

débat et les personnages qui y prennent part. Pasquier Quesnel est particulièrement bien dépeint avec ses qualités, mais aussi avec ses faiblesses. Les savants éditeurs du dossier s'apprêtent à publier un inventaire de la correspondance de Quesnel; cette publication contribuera à mieux faire connaître encore le personnage, qui malheureusement a abandonné à partir de 1687 l'érudition pour la polémique.

Strasbourg

René Metz

Edward Dixon Junkin: Religion versus Revolution. The Interpretation of the French Revolution by German Protestant Churchmen, 1789–1799 (Dissertation for the Attainment of the Doctorate of the Theological Faculty of the University of Basel). Vol. I, II. – Austin (Best Printing) 1974. VI, 963 gez. Seiten.

Der Vf. geht von einem Wort H. Arendts aus, in dem Streit, der die Welt heute spalte und in dem so viel auf dem Spiel stehe, werden wahrscheinlich die gewinnen, die die Revolution verstehen (I). „Revolution“ sei weder neu, noch seien die zeitgenössischen Theologen die ersten, sich mit dieser Streitfrage zu befassen (II, 817). Eine Prüfung der Bemühungen, die Christen vor nahezu 200 Jahren angestellt haben, möge uns helfen, Klarheit zu gewinnen in unserem eigenen Ringen, von einem theologischen Standpunkt aus einen revolutionären Wechsel zu verstehen (II).

Im 1. Kapitel erfährt man, zeitgenössische Historiker seien sich weitgehend darin einig, daß die Französische Revolution in ihren ersten Etappen nicht kircheneindlich war (11). An anderer Stelle liest man, viele Jahre antiklerikaler, deistischer Kritik (Voltaire, Holbach, Diderot) hätten den kirchlichen Einfluß im Königreich mit unterminiert (56). Sollte diese Art von Aufklärung am Entstehen der Revolution unbeteiligt gewesen sein? Für den Vf. hat die Revolution keine andere Wahl gehabt, als das Kirchengut zu nationalisieren (13 f.). Dem Leser kommt die Gegenfrage, ob diese Enteignung so weit gehen mußte, daß der Kirche keine Mittel blieben, die eigenen Priester zu bezahlen. Die Revolution suchte aus den Priestern staatliche Funktionäre zu machen (vgl. 9 f.). Das hätte eines ebenso eindeutigen Kommentars wie des auf S. 709 f. ausgesprochenen bedurft (daß nämlich die Kirche jeden Versuch weltlicher Autoritäten zurückzuweisen habe, ihre Predigt zu regulieren).

In dem Absatz „Revolution und Monarchie“ sucht der Vf. zu verstehen, daß der Konvent die *politische* Entscheidung traf, Louis XVI. für immer von der Szene verschwinden zu lassen; wäre der König nicht hingerichtet worden, wäre er eine immerwährende Bedrohung für die Revolution geblieben (23). Den entrüsteten (aber anscheinend etwas dummen) Deutschen wird entgegengehalten, sie seien nicht darüber informiert worden, daß Louis XVI. mit ausländischen Mächten konspirierte (23 f.). Dem Satz Schleiermachers, daß keine Politik der Welt zu einem Morde berechtige (401), geht der Vf. nicht nach, obwohl er an anderen Stellen Respekt vor Schleiermacher äußert (246, 799).

In dem Absatz „Revolution und Europa“ erfährt man, daß verglichen mit den politischen Prinzipien, die in der 2. Polnischen Teilung zutage traten, die französisch-revolutionäre Annexionspolitik nicht mehr so schlimm (atrocious) aussieht (42). Dem Leser bleibt es überlassen, herauszubekommen, was sich durch die vermeintliche Revolution an der Außenpolitik geändert hat.

In dem Absatz „Revolution und Terror“ soll man darüber belehrt werden, daß die gegenwärtige Forschung uns zu ermutigen scheint, etwas weniger entsetzt zu sein über die Grausamkeiten des Terrors und etwas mehr Respekt zu haben vor seinen positiven „accomplishments“ (als da sind nationale Verteidigung, Überwindung von Anarchie und Rebellion sowie Mobilisierung zum Kampf gegen eine überlegene Militärmacht, S. 50). Nach „modern standards“ sehe die Zahl derer, die ihr Leben verloren, nicht unnatürlich groß aus (52, 867 f.). Obwohl er ein ethisches Problem mathematisch-statistisch angehen zu können meint, verrät der Vf. nicht, in welcher Anzahl Hinrichtungen modern und natürlich sind. Doch stimmt



es den Vf. nachdenklich, wenn er bei M. Göhring, der vom Terror als von einer mit Blut geschriebenen Philosophie spricht, liest, daß in den letzten sieben Wochen des Regimes, als für die Revolution weder äußere noch innere Gefahren bestanden, über 2500 Menschen zum Tode verurteilt wurden (51 Anm. 58). Der Kirchenverfolgung bringt der Vf. Verständnis entgegen, soweit nämlich einige Priester sich der Revolution nicht nur aus religiösen, sondern auch aus politischen Erwägungen widersetzen (57, 59). Der Vf. empfiehlt den „counter-revolutionaries“ eine religiöse Reinheit, die er an dieser Stelle den christlichen Revolutionären nicht ans Herz legt.

In einem neuen, einem 2. Abschnitt behandelt der Vf. die Französische Revolution in ihrem sozialen und intellektuellen Kontext (60 ff.). Hier tauchen die Namen von Montesquieu, Voltaire, Rousseau u. a. (84 ff.), aber auch von E. Burke auf (102 ff.).

Der Absatz „Die deutschen Intellektuellen und die Französische Revolution“ leitet über zu dem 2. Kapitel „Revolution: The Ethical issue for German Protestants“ (186 ff.). J. H. Campes dient als Beispiel dafür, wie das Entzücken über die Revolution in Widerwillen umschlug (190 ff.). Ausgiebig werden J. G. Herder (204 ff.), J. L. Ewald (219 f.), Chr. L. H. Dedekind (220 f.) und J. G. Eichhorn (221 f.) zitiert. Die Enttäuschung Chr. G. Salzmanns nimmt der Vf. zum Vorwand, vielen deutschen Kirchenmännern eine übermäßige Naivität zuzuschreiben (230). Die aus der Naivität hervorgegangene Verbitterung sei nicht zu verwechseln mit unbeteiligter Indifferenz gegenüber den Nöten der Unterdrückten oder mit einer reaktionären Weigerung, den Forderungen der Gegenwart und der Zukunft ins Auge zu sehen (231).

Im Anschluß an, wie er meint, weltliche (secular) kommt der Vf. auf, wie er meint, theologische Interpretationen zu sprechen (262 ff., 280). Fruchtbarer als diese Unterscheidung zwischen „ethisch“ und „theologisch“ wäre die Frage gewesen, welchen theologischen Gehalt die weltlich-ethischen Interpretationen haben. Für die theologischen Interpretationen soll es charakteristisch sein, daß sie besonders nach Gottes Aktion (action) in der Revolution fragen und an Gott „prophetically or providentially or apocalyptic-eschatologically“ denken (263).

Die deutschen Pastoren sollen geglaubt haben, daß die Förderung der wahren Religion (ich füge, diesmal als Apotheot der Deutschen, hinzu: für einen Seelsorger) viel wichtiger ist als die Reform der politischen Institutionen (816 f., 887 f., 268 f.). Falls dieses geistliche Selbstverständnis kritisiert werden soll (888), ließe das ein bezeichnendes Licht auf die eigene Position des Vf.s fallen.

Die Theologen, die mit apokalyptischen Fantastereien und mit geschichtsphilosophischen Orakeln wenig anzufangen wissen, sieht der Vf. vor die Schwierigkeit gestellt, daß Gott sich nicht vollständig ignorieren läßt – als ob es ausgemacht sei, daß es der Apokalyptik und ihren modernen Verehrern vornehmlich um Gott geht (271)! Der Vf. hält sich mehr an die erbaulichen Quellen als an die wissenschaftlich-dogmatischen Werke der Aufklärungstheologie, von der er nur mehrere Ethiken heranzieht.

In M. F. Roos sieht der Vf. einen Mann, der die Revolution als einen Akt Gottes bejahte, aber leugnete, daß Christen sich gerechterweise an ihr beteiligen können (283 f.). Dem Vf. ist es fraglich, ob für Christen unrecht sein kann, etwas zu tun, was Gott selbst getan wünscht (284, 841). Der Vf. läßt im unklaren, ob das, was Gott tut (als extremes Beispiel: das Heimrufen eines Menschen in die Ewigkeit), auch von Menschen getan werden soll. Der Vf. fragt, wohin es im ethischen Denken führe, Christen für die Annahme eines politischen Systems verantwortlich zu machen, obwohl sie von der Teilnahme an seiner Entstehung ausgeschlossen waren (284). Sind wir aber wirklich verantwortlich für das, was wir vorfinden? Daß wir nichts vorfinden, aber alles entscheiden können, ist eine demokratische Illusion, die hinter dem demokratischen Gartenzaun verfliegt. Was der Christ vorfindet, nimmt er entgegen, als stamme es aus der Hand Gottes. Was er auf diese Weise annimmt, nimmt er nicht hin, macht er zu keiner „Ordnung“. Das Bestehen



eines politischen Systems ist vielmehr ein fortwährendes Entstehen. Was für Chancen hätte sonst die Kirche in einem atheistischen Staat, der aus anderen als aus christlichen Quellen entstanden ist?

An führenden Universitätstheologen, die sich für das Widerstandsrecht eines ganzen Volkes und die gewaltsame Absetzung eines Tyrannen erklären, stellt der Vf. G. Less, J. W. Schmid und Chr. F. Ammon vor (287 ff., 839). Der Vf., der über den verschiedenen Gruppen nicht mehr das gesellschaftliche Ganze zu sehen und Klarheit darüber erlangt zu haben scheint, daß in den Industriestaaten die Revolution nur von einigen politischen Sekten getragen wird, merkt hier kritisch an, die Einmütigkeit eines Volkes, die zu einer Revolution berechtigt, sei ein erreichbares Ziel mehr im Zeitalter des Absolutismus als in unseren modernen Gesellschaften, die eine Balance herzustellen suchen zwischen vielen konkurrierenden Interessen (292).

Als wichtige deutsche Alternative zu E. Burke wird J. G. Fichte genannt (297). Ein unzureichendes Fichte-Verständnis spricht aus dem Satz: „Closer attention to Fichte the philosopher might well have proved beneficial to theology as a whole“ (298).

Sodann führt der Vf. eine Reihe von Theologen vor, die auf dem Boden der Vertragstheorie stehend die Revolution ablehnen (298 ff., 341 ff.). Die Seiten 303 ff. enthalten einen Beitrag zur Auslegungsgeschichte von Röm. 13 und zum Streit über diese Bibelstelle. Nach mehreren Predigern wird dann auch Fr. J. Stahl vorgestellt (324 ff.).

Das 3. Kapitel ist überschrieben: Religion: Prescription for a Diseased Generation (471). Es wird u. a. dargelegt, daß die deutschen Kirchenmänner aus der Religion kein Opium gemacht haben; viele hätten die Absicht gehabt, Menschen und Gesellschaft in diesem Leben besser und glücklicher zu machen (550, 817). Der Vf. vermißt aber bei ihnen das radikale Wort von Vergebung und Gericht, das die Bibel über der Menschen Werke (und also auch, wie ich hinzufügen darf, über die Revolution spricht, S. 560). Gewiß könnte das Wort von der Versöhnung sogar ein revolutionäres Wort sein (561) – nur sollte man sich hüten, die Revolution Gottes zum Deckmantel einer sehr, sehr menschlichen Revolution (a highly ambiguous phenomenon, S. 867, 881 ff.) zu machen.

Das 4. Kapitel soll vom (aus, was der Vf. verschweigt, revolutionären Quellen gespeisten) Patriotismus des Christen handeln; doch werden in ihm auch ganz andere Fragen wie die nach der monarchischen oder demokratischen Verfassung besprochen (z. B. 645 f.). Den protestantischen Kirchenmännern wird vorgehalten, keine wahre prophetische Funktion in der Gesellschaft wahrgenommen zu haben (666). Daß es Ausnahmen gab, wird immerhin am Beispiel J. L. Ewalds gezeigt (667 ff.). Schließlich wird auf Wöllners Religionsedik und die theologischen Verteidiger der „Aufklärung“ eingegangen (713 ff.), die sich für eine „relatively more liberal social policy“ einsetzen (734). Der Vf. wundert sich nicht über die Rechtsschaffenheit und den guten Willen, sondern über die Theologie dieser Aufklärungstheologen (737), was bei einem historischen Abstand von fast 200 Jahren kein sonderlich schwieriges Geschäft ist.

In dem *lesenswerten* Schlußkapitel wird zugestanden, Mannigfaltigkeit, nicht Uniformität charakterisiere die Stellungnahme der deutschen Geistlichkeit zu dem Problem des revolutionären sozialen und politischen Wandels (815). Verdienstvoll sind die Bemühungen, den Begriff von „Revolution“ zu präzisieren (818 ff., 835 ff.) und einen Beitrag zur Geschichte des Widerstandsrechts zu liefern (823 ff., 838 ff., 847 ff.). Wie „resistance“ müsse auch „reformatio“ von „Revolution“ unterschieden werden, wobei die Reformation des 16. Jahrhunderts offensichtlich auf eine Ebene mit mittelalterlichen Reformbewegungen gestellt werden soll (827 ff., 844 f.; hinter dem Luther-Zitat auf S. 889, mit dem der Vf. seine Arbeit krönt, steht weniger ein theologisches als ein erbauliches Interesse). Als dritte theologische Wurzel des modernen revolutionären Selbstverständnisses gilt die Geschichtsphilosophie des J. von Floris (829 ff.). Die christliche Theologie soll es möglich gemacht haben, die Geschichte so zu sehen, wie es der Marxismus tut (834). Der Vf. schließt sich hier



den Interpreten an, die den Marxismus von hinten verstehen und nicht fragen, ob dieser jemals zu den mythisch-religiösen Schwärmereien zurückkehren wird, die durch eine moderne theologische Romantik zu neuem Leben erweckt werden sollen.

Also steigt der Vf. in seinem Schlußkapitel ein in die gegenwärtige ökumenische Diskussion zum Thema „Revolution“, in der seine Überlegungen Platz und Beachtung finden sollten.

Kiel

Hermann Peiter

Guntram Philipp: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung. Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhds. (= Forschungen zur internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von Hermann Kellenbenz, Band 5). Köln-Wien (Böhlau) 1974. XVI, 470 S., 1 Karte, 4 Abb. u. zahlreiche Tabellen. Broschur, DM 48.-.

Der Autor beginnt seine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Arbeit mit einem Überblick über die Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine von ihren Anfängen bis zur Generalsynode von 1857, in der den amerikanischen und englischen Provinzen Selbständigkeit gewährt wurde. Den grundlegenden theologischen Einsichten, organisatorischen Fragen und dem „Diasporawerk“, jenem Sammeln und Betreuen der Erweckten, dem jede Proselytenmacherei fern lag, widmet er dabei seine besondere Aufmerksamkeit. Im ersten Abschnitt des Hauptteils gibt Philipp eine gründliche und umfassende Darstellung der geographischen und ethnographischen, verfassungs- und rechtsgeschichtlichen, sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Verhältnisse des Baltikums. Im zweiten Abschnitt wird über die Bauernfrage und Bauernbefreiung in Estland (1817) und Livland (1820) berichtet. Der dritte und vierte Abschnitt gelten der Entstehung und Geschichte des „Livländischen Werkes“ im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jhs. und bilden das Hauptthema des Buches.

Den Anstoß für die Gründung des „Livländischen Werkes“, dessen Aufgabe die seelsorgerliche Betreuung der Bevölkerung und ihre Sammlung zu geistlichen Gemeinschaften war, gab Zinzendorf 1736 während seiner mehrwöchigen Reise durch das Baltikum. Die Persönlichkeit des Grafen, der in seinen Predigten und Ansprachen an eine nicht unbedeutende Vorarbeit des Halleschen Pietismus anknüpfen konnte, hinterließ einen außerordentlichen Eindruck. Die Bewegung nahm ihren Ausgang von Wolmar und breitete sich sehr rasch über Mittel- und Nordlivland, Oesel und über Estland aus. Die ungewöhnlichen Erfolge der Herrnhuter unter der einheimischen Bevölkerung rief sehr bald das Mißtrauen von Adelskreisen hervor, die diese Bewegung als politisch gefährlich beurteilten. 1743 verbot die Zarin Elisabeth das Herrnhutertum. In den folgenden 20 Jahren der Verfolgung ging die Arbeit ganz in die Hände der „Nationalen“, d. h. von Esten und Letten, über. Ob schon Katharina II. 1764 den Herrnhutern Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt hatte, wurde durch mehrere Losentscheide der Synode der sog. „Stille Gang“ bestätigt und die Möglichkeiten neuer Aktivitäten nicht ausgeschöpft. In der Zeit der Agrarreform wuchs die Bewegung stark an und erreichte in der Mitte des 19. Jhs. ihre größte Ausdehnung. Philipp legt hierzu aufgrund eingehender Archiv- und Quellenstudien präzise Forschungsergebnisse vor und revidiert frühere Angaben.

In der ersten Hälfte des 19. Jhs. war die „Diaspora-Arbeit“ in Estland und Livland gut organisiert, wobei der hohe Anteil von Laien – viele „National-Gehülfen“ waren einfache Bauern – auffällt. Sie trugen die Hauptlast der Arbeit. Die Hauptverantwortung lag aber in den Händen der „deutschen Arbeiter“, d. h. von aus Deutschland stammenden Herrnhutern, die mit Frömmigkeit und Lebensweise der Zinzendorfschen Bewegung aufs engste verbunden waren. Diese genossen wesentlich mehr Vertrauen unter den Bauern als die gesellschaftlich privilegierten Pastoren der Landeskirche. Als Gründe für das erstaunliche Wachstum der Bewegung unter den Esten und Letten führt der Verfasser an, daß die weiche und gefühlvolle Religiosität der Herrnhuter dem „ostdeutschen Frömmigkeitstyp“ sehr entgegengekommen