

„REFORMATION DES LEBENS“ UND „PIETISMUS“ – EIN HISTORIOGRAPHISCHER PROBLEMAUFRISS*

Veronika Albrecht-Birkner

1. „REFORMATION DES LEBENS“ UND „PIETISMUS“ – EINE METHODISCHE REFLEXION

„Reformation des Lebens“ und „Pietismus“ sind unter den zahlreichen Kindern der Idee einer programmatischen Verbesserung in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts *prima vista* zwei ungleiche Geschwister.¹ Schon im Ausmaß ihres expliziten Vorkommens – sowohl zeitgenössisch als auch in der Forschung – unterscheiden sie sich erheblich. Programme einer „Reformation des Lebens“ im Luthertum wären vermutlich noch weniger bekannt geworden, als dies der Fall ist, wenn Ernst der Fromme (1601–1675) ein solches nicht zu seinem Regierungsprogramm erhoben hätte. Bei näherem Hinsehen ist von einem solchen Programm – mit leicht abweichenden Bezeichnungen, wie z. B. „Lebensreformation in allen Ständen“ – aber gar nicht so selten die Rede.² Zu nennen sind an dieser Stelle lutherische Theologen wie z. B. Balthasar Meisner (1587–1626) (Wittenberg), Johann Saubert d. Ä. (1592–1646) (Nürnberg), Johannes Müller (1598–1672) (Hamburg), Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) (Straßburg), Johann Jakob Fabricius (1620–1673) (zuletzt Amsterdam)³ oder Theophil Großgebauer (1627–1661) (Rostock). Das Feld erweitert sich erheblich, wenn man Forderungen nach einer „Reformation der Kirche“ (Andreas Kessler [1595–1642], Eisfeld) und vor allem auch nach einer „Reformation der Welt“ im Sinne einer „Allgemeinen“ oder „Generalreformation“ (z. B. Wolfgang Ratke [1571–1635] [Erfurt], Johann Valentin Andreae [1586–1654] [Stuttgart], Johann Amos Comenius [1592–1670] [zuletzt Amsterdam], Johann Balthasar Schupp [1610–1661] [Hamburg]) einbezieht.

* Überarbeitete Fassung des in PuN 41, 2015, 126–153, erschienenen Aufsatzes mit gleichlautendem Titel.

1 Die Überlegungen beziehen sich auf Vorgänge im Luthertum im 17. und 18. Jahrhundert. Bibliografische Nachweise beschränken sich aufgrund der Komplexität des Themas im Folgenden auf ausgewählte Belegstellen.

2 Vgl. zum Folgenden Theodor Mahlmann: Art. Reformation. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8, 1992, Sp. 416–427, v. a. 48 f. u. 424; Veronika Albrecht-Birkner: Reformation des Lebens. Die Reformen Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha und ihre Auswirkungen auf Frömmigkeit, Schule und Alltag im ländlichen Raum (1640–1675). Leipzig 2002 (LStRLO, 1), 82–84.

3 Zu Fabricius vgl. Harm Klüeting: Reformatio vitae. Johann Jakob Fabricius (1618/20–1673). Ein Beitrag zu Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts. Münster 2003 (Historia profana et ecclesiastica, 9).

Die mit diesen Personen angesprochenen Programme zu einer „Reformation des Lebens“ im Sinne einer ‚Verbesserung der Welt‘ – wobei „Welt“ alles von lokalen Einheiten wie einer Stadt oder einem Territorium bis zum gesamten Globus meinen konnte – bilden bereits ein ganzes Panorama an konkreten vorgeschlagenen Maßnahmen einschließlich verschiedener theologischer und soziologischer Konnotationen. Was sie strukturell verbindet, ist der selbst erhobene Anspruch auf Legitimität – und zwar eben aufgrund der Verwendung des Begriffs „Reformation“. Denn dieses ‚Etikett‘ implizierte, dass es nicht um beliebig erfundene, illegitime Maßnahmen ging, sondern um Programme zu einer Fortsetzung dessen, was im 16. Jahrhundert zur Entstehung der protestantischen Konfessionen geführt und als „Reformation“ inzwischen gewissermaßen ‚kanonisiert‘ worden war. Programme zu einer „Reformation des Lebens“ stehen in der Frühen Neuzeit für Diskurse, die genau die Realität schaffen *sollten*, die sie bezeichneten: eine der Reformation tatsächlich gemäße Lebenswirklichkeit. In welchem Maße dieser normierende Anspruch in wie auch immer geartete Maßnahmen umgesetzt wurde, ist freilich eine ganz andere Frage. Dies hing nicht nur vom Stand und den politischen bzw. administrativen Möglichkeiten desjenigen ab, der die Forderungen erhob, sondern auch davon, inwieweit es sich überhaupt um Konzepte handelte, die die Spannung zwischen Utopie und Realität auf letztere hin zu lösen versuchten.

„Pietismus“ – zeitgenössisch und in der Forschung wesentlich breiter thematisiert – hingegen steht im 17. und 18. Jahrhundert zunächst einmal nahezu für das Gegenteil einer sich begrifflich selbst legitimierenden „Reformation des Lebens“. Es handelt sich, wie vielfach nachgewiesen wurde, um eine polemisch-pejorative Zuschreibung, die den so Bezeichneten explizit massive Abweichungen von den Lehren der Reformation bescheinigte und sie auf diese Weise zu marginalisieren versuchte.⁴ So beklagte etwa der Jenaer Theologieprofessor Caspar Sagittarius (1643–1694) in seinem Brief vom 25. Juli 1690 an den zu diesem Zeitpunkt in Gotha lebenden Johann Hieronymus Wiegleb (1664–1730), dass diejenigen, die es mit der Frömmigkeit etwas genauer nehmen als andere, gleich „Pietist[en]“ genannt werden würden, als seien sie abergläubische Menschen und als seien ihre Anliegen gleichzusetzen mit Weigelianismus, Quäkerianismus, Quietismus, Böhmissmus und Chiliasmus – und dies betreffe Wiegleb ebenso wie Philipp Jakob Spener (1635–1705), Johann Arndt (1555–1621) „& plures alii sinceræ pietatis“.⁵

4 Vgl. grundlegend Martin Gierl: Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsformen der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 129), v. a. 206–243.

5 Casparis Sagittarii SS. Theol. D. Historici sax. histor. p. p. Epistola ad Cl. M. Jo. Hier. Wieglebium Thuringum et Petr. Jacob. Langeian Luneburgensem. Jena 1690, zitiert nach: Veronika Albrecht-Birkner: Zur Rezeption Johann Arndts in Sachsen-Gotha (1641/42) und in den Auseinandersetzungen um den Pietismus der 1690er Jahre. In: PuN 26, 2000 [2001], 29–49, hier: 33. Vgl. zu Sagittarius Johannes Wallmann: Der Pietismus an der Universität Jena. In: PuN 37, 2011, 36–85, hier: 53 f. – Ähnlich benannte auch Spener Anfang der 1690er Jahre den „so genannten Pietismus“ als eine pejorative Zuschreibung (vgl. Ph. J. Spener an Jakob Wilhelm Imhoff, Dresden, 16.7.1690, und an Johann Heinrich Hassel, Dresden, 30.8.1690. In: Philipp Jakob Spener: Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691. Bd. 4: 1690–1691. Hg. v. Udo

Dieser Zuschreibung entsprechend wurde in der 1693 publizierte *Außfuehrliche[n] Beschreibung Des Unfugs* zum ersten Mal explizit der Sektenvorwurf gegen den Pietismus erhoben. Der Vorwurf implizierte eine Einordnung des „Pietismus“ in Fehlentwicklungen, die mit Thomas Müntzer (1489–1525), dem schlesischen Bauernprediger Antonius und den Münsteraner Täufern eingesetzt hätten.⁶ Als sein „Urheber“ galt Spener.⁷ In seiner handschriftlichen Abhandlung unter dem Titel *Von der übern Pietisten entstandenen Kirchen=Unruhe* erklärte der in Erfurt abgesetzte und inzwischen in Wittstock tätige Pfarrer Johann Melchior Stenger (1638–1710) im Jahr 1694 „Pietismum“, „Arndianismum“ und „Spenerismum“ zu gleichermaßen pejorativ verwendeten Synonymen.⁸

Der Titel einer kaiserlichen Ediktesammlung aus dem Jahr 1703 weist schlaglichtartig aus, wie „Pietismus“ zu diesem Zeitpunkt auf reichsrechtlicher Ebene wahrgenommen wurde. Die Edikte, so heißt es, wenden sich „Wider die Rebellischen Wider=Täuffer / neuen einschleichenden Schwärmer / David Joristen / Weigelianer / Rosencreutzer / Pansophisten, Boehmisten, Chiliasten, Enthusiasten, Quacker / Labadisten, Offenbahrungs= und Frey=Geister / Quietisten / Träumer / Scheinheiligen neuen falschen Propheten und anderer Sectirischen Schleicher / wie die nahmen haben und sich selbst nennen die stillen vollkommenen Heiligen oder Pietisten“.⁹ „Pietist“ wurde hier also zu einer Selbstbezeichnung erklärt, hinter der sich jegliche Art von Irrlehre verbergen konnte. Zu diesem Zeitpunkt war der Ausdruck „Pietist“ auch in den Niederlanden zusätzlich „zu den üblichen für religiöse Randfiguren in Deutschland in Gebrauch“ gekommen.¹⁰ So publizierte Wilhelmus à Brakel (1635–1711) 1707 eine in den Niederlanden weit verbreitete „Warnung vor den Pietisten, Quietisten und andern Irrgeistern, welche unter dem Schein der Gottesfurcht [zu] einem natürlichen und geistlosen Gottesdienst verfallen“.¹¹ „Pietismus“ stand hier für „falsche Ausartung“ von „pietas“ als wahrer Frömmigkeit im Luthertum und anderer Ausdruck für „allerlei Phantasien und Irrtümer“, wie sie

Sträter u. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde. Tübingen 2017, 295–301, hier: 300f., u. 351–363, hier: 360–363, Zitat 360).

6 Ausführliche Beschreibung / Des Unfugs / Welchen / Die Pietisten / in Halberstadt / im Monat Decembri 1692. / umb die heilige Weihnachts=Zeit / gestiftet. / Dabey zugleich von dem / Pietistischen Wesen / in gemein etwas gründlicher / gehandelt wird. O. O. 1693, 7–12.

7 Ausführliche Beschreibung [s. Anm. 6], 12.

8 Johann Melchior Stenger: *Von der übern Pietisten entstandenen Kirchen=Unruhe*. O. O. 1694 (SUB Göttingen, Acta pietistica VII, Nr. 5, unpag.). Vgl. hierzu Johannes Wallmann: *Erfurt und der Pietismus im 17. Jahrhundert*. In: ders., *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1995, 325–350, hier: 330–332.

9 Der Römischen Kayserlichen Majestät Und Des Heil. Röm. Reichs Geist= und Weltlicher Stände / Reichs=Abschiede Und CONSTITUTIONES Desgleichen Königliche / Chur= und Fürstliche absonderliche EDICTA Wider die Rebellischen Wider=Täuffer [... usw., s. o., d. Vf.in]. Anitzo männiglich zur Warnung und Nachricht dargestellt und zum Druck befördert. Im Jahr 1703.

10 Fred van Lieburg: *Wege der niederländischen Pietismusforschung. Traditionsaneignung, Identitätspolitik und Erinnerungskultur*. In: PuN 37, 2011, 211–253, hier: 216.

11 Zitiert nach van Lieburg, *Wege* [s. Anm. 10], 216.

„die Mystische, Quietisten, Irrgeister, Schwärmgeister, Davidjoristen, Böhmisten, Quäker, und dergleichen Gattung Leute“ vertreten würden.¹²

Angesichts dieser Zuschreibungen verwundert es nicht, dass in der Frühen Neuzeit niemand, dem etwas an seiner Kirchenmitgliedschaft und somit auch an seiner legalen Existenz im Reich lag, freiwillig unter das Label „Pietismus“ fallen wollte. Wie gleich noch etwas genauer zu zeigen ist, haben sich die so Bezeichneten vielmehr in zum 18. Jahrhundert hin eher noch zunehmender Weise gegen dieses Etikett gewehrt. Nach meinem Eindruck war der Ausdruck gerade im 18. Jahrhundert ein absolutes *no go* – nicht einmal im Württembergischen Reskript von 1743, das „besondere Versammlungen zerschiedener Persohnen zu allerhand geistlichen Übungen“ erlaubte, taucht er auf.¹³ Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts etablierte sich allmählich, zunächst über den neutralen Begriff ‚Pietät‘ oder die Formulierung ‚sogenannter Pietismus‘ ein positiver Begriff von „Pietismus“, der sich zunächst einmal auf August Hermann Francke (1663–1727) und die Halleschen Anstalten und von dort aus auf Spener und ggfls. auf Württemberg bezog.¹⁴ Hiervon unterschieden waren die Herrnhutische Tradition und nonkonforme religiöse ‚Solisten‘. Dieser Stand der Begriffsentwicklung ist gut ablesbar an Johann Wolfgang von Goethes (1749–1832) Unterscheidung von Herrnhutern, Pietisten und Separatisten.¹⁵

„Pietismus“ als umfassenderes historisches Konstrukt ist ein Produkt des 19. Jahrhunderts, zu dem, wie mehrfach rekonstruiert wurde, neben Max Goebel (1811–1857), August Tholuck (1799–1877) und Heinrich Schmid (1811–1885) insbesondere Heinrich Hepe (1820–1879) und Albrecht Ritschl (1822–1889) maßgeblich beigetragen haben.¹⁶ Entscheidend an der nun vollzogenen Konstruktion von „Pietismus“ als Sammelbezeichnung war die Subsumierung nicht nur des Herrnhutertums, sondern auch der niederländischen und bei Hepe zudem der englischen reformierten religiösen Erneuerungsbewegungen des 17. Jahrhunderts unter diesen Begriff, wobei die Integration des ‚reformierten Zweiges‘ keineswegs von allen Forschern übernommen wurde. Hepe schrieb über „Pietismus“, den er von der „Mystik“ unterschied, freilich überhaupt fast ausschließlich in reformierten Zu-

12 Van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], 217. Hier auch das folgende Zitat.

13 Vgl. Das württembergische Pietisten-Reskript vom Jahr 1743. Hg. v. Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart. [Faksimile]. Stuttgart 1977. Der Ausdruck „Pietisten-Reskript“ ist ein offenbar nachträglich hinzugefügter Titel der das Reskript enthaltenden Akte im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart (General-Rescript betr[effend] die Privat-Versammlungen der Pietisten. Vom 10. Oct. 1743 [Landeskirchliches Archiv Stuttgart A 26, Bund 464, 1]).

