

7. Sekundärliteratur

Pietismus und Neuzeit 4 (1978), S. 11-53

Die Anfänge des Pietismus.

Wallmann, Johannes

Göttingen, 1978

Nutzungsbedingungen

Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.

Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.

Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Terms of use

All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downloaded and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.

Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.

For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Die Anfänge des Pietismus

I

Wer nach den Anfängen des Pietismus fragt, wer fragt, wann und wo Pietismus entstanden ist, der fragt nach einer Begrenzung des Pietismus und also nach einer *Definition* des Pietismus. Definition meint hier zunächst die Bestimmung der Grenzen in Raum und Zeit, also die Umfangsbestimmung. Eine solche Umfangsbestimmung läßt sich freilich niemals ohne eine – mehr oder weniger endgültige – Wesensbestimmung vornehmen. Ohne Definition des Pietismus also keine Antwort auf die Frage nach seinen Anfängen.

Losgelöst von einer Definition könnte, rein historisch-empirisch, allenfalls das Aufkommen des Wortes „Pietismus“ ermittelt werden. Die ältere Forschung hat sich bei der Frage nach den Anfängen des Pietismus am Aufkommen des Wortes „Pietismus“ orientiert und dann in den Leipziger Unruhen um August Hermann Francke 1689/90, in denen das Schlagwort „Pietismus“ in Umlauf kam, die Anfänge des Pietismus gefunden. Aber in der Geschichte sind Bewegungen allermeist schon lange in Gang, bis die – passenden oder unpassenden – Namen gefunden werden. Niemandem wird es einfallen, die Anfänge der Aufklärung da zu suchen, wo das Wort „Aufklärung“ erstmals begegnet – bekanntlich ist das erst spät der Fall. Auch kann man, wenn man nach den Anfängen des Pietismus fragt, nicht die Bedeutungsgeschichte, die ein Begriff durchgemacht hat, ignorieren. Heinrich Heppes und Albrecht Ritschls Ausdehnung des Pietismusbegriffs auf Zeiten und Räume, denen das Wort „Pietismus“ ursprünglich unbekannt war, z.B. auf Frömmigkeitsbewegungen in den reformierten Kirchen im 17. Jahrhundert, hat historiographisch weit über die deutschen Grenzen hinaus Schule gemacht. Nachdem sich die Rede vom *reformierten Pietismus* in der internationalen Forschung durchgesetzt hat, kann man nicht mehr zum Sprachgebrauch der älteren, vorritschlschen Forschungsära zurückkehren. Für die Frage nach den Anfängen des Pietismus haben Beobachtungen zum Aufkommen des Wortes „Pietismus“ heute also nur noch beschränkten Wert.

Eine Definition des „Pietismus“ hat nun allerdings Anteil an den Schwierigkeiten, vor die sich jeder Versuch historischer Begriffsbildung gestellt sieht. Was historische Forschung aus den Quellen rekonstruieren kann, wