

Darlegung über den Bericht des einstigen Juden und späteren Prämonstratensers Herrmann von seiner Taufe 1128/9 sehr wohl auf die besondere Problematik solcher Konversionsberichte ein und deutet als Frage an, was *Heribert Smolinsky* in seinem Beitrag über jüdische Konversionen zum Christentum im konfessionellen Zeitalter ausführlich darlegt und begründet, daß nämlich mindestens ein Zweck der Konversionsberichte ehemaliger Juden die „Profilierung als überzeugte neue Christen“ war (167).

Einen interessanten Gegenakzent hierzu setzt *Ute Mennecke-Haustein* mit einer auf ihrer Habilitationsschrift fußenden kleinen Studie über Friedrich Staphylus; dieser hat seinen Rückweg zur katholischen Kirche gerade nicht nach dem Muster plötzlicher *conversio* beschrieben, sondern die Kontinuität seiner Überzeugungen betont. Hermeneutisch gewagt scheint freilich die Folgerung, gerade die Tatsache, daß Staphylus seine Konversion nicht plakativ herausstreiche, spreche für deren Authentizität (84). Eine solche hermeneutische Regel benutzt dann doch wieder zur biographischen Beschreibung das Muster der *conversio*, das als autobiographisches Konzept höchst problematisch scheint. Gerade die von Mennecke-Haustein herausgearbeitete Allmählichkeit des Wandels bei Staphylus würde eher ein Deutungsmodell in dem Sinne nahelegen, daß das konfessionelle Zeitalter mit der Einschränkung theologischer Varianz in allen Konfessionen einzelnen theologischen Gedanken vermehrt einen grundsätzlichen, über die Religionszugehörigkeit entscheidenden Charakter gab und damit dazu beitrug, Religionszugehörigkeit für das Individuum disponibel zu machen.

Solche Beobachtungen könnten sich dann mit denen von *Dieter Breuer* ergänzen, der gezielt nicht Konversionsberichte, sondern literarische Werke, die der Verarbeitung von Konversion entspringen, untersucht. Im Vergleich zu Angelus Silesius macht er dabei an Grimmelshausen deutlich, daß in solcher Literatur Konversion geradezu einen „neuen Typus individueller Frömmigkeit“ prägt (69); in dieselbe Richtung hoher Bedeutung der Konversionsfrage für die Entwicklung hin zur Moderne weist auch der Beitrag von Friedrich Niewöhner. Mit Freude an Überspitzung erklärt er den vom Christentum zum Judentum seiner Vorfahren übergetretenen Uriel da Costa (1583/4–1640) mit seiner Deutung der noachitischen Religion als der ursprünglichen, ver-

nunftgemäßen natürlichen Religion zum ersten Repräsentanten der europäischen Aufklärung.

Der Band enthält noch manch andere schöne Einzelstudie, etwa den Versuch *Richard Schenks*, Grossetestes Deutung des Judentums aus dem Korsett immanent-scholastischer Interpretationen zu befreien und in einen realhistorischen Kontext hineinzusetzen. Doch ändert dies nichts daran, daß für Versuche einer stringenter Annäherung an das Phänomen „Konversion“ wohl doch etwas engere Rahmensetzungen im Blick auf die Methodik oder die historisch-geographische Eingrenzung fruchtbar wären. Gewiß können auch Tagungen mit etwas breiterer Streuung für die Teilnehmenden eben in der Disparatheit des Gesprächs anregend sein. Ob solche auseinanderdriftenden Beiträge aber zwischen zwei Buchdeckel gepreßt werden müssen, bleibt doch zu fragen. Eine neue Buchreihe mit einem solchen Band zu eröffnen, ist jedenfalls kein guter Einfall.

Jena

Volker Leppin

*Sommer, Wolfgang: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 74), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 317 S., geb., ISBN 3-525-55182-7.*

„Die lutherische Orthodoxie – noch immer wird dieser Begriff mit toter Gelehrsamkeit und rechthaberischer Polemik in Zusammenhang gebracht, obwohl in der Forschung dieses von der Geschichtsschreibung Gottfried Arnolds (um 1700!) gezeichnete Bild längst als langlebiges Mißverständnis herausgestellt wurde“ (5). Wolfgang Sommer, Kirchenhistoriker an der Augustana-Hochschule in Neundettelsau, kann diesen Satz im Vorwort dieser zu seinem 60. Geburtstag erschienenen Aufsatzsammlung schreiben, hat er doch selbst nicht unwesentlich zu dieser Forschung beigetragen. Davon zeugen die hier vereinigten Beiträge, von denen die beiden ältesten, „Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche bzw. Regimente Gottes in Luthers Auslegung des 101. Psalmes“ (11–53) und „Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Das Verständnis der Obrigkeit in Predigten der Hofprediger Justus Gesenius und Michael Walther“ (91–110), von 1980 stammen – der erste ein Kapitel aus Sommers Buch

„Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie“ (1980), der zweite ein Aufsatz aus „Pietismus und Neuzeit“. Die Abhandlung „Johann Arndt und Joachim Lütkemann – Zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur“ (263–285) erschien zuerst 1986 im „Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte“. Die anderen Aufsätze – der mit einem Orts- und einem Personenregister ausgestattete Band umfaßt insgesamt 13 – wurden zwischen 1991 und 1998 veröffentlicht oder blieben bisher ungedruckt. Letzteres trifft zu für „Die Friedenspredigten Johann Michael Dilherrns beim Friedensfest in Nürnberg 1650“ (137–154), „Gottes Odem in der Schöpfung. Zum Bild der Natur bei Johann Arndt und Jakob Böhme“ (206–226) und „Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Rückblick und Ausblick auf die Diskussion in der gegenwärtigen Forschung“ (286–307).

Greift man die vier um Johann Arndt kreisenden Aufsätze heraus, so kann man die Erstveröffentlichung von „Gottes Odem in der Schöpfung“ nur als Glücksfall bezeichnen. Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ von 1610 entsprechen ja, was man auch bisher schon wußte, vier Offenbarungsweisen Gottes gegenüber den Menschen. Das vierte Buch ist der „Liber naturae oder das Buch der Natur“. Hier will nach Arndt die Natur den Menschen überzeugen, was er Gott und seinem Nächsten schuldet, wie auch „das große Weltbuch der Natur (...) von dem Schöpfer (zeuget) und zu ihm führt“ (Arndt bei Sommer 207). Das vierte Buch wurde jedoch, wie Johannes Wallmann formuliert, in der Arndt-Rezeption des „späteren Pietismus (...) als unwesentlich beiseite gelassen“ (Der Pietismus, 1990, 18), was auch Folgen für das Interesse der Forschung hatte. Sommer zeigt nun, daß der „Liber naturae“ zentral zur Komposition des Gesamtwerkes gehört und arbeitet vor allem Arndts „klare Position zugunsten der paracelsischen Naturphilosophie“ (209) heraus, auch kommt er zu dem Ergebnis, daß Paracelsus Arndt bei der Abfassung des vierten Buches als Vorlage diente. Gott handelt bei Arndt, für die Menschen sichtbar, nicht nur in Christus, sondern auch durch die Zeichen der Natur. „Die Erlösung des Menschen von seiner Sünde des Abfalls von Gott steht im engsten Zusammenhang der Wiederherstellung der ganzen göttlichen Schöp-