14 Ich beziehe mich hier auf meine in Vorbereitung befindliche Publikation über Hallesche Theologen im Spannungsfeld von Universität, Waisenhaus und Berliner Hof (1750–1794) [erscheint 2019 in den HaFo].

15 Vgl. Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande. Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle, vom 9. Mai bis 3. Oktober 1999. Hg. v. Paul Raabe. [Halle] 1999 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen, 6).

16 Ausführliche Darstellungen finden sich bei Johannes Wallmann: Die Anfänge des Pietismus. In: PuN 4, 1977/78, 11–53, hier: 11–24 [Lit.], Wiederabdruck in: ders., Gesammelte Aufsätze. Bd. 2: Pietismus-Studien. Tübingen 2008, 22–66, hier: 24–35; ders.: Einleitung. In: Der Pietismus. Göttingen 2005, 21–27.

sammenhängen und definierte ihn dabei als „das Streben nach Vervollständigung der Kirchenreformation des sechszehnten Jahrhunderts als einer bloßen Reform der Lehre durch Erweckung der pietas oder durch eine Reform des Lebens“.¹⁷ Mit anderen Worten: Heppe erklärte „Pietismus“ dadurch zu einer positiven historischen Kategorie, dass er ihn in die Denkfigur einer „Reformation des Lebens“ überführte. Daneben war „Mystik“ für ihn aber ebenfalls ein legitimes „Phänomen des religiösen Lebens, welche der Kirche überhaupt, der evangelischen wie der katholischen angehört“.

Ritschl hingegen setzte „Pietismus“ bekanntlich mit „Mystik“ gleich und erklärte letztere und somit den „Pietismus“ zu einer bis in seine eigene Gegenwart hineinreichenden Irrlehre im Protestantismus. Mit Hilfe seiner „Geschichte des Pietismus“ versuchte Ritschl also, „Pietismus“ als historisches und gegenwärtiges Phänomen auf der mit dem Begriff ursprünglich verbundenen konfessionellen Marginalisierung zu behaften und auf diese Weise dessen definitives Ende im 19. Jahrhundert heraufzubeschwören. Dieser in der Vorrede zum dritten Band seiner Publikation explizit benannte Zusammenhang¹⁸ verdeutlicht beispielhaft die Rolle der beginnenden Historiographie des „Pietismus“ im Rahmen theologischer Identitätsfindungen des 19. Jahrhunderts. Durchgesetzt haben sich außer dem „Pietismus“ selbst freilich andere Sichtweisen auf diesen, die seit dem beginnenden 20. Jahrhundert – ganz im Gegensatz zu Ritschls Auffassung – das gesellschaftliche Modernisierungspotential des „Pietismus“ in den Vordergrund stellten und stellen.¹⁹

Auf der Basis des mit Heppe etablierten Verständnisses von „Pietismus“ als legitimer Fortsetzung der Reformation im Bereich des „Lebens“, die man bis heute in allen einschlägigen Darstellungen zur Geschichte des Pietismus lesen kann, dehnte sich der hierunter subsumierte historische Forschungsgegenstand immer weiter aus. Dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch etliche Formen marginalisierter Religiosität, mit denen die im 17. und 18. Jahrhundert als „Pietisten“ Bezeichneten gegen ihre eigene Wahrnehmung gleichgesetzt worden waren, als sogenannter „Radikaler Pietismus“ unter diesen wieder dezidiert subsumiert wurden, war ein Symptom dieser gewissermaßen hegemonialen Entwicklung des Pietismusbegriffs.²⁰ Gerade an dieser Stelle sind in der jüngeren Pietismusforschung zugleich am deutlichsten inhaltliche und terminologische Anfragen formuliert worden.²¹ Zur

17 Heinrich Heppe: *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*. [Leiden 1879]. ND Goudriaan 1979, 6. Hier auch das folgende Zitat.

18 Vgl. Albrecht Ritschl: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 3. Bonn 1886 (ND Berlin 1966), V–VIII.

19 Vgl. hierzu zuletzt Udo Sträter: Art. „Pietismus“. In: *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe – Konzepte – Wirkung*. Hg. v. Heinz Thoma. Stuttgart, Weimar 2015, 395–406.

20 Vgl. v. a. Hans Schneider: *Der radikale Pietismus in der neueren Forschung*. In: *PuN* 8, 1982, 15–42 und *PuN* 9, 1983, 117–152, wiederabgedruckt in: ders., *Gesammelte Aufsätze I. Der radikale Pietismus*. Hg. v. Wolfgang Breul u. Lothar Vogel. Leipzig 2011, 9–80. Freilich darf nicht übersehen werden, dass Schneiders Anliegen seinerzeit v. a. darin bestand, in einer sich zunehmend auf den „Pietismus“ als maßgeblicher ‚Meistererzählung‘ der Frühen Neuzeit fokussierenden Kirchengeschichte auch den religiösen Nonkonformisten Aufmerksamkeit zu schenken.

21 Vgl. Martin Brecht: *Der radikale Pietismus. Die Problematik einer historischen Kategorie*. In: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. Hg. v. Wolfgang Breul [u. a.]. Göttingen

Ausweitung des Pietismusbegriffs gehörte auch die weitergehende Einbeziehung der reformierten religiösen Erneuerungsbewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts in England, den Niederlanden und Deutschland.²²

Dabei kennzeichnet in merkwürdiger Parallelität zu christlichen Strömungen, die sich bis in die Gegenwart als „Pietisten“ verstehen, auch die sich ausdrücklich auf den „Pietismus“ als historischem Phänomen beschränkende wissenschaftliche Pietismusforschung vielfach ein essentialistischer Zuschnitt, dem gemäß nach dem „Wesen“ des Pietismus und nach der für diesen zu veranschlagenden Epoche gefragt wird. Das führt dazu, dass innerhalb des Forschungsfeldes „Pietismus“, der im Kern teils als ‚Bewegung‘ definiert wird,²³ jeweils zwar vieles erforscht und behauptet, nicht aber am Etikett „Pietismus“ gezweifelt werden darf. Anfragen, ob die aus pejorativen Zuschreibungen geborene Bezeichnung „Pietismus“ als historiographische Kategorie in diesem oder jenem Fall sinnvoll und sachgemäß für das darunter Subsumierte ist, führen in den letzten Jahrzehnten unter diesen Voraussetzungen zu Diskussionen um historiographische ‚Besitzstände‘. Um es im Vergleich mit dem Etikett „Reformation des Lebens“ auf den Punkt zu bringen: Niemand würde auf die Idee kommen, sich im Blick auf historische Personen darum zu streiten, ob jemand ein „Reformator des Lebens“ war – aber an der Frage, ob jemand ein „Pietist“ war oder nicht, oder ob etwas zum historischen Konstrukt „Pietismus“ gehört oder nicht, scheinen sich mitunter ganze wissenschaftliche Bekenntnisse oder auch Existenzen zu entscheiden.

2010 (AGP, 55), 451–467; Hans Schneider: Rückblick und Ausblick. In: Der radikale Pietismus, aaO, 451–467, wiederabgedruckt in: ders., Gesammelte Aufsätze I [s. Anm. 20], 405–422.

- 22 Die hegemoniale Entwicklung des Pietismusbegriffs einschließlich der damit zwangsläufig einhergehenden Unschärfen in den Darstellungen der einzelnen ‚Zweige‘ des „Pietismus“ ist in den von 1993 bis 2004 erschienenen Bänden der *Geschichte des Pietismus* vorerst gewissermaßen ‚zementiert‘ worden. Vgl., auch zu den in der Folge entstandenen Diskussionen um den Pietismusbegriff, Hans-Jürgen Schrader: Feindliche Geschwister? Der Pietismus als Widersacher und Weggefährte der Aufklärung. Sachverhalte und Forschungslage. In: Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung. Hg. v. Stefanie Stockhorst. Göttingen 2013 (Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa, 17), 91–130, hier: 97 f., Anm. 11.
- 23 Diese Definition korrespondiert ebenso wie die theologiegeschichtliche Argumentation mit einem Zusammenfall des Beginns von Pietismus und Neuprottestantismus [vgl. Anm. 31] mit einem ‚engen‘ Pietismusbegriff. Vgl. Hans Schneider: Art. „Soziale Bewegungen, religiöse“. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 12. Stuttgart [u. a.] 2010, Sp. 229–240, hier: 237 f. Schneider merkt allerdings zu Recht an, dass der Begriff der „pietistischen B[ewegung]“ „meist ohne definitiorische Klärung gebraucht wird, wie denn die Pietismusforschung generell noch einen Nachholbedarf hinsichtlich sozialgeschichtlicher und soziologischer Zugänge hat“ (ebd.). In der Tat ist es aus meiner Sicht fraglich, ob man sozialhistorisch fundiert tatsächlich von einer ‚pietistischen Bewegung‘ sprechen kann. – Der sozialgeschichtliche Aspekt der „Bewegung“ ist zentral auch bei Wolfgang Breul: Art. „Pietismus. 1. Evangelische Kirchen“. In: Enzyklopädie der Neuzeit, aaO, Bd. 10, 2009, Sp. 12–17, und bei Douglas H. Shantz: An introduction to German pietism. Protestant renewal at the dawn of modern Europe. Baltimore, Md. 2013, sowie im Konzept des kürzlich erschienenen englischsprachigen Kompendiums zum deutschen Pietismus (vgl. Douglas H. Shantz: Introduction. In: A companion to German Pietism, 1660–1800. Hg. v. D. H. Shantz. Leiden, Boston 2014 [Brill’s Companions to the Christian Tradition, 55], 1–13).

Die sich auf diese Weise partiell selbst blockierende deutsche Pietismusforschung hat ein Pendant in der ebenfalls im 19. Jahrhundert geborenen niederländischen Nadere-Reformatie-Forschung, die v. a. seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine auf die eigene Identität ausgerichtete Geschichtsschreibung mit einem deutlichen Hang zum „Definitionszwang“ betreibt.²⁴ Fred van Lieburg hat die komplizierten Verflechtungen zwischen den sich im 19. Jahrhundert herausbildenden verschiedenen Flügeln der niederländischen Kirche und deren Identitätskonstruktionen via Geschichtsschreibung aufgearbeitet, einschließlich der mit der Gründung des niederländischen Reformierten Bundes (1906) verbundenen Zielsetzung einer Wiederbelebung der „Nadere Reformatie“ als „Ausarbeitung der theokratischen Ideale Calvins“.²⁵ Das diesem Ziel entsprechende kirchenhistorische Programm verfolgt die Konstruktion einer „kohärenten Bewegung“, der gemäß „Nadere Reformatie“ als „Fortsetzung der calvinistischen Reformation und ein Gegengewicht zu deren Deformation“ ebenso im 17. Jahrhundert wie in der Gegenwart verstanden wird.²⁶ Der Fokus des Interesses liegt folglich zunehmend auf einer Abkehr von „Pietismus“ als Frömmigkeit der ‚Verinnerlichung‘ und ‚Weltvermeidung‘ und einer Rückkehr zu Johannes Calvins (1509–1564) „ursprünglichen Ziele[n] der Neugestaltung der Kirche, des Staates und der Gesellschaft“ – ebenfalls sowohl in der Geschichtsschreibung als auch in der Gegenwart.²⁷ Aber auch jenseits der identitätsorientierten Nadere-Reformatie-Forschung ist die Rede von einem „Reformierten Pietismus“ für die niederländischen Frömmigkeitsbewegungen der Frühen Neuzeit in den Niederlanden inzwischen offensichtlich nicht mehr konsensfähig.²⁸

Entsprechend ihrer unterschiedlichen historischen Verortung, Genese und Funktion in der Forschung ist also zu berücksichtigen, dass ein Vergleich der mit „Reformation des Lebens“ und „Pietismus“ bezeichneten Phänomene einer sorgfältigen methodischen Reflexion bedarf. Eine Analyse des Bedeutungsgehaltes von „Reformation des Lebens“ kann als ‚Finder‘ die explizite Verwendung dieses oder vergleichbarer Programmbegriffe nutzen und von hier aus nach den inhaltlichen Konnotationen der damit verbundenen Intentionen sowie nach deren sachgemäßer Einordnung fragen. „Pietismus“ hingegen ist zeitgenössisch eine pejorative und retrospektiv eine identitätsstiftende bzw. historiographische Zuschreibung und markiert insofern einen sowohl in der synchronen als auch in der diachronen Perspektive gebrochenen Diskurs. Vermeintliche „Pietisten“ im 17. und 18. Jahrhundert betonten, dass ihre Lebensrealität und die mit „Pietismus“ bezeichnete Realität etwas Grundverschiedenes seien. Als hegemoniale, also ‚sagbare‘ und zudem essentialistische historische Konstruktion setzte sich „Pietismus“ ab dem 19. Jahrhundert durch. Dabei spielte die Etablierung eines Pietismusverständnisses, dem gemäß dieser eine nicht nur legitime, sondern auch notwendige Fortsetzung der Reformation im Bereich des ‚Lebens‘, also eine „Reformation des Lebens“ gewesen sei, eine entscheidende Rolle.

