verheißene Verfassung und das geeinte Vaterland als das gelobte Land der Deutschen mußten vergessen werden. Jene jüngere Generation hat die Aneignung in dieser Auswahl nach der Pariser Revolution von 1830 in ihren Polizeistaaten verweigert und die königlichen Versprechen von 1813 eingeklagt. Hengstenberg paktierte schon 1830 mit der Obrigkeit. Die Verschiedenheit der „idealistisch-romantisch-erwecklichen“ und der „radikal-freieitlich-politischen“ Generation hat benennbare Gründe, die durch die zitierten Benennungen (36) verstellt werden. F. C. Baur beschrieb 1849 oder 1850 seine Zeit als eine „des schändlichsten von den Fürsten an den Völkern begangenen Verraths, eine Periode, die je länger je mehr jedes deutsche Gemüth nur mit um so tieferem Schmerz und

um so gerechterem Unwillen erfüllen muß, je bitterer nun die Früchte sind, die aus dem damals ausgestreuten Samen hervorgingen. In der Zeit der Noth hatten die Fürsten die Völker aufgerufen, um für ihre Sache als die Sache des Volks zu kämpfen, sobald sie sich aber auf ihren Thronen wieder befestigt sahen, gab es kein Volk mehr, das das Recht gehabt hätte, auch nur an das gegebene Fürstentum zu erinnern. (...) Welche tiefe Verstimmung durch alles diess in dem Herzen des deutschen Volks und hauptsächlich auch in der academischen Jugend, die seit den Freiheitskriegen, an welchen sie selbst theilgenommen hatte, ein sehr lebhaftes Interesse für deutsche Politik hatte, und ihre Ideale deutscher Freiheit und Einheit mit jugendlicher Begeisterung und jugendlicher Thatkraft zu verwirklichen suchte, sich erzeugen mußte, weiß jeder ..." (KG des neunzehnten Jhdts. hg. v. E. Zeller, Tübingen 1862, 110 f.)

Für Württemberg zeigt Gerhard Schäfer, daß die kirchengeschichtlich bedeutsamen Veränderungen in die Zeit von 1835 bis 1847 fallen. Der König wurde von der Notwendigkeit einer neuen Kirchenordnung überzeugt, als mit Hilfe von theologischen Argumenten Schleiermachers statt mit demokratischen Argumenten deutlich gemacht werden konnte, daß die Kirche eine dem Evangelium entsprechende Ordnung brauche. Aber dann wurden die Vorschläge und Entwürfe für eine Presbyterial- und Synodal-Verfassung und die Diskussion über die Selbständigkeit der Schule gegenüber der Kirche durch die Unruhen der Jahre 1848/49 diskreditiert. Übrigens verlief die Revolution in den am Jahrhundertanfang erworbenen, ehemals vor allem reichsstädtischen Gebieten spürbarer als in den württembergischen Stammlanden. Die Regierung beschwichtigte die politische Opposition, indem sie die wehrlose Kirche vor allem am Kirchengut schädigte und sich alle kirchenleitenden Funktionen selbst vorbehielt. Daß im württembergischen Pietismus nicht nur der konservative Weg (Kapff) gangbar war, zeigen theosophische Ziele bei Werner und Süskind, republikanische bei Rau, apokalyptische bei Hoffmann, welcher übrigens für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat eintrat wie Vischer und Zimmermann. Erst der Beginn der fünfziger Jahre bringt dem konservativen Pietismus die Vorherrschaft in der Kirche. Damit war sie Bewegungen verschlossen, die im Laufe der vierziger Jahre in Württemberg erstmals zwar „nicht kirchliche, aber ursprünglich christliches Gedankengut“ formulierende Ziele vertraten und die Kirche dafür gewinnen wollten (63). Eine „vorher sichtbar werdende Entwicklung wurde unterbrochen“ (65).

In Baden konstatiert Hermann Rückleben Protest gegen die kirchlichen Zustände bei zwei verschiedenen theologischen Richtungen, bei den sogenannten Rationalisten und Pietisten. Nach der badischen Verfassung wurde die evangelische Kirche als staatliche Veranstaltung von staatlich beamteten Pfarrern ohne Mitwirkung von Laien durchgeführt. Die staatliche Kirchenaufsichtsbehörde beobachtete seit 1830 Gemeindeleben außer und neben den Regelveranstaltungen bei pietistischen Gruppen und ihren Theologen. 1845 agitiert diese Richtung öffentlich gegen die Lichtfreunde, die sich in anderen Bundesstaaten formiert hatten. Dagegen verwahrt sich die rationalistische Richtung, die sich im Herbst 1845 um Karl Zittel in Freiburg konstituiert. Zittel war 1843 als kirchlicher Kritiker literarisch bekannt geworden. Mit theologischen Argumenten Schleiermachers trat er für die Selbständigkeit der Kirche im Staat, für die Gemeinde als Inhaberin des Kirchenregiments, für die Revidierbarkeit der reformatorischen Bekenntnisschriften in Forschung und Lehre, schließlich für Religionsfreiheit als Muster für Bürgerfreiheit ein.

Presseberichte diffamierten die Freiburger Versammlung als Versammlung von Lichtfreunden. Die staatliche Kirchenaufsichtsbehörde verwehrte ausdrücklich die Lehrfreiheit, die Versammlungsfreiheit von Theologen einer Richtung und jede Laienbeteiligung. Von den Pfarrern aus 339 badischen Kirchengemeinden gehören damals 57 zur rationalistischen, 41 zur pietistischen Richtung. Von den 23 Pfarrern, die 1849 wegen Hochverrats und revolutionärer Umtriebe angeklagt werden, gehört einer zur pietistischen Richtung; er wird verurteilt, aber begnadigt. Acht Angeklagte gehören zur rationalistischen Richtung. Die staatliche Kirchenaufsichtsbehörde geht gegen einige Angeklagte nachträglich disziplinarisch vor: sie

ahndet theologischen Rationalismus als Lichtfreundschaft. Die Beschwichtigung der politischen Opposition durch den Kirchenkampf, den die badische Regierung in den fünfziger Jahren liefert, der kirchliche Konstitutionalismus, für den Schenkel und Rothe gegen Hundeshagen und Beyschlag argumentierten, indem sie Schleiermachers und Zittels Wunsch, die Kirchengemeinden möchten Muster für die Ortsgemeinden werden, umkehren – diese Folgen des kirchlichen Protestes in Baden gehören nicht mehr in den Rahmen, den die Studie steckt.

Walter Göbell beschreibt die Standpunkte der Pfarrerschaft in den Provinzialkirchen Schleswig-Holsteins zur Revolutionszeit. Er erinnert vorsorglich an Lord Palmerston, der nur drei Experten für die Schleswig-Holstein-Frage zu nennen wußte, einen toten Prinzen, einen kranken Professor und sich selbst; doch habe er sie wegen ihrer Kompliziertheit nicht mehr im Kopf, fügte der Lord hinzu. Die Komplikation ergab sich aus einer Verschränkung verschiedener Motive, unter denen Göbell das der landesrechtlichen Legitimität, des liberalen Nationalstaatsgedankens, schließlich des mißtrauischen Widerstrebens hervorhebt. Ausschlaggebend für die Pfarrerschaft und ihre Sprecher (Nielsen, Versmann, Decker, Rehhoff, Baumgarten) ist die landesrechtliche Legitimitätsfrage: Kann ein monarchisches Regime, das sich selbst eine neue, konstitutionelle Verfassung gibt, deren Konsequenzen Provinzialkirchen aufzwingen, die wie die Provinzen selbst zum Monarchen in einem eigenen Rechtsverhältnis stehen?