fungsordnung“ (210f.). Hierher gehört auch die Arndtsche Vorstellung vom Leiden der Kreatur als Folge der Schuld der Menschen: „Je größere Sünde der Menschen: je mehr die Creaturen leiden, und sich ängsten“ (Arndt bei Sommer 215). Aber Gott hat nicht nur seine Zeichensprache in dem großen Weltbuch der Natur verborgen; vielmehr können die *signa* Gottes in der Natur „nur mit geisterfüllten Augen wahrgenommen werden“ (214). Sommer weist auf Verbindungslinien zwischen Arndts Naturbild und der späteren Physikotheologie hin und fragt nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Naturauffassung Arndts und Jakob Böhmes. Die Gemeinsamkeiten sieht er im „Geist des Paracelsismus“ (218), die Unterschiede im Gegensatz der Harmonievorstellung Arndts und der Disharmonievorstellung bei Böhme, für den innerhalb der Schöpfung der Kampf widerstrebender Kräfte ausgetragen wurde. Während Böhme in der Beobachtung des Firmaments der Ferne Gottes gewahr wurde, gewann Arndt gerade dadurch Gewißheit des Glaubens an die Ewigkeit und der Allgegenwart Gottes. Wenn tatsächlich aber auch bei Arndt in der Schöpfung Disharmonie herrscht, so nur als Folge der menschlichen Sünde: „Arndts immer wiederholte Klage über das gottlose Leben der Christen und die Auswirkung dieser menschlichen Unbußfertigkeit auf die ganze Schöpfung in Form von Naturkatastrophen zeigt seine anthropozentrische Denkstruktur, die den Menschen als Spiegelbild Gottes, seinen Fall und seine Wiedergeburt mit der Wiederherstellung des Schöpfungskosmos in Zusammenhang sieht“ (225).

In seinem Aufsatz „Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg“ (227–238), zuerst erschienen in dem von Hans-Christoph Rublack herausgegebenen Tagungsband „Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland“ (1992), fragt Sommer nach „Ansatz und Profil der Theologie Johann Arndts“ (228). Er geht auf die unter Arndt zustandegekommene Lüneburger Kirchenordnung von 1619 und auf die darin sichtbar werdende Obrigkeitsauffassung ein: „Die Arndtsche Frömmigkeit ist in ihrem Ansatz ‚kirchliche‘ Frömmigkeit! Für diese Frömmigkeit bilden die äußeren kirchlichen Rahmenbedingungen keineswegs nur eine letztlich unwesentliche Hülle für die eigentlich inneren Intentionen, wie im Spiritualismus, sondern sind unverzichtbar für die Gestaltung eines christlichen Gemeinwesens.“

Allerdings ist die Institution Kirche im Sinne Arndts wesentlich auf eine christliche Obrigkeit angewiesen“ (235). Die „wahre Kirche“ verflüchtigt sich zwar nicht in eine „reine Geistkirche“, muß aber doch von allem weltlich-äußeren Wesen Abstand nehmen. Während die weltliche Obrigkeit für die Ordnungen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens zuständig ist, obliegt dem Predigtamt die „unsichtbare Innenseite des gottesfürchtigen Lebens“ (238). Sommer bemerkt hier charakteristische Unterschiede gegenüber Luthers Obrigkeitsauffassung, resümiert aber: „Arndt gehört nicht an den Rand, sondern mitten hinein in das Luthertum des 17. Jh.s“ (237), und fährt – im Kontext der Tagung, auf der dieser Beitrag vorgetragen wurde, und der vorangegangenen Tagung von Heinz Schilling zur reformierten Konfessionalisierung (1986) – fort: „Wenn sinnvollerweise von reformierter und lutherischer Konfessionalisierung gesprochen werden soll, dann wird die sog. Reformation des Lebens auf der Grundlage der Reformation der Lehre nicht konfessionsspezifisch in eine mehr aktiv-reformierte bzw. passiv-innerlich-lutherische aufzuspalten sein“ (237). Der Rezensent kann dem nur zustimmen.

In dem zuerst 1998 im Tagungsband „Pietas in der lutherischen Orthodoxie“ (hg. von Udo Sträter) erschienenen Beitrag „Johann Sauberts Eintreten für Johann Arndt im Dienst einer Erneuerung der Frömmigkeit“ (239–262) geht es u.a. um die Verteidigung Arndts gegen den Weigelianismus-Vorwurf durch den Nürnberger Theologen. „Daß sich das kirchenkritische Schwärmertum ebenfalls auf die Schriften Arndts bezieht, ließ ihn [Saubert] nicht argwöhnisch nach den womöglich heterodoxen Ursprüngen einer solchen Wirkung fragen wie bei den orthodox-lutherischen Gegnern Arndts“ (261), auch wenn Saubert sich der damit verbundenen Gefahren bewußt war. Von über Saubert hinausgehender allgemeiner Bedeutung ist Sommers Feststellung: „Es ist in der bisherigen Arndtforschung m.E. zu wenig deutlich herausgestellt worden, daß alle auch noch so scharfsichtige theologische Kritik an Arndt hauptsächlich aus der Sorge erwachsen ist, daß sich der Spiritualismus eines Paracelsus, Weigel oder Schwenckfeld weiter verbreiten könnte, also apotheotischer Natur ist“ (248).

In dem schon genannten Aufsatz „Johann Arndt und Joachim Lütkekmann – zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur“ (263–285) kommt Sommer

für Lütkekmann anhand seines Erbauungsbuches „Der Vorgeschemack göttlicher Güte“ von 1653 zu dem Ergebnis, für den Rostocker Professor und späteren Generalsuperintendenten in Wolfenbüttel von „innerer Verlebendigung der eschatologischen Erwartung“ (279) und „beginnender Verwirklichung des neuen göttlichen Seins im Glaubensleben der Christen“ (279) zu sprechen, aber auch von Lütkekmanns Abgrenzung gegenüber spiritualistischen Auffassungen, die dem äußeren Wort der Heiligen Schrift keine wesentliche Bedeutung für die christliche Glaubenserfahrung zumaß. Hingegen sei zwar auch für Arndt „nicht Jenseitsfrömmigkeit, sondern individuell-verinnerlichte Diesseitsfrömmigkeit“ (276) charakteristisch, doch sei bei ihm letztlich nicht das Verhalten in der vergehenden Welt Zielpunkt seiner Reflexion, sondern die „Darstellung und Verwirklichung des neuen geschenkten göttlichen Seins in einem Dasein, das der irdischen Welt durch die ‚Tötung des Fleisches‘ bereits innerlich abgestorben ist“ (276).

Man legt den Band bereichert um manche Erkenntnisse über die „Frömmigkeits- und Reformbewegungen im orthodoxen Luthertum“ (J. Wallmann) aus der Hand und sieht die Aussage Martin Brechts bestätigt, wonach sich in den ersten sechs oder sieben Jahrzehnten des 17. Jh.s „lutherisches Kirchtum sowie orthodoxe Theologie und die neue Frömmigkeit samt ihren Reformbestrebungen gegenseitig durchdrungen haben“ (Gesch. des Pietismus I, 1993, 167).

Köln

Harm Klüeting

*Ehmer, Hermann: Johann Friedrich Flattich. Der Schwäbische Salomo. Eine Biographie (= calwer taschenbibliothek 65), Stuttgart (Calwer Verlag) 1997, 164 S., geb., ISBN 3-7668-35-38-6.*

Flattich (1713–1797) war ein bedeutender Pfarrer und Pädagoge in Württemberg. Der Verfasser (Vf.), der gemeinsam mit Christoph Duncker auch Flattichs Briefe herausgegeben (Stuttgart 1997) hat, will mit seiner Biographie, die sich an Veröffentlichungen früherer Autoren anschließt, „auf wissenschaftlicher Grundlage ein jedem Interessierten zugängliches Bild von Flattich vermitteln“ (8). Der Untertitel des Buches, „Der schwäbische Salomo“, ist durch den Liederdichter Albert Knapp inspiriert, der Flattich als „einen in das Gewand eines Dorfpfarrers verkleide-