24 Van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], passim, hier: 234.

25 Van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], passim, hier: 226.

26 Van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], 226 u. 233.

27 Van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], 227.

28 Van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], 245 f.

Es darf nicht übersehen werden, dass die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zu beobachtende Etablierung von „Pietismus“ als kirchenhistorischer „Meistererzählung“ für die Frühe Neuzeit neben derjenigen der „Aufklärung“ im Gegenüber zur „Reformation“ ihr Gegenstück in der Erfindung der ‚toten Orthodoxie‘ hatte.²⁹ Nahezu in Umkehrung der historischen Situation erhielt die kirchliche ‚Normalsituation‘ im Protestantismus des 17. Jahrhunderts somit ein pejoratives Etikett – das des ‚Alten‘, ‚Leblosen‘, das von Pietismus und Aufklärung als dem ‚Neuen‘, Modernen und Besseren im Zuge der Entwicklung zur Neuzeit überwunden wurde. „Orthodoxie“ wurde auf diese Weise zum Inbegriff einer die Aufbrüche der Reformation mehr oder weniger verstellenden Fehlentwicklung im Protestantismus.³⁰ Es war folgerichtig, dass Spener unter den teleologischen Prämissen dieser nach Modernisierung fragenden (Kirchen-) Geschichtssicht zum ‚Vater des Neuprotestantismus‘ im Sinne eines „Wegbereiter[s] auch der deutschen theologischen Aufklärung“ avancierte.³¹ Überspitzt könnte man formulieren: Was der Reformation das ‚finstere Mittelalter‘ ist, ist Pietismus und Aufklärung die ‚tote Orthodoxie‘. Die ‚positiven‘ Potentiale der „Orthodoxie“, wie z. B. Programme zu einer „Reformation des Lebens“ – v. a. von Hans Leube (1896–1947) und Winfried Zeller (1911–1982) seinerzeit als „Reformorthodoxie“ profiliert – wurden tendenziell unter „Pietismus“ subsumiert und damit als ihrer Zeit sozusagen vorausweisende Ausnahmen von der Regel vom Mainstream einer „Orthodoxie“ faktisch wieder isoliert.³² Dabei war es bei der Ablehnung des Begriffs „Reformorthodoxie“ ursprünglich im Gegenteil darum gegangen, das ‚Reformpotential‘ der Orthodoxie nicht nur einer von einer

- 29 Vgl. hierzu pointiert Stefan Michel u. Andres Straßberger: Einleitung. In: *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)*. Leipzig 2009 (LStRLO, 12), 11–18, hier: 12; zum Gegenüber zur „Reformation“ vgl. Thomas Kaufmann: *Lutherische Konfessionskultur in Deutschland – eine historiographische Standortbestimmung*. In: ders., *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 29), 3–26, v. a. 3–7. – Diese Vorstellung von einer im Doppelsinn des Wortes „herrschenden“, vermeintlich monolithischen Orthodoxie spielt auch in allgemeinhistorischen Arbeiten zum konfessionellen Zeitalter weiterhin eine konstitutive Rolle (vgl. z. B. den Band *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Andreas Pietsch u. Barbara Stollberg-Rilinger. Heidelberg 2013 [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214]).
- 30 Vgl. zum Verhältnis von Pietismus und Orthodoxie zuletzt Markus Matthias: *Pietism and Protestant Orthodoxy*. In: Shantz, Companion [s. Anm. 23], 17–49.
- 31 Vgl. Johannes Wallmann: Philipp Jakob Spener, der Vater des Neuprotestantismus. In: ders., *Gesammelte Aufsätze 2* [s. Anm. 16], 132–145, hier: 145. Wallmann formulierte weiter: „Aber es bleibt doch Speners Verdienst, das Erbe der Reformation, das eine sich dem neuzeitlichen Erfahrungsdenken verschließende lutherische Orthodoxie zu verspielen drohte, selbständig angeeignet und, wenn auch in veränderter Gestalt, künftigen Generationen weitervermittelt und so für die Zukunft bewahrt zu haben.“ (ebd.) Vgl. auch ders.: *Der Vater des Neuprotestantismus. Der Ertrag des Gedenkens zum 300-jährigen Todestag Philipp Jakob Speners*. In: ThLZ 132, 2007, 1033–1044. Diese Einordnung Speners war erstmalig von Emanuel Hirsch (1888–1972) vorgenommen worden (vgl. Wallmann, *Der Vater des Neuprotestantismus*, aaO, 1041, Anm. 17).
- 32 Vgl. hierzu summarisch Michel/Straßberger, Einleitung [s. Anm. 29], 12 f., Anm. 9.

„herrschenden Lehrorthodoxie“ zu trennenden Gruppe innerhalb der Orthodoxie, sondern dieser insgesamt zuzuschreiben.³³

2. FRÜHNEUZEITLICHER REFORMPROTESTANTISMUS ALS TEIL VON KONFESSIONALISIERUNGSPROZESSEN – EINE THESE

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen und methodischen Überlegungen schlage ich vor, vorausgehende Begriffssessentialismen einmal beiseite zu lassen und mit „Reformation des Lebens“ und „Pietismus“ angesprochene programmatische Bemühungen um eine ‚Verbesserung‘ von Kirche und christlicher Gesellschaft im Protestantismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts jenseits scheinbar eindeutiger Etikettierungen und Periodisierungen auf einer strukturierenden Metaebene in den Blick zu nehmen. Damit soll nicht einer ‚Einebnung‘ der sehr wohl zu unterscheidenden historischen Strömungen das Wort geredet werden, wohl aber einer anschlussfähigen wissenschaftlichen Gesprächskultur, die sich mögliche Erkenntnisoptionen durch ‚historiographische Besitzstandskämpfe‘ nicht selbst verstellt.

Bei der Suche nach einer sachgemäßen Metaebene scheinen mir folgende Überlegungen entscheidend zu sein: Es ist evident, dass sämtliche protestantischen Programme zu einer ‚Verbesserung‘ der Christen ihre Legitimität über die Denkfigur einer ‚Vervollständigung‘ der – entsprechend für unvollständig oder in Verfall gekommen erklärten – Reformation bezogen, und zwar nicht erst retrospektiv, sondern bereits auch zeitgenössisch.³⁴ Dabei ist es vor allem für das Luthertum kennzeichnend, dass die in diesem Zusammenhang vorgeschlagenen Maßnahmen alle mit einem mehr oder weniger starken und mehr oder weniger offensichtlichen Zugriff auf nicht der eigenen konfessionellen Tradition entsprechende Glaubens- und Lehrinhalte verbunden waren. Dies konnte sowohl Anleihen bei anderen Konfessionen als auch bei in keiner Hinsicht konfessionell konnotierten, ‚freien‘ religiösen Diskursen betreffen.³⁵ Unter genau diesem Aspekt wurden Erneuerungsprogramme

33 Vgl. hierzu programmatisch den ersten der im Ergebnis der von 1994 bis 2006 veranstalteten „Wittenberger Symposien zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie“ publizierten Sammelbände: Pietas in der Lutherischen Orthodoxie. Tagungsband zum Zweiten Wittenberger Symposium zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie 8. bis 10.12.1995. Hg. v. Udo Sträter. Wittenberg 1998 (Themata Leucoreana).

34 Hierauf reagierte Valentin Ernst Löscher (1673–1749), indem er zu den „allgemeinen Kennzeichen des pietistischen Übels“ auch den „Reformatismus“ zählte (vgl. Hans Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. Leipzig 1924, 36).

35 Vgl. zu Anleihen bei der reformierten Tradition z. B. Johannes Wallmann: Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988. Hg. v. Hans-Christoph Rublack. Gütersloh 1992 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 197), 33–53, hier: 53. Wallmann formulierte pointiert: „‚Lutherische Konfessionalisierung‘ im Sinne einer religiösen Formierung der Gesellschaft ist im 17. Jahrhundert auf weite Strecken gleichzusetzen mit dem, was Ernst Troeltsch die Calvinisierung des Luthertums nannte.“ (ebd.). Wallmann hat dies zum damaligen Zeitpunkt aber nicht auf pietistische Reformbestrebungen bezogen. – Thomas Kaufmann hat generell eine „im Zuge des Dreißigjährigen Krieges gesteigerte innere

von scharfsinnigen Gegnern entsprechend auch bekämpft.³⁶ Solche ‚Anleihen‘ erhielten ihre Plausibilität aber dadurch, dass sich die postulierte ‚Vervollkommnung‘ der Reformation eben nicht auf die Lehrbildung, sondern auf eine ‚Reformation‘ der Glaubens- und Lebenspraxis (*praxis pietatis*) bezog,³⁷ was freilich zunächst einmal die Konstruktion einer Divergenz von Theorie und Praxis (‚Lehre‘ und ‚Leben‘) in bzw. seit der Reformation voraussetzte.³⁸ Inzwischen ist aber durchaus nicht nur erwogen, sondern exemplarisch auch nachgewiesen worden, dass solche Anleihen bei nichtlutherischen Traditionen, selbst wenn sie in großem Umfang erfolgten, letztlich eben nicht zu einer Relativierung, sondern zu einer Stärkung von Konfessionalität führten.³⁹

Vor diesem Hintergrund schlage ich vor, die protestantischen Reformbemühungen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts zunächst einmal zu verstehen als Bestandteil von Konfessionalisierungsprozessen.⁴⁰ Mit diesem Begriff ist freilich die gesamte,

Pluralisierung im Luthertum“ (9; vgl. 140 f.) mit Anleihen bei den verschiedensten Traditionen (144) konstatiert, aufgrund derer er „die *Pluralisierung* in konfessionskultureller Perspektive als *Modus* der die frühneuzeitlichen Gesellschaften prägenden *lutherischen Konfessionalisierung*“ (150; vgl. 142) bezeichnet (Thomas Kaufmann: *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*. Tübingen 1998 [BHTh, 104]). – Markus Matthias hat bereits im Blick auf Ägidius Hunnius eine „gelebte konfessionelle Kultur“ konstatiert, die keineswegs „immer dieselbe ‚Reinheit‘ wie die Lehre haben“ musste (Markus Matthias: *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius [1550–1603] zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur*. Leipzig 2004 [LStRLO, 4], v. a. 233–246, hier: 246). – Martin Brecht hat auf die generelle „Durchlässigkeit des kirchlichen Pietismus zum Separatismus und zur Heterodoxie“ aufmerksam gemacht (vgl. Brecht, *Der radikale Pietismus* [s. Anm. 21], 15–18).

36 Vgl. hierzu in reformationsgeschichtlicher Perspektive Thomas Kaufmann: *Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer“ im frühneuzeitlichen Luthertum*. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Hg. v. Kaspar u. a. Heidelberg 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201), 179–241.

37 Thomas Kaufmann hat „Reformation des Lebens“ als „das heimliche oder offene Leitthema der protestantischen Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts“ bezeichnet (Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* [s. Anm. 35], 151).

38 Auf die historiographische Problematik der Annahme einer solchen Divergenz von Dogmatik und Frömmigkeit im Sinne einer „Frömmigkeitskrise“ im nachreformatorischen Luthertum haben Walter Sparr und Jörg Baur bereits 1992 hingewiesen (vgl. Matthias, *Theologie* [s. Anm. 35], 23).

39 Vgl. u. a. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* [s. Anm. 35], 8 f.; Johannes Wallmann: *Philipp Jakob Spener und die Mystik*. In: *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts. Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1997*. Hg. v. Dietrich Meyer und Udo Sträter. Köln 2002 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 152), 129–147, hier: 146; Veronika Albrecht-Birkner: *Der Berliner Hof und die Theologische Fakultät Halle. Konfessionelle Aspekte eines spannungsvollen Verhältnisses (1690–1790)*. In: *Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus. Vorträge der 8. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*. Hg. v. Matthias Freudenberger u. Georg Plasger. Neukirchen-Vluyn 2011 (Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus, 14), 107–127.

40 Vgl. Fred van Lieburg, der für eine Erforschung der „historischen Bemühungen um die *praxis pietatis* im Kontext der Konfessionalisierung von Kirche, Kultur und Gesellschaft“ plädiert

seit den 1980er Jahren intensiv geführte Debatte um das Konfessionalisierungsparadigma einschließlich der mit diesem zunächst verbundenen Verengungen auf eine etatistische *Top-down*-Perspektive aufgerufen.⁴¹ Schon aufgrund der interdisziplinären Anschlussfähigkeit halte ich es für sinnvoll, hier dennoch anzuknüpfen – allerdings nicht unter Übernahme der systemtheoretischen Perspektive, der gemäß „Konfessionalisierung“ lediglich die Funktion von ‚Konfession‘ im Rahmen der Durchsetzung einer für die Staatsbildung notwendigen Sozialdisziplinierung meint und in dieser Hinsicht nach Konfession als Motor von Modernisierung fragt.⁴² In Anknüpfung an Überlegungen zu inter- und transkonfessionellen Phänomenen, zu binnenkonfessionellen Differenzierungen sowie der Notwendigkeit, mikro- und makrohistorische Perspektiven zu berücksichtigen,⁴³ geht es vielmehr um konkrete inhaltliche Entwicklungen von konfessioneller Theologie und Frömmigkeit in eben diesen Spannungsfeldern als Teil gesamtgesellschaftlicher Prozesse.⁴⁴

(van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], 245). Vgl. auch ders.: *Conceptualizing religious reform movements in early modern Europe*. In: *Confessionalism and Pietism. Religious reform in early modern Europe*. Hg. v. F. v. Lieburg. Mainz 2006, 1–10.

- 41 Einen Überblick hierzu bieten Thomas Brockmann u. Dieter J. Weiß: „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“ – Einleitung. In: *Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen*. Hg. v. Thomas Brockmann u. Dieter J. Weiß. Münster 2013 (Bayreuther Historische Kolloquien, 8), 1–22 [Lit.]. – Marianne Taatz-Jacobi spricht im Blick auf ihre Studie ausdrücklich von einer von ihr beabsichtigten „Reaktivierung des Konfessionalisierungsparadigmas“ (Marianne Taatz-Jacobi: *Erwünschte Harmonie. Die Gründung der Universität Halle als Instrument brandenburgischer Konfessionspolitik [1680–1713]*. Berlin 2014 [Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 13], 26).
- 42 Perspektivenerweiterungen sind in die Konfessionalisierungsdebatte bereits seit den späten 1990er Jahren eingebracht worden (vgl. Brockmann/Weiß, *Konfessionsbildung*, 10–13 [Lit.]). Als jüngere Publikation vgl. v. a. den Band *Konfessionelle Ambiguität* [s. Anm. 29]. Der Band dokumentierte eine Tagung, die unter der Frage stand, „was es eigentlich über das europäische Zeitalter der Konfessionalisierung verrät, dass der Diskurs um Lüge, Betrug und Verstellung Hochkonjunktur hatte [...]“ (Barbara Stollberg-Rilinger: *Einleitung*. In: *Konfessionelle Ambiguität*, aaO, 9–26, hier: 11).
- 43 Vgl. v. a. Thomas Kaufmann: *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Hg. v. Kaspar von Greyerz u. a. Heidelberg 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201), 9–15 [Lit.]; Hartmut Lehmann: *Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese*. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*, aaO, 242–249.
- 44 Unter diesen Prämissen findet das Denkmodell „Konfessionalisierung“ in der Kirchengeschichte seit Längerem faktisch Anwendung (vgl. u. a. Thomas Kaufmann: *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675*. Gütersloh 1997 [Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 66]; Ernst Koch: *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus [1563–1675]*. Leipzig 2000 [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, II/8]; Marcel Niden: *Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung*. Tübingen 2006 [Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 28]).

Genauer scheint mir der Beitrag, den Untersuchungen zu Inhalten konfessioneller Theologie und Frömmigkeit zur Konfessionalisierungsforschung leisten können, in der Berücksichtigung von *Bottom-up*-Perspektiven und -Prozessen zu bestehen, wie sie gegenüber der der Konfessionalisierungsthese zunächst einmal inhärenten *Top-down*-Perspektive gerade ein Korrektiv bilden können. Sozialgeschichtlich impliziert dies den Fokus auf das Verhältnis von Konformierungs- und Nonkonformierungsprozessen. Über die Verwendung solcher Begrifflichkeiten kann man sich freilich streiten – ich halte eine Diskussion über eine Rezeption der für historische Prozesse bislang, so weit ich sehe, kaum verwendeten Denkfigur *Top-down* / *Bottom-up* auch in der Kirchengeschichte aber durchaus für erkenntnisfördernd. Innerhalb der kirchenhistorischen Forschung knüpfe ich damit insbesondere an die von Udo Sträter im Blick auf Kirchenreformbemühungen in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts getroffene strukturelle Unterscheidung regulativ-gesetzlicher von persuasiv-basisorientierten Maßnahmen an.⁴⁵ Wie exemplarisch zu zeigen sein wird, lassen sich die mit „Reformation des Lebens“ und „Pietismus“ angesprochenen Reformbemühungen im Luthertum des 17. und frühen 18. Jahrhunderts durchgängig unter diesen Strukturmerkmalen erfassen.⁴⁶ Hinsichtlich des Konfessionalisierungsparadigmas unterstütze ich damit die Annahme, dass auch deutlich über das Jahr 1648 hinaus von „Konfessionalisierung“ zu sprechen ist.⁴⁷

Zu diskutieren ist an dieser Stelle der von Thomas Kaufmann in Relativierung der etatistischen Perspektive in die Konfessionalisierungsdebatte eingebrachte Begriff der „Konfessionskultur“ – zumal Kaufmann in Bezug auf diesen „offenen Begriff“ bereits 1998 vorgeschlagen hat, „Gestalten und Positionen, die im Namen einer ‚Reformation des Lebens‘ gegen den Eifer für die ‚Orthodoxie‘ auftreten, als maßgebliches Moment, vielleicht auch als Richtung innerhalb der lutherischen Konfessionskultur zu verstehen“.⁴⁸ Allerdings bleibt der Begriff „Konfessionskultur“ bei Kaufmann ambivalent: Einerseits geht es ihm dabei um den Aspekt der Umsetzung konfessioneller Vorgaben in kirchlichen Alltag und insofern um eine

45 Udo Sträter: *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1995 (BHTh, 91).

46 Vgl. Abschnitt 3. Polina Serkova spricht im Blick auf den deutschen Protestantismus des 17. Jahrhunderts ähnlich strukturierend von „Reformation des Lebens zwischen Sozialdisziplinierung und Verinnerlichung“ (Polina Serkova: *Spielräume der Subjektivität. Studien zur Erbauungsliteratur von Heinrich Müller und Christian Scriver*. Duisburg 2013 [Ess-KuLtur, 7], 17 [Zitat], v. a. auch 25–32). Die „cultura animi als Subjektivierungskonzept, das strenge Disziplinierung und Verinnerlichung vereint“, sieht Serkova in besonderer Weise, aber nicht nur, als spezifisch pietistisch an (32–40, hier: 40). Vgl. auch Martin Gierl, der für das 17. Jahrhundert ein „piety movement“ konstatiert, das „was defined, on the one hand, by the organisation of the laity, and on the other, by the internalisation and control of faith“ (Martin Gierl: *Pietism, Enlightenment, and Modernity*. In: Shantz, Companion [s. Anm. 23], 348–392, hier: 356 f.). Gierl bezieht dies dezidiert nicht nur auf protestantische Bewegungen.

47 Vgl. zu der bereits auf die 1980er Jahre zurückgehenden These, dass „Ausläufer von Konfessionalisierung bis ins 18. Jahrhundert“ nachweisbar seien, Taatz-Jacobi, *Erwünschte Harmonie* [s. Anm. 41], 26.

48 Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* [s. Anm. 35], 145. Weiter profiliert in Kaufmann, *Lutherische Konfessionskultur* [s. Anm. 29].

Ergänzung makro- durch mikrohistorische Ansätze – andererseits will er unter dem Label „Konfessionskultur“ generell nach der ‚Innenperspektive‘ von Konfessionen fragen, die sich in Gestalt von Pluralisierungen möglichen Normierungen ja gerade entzog.⁴⁹

Wegen ihrer Anschlussfähigkeit an die sich seit den 1980er Jahren etablierende neue Kulturgeschichte hat die Eintragung einer kulturgeschichtlichen Perspektive in die kirchenhistorische Forschung zweifellos Vorteile und spricht teils sogar für Tendenzen zu einem generellen *cultural turn* auch in dieser Disziplin.⁵⁰ Damit wird allerdings auch das dieser Richtung in der Geschichtswissenschaft inhärente Problem einer sehr fluiden Gegenstandsbestimmung übernommen.⁵¹ So hat Hartmut Lehmann mit Blick auf die Pietismusforschung nachdrücklich davor gewarnt, allzu unkritisch auf die „unter dem Label des *Cultural turn* proklamierte kulturwissenschaftliche Forschung“ zu setzen, da diese eher eine sich weiterhin im Fluss befindliche Sammelbezeichnung für verschiedenste *cultural turns* als eine klar definierte Methode umschreibe.⁵² Für die Kirchengeschichte entsteht dann rasch der Eindruck, dass mit „Kultur“ ‚irgendwie alles‘ erfasst werden kann und soll. Dabei wird insbesondere in dieser Disziplin gern auch übersehen, dass gerade die Kulturwissenschaften mit stark differenzierten Theoriediskursen arbeiten, die es zu rezi-

- 49 Vgl. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg [s. Anm. 35], v. a. 7–9, 144 f. Vgl. auch Thomas Kaufmann: Religion und Kultur. Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistorikers. In: Archiv für Reformationsgeschichte 93, 2002, 397–405. – Der von Kaufmann geprägte Begriff der „Konfessionskultur“ ist zunächst von Wolfgang Sommer angefragt worden (vgl. Wolfgang Sommer: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Rückblick und Ausblick auf die Diskussion in der gegenwärtigen Forschung. In: ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1999 [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 74], 286–307, hier: 305 f.). – Markus Matthias, der dezidiert „einen Beitrag zu einem kulturwissenschaftlichen Verständnis des konfessionellen Zeitalters“ leisten will, d. h. zu einem Verständnis, „das Religion wie andere ‚symbolische Formen‘ nicht funktional, sondern als sinnstiftende Ausdrucksgestalt menschlichen Lebens wahrnimmt“, hat an Kaufmanns Begriff der „Konfessionskultur“ die „Vorstellung von einer wesentlich bestimmten, statt sich historisch wandelnden Theologie oder Konfession“ kritisiert und diesem deshalb den Begriff der „Religionskultur“, „der die Theologie selbst als eine in jeder Hinsicht historisch gebundene, religiöse Ausdrucksform versteht“, entgegengesetzt (vgl. Matthias, Theologie [s. Anm. 35], 18 u. 21). Letztlich fragt er aber selbst primär in einer *Top-down*-Perspektive nach der „Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für die Konfessionsbildung“ (aaO, 25), insofern „die Theologie religiöse Lebensformen (Formen religiöser Praxis) begründet, legitimiert oder kritisiert“ (aaO, 233).
- 50 Vgl. z. B. das Projekt „Cultural History of Pietism and Revivalism 1650–1850“ und die in dessen Ergebnis vorgelegten Publikationen (genauere Angaben hierzu bei van Lieburg, Wege [s. Anm. 10], 252, Anm. 140).
- 51 Thomas Kaufmann spricht davon, dass „dem Begriff der *Kultur* als denkbar umfassendster Kategorialisierung alles dessen, was Menschen denken und tun“, „Universalität, perspektivische Weite, Elastizität, aber auch operative Unbestimmtheit“ eignen, und will deshalb einen ‚weichen‘ Kulturbegriff mit einem ‚harten‘ Konfessionsbegriff kontrastieren und im Begriff „Konfessionskultur“ gerade auch kombinieren (Kaufmann, Lutherische Konfessionskultur [s. Anm. 29], 9).
- 52 Hartmut Lehmann: Pietismusforschung nach dem *Cultural Turn*. In: Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung. Hg. v. Wolfgang Breul u. Jan Carsten Schnurr. Göttingen 2013 (AGP, 59), 13–26, hier: 13.

pieren gilt, wenn man explizit Anschluss an diesen relativ jungen Wissenschaftszweig sucht. Die Übernahme des Ausdrucks „Kultur“ allein macht noch keinen Anschluss an die Kulturwissenschaften.

Anschließend an Johannes Wallmann, Wolfgang Sommer und Thomas Kaufmann sehe ich es weiterhin als sinnvoll an, für die Kirchenhistoriographie der Frühen Neuzeit am Begriff des Protestantismus festzuhalten.⁵³ Jenseits der Annahme eines mehr oder weniger vollständigen Bruchs, wie die Unterscheidung von Alt- und Neuprottestantismus ihn voraussetzt,⁵⁴ ginge es dabei meiner Ansicht nach aber um einen „frühneuzeitlichen Protestantismusbegriff“. Als einen solchen Begriff schlage ich den eines „frühneuzeitlichen Reformprotestantismus“ vor. „Frühneuzeitlicher Reformprotestantismus“ wäre als eine Richtung in den frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsprozessen oder auch im konfessionellen Zeitalter – das dann allerdings bis in das frühe 18. Jahrhundert hinein anzunehmen wäre – zu begreifen. Er wäre einem weniger theologisch-systematischen Blick auf die kirchengeschichtlichen Entwicklungen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts verpflichtet und würde es deshalb besser als die Annahme eines Bruchs zwischen einem Alt- und einem Neuprottestantismus ermöglichen, „[n]icht das Nach-, sondern das Ineinander des Verschiedenen“⁵⁵ oder anders gesagt „die für das 17. Jahrhundert typische Ungleichzeitigkeit der Phänomene“⁵⁶ wahrzunehmen.

Mit einem solchen, gewissermaßen stärker ‚integrativen‘ Blick auf das 17. und frühe 18. Jahrhundert wären die Rede von einem ‚Zeitalter der Orthodoxie‘ und die damit verbundenen unsachgemäßen Klischeebildungen⁵⁷ überholt und ein Anschluss an den Stand der Orthodoxieforschung geleistet.⁵⁸ Es wäre sowohl der Tatsache Rechnung getragen, dass dieselben Theologen, die für orthodoxe Lehren eintraten, seit dem frühen 17. Jahrhundert vielfach auch für eine intensiviertere *Praxis pietatis* votierten, als auch der Tatsache, dass die als „Pietisten“ Bezeichneten – sofern sie innerkirchlich agierten – ja keinesfalls eine ‚Orthodoxie‘ angrai-

53 Vgl. Wallmann, Lutherische Konfessionalisierung [s. Anm. 35], 53; Sommer, Politik [s. Anm. 49], 306, Anm. 55; Kaufmann, Nahe Fremde [s. Anm. 36], 191. Bei Kaufmann ebd. das folgende Zitat.

54 Gegen die Annahme eines solchen Bruchs plädiert auch Sommer (vgl. Sommer ebd.).

55 Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg [s. Anm. 35], 149. Kaufmann sieht im gesamten Pluralisierungsprozess des 17. Jahrhunderts „den Auftakt der neuzeitlichen Protestantismusgeschichte“ – nicht in „einer bloßen Opposition gegenüber einer angeblich monolithisch gefestigten Orthodoxie“ (aaO, 146).

56 Sträter, Meditation [s. Anm. 45], 73.

57 S. Abschnitt 1.

58 Vgl. hierzu insbesondere Kenneth Appold: Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710. Tübingen 2004 (BHTh, 127), der Orthodoxie als „offene Konsensbildung“ und insofern als „Konfessionsbildung“ versteht (312). Appold betont: „Die Alternative hierzu wäre die Vereinheitlichung gewesen, die man diesen Theologen lange zugeschrieben hat. Doch das Disputationswesen enthüllt ein anderes Bild der Zeit. Es ist nicht das einer toten Orthodoxie, sondern das einen lebendigen und offenen Gesprächs.“ (aaO, 317) Entsprechend seien Universitätstheologen der lutherischen Orthodoxie auch nicht als Instrumente einer „politisch-etatistisch verstandenen Konfessionalisierung“ begreifbar – dazu sei der „Prozeß der Orthodoxie“ [!] „einfach zu selbständig“ gewesen (ebd.).

fen, sondern ganz im Gegenteil diese erst richtig zur Geltung bringen wollten und sich insofern als ‚die eigentlichen Orthodoxen‘ verstanden.⁵⁹ Nur zu diesem Zweck machten sie auch Anleihen bei anderen Traditionsbeständen. Sachgerechter als mit der Vorstellung von der Ablösung eines ‚Zeitalters der Orthodoxie‘ oder auch eines ‚konfessionellen Zeitalters‘ durch ein ‚Zeitalter von Pietismus und Aufklärung‘ könnte die „Wahrnehmung von Übergängen und langwierigen Transformationsprozessen“ innerhalb der Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit erfolgen.⁶⁰

Um diese These näher zu erläutern und die unter der Denkfigur ‚frühneuzeitlicher Reformprotestantismus als Teil von Konfessionalisierungsprozessen‘ aus meiner Sicht liegenden Potentiale für die kirchenhistorische Erforschung frühneuzeitlicher Reformbestrebungen exemplarisch aufzuzeigen, möchte ich mich im Folgenden wieder dem *prima vista* ungleichen Geschwisterpaar „Reformation des Lebens“ und „Pietismus“ zuwenden. Ich befrage konkrete, unter dem einen oder anderen der beiden Label fassbare historische Konstellationen jenseits einer begriffssessentialistischen Vorabkettierung auf die hier jeweils erkennbaren Intentionen und schaue anschließend, wie sich unser Geschwisterpaar im Licht der Ergebnisse dieses Durchgangs ausnimmt.

3. REFORMPROTESTANTISMUS IM LUTHERTUM DES 17. UND FRÜHEN 18. JAHRHUNDERTS ALS TEIL VON KONFESSIONALISIERUNGSPROZESSEN – EXEMPLARISCHE ÜBERLEGUNGEN

Im Blick auf lutherische Kirchenreformbestrebungen bereits im frühen 17. Jahrhundert ist in der kirchenhistorischen Forschung zum einen auf erhebliche reformierte Einflüsse hingewiesen worden. Diese firmierten weitgehend unter dem Label *Praxis pietatis* und umfassten ebenso die Rezeption von Methoden der Meditation wie disziplinierender Lebensregeln⁶¹ – teils verknüpft mit expliziten Forderungen

59 Besonders deutlich wird diese Vermischung z. B. bei Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692) (vgl. Solveig Strauch: Veit Ludwig von Seckendorff [1626–1692]. Reformationsgeschichtsschreibung – Reformation des Lebens – Selbstbestimmung zwischen lutherischer Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Münster 2005 [Historia profana et ecclesiastica, 11], 163 u. ö.).

60 Vgl. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg [s. Anm. 35], 144–150, hier: 148. Vgl. Kaufmann, Lutherische Konfessionskultur [s. Anm. 29], 7–14.

61 Vgl. hierzu v. a. Udo Sträter: Sonthom, Bayly, Dyke and Hall. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert. Tübingen 1987 (BHTh, 71); Sträter, Meditation [s. Anm. 45], v. a. Kap. 3 (zu Johann Arndt, Johann Gerhard, Ludwig Dunte und Johann Schmidt); Johann Anselm Steiger: *Meditatio sacra*. Zur theologie-, frömmigkeits- und rezeptionsgeschichtlichen Relevanz der „Meditationes Sacrae“ (1606) Johann Gerhards. In: Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Gerhard Kurz. Göttingen 2000 (Formen der Erinnerung, 2), 37–56; Jan van de Kamp: Die Einführung der christlichen Disziplinierung des Alltags in die deutsche evangelische Erbauungsliteratur durch Lewis Baylys *Praxis Pietatis* (1628). In: PuN 37, 2011, 11–19.

nach einer ‚Reformation des Lebens‘ oder auch einer ‚Reformation der Kirche‘⁶². Das *Briegische Bedenken* Herzogs Johann Christian von Schlesien-Liegnitz-Brieg (1591–1639) aus dem Jahr 1627 ist das markanteste Beispiel des frühen 17. Jahrhunderts für den Versuch einer Durchsetzung reformiert konnotierter Kirchenreformen im Luthertum mit Hilfe obrigkeitlicher Maßnahmen.⁶³ Schon Winfried Zeller hat unter Rückgriff auf Paul Althaus d. Ä. (1861–1925) zum anderen auf die breite Rezeption mittelalterlicher mystischer Meditationsliteratur im Luthertum bereits seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hingewiesen.⁶⁴ Es ist evident, dass diese verschiedenartigen Reformbemühungen teils auf regulative und teils auf persuasive Maßnahmen setzten und – trotz bzw. wegen ihrer Anleihen bei anderen Konfessionen – spezifische Profilierungen im Luthertum selbst förderten.

Die unter dem Label „Reformation des Lebens“ firmierenden Maßnahmen Herzogs Ernst des Frommen in Sachsen-Gotha ab den frühen 1640er Jahren als Konfessionalisierungsvorgang zu fassen, liegt schon deshalb nahe, weil die hierfür als konstitutiv geltenden Merkmale – Disziplinierung und Normierung in einem *Top-down*-Prozess unter konfessionellen Aspekten – unmittelbar gegeben sind.⁶⁵ Was die Lage allerdings auch hier vielschichtiger macht, ist die Tatsache, dass in Sachsen-Gotha zwar ein lutherischer Fürst agierte und der Bevölkerung auch dezidiert lutherische Lehrinhalte vermittelt werden sollten. Die konkreten Maßnahmen (Bildung und ‚Erziehung‘ aller bei engmaschiger Kontrolle und intensivierten Kirchenzuchtmaßnahmen mithilfe von ‚Disziplininspektoren‘) aber waren eher der reformierten Tradition entlehnt und hatten auch in ihrer tendenziell theokratischen Hauptzielsetzung – der Errichtung einer erneuerten, aus wahren Christen bestehenden Gesamtgesellschaft via Gesetz und in enger Kooperation von Kirche und Obrigkeit – hier ihre Parallelen.⁶⁶ Das Etikett „Reformation des Lebens“ entsprach

62 Vgl. u. a. Leube, Reformideen [s. Anm. 34], v. a. 37–39; Albrecht-Birkner, Reformation des Lebens [s. Anm. 2], 78–84; Wolfgang Sommer: Johann Sauberts Eintreten für Johann Arndt im Dienst einer Erneuerung der Frömmigkeit. In: ders., Politik [s. Anm. 49], 239–262.

63 Vgl. zum *Briegischen Bedenken* und dessen breiter Rezeption im gesamten 17. Jahrhundert Sträter, Meditation [s. Anm. 45], 76.

64 Vgl. Winfried Zeller: Luthertum und Mystik. In: ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2. Hg. v. Bernd Jaspert. Marburg 1978, 35–54, hier v. a. 41–49. Vgl. zu konfessionsübergreifenden Traditionslinien u. a. auch Ernst Koch: Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhundert. Hg. v. Matthias Richter u. Johann Anselm Steiger. Waltrop 2005 (Texte und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts, 3); Meyer/Sträter, Zur Rezeption [s. Anm. 39].

65 Vgl. zum Folgenden Albrecht-Birkner, Reformation des Lebens [s. Anm. 2]; dies.: Calvinismusrezeption im Luthertum. Eine kirchengeschichtliche Spurenlese zwischen Calvinjahr und ‚Lutherdekade‘. In: Calvins Theologie – für heute und morgen. Beiträge des Siegener Calvin-Kongresses 2009. Hg. v. Georg Plasger. Wuppertal 2010 (Siegener Beiträge zur Reformierten Theologie und Pietismusforschung, 1), 283–292.

66 Im Ausschreiben zur Generalkirchen- und Schulvisitation von 1641 hieß es, es seien „gründliche wahre Busse“ und eine „Reformation [...] deß Lebens“ im Sinne einer „Abschaffung deß Boesen / hergegen Anschaffung und Fortpflanzung des Guten und der wahren Gottseligkeit“ notwendig (zitiert nach Albrecht-Birkner, Reformation des Lebens [s. Anm. 2], 77). – Die Deutung von Markus Matthias, der gemäß die Vorgänge in Gotha ein Beispiel für die Konkurrenz religiöser und politischer „Sinnentwürfe“ seien, bei der von „mangelnder konfessioneller Kon-

dem, suggerierte aber, dass es lediglich um eine Fortsetzung der lutherischen Reformation im Bereich des ‚Lebens‘ und somit um einen in konfessioneller Hinsicht allemal legitimen Vorgang gehe.

Dass die Gothaer Maßnahmen zu einer „Reformation des Lebens“ über den Rahmen dessen, was die lutherische Tradition vorsah, hinausgingen, haben konfessionsbewusste Zeitgenossen wie der Weimarer Generalsuperintendent Johannes Kromayer (1576–1643) und die Theologische Fakultät Wittenberg bemerkt und benannt.⁶⁷ Auch ein Pfarrer aus dem Gothaischen – Elias Johannes Heßling (um 1605–um 1667) aus Günthersleben – meldete sich mit einer umfangreichen, allerdings nur handschriftlich überlieferten Abhandlung zu Wort.⁶⁸ Darin erhob er jegliche Art von Heterodoxievorwurf gegen die Hoftheologen Christoph Brunchorst (1604–1665) und Salomon Glassius (1593–1656). Hinter ihrer „newen arth die leüte [zu] bekehren, und dieselbe from [zu] machen“ und „durch Herrn Johann Arndts wahres Christenthumb die gottseligkeit wider auff [zu] richten“ würden sich „Viel Weigelianische und puritanische Irthumer“ verbergen, schrieb er.⁶⁹ Man rede zwar viel von Luthers Schriften, würde „in der thatt aber dieselben in Vielen stücken Verleügen“. Im Kern lag das Problem der Abweichung von der lutherischen Tradition aus Heßlings Sicht darin, dass Glauben als Frucht und Mittel der Erleuchtung und Heiligung verstanden wurde. Auch würden die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur und die (mystische) Vereinigung mit Christus gelehrt. In diesem Zusammenhang erhob Heßling auch Vorwürfe wie ‚Schwenckfeldianismus‘ und ‚Papismus‘.

Jenseits der *Top-down*-Maßnahmen reformierter Couleur des Herzogs nahm der Kritiker aus der Pfarrerschaft am Gothaer Hof also mystisch-spiritualistische Züge wahr, die er mit einer Rezeption von Johann Arndts *Wahrem Christentum* in Verbindung brachte – was immerhin voraussetzt, dass er diese Publikation selbst sehr gut kannte. Überhaupt war Heßling – so muss man das jedenfalls seinem späteren Streitschriftenwechsel mit Württembergischen Medizinern entnehmen – nicht der ‚stramme Lutheraner‘, als der er hier erscheint. Neben seinem Theologiestudium hatte er, ausgehend von der Lektüre von „Herrn D. Jacob Boehmen Medicinische[r] Praxin“⁷⁰ ein medizinisches Privatstudium absolviert. Zeitlebens war er neben seinem Pfarramt als Arzt tätig und behauptete ab den 1650er Jahren, durch eine besondere Erleuchtung das Theophrastische Allheilmittel (wieder-) gefunden zu haben. Heßling beanspruchte für sich also offensichtlich eine handfeste Kryptoheteroxie, insofern er unterschied zwischen dem, was er als Mediziner tat und glaubte, und seiner offiziellen Existenz als Pfarrer. Es fragt sich, ob ihn an den Gothaer Maßnahmen zu einer Verbesserung nicht vor allem die Tatsache störte, dass sie ‚von oben‘

sequenz“ zu reden sei (Matthias, Theologie [s. Anm. 35], 26), setzt die hier nicht sachgemäße Vorstellung von ‚Politik‘ und ‚Religion‘ als funktional getrennten Bereichen voraus.

67 Vgl. Albrecht-Birkner, *Reformation des Lebens* [s. Anm. 2], 112–131 u. 515 f.

68 Überliefert im Thüringischen Staatsarchiv Gotha, Oberconsistorium Generalia, Loc 29b, No 1. Vgl. hierzu Albrecht-Birkner, *Zur Rezeption* [s. Anm. 5], hier: 37–49.