Die Theologen in Schleswig-Holstein haben wie ihre deutschen und dänischen Kritiker (Hengstenberg, Stahl, O. v. Gerlach, Martensen, Rudelbach) „das im Revolutionsjahr 1848 eigentlich gestellte theologische Problem und auch die Aufgabe der staatskirchlichen Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche“ nicht wirklich wahrgenommen (95). Die Rechtfertigung des politischen Widerstandes durch die Pfarrerschaft, ihr Widerspruch gegen die dänische Krone war begründet durch „eine auf die alten Landesrechte ausgerichtete Haltung, die vom deutschen Nationalgefühl bestimmt war“ (104). Argumente bürgerlicher Revolution oder reformatorischer Theologie wurden nicht entfaltet. Neben der Einstellung Nielsens ist die von Baumgarten interessant, die J. M. Schmidt vorgestellt hat (KuD 1973, 305–327). Zu fragen bleibt nach den Argumenten, welche 1864 und 1866 das Problemknäuel abzuwickeln halfen.

Die Studien gewähren einen differenzierteren Einblick in ihre Thematik als die bisherige Forschung. Sie geben Anstöße für die Erforschung benachbarter Regionen und zeitgenössischer Lebensläufe. Ihre Gesichtspunkte und Fragestellungen schärfen die Beobachtung offener Probleme des deutschen Protestantismus im neunzehnten Jahrhundert. Für sein Verhältnis zur bürgerlichen Revolution erweist sich eine Fixierung auf das Jahr 1848 als Fiktion. Die kirchengeschichtlich folgenreichen Vorgänge liegen früher und lassen Zweifel auf verbreitete Ansichten fallen. War die Herrschaftsordnung, die die Heilige Allianz 1815 durchsetzte, wirklich die jahrzehntelange Friedensordnung, als die sie geschätzt wird? Oder war sie statt auf Befreiung auf Unterwerfung aller Bewegungen aus, denen einen andere Beteiligung am allgemeinen Wohl nach der Überwindung des napoleonischen Imperialismus zugesagt worden war? Der Protestantismus bekam das noch früher zu spüren als der Liberalismus. Ist die Kanonisierung der reformatorischen Bekenntnisschriften, wie sie von Friedrich Wilhelm III. und seinen Söhnen erzwungen wurde, wirklich ein Zeugnis der *ecclesia semper reformanda*? Ist die preußische Kirchenpolitik des neunzehnten Jahrhunderts wirklich gedeihliche Grundlage kirchlichen Lebens bis 1918? Oder hat sie protestantische Kirche und Theologie gegen deren Selbstverständnis und die erklärten Absichten ihrer Sprecher entmündigt? Sie hat nicht nur neuprotestantische, dem Erbe der Aufklärung verpflichtete Gruppen, sondern auch altprotestantische, reformatorischem Gemeindeverständnis verpflichtete Gruppen an den Rand der Landeskirche und darüber hinaus gedrängt. Deshalb muß sich die Forschung nicht allein mit den landesherrlichen Kirchentümern, sondern auch mit Vertretern eines Protestantismus auseinandersetzen, denen die Kirchenordnung durchaus Bekenntnisfrage war. Die alte, verbreitete Meinung, kirchlicher Protest im Vormärz sei lediglich verummte politische Opposi-

tion, ist für bestimmte Personen und Gegenden schon widerlegt. Aber dieser kirchliche Protest eröffnet die Vorgeschichte politischer Parteien.