69 Zitiert nach Albrecht-Birkner, *Zur Rezeption* [s. Anm. 5], 40. Hier auch das folgende Zitat.

70 Vgl. Elias Johannes Heßling: *Theophrastus Redivivus, Illustratus, Coronatus & Defensus* [...]. Hamburg 1663, 95. Gemeint ist Jakob Böhme (1575–1624).

kamen und ‚wahres Christentum‘ auf regulativem Weg, durch Gesetz und Kontrolle, herstellen wollten. Heßling wäre somit zu den Pfarrern zu zählen, die für sich einen religiösen Nonkonformismus bei formaler Erfüllung ihrer Amtspflichten beanspruchten, an einer Reform der Kirche aber kein Interesse hatten und sich in einem christlich normierten Staatswesen zutiefst bedrängt fühlten. Es verwundert nicht, dass Heßling ein Jahr nach Abfassung seiner theologischen Kritik am Gothaer Hof als Pfarrer amtsenthoben wurde.

Ein Schlaglicht auf die Selbstwahrnehmung der Gothaer Hoftheologen in diesem Kontext wirft die Vorrede von Salomon Glassius zum *Gruendliche[n] Bericht Von allen nothwendigen Artickelen [...] der allein seligmachenden Evangelischen Religion* aus dem Jahr 1643 des Erfurter Pfarrers Bartholomäus Elsner⁷¹ (1596–1662), den Spener ein halbes Jahrhundert später ausdrücklich zu denen zählte, die „das werck des Herrn ernstlich getrieben“ hätten⁷². Es seien, so Glassius,

mitten unter denen unschlechtigen argen Menschen, noch allezeit Christen gewesen, welche ihr Licht durch gute wercke haben leuchten laßen, [...] Solche aber haben ihrer Christlichen bekaentniß und wandels wegen, der Satan undt seine werckzeuge zu allen Zeiten gehaßet, verfolget, undt beschuldiget, ob gläubten undt lebten Sie nicht recht, sondern weren Ketzzer, Schwärmer, neülinge, Puritaner p[er]ge] [...].⁷³

Es ist durchaus naheliegend, dass Glassius dabei Kritiker wie Heßling im Blick hatte.

Folgt man Heßlings theologischer Analyse der Positionen der Gothaer Hoftheologen, bei denen er sich v. a. auf eine am 23.11.1641 von Brunchorst gehaltene Predigt und eine am 15.6.1642 in Gotha durchgeführte Disputation „De sacra scriptura“ zwischen Glassius und Martin Wandersleben (1608–1668) bezieht,⁷⁴ entsteht der Eindruck, dass neben und unter Herzog Ernsts reformiert konnotierten Versuchen zu einer Reform von Kirche und Gesellschaft auf dem Weg gesetzlicher Regulierung des Einzelnen als Objekt durchaus Versuche einer Wiederanknüpfung an Johann Arndts Impulse zum Ansatz bei den Möglichkeiten geistlicher Erfahrungen des Gläubigen als Subjekt eine Rolle spielten. Das würde bedeuten, dass sich im Gotha der 1640er Jahre beide für das 17. Jahrhundert maßgeblichen, hinsichtlich ihres Ansatzes entgegengesetzten Versuche zu einer Erneuerung von Kirche und christlicher Gesellschaft finden: der regulative ‚Top-down‘-Zugriff und der persua-

71 Bartholomäus Elsner: *Gruendlicher Bericht Von allen nothwendigen Artickelen oder Stuecken der allein seligmachenden Evangelischen Religion* [...]. Gotha 1643. Zu Elsner und den Bezügen zwischen Erfurt und Gotha vgl. Wallmann, Erfurt [s. Anm. 8], v. a. 328–333. Wallmann spricht im Blick auf Herzog Ernst von „frühpietistischen Reformideen“ und meint, dass sich in den Auseinandersetzungen um Elsners Reformvorschläge in Erfurt „die Bekämpfung der pietistischen Reformbestrebungen durch die Orthodoxie“ angekündigt habe (aaO, 329 f.).

72 Philipp Jakob Spener: *Warhafftige Erzehlung / Dessen was wegen des so genannten Pietismi in Teutschland von einiger Zeit vorgegangen*. Frankfurt/Main 1697, 137.

73 Zitiert nach Albrecht-Birkner, *Zur Rezeption* [s. Anm. 5], 37.

74 Martin Wandersleben war seit 1641 Pfarrer und Inspektor in Schönau v. d. W. Er wurde 1648 Pfarrer und Superintendent in Waltershausen (vgl. *Thüringer Pfarrerbuch*. Bd. 1: Herzogtum Gotha. Neustadt a. d. Aisch 1995 [Schriftenreihe der Stiftung Stoye, 26], 695). Weder die Predigt noch die Disputation sind überliefert.

sive, auf einen ‚*Bottom-up*‘-Prozess zielende Ansatz bei den Glaubenserfahrungen des einzelnen Christen.

Beide Arten des Versuchs, Reformen anzustoßen, fanden im Luthertum ab der Mitte des 17. Jahrhunderts markante Fortsetzungen. Für den Ansatz bei den geistlichen Erfahrungen der Gläubigen sind insbesondere Joachim Lütkemanns (1608–1655) (Wolfenbüttel) *Vorsmack göttlicher Güte* (Wolfenbüttel 1653) und Heinrich Müllers (1631–1675) (Rostock) *Himmlicher Liebeskuß* (Frankfurt, Rostock 1659) zu nennen⁷⁵ – beide vielfach wieder aufgelegt. Für den Weg, der den Gläubigen „als Objekt umfassender Maßnahmen zu seiner Erziehung und Kontrolle“ durch Obrigkeit und Pfarrer ansah, stand vor allem die 1661 in Frankfurt/Main erschienene, einflussreiche Reformschrift *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion* von Theophil Großgebauer.⁷⁶ In dieser Schrift machte Großgebauer, wie Jan van de Kamp inzwischen nachgewiesen hat, großzügige Anleihen bei dem niederländischen Theologen Willem Teellinck (1579–1629), genauer bei dessen Reformprogrammschrift *Noodwendigh vertoogh* aus dem Jahr 1627 – allerdings ohne dies dazu zu schreiben.⁷⁷

Dass sich in den folgenden Jahrzehnten im Luthertum weniger Reformvorschläge wie diejenigen Großgebauers als vielmehr Reformversuche auf der Basis geistlicher Erfahrungen des einzelnen Christen durchsetzten, lag nicht zuletzt daran, dass es Spener als Pfarrer in Frankfurt schon bald gelang, diese unter Rückgriff auf Arndt in ein für viele seiner Zeitgenossen offenbar attraktives Reformkonzept umzusetzen.⁷⁸ Dieses Konzept entwickelte er bekanntlich nicht erst in seinen be-

75 Vgl. v. a. Sträter, *Meditation* [s. Anm. 45], 114 f.; Serkova, *Spielräume* [s. Anm. 46]; Wolfgang Sommer: Johann Arndt und Joachim Lütkemann – zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur. In: ders., *Politik* [s. Anm. 49], 263–285; Christian Deuper: *Theologe – Erbauungsschriftsteller – Hofprediger*. Joachim Lütkemann in Rostock und Wolfenbüttel. Wiesbaden 2013 (Wolfenbütteler Forschungen, 136).

76 Vgl. Sträter, *Meditation* [s. Anm. 45], 150–156, hier: 150.

77 Vgl. Jan van de Kamp: *Internationale Vermittlung von Reformprogrammen. Die Rezeption von Willem Teellincks Noodwendigh vertoogh in Deutschland im 17. Jahrhundert*. In: „Schrift soll leserlich seyn“. *Der Pietismus und die Medien*. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013. Hg. v. Christian Soboth [u. a.]. Bd. 1. Halle 2016 (HaFo, 44/1), 261–283.

78 Diese Attraktivität erklärt sich sicher u. a. daraus, dass Spener mit diesem Programm einen ‚Trend zur Individualisierung‘ aufgriff und fruchtbar machte, nicht einfach etwas ‚implantierte‘. Einen solchen ‚Trend‘ kann man beispielsweise auch bei Veit Ludwig von Seckendorff feststellen, der 1664 den Gothaer Hof Ernsts des Frommen nach nur einem Jahr Dienst in höchsten Ämtern verließ (vgl. Albrecht-Birkner, *Reformation des Lebens* [s. Anm. 2], 43–47). Dabei hatte er in seinem *Teutschen Fürstenstaat* das Gothaer Modell kurz zuvor (1656) als „Idealfall fürstlicher, von Gott verliehener Macht in geistlichen und weltlichen Dingen“ dargestellt (aaO, 44 f., hier: 45). In seinem *Christenstaat* beklagte Seckendorff später (1685) u. a. „das Fehlen einer ausführlichen *ars meditando* in deutscher Sprache“ (Sträter, *Meditation* [s. Anm. 45], 107). Vgl. zu Seckendorffs Entwicklung insgesamt Strauch, *Seckendorff* [s. Anm. 59]. – Thomas Kaufmann erklärt die Tatsache, dass die bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts angelegte „Pluralisierung der religiösen Lebensformen im Protestantismus“ zu „einer dynamischen“, „die Formen des sozialen Lebens verändernde[n] Dynamik“ erst nach den mit dem Westfälischen Frieden geschaffenen rechtlichen Rahmenbedingungen kommen konnte (Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg* [s. Anm. 37], 151 f.). Das „Spezifische der langwie-

rühmten *Pia Desideria* von 1675, sondern bereits als Vorrede zu einer Ausgabe von fünf Traktaten des 1640 verstorbenen Mühlhäuser Pfarrers Andreas Cramer⁷⁹ (1582–1640) unter dem Titel *Der gläubigen Kinder Gottes Ehrenstand und Pflicht zu Aufferbauung und Übung deß wahren Christenthumbs*, die er erstmals 1668 in Frankfurt/Main publizierte.⁸⁰ Wenn man diese Publikation Speners als seine erste Programmschrift und die *Pia Desideria*, die dann ja zunächst als Vorrede zu seiner Ausgabe von Arndts *Postille* erschienen, als zweite sieht, kann man dies so interpretieren, dass er seinen Reformansatz nacheinander in einen kleineren und einen größeren zeitlichen und sachlichen Zusammenhang gestellt wissen wollte: Zunächst in den Kontext von Impulsen, wie sie vor 1640 aus Thüringen gekommen waren, und dann in eine breitere, auf Johann Arndt zurückgehende Tradition.⁸¹

Was Speners Reformprogramm so wirksam machte, war freilich nicht nur der Rückgriff auf Arndt an sich, sondern in Gestalt der Etablierung der *Collegia pietatis* die Schaffung eines institutionellen Rahmens in der Kirche, in dem es nicht um intellektuelles Verstehen von Glaubensinhalten oder um die Kontrolle der Einhaltung ethischer Standards ging, sondern um die Beförderung religiöser Erfahrungen des Einzelnen.⁸² So sehr Spener dabei mit Luthers ‚Priestertum aller Gläubigen‘ argumentieren konnte, war doch auch klar, dass er mit dieser Aufwertung des *cultus privatus* neben dem *cultus publicus* ein Proprium reformierter Konfessionsbildung aufnahm. Den Vorwurf der Beförderung falscher Lehre handelte sich Spener im Blick auf die *Collegia pietatis* aber vor allem deshalb ein, weil sie unter das Label ‚Konventikel‘ fielen, wie sie gerade auch in Frankfurt schon seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine große Rolle spielten und ein kirchlich nonkonformes, in hohem Maße von Reformierten getragenes Milieu repräsentierten.⁸³ Solche Konventikeltraditionen hat Jonathan Strom auch für Lübeck nachgewiesen.⁸⁴ Zudem stand in Gestalt des Labadismus sowohl Reformierten als auch Lutheranern die mit

rigen Auseinandersetzungen um den Pietismus“ könne, so vermutet Kaufmann, darin gesehen werden, „daß man sich nun der Unausweichlichkeit der Vielfalt bewußt wurde, Strategien zur ‚Veralltäglichung‘ der Differenz einübte [...] und zu einer Neubewertung des ja seit der frühen Reformation auch erlittenen Verlustes der Einheit der Kirche, nun auch der Konfessionskirche, gelangte“ (aaO, 150, Anm. 375).

79 Andreas Cramer, 1631–1640 Pfarrer in Mühlhausen, 1634–1636 aber vom Dienst suspendiert (vgl. Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen. Bd. 2: Biogramme Br-Fa. Leipzig 2004, 221).

80 Vgl. Johannes Wallmann: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. Tübingen 1986 (BHTh, 42), 241–243; Sträter, Meditation [s. Anm. 45], 150–156.

81 Die ‚Thüringer Impulse‘ in Gestalt von Cramers Publikation spielten für Spener allerdings weiterhin eine Rolle. Dies lässt sich der Tatsache entnehmen, dass er weitere Auflagen des Buches (mit leicht abweichenden Titeln) 1669 ebenfalls in Frankfurt und 1688 in Dresden publizierte, wobei er die Dresdner Ausgabe mit „doppelter Vorrede“ versah (postum erneut aufgelegt Dresden 1716 und 1765).

82 Vgl. Sträter, Meditation [s. Anm. 45], 129–144 u. 156–166.

83 Vgl. Andreas Deppermann: Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus. Tübingen 2002 (BHTh, 119). S. auch Werner Bellardis systematisierende Studie zur Vorgeschichte der von Spener eingeführten Collegia pietatis (Werner Bellardi: Die Vorstufen der Collegia Pietatis bei Philipp Jacob Spener. Gießen 1994 [Diss. Breslau 1930]).

84 Vgl. Jonathan Strom: Early Conventicles in Lübeck. In: PuN 27, 2001, 19–52.

der Abhaltung gesonderter Versammlungen im kirchlichen Rahmen grundsätzlich gegebene Gefahr der Separation als abschreckendes Beispiel vor Augen.⁸⁵

Es waren die von Spener angeregten *Collegia pietatis*, die im Luthertum einen *Bottom-up*-Prozess bislang nicht gekannten Ausmaßes auslösten. Entgegen Speners Hoffnung bedeutete dies aber nur bedingt und weitgehend auch nur temporär eine Einbindung von Kreisen, die der Kirche kritisch und distanziert gegenüberstanden.⁸⁶ Vielmehr breiteten sich neben den *Collegia* als Teil kirchlichen Lebens, wie Spener sie zu initiieren beabsichtigt hatte, in den folgenden Jahrzehnten im Luthertum zugleich kirchlich nicht mehr integrierbare Lehren und Gemeinschaften in neuer Intensität aus. Hier spielten ebenso mystisch-spiritualistische wie hermetische und theosophische Traditionen eine Rolle und dabei in fast allen Fällen abweichende eschatologische Lehren, wozu Spener mit seinem ‚subtilen‘ Chiliasmus immerhin auch Anstöße geliefert hatte. Die in diesem Zusammenhang in Leipzig, Erfurt und zunächst dann auch Halle entstehenden religiösen Jugendbewegungen mit ihren ekstatischen Erscheinungen und der aktiven Beteiligung von Frauen aller Stände entfalteten eine nicht mehr einholbare Eigendynamik mit langfristigen Wirkungen, z. B. in Gotha, im Harz, im Leipziger Raum oder in Merseburg.⁸⁷ Auch Francke, der in diesen Bewegungen in den späten 1680er und frühen 1690er Jahren eine entscheidende Rolle spielte, wurde dadurch nachhaltig geprägt und verfasste in diesen Kontexten in Erfurt seinen Bericht über eine persönliche Glaubensgewissheitserfahrung.⁸⁸ Diese nonkonformen Bewegungen erfuhren neuen Aufschwung im zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts durch Konvergenzen mit dem europaweiten Auftreten der Inspirierten.

Die Tatsache, dass sich erst mit dem Auftreten der nonkonformen religiösen Jugendbewegungen am Ende der 1680er Jahre, die sich auf Spener beriefen, in größerem Stil und mit pejorativer Bedeutungszuschreibung der Begriff „Pietismus“ verbreitete und faktisch den Sektenvorwurf beinhaltete,⁸⁹ erklärt das oben benannte Missverhältnis zwischen dieser Zuschreibung und den Spenerschen Reformanliegen⁹⁰. Gleichwohl sind die 1690er Jahre von Versuchen einer positiven Rezeption der Zuschreibung „Pietismus“ gekennzeichnet. Nach dem Leipziger Rhetorikprofessor Joachim Feller (1638–1691) mit seinem berühmt gewordenen *Epicedium*

85 Vgl. Veronika Albrecht-Birkner u. Matthias Plaga-Verse: Erbauungsversammlungen im reformierten Bereich als Parameter und Multiplikatoren von (pietistischen) Reformbestrebungen bis um 1710. In: *Der Pietismus und die Medien* [s. Anm. 77], 67–86.

86 Vgl. Sträter, Art. Pietismus [s. Anm. 19], 398 f.

87 Vgl. u. a. Ryoko Mori: Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert. Tübingen 2004 (HaFo, 14).

88 Vgl. Lebensläufe August Hermann Franckes. Autobiographie und Biographie. Hg. v. Markus Matthias. Leipzig 2016 (EPT, 9), 161 f.; Markus Matthias: Bekehrung und Wiedergeburt. In: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, 49–79, hier: 58.

89 Vgl. Christian Peters: „Daraus der Lärm des Pietismi entstanden“. Die Leipziger Unruhen von 1689/1690 und ihre Deutung durch Spener und die hallischen Pietisten. In: *PuN* 23, 1997, 103–130.

90 S. Abschnitt 1.

von 1689⁹¹ und den schon zitierten Caspar Sagittarius und Johann Melchior Spener⁹² ist in diesem Zusammenhang Spener selbst mit seiner 1697 erschienenen *Warhafftigen Erzehlung*⁹³ zu nennen. Ein konstitutiver Aspekt dieses Prozesses war der Rückbezug auf Johann Arndt als Referenz dafür, dass auch der eigene Einsatz für ‚wahres Christentum‘ nichts mit Heterodoxie zu tun habe. Damit diese Argumentation funktionierte, mussten orthodoxe Gegner allerdings zugleich erst einmal von Arndts Rechtgläubigkeit überzeugt werden – insofern hatte die Berufung auf Arndt gerade auch wieder eine Achillesferse. So verwundert es nicht, dass Spener auch schreiben konnte, dass er erkenne, dass „unsere Kirche freylich einer Reformation, nicht zwar in der Lehr [...] jedoch in vieler Lehrart und dem Leben bedörffe / nach dero so oft absonderlich und öffentlich seuffze“.⁹⁴ „Reformation im Leben“ war das allemal sicherere Etikett.

Francke hat, nachdem er sich in der ersten Hälfte der 1690er Jahre von der nonkonformistischen Szene abgewandt hatte, im Unterschied zu Spener, so weit ich sehe, nie auf eine positive Rezeption des Etiketts „Pietismus“ für seine Anliegen und Aktivitäten gesetzt – im Gegenteil hat er diese Bezeichnung mit im 18. Jahrhundert noch zunehmender Vehemenz abgelehnt.⁹⁵ Dies hing offensichtlich damit

91 *Luctuosa desideria*. Wiedergefundene Gedenkschriften auf den Leipziger pietistischen Studenten Martin Born [1666–1689]. Mit Gedichten von Joachim Feller, August Hermann Francke und anderen. Hg. v. Reinhard Breymayer. Teil 1. *Luctuosa desideria* und Vetterliche und Freund-verbundene Letzte Pflicht. Text. Tübingen 2008, 24 f.; vgl. hierzu Hans Leube: Die Geschichte der pietistischen Bewegung in Leipzig. Ein Beitrag zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Pietismus (1921). In: ders., *Orthodoxie und Pietismus*. Gesammelte Studien. Hg. v. Dietrich Blaufuß. Bielefeld 1975 (AGP, 13), 153–267; Wolfgang Miersemann: „Pietismus und „Teutsche Poeterey“. Zu einem Schlüsseltext des Poesieprofessors und „Sängers der Leipziger pietistischen Bewegung“ Joachim Feller (1638–1691). In: *Das Echo Halles*. Kulturelle Wirkungen des Pietismus. Hg. v. Rainer Lächele. Tübingen 2001, 191–241.

92 S. Abschnitt 1.

93 Spener, *Warhafftige Erzehlung* [s. Anm. 72]; vgl. Peters, *Daraus der Lärm* [s. Anm. 89], 109–113; Albrecht-Birkner, *Zur Rezeption* [s. Anm. 5], 35–37.

94 Philipp Jakob Spener: *Letzte Theologische Bedencken*. Teil 1. Halle 1711 (²1721) (ND Hildesheim u. a. 1987), 434 (undatiert). Zum Argument des wieder verloren gegangenen „guten anfangs der reformation“ bei Spener vgl. auch Claudia Drese: Der „Faden“ der Geschichte. Zur Evaluation der Vergangenheit durch den Halleschen Pietismus. In: *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung* [s. Anm. 52], 115–128, hier: 118.

95 Vgl., auch zum Folgenden, Antje Schloms u. Holger Trauzettel: Francke, der Lutheraner? Selbst- und Feindbild zu Lebzeiten. In: *FranckeBilder und Festkultur*. Jubiläen von der Aufklärung bis in die DDR. Hg. v. Andreas Pečar [u. a.]. Halle/Saale 2013, 17–29, v. a. 26; Veronika Albrecht-Birkner: *Franckes Krisen*. In: *Die Welt verändern*. August Hermann Francke – Ein Lebenswerk um 1700. Katalog zur Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen vom 24. März bis 21. Juli 2013. Hg. v. Holger Zaunstöck, Thomas Müller-Bahlke u. Claus Veltmann. Halle 2013 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen, 29), 81–99; Holger Zaunstöck: Das „Werck“ und das „publico“ [!]. Franckes Imagepolitik und die Etablierung der Marke Waisenhaus. In: *Die Welt verändern*, aaO, 259–271, hier: 260–262; Veronika Albrecht-Birkner: Einleitung. In: August Hermann Francke: *Tagebuch 1714*. Hg. v. ders. [u. a.]. Wiesbaden 2014 (Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien, 13), XI–XXIX, hier: XXV. – Die Zurückweisung des „Pietismus“-Begriffs ist auch bei Joachim Lange: *Apologetische Erläuterung der Neuesten Historie Bey der Evangelischen Kirche von 1689 bis 1719* [...]. Zur erwünschten Endigung Des sectirischen Fabel-Wesens vom PIETISMO [...]. Halle 1719, deutlich greifbar

zusammen, dass der Ausdruck durch das Auftreten der Inspirierten aus Franckes Sicht noch zusätzlich so ‚besetzt‘ war, dass es ihm klüger erschien, ihn nun endgültig aufzugeben. Freilich erklärt sich seine größere Distanz zum Etikett „Pietismus“ auch schon daraus, dass er das mit dem Begriff bezeichnete Vorwurfsprofil im Gegensatz zu Spener nahezu exemplarisch erfüllt hatte bzw. – andersherum gesagt – sich der pejorative Pietismusbegriff an den zentral von ihm mitgetragenen Entwicklungen der späten 1680er Jahre erst etabliert hatte. Im Verhör in Leipzig hatte Francke 1689 auf die Frage, „Ob er nicht statuere / daß eine andere Reformation, als Lutheri gewesen / zu erwarten?“ geantwortet: „Nein / Reformatio dogmatum nicht / sondern reform[atio] morum wäre zu wünschen“.⁹⁶

Das, was Francke zunächst in seiner Glauchaer Gemeinde und dann mit der Gründung seiner Schulstadt in der Stadt als Ort, von dem via Erziehung und Disziplinierung eine ‚Reform‘ letztlich der ganzen Welt ausgehen sollte, installierte, implizierte nicht nur umfangreiche Anleihen bei der reformierten Tradition, sondern vor allem auch bei den Konzepten einer „Generalreformation“ Andreaes und Comenius‘ mit ihren eindeutig chiliastischen Implikationen.⁹⁷ Hatte Spener mit den *Collegia pietatis* den Weg zu Reformen ausgehend von den Glaubenserfahrungen des einzelnen Christen stark gemacht, kehrte Francke in einer spezifizierten Weise nun zum regulativen *Top-down*-Ansatz zurück.⁹⁸ Dabei konnte er an manches anknüpfen, was bereits im Gotha Ernsts des Frommen entwickelt worden war, denn hier wie dort sollte die ideale christliche Gesellschaft entstehen.⁹⁹

(vgl. Peters, Daraus der Lärm [s. Anm. 89], 114–120). Lange (1670–1744) betonte mit Spener die auf Arndt zurückgehende Tradition des ‚sogenannten Pietismus‘ (vgl. Peters, aaO, Anm. 53 u. 66).

- 96 Gerichtliches Leipziger PROTOCOLL In Sachen die so genannten PIETISTEN betreffend [...]. Abgedruckt in: August Hermann Francke: Streitschriften. Hg. v. Erhard Peschke. Berlin u. New York 1981 (Texte zur Geschichte des Pietismus, II/1), 1–111, Zitat 64.
- 97 Vgl. Udo Sträter: Der hallische Pietismus zwischen Utopie und Weltgestaltung. In: Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001. Hg. v. U. Sträter [u. a.], Bd. 1. Tübingen 2005 (HaFo, 17/1), 19–36; Wolfgang Breul: August Hermann Franckes Konzept einer Generalreform. In: Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung [s. Anm. 52], 68–83. – In Halle spielte die explizite Anknüpfung an Comenianisches Denken eine erhebliche Rolle. Francke erwog schon 1689, zusammen mit Andreaes *Christianopolis* auch Comenius‘ *De bono unitatis* zu veröffentlichen (vgl. A. H. Francke an Ph. J. Spener, Leipzig, 12.11.1689. In: Ph. J. Spener, Briefwechsel mit August Hermann Francke. 1689–1704. Hg. v. Johannes Wallmann u. Udo Sträter in Zusammenarbeit mit Veronika Albrecht-Birkner. Tübingen 2006, 15–17) – letztlich geschah dies 1710 in London durch Anton Wilhelm Böhme (1673–1722). Vor allem aber hatte er Interesse an der *Consultatio Catholica* (vgl. Brigitte Klosterberg: Traditionsbildung und Archivierung. Die Anfänge des Archivs der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert. In: Der Pietismus und die Medien [s. Anm. 77], 379–397, hier: 384 f.), deren erster Teil (*Panergesia*) 1702 im Waisenhausverlag in Halle tatsächlich erschien (hg. v. Johann Franz Buddeus).
- 98 Vgl. hierzu auch Shantz, Introduction [s. Anm. 23], 287.
- 99 Vgl. hierzu auch Claudia Drese: Auf dem Weg ins Universelle. August Hermann Franckes Erfahrungshorizont und die Formung eines Ideals. In: Gebaute Utopien. Franckes Schulstadt in der Geschichte europäischer Stadtentwürfe. Hg. v. Holger Zaunstöck. Halle 2010 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen, 25), 67–76.