Das Zeitalter der bürgerlichen Revolution forderte vom Protestantismus eine theologische Antwort auf die Frage nach der Kirche und eine entsprechende Verwirklichung. Das landesherrliche Kirchenregiment zeigte mit und seit der Maßregelung Schleiermachers, daß es die erforderliche Antwort nicht gestattete. Die Bedeutung Schleiermachers muß erkennbarer gemacht werden, wie J. Rogge (Jb. f. Berlin-Brandenb. KG 1969) und W. Huber (Festschrift f. E. R. Huber, 1973) gezeigt haben. Das Scheitern der bürgerlichen Revolution im Deutschen Bund hat die Verständnislosigkeit der preußischen Kirchenpolitik für das Wesen der Kirche verstärkt, und diese Politik wurde für das Deutsche Reich ausschlaggebend, wie W. Beyschlag unermüdlich kritisierte. Das Scheitern der Revolution hat den badischen Kirchenkampf, den Hundeshagen zum Schaden der ohnmächtigen Kirche auslaufen sah, wie auch die Auseinandersetzung zwischen Bunsen und Stahl ausgelöst, an die M. Schmidt erinnert hat (Jb. f. Berlin-Brandenb. KG 1969). Eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse wird zu einem vorurteilsloseren Verständnis der Vorgeschichte protestantischer Gegenwart finden und weder Stahl an die Seite von Luther und Dibelius noch Bunsen an die Seite von Oetinger, Barth und Niemöller rücken.

Köln

Manfred Wichelhaus

Gottfried Wolff: *Zeiten mit Gott. Evangelische Exerzitien*. Calwer Theologische Monographien, Reihe C Praktische Theologie und Missionswissenschaft, hrsg. v. Horst Bürkle und Manfred Seitz Bd. 6. Stuttgart (Calwer Verlag) 1980, 147 S., DM 19,-.

„Evangelische Exerzitien“ sieht der Verfasser in der Retreat-Arbeit, die sich von den ersten Anfängen in der Oxfordbewegung zu einem wichtigen Bereich spirituellen Lebens in der gegenwärtigen anglikanischen Kirche etwickelt hat und seit 1930 vereinzelt auch in Schweden und Norwegen aufgenommen wurde. Aus dem Bereich der Reformierten Kirche Frankreichs sind die Einkehrtage, die die Kommunität von Taizé anbietet, bei uns am bekanntesten. Retreats sind drei- und mehrtägige Schweigezeiten in Klausur, in denen es den Teilnehmern „um eine nüchterne Ausrichtung des Willens auf Gott“ (50) geht. Feste Elemente der Retreats sind geregelter Tagesablauf, z. T. durch Stundengebete, gemeinsame Eucharistiefeier, geistliche Vorträge und kurze biblische Betrachtungen, durch die der Leiter zur weiteren schweigenden Meditation Anregungen gibt, sowie das Angebot des Leiters zum Einzelgespräch, 43 000 Teilnehmer haben 1972 in England an vollen Retreats teilgenommen (36).

Seit 1972 beteiligt sich der Verfasser, Pfarrer in Holzhausen bei Leipzig, selbst an dieser Arbeit (115). Das Material über Veranstalter und Veranstaltungsorte und die sie tragenden Kommunitäten, das er zusammengetragen (und als Dissertation präsentiert) hat, legt er nicht in kirchen- oder zeitgeschichtlichem Interesse, sondern mit praktischen Absichten vor: die Kirchen in Deutschland sollen sich mit Hilfe der ausländischen Erfahrungen rechtzeitig auf eine Arbeitsform vorbereiten, die der „Belastung des Menschen durch Termindruck, Lärm, Überfüllung mit Eindrücken“ (132) Rechnung tragen kann. Der Verfasser vermutet eine signifikante Korrelation zwischen „Lärm und Glaubensfähigkeit, genauer gesagt Lärmbeeinflussung und Gebetsfähigkeit“ (119).

Dennoch hat die Arbeit auch einen zeitgeschichtlichen Wert. Sie dokumentiert im evangelisch-westeuropäischen Rahmen eine kirchliche Arbeitsform von akuellem, ja geradezu ‚alternativem‘ Interesse. Indem sich der Verfasser in seiner Darstellung streckenweise eng an Hausprospekte und Hausordnungen, Programme, Gästeinstruktionen und Inhaltsangaben von Broschüren anschließt, vermittelt er Eindrücke von einem Material, das sehr schnell nicht mehr greifbar sein wird. Dieser Vorteil mag dafür entschädigen, daß sich der Verfasser gegenüber diesem Material als Sammler und nicht als Analytiker verhält.