Strukturell sind zwischen Halle und Gotha freilich erhebliche Unterschiede festzustellen, denn Francke war im Gegensatz zu Ernst dem Frommen ja kein Landesherr, der tatsächlich auf politischem Wege christliche Reformen hätte auf den Weg bringen können. Das Besondere bei Francke ist, dass er den Anspruch auf gesellschaftliche Reformen als Pfarrer erhob und über das Label „Waisenhaus“ Interessenkonvergenzen mit politischen Verantwortungsträgern und einflussreichen Adligen erzielen konnte, die ihm die hierfür notwendige Lobby verschafften. Nach innen verdankte das Hallesche Modell zur Reform von Kirche und Gesellschaft seine temporäre Durchsetzungskraft dem erfolgreichen Setzen auf die Bereitschaft, vorgegebene religiöse Normen so stark zu internalisieren, dass sie in Gestalt von Selbstkontrollmechanismen funktionierten. Die damit zugleich beanspruchte einzigartige Kongruenz von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ des einzelnen Menschen führte allerdings auch bald zum Vorwurf der Heuchelei als zentralem Bestandteil des Vorwurfsprofils gegenüber den Halleschen Anstalten im 18. Jahrhundert.

Was das ‚Etikett‘ für seine besonderen Aktivitäten in Halle betraf, so hat Francke sich generell sehr zurückgehalten. In seiner 1697 in Glaucha gehaltenen Predigt unter dem Titel *Die höchstnöthige Kirchen- Hauß- und Hertzensreformation*,¹⁰⁰ hat er allerdings die Notwendigkeit betont, „daß auch bey uns, und zwar nicht allein in der Kirchen insgemein, sondern auch in dem Hause eines ieglichen, ia in eines ieglichen Hertzen eine Reformation fürgenommen werde.“¹⁰¹ Hier wird ganz deutlich, dass die Argumentation mit einer Vervollkommnung der Reformation im Bereich des ‚Lebens‘ rasch fließende Übergänge zur Forderung einer neuen Reformation überhaupt und damit gerade eines Verlassens der lutherischen Tradition aufweisen konnte. Um diesem Eindruck wiederum zu entgehen, hat sich Francke ständig und explizit auf Luther bezogen.¹⁰² Dies lässt sich z. B. anhand von Franckes ‚Werbe- maßnahmen‘ im Zuge seiner *Reise ins Reich* 1717/18 eindrucksvoll zeigen, was Gegenstand der Forschungen von Holger Trauzettel ist. Dabei kann man auf der Basis des gegenwärtigen Forschungsstandes davon ausgehen, dass diese jedenfalls in der Öffentlichkeit konfessionell geglättete Selbstdarstellung eine Inszenierung war, die die heterodoxen Kontinuitäten zu den Anfängen in Leipzig und Erfurt überdecken sollte und dies auch tat.¹⁰³ Die Verlegung konfessionell abweichender Auffassungen in den Bereich des Privaten, die sogenannte Kryptoheterodoxie,

100 Vgl. August Hermann Francke 1663–1727. Bibliographie seiner Schriften. Bearb. v. Paul Raabe u. Almut Pfeiffer. Tübingen 2001 (Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien, 5), Nr. E 50.1–3.

101 Vgl. Drese, Der Faden [s. Anm. 94], 120 f., Zitat 120. Zur Selbststilisierung des ‚Halleschen Pietismus‘ als Vollender der in Verfall gekommenen Reformation generell vgl. Drese, aaO, 123–128.

102 Vgl. zu dieser Ambivalenz Udo Sträter: August Hermann Francke und Martin Luther. In: PuN 34, 2008, 20–41.

103 Vgl. Veronika Albrecht-Birkner u. Udo Sträter: Die radikale Phase des frühen August Hermann Francke. In: Der radikale Pietismus [s. Anm. 21], 57–84; Markus Matthias: Rechtfertigung und Routine. Zum Verständnis der Rechtfertigungslehre im lutherischen Pietismus. In: Reformation und Generalreformation – Luther und der Pietismus. Hg. v. Christian Soboth u. Thomas Müller-Bahlke. Halle 2012 (HaFo, 32), 1–19, v. a. 9–19; Albrecht-Birkner, Franckes Krisen [s. Anm. 95]; Klosterberg, Traditionsbildung [s. Anm. 97] (zu umfangreichen Anschaffungen

wurde ebenso ein zentrales Merkmal in der einerseits durch Speners Reformkonzept und andererseits durch theosophische und chiliastische Traditionen geprägten Württembergischen Frömmigkeit. Die ab dem 18. Jahrhundert von Herrnhut ausgehenden Impulse wären im Gegensatz zu den Halleschen schon wegen ihrer Initiation durch einen Nichttheologen als den Spenerschen Ansatz konsequent weiterführendes kirchliches *Bottom-up*-Modell zu verstehen. Hier ging es wieder um die Entfaltung individueller Gottesbeziehung und eigener Glaubenserfahrungen – jenseits vorgegebener Regulative – also, so Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), „vom Pietismo [worunter er das Hallesche Reformmodell verstand, d. Vf.in] das oppositum“¹⁰⁴.

Ergänzend sei erwähnt, dass sich auch in den deutschen reformierten Reformbewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts ein Trend von *Top-down*- zu *Bottom-up*-Prozessen durchsetzte.¹⁰⁵ Während Theodor Undereyck (1635–1693) in den 1660er Jahren in Mülheim/Ruhr und nach seinem Vorbild mehrere Pfarrer am Niederrhein und im Bergischen ganz auf Reformen durch Katechismuslehre und Kirchenzucht setzten, was entsprechend der reformierten Tradition auf den häuslichen Bereich zielende Maßnahmen einschloss, lassen sich ab dem frühen 18. Jahrhundert verstärkt kirchlich nicht normierte Privatversammlungen feststellen. Diese wurden von reformiert-kirchlicher Seite mit dem negativen Einfluss einzelner herumreisender „Pietisten“ wie Hochmann von Hochenau (1670–1721) in Zusammenhang gebracht, stellten faktisch aber auch ein Wiederaufleben älterer reformierter Konventikeltraditionen dar. Ein eindrucksvoller literarischer Beleg für den Trend zu einem Neuansatz bei den Glaubenserfahrungen des Einzelnen auch bei den deutschen Reformierten ist die 1706 in Wesel von Philipp Erberfeld (1639–1709; Pseudonym „Deutschlieb“) unter dem Titel *Gottseelige Begierden und andächtige Seufzer* publizierte Neuauflage der *Pia Desideria* des Jesuiten Hermann Hugo (1588–1629).¹⁰⁶ Mit Gerhard Tersteegen (1687–1769) erreichte die mystische Glaubensindividualisierung bei den deutschen Reformierten ihren vorläufigen Höhepunkt – wobei Tersteegen seine Privatversammlungen dadurch verteidigte, dass er sie auf Theodor Undereyck als deren Stifter und „Mülheimischen Reformator“ zurückführte.¹⁰⁷

von Handschriften heterodoxer Provenienz in der Frühzeit der Entstehung des Archivs der Franckeschen Anstalten).

104 Zitiert nach Sträter, Art. Pietismus [s. Anm. 19], 401.

105 Vgl. zum Folgenden Albrecht-Birkner/Plaga-Verse, Erbauungsversammlungen [s. Anm. 85].

106 Vgl. Jan van de Kamp: „auff bitte und einrahten etzlicher frommen Menschen ins hochteutsche ubersetzet“. Deutsche Übersetzungen englischer und niederländischer reformierter Erbauungsbücher 1667–1697 und die Rolle von Netzwerken. Diss. theol. [masch.]. Amsterdam 2011, Kap. 5.18.

107 Gerhard Tersteegen: Briefe. Bd. 2. Hg. v. Gustav Adolf Benrath unter Mitarb. v. Ulrich Bister u. Klaus vom Orde. Gießen u. Göttingen 2008 (Texte zur Geschichte des Pietismus, V/7,2), 162 f., hier: 162.

4. FAZIT

Historische Konstellationen im Luthertum des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, die aufgrund von Selbstbezeichnung bzw. zeitgenössischer oder historiographischer Zuschreibung unter den Labels „Reformation des Lebens“ bzw. „Pietismus“ gefasst werden können, erweisen sich bei genauerem Hinsehen als weniger ‚ungleiche Geschwister‘, als dies *prima vista* der Fall ist. Sie lassen sich vielmehr als Facetten eines ‚frühneuzeitlichen Reformprotestantismus‘ begreifen und stehen im Luthertum für einen Teil einer sich zunehmend pluralisierenden Konfessionalisierung. Ihre enge Verwandtschaft erklärt sich schon daher, dass im Zuge der zeitgenössischen Nostrifizierung wie auch der retrospektiven Legitimierung in der Historiographie die pejorative Zuschreibung „Pietismus“ selbst in die Denkfigur einer ‚Reformation des Lebens‘ im Sinne der Fortsetzung der vermeintlich nur in der ‚Lehre‘, also in der Theorie, erfolgten Reformation überführt wurde.

Zudem lassen sich innerhalb der kirchlichen Erneuerungsbewegungen im Luthertum des 17. und 18. Jahrhunderts strukturelle Kontinuitäten feststellen, die vor allem die mit „Pietismus“ gegebene Vorabetikettierung zur Abgrenzung ganz bestimmter historischer Phänomene von einer ‚überwundenen‘ ‚Orthodoxie‘ stark relativieren. Es lassen sich vielmehr durchgängig zwei verschiedene Arten von Reformkonzepten unterscheiden: Zum einen Konzepte, die auf eine Erneuerung von Kirche und Gesellschaft mit Hilfe eines regulativen *Top-down*-Zugriffs via Erziehung und Kontrolle setzten und damit faktisch Anleihen bei zentralen Proprieten reformierter Konfessionsbildung machten, und zum anderen Konzepte, die auf einen *Bottom-up*-Prozess, ausgehend von intensivierten Glaubenserfahrungen des Einzelnen setzten und in Gestalt der Förderung des *cultus privatus* ebenfalls reformierten Vorbildern folgten. Beide sind im Luthertum seit dem frühen 17. Jahrhundert nachweisbar und konnten sich sowohl auf Johann Arndt als auch auf englische Erbauungsliteratur berufen. Tendenziell war den *Bottom-up*-Programmen, für die transkonfessionelle Rezeptionen von Meditationsliteratur eine große Rolle spielten, und die durch die Einführung der *Collegia Pietatis* als kirchlich approbierter Institution zur Förderung der religiösen Mündigkeit der Laien durch Spener einzigartige und nachhaltige Impulse erhielten, auf die Dauer größerer Erfolg beschieden.¹⁰⁸

108 Im Grunde hat Johannes Wallmann – nur unter dem übergreifenden Label „pietistisch“ – die Rolle Speners in den lutherischen Erneuerungsbestrebungen des 17. Jahrhunderts ähnlich formuliert. Ausgehend von der Annahme, dass „die Grundlagen pietistischer Frömmigkeit“ bereits in Arndts *Wahrem Christentum* ‚enthalten‘ gewesen seien, sieht er in Spener denjenigen, der den Pietismus „nicht geschaffen, so doch im Protestantismus durchgesetzt hatte“ (Wallmann, Philipp Jakob Spener [s. Anm. 31], 132 u. 144). Verzichtet man hier zugunsten eines frühneuzeitlichen Reformprotestantismusbegriffes auf die ‚subkutane‘ Ausweitung des Pietismusbegriffs auf das gesamte 17. Jahrhundert, ist Speners besondere Rolle in den lutherischen Reformbemühungen des 17. Jahrhunderts in gleicher Weise hervorhebbar. – Fred van Lieburg hat Spener ebenfalls eine strukturell herausragende Rolle bei der Einführung protestantischer Reformprogramme in der Frühen Neuzeit zugeschrieben, die nicht – wie calvinistische Programme – durch obrigkeitliche Maßnahmen realisiert werden sollten (vgl. Fred van Lieburg: *The Dutch Factor in German Pietism*. In: Shantz, Companion [s. Anm. 23], 50–80, hier: 69f.; ders.: *Dynamics of Dutch Calvinism. Early Modern Programs for Further Reformation*. In:

Hier ergaben sich zweifellos Konvergenzen mit neuzeitlichen Individualisierungstendenzen.¹⁰⁹

Begreift man diese strukturell verschiedenen Reformströmungen im Luthertum als Teil des Konfessionalisierungsprozesses, ließe sich resümieren, dass sich in den *Top-down*-Prozessen die für die lutherische Konfessionsbildung charakteristische soziale Struktur hier noch einmal verstärkte und dabei in zunehmendem Maße auf Konformisierung setzte. In den *Bottom-up*-Modellen aber käme die in den Anfängen der lutherischen Reformation betonte, dann aber eher in den Hintergrund getretene Laienkompetenz in neuer Weise zum Zuge und unterstützte nonkonforme Tendenzen. Das heißt, es wurde kurz- und langfristig eine Infragestellung der traditionellen Hegemonie akademischen theologischen Wissens durch religiöses Erfahrungswissen befördert, die kirchlich nicht mehr integrierbar war bzw. auf die Schaffung von Sonderkirchen hinauslief. Pfarrer, die sich nonkonformen Erfahrungswissensdiskursen öffneten, tendierten offenbar vielfach dazu, diese jenseits des zu predigenden ‚gelernten‘ Wissens privat zu pflegen. Theoretisch fundiert und legitimiert war auch dies eben durch die Einführung der Unterscheidung von ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ der Reformation. Indem unter dem Label *Praxis pietatis* konfessionelle Schranken faktisch stark relativiert wurden, gewann die eigene Konfession – in neuzeitlicher Wahrnehmung – als nun gewissermaßen flexiblere Identität aber vielleicht gerade wieder an Attraktivität.

Calvinism and the Making of the European Mind. Hg. v. Gijsbert van den Brink u. Harro M. Höpfl. Leiden, Boston 2014, 43–66, v. a. 61–65).

109 Vgl. Kaufmann, Religion und Kultur [s. Anm. 49], 404: „Dann aber wäre die Individualisierung als Moment der inneren Dynamik der Konfessionalisierungsprozesse selbst zu beschreiben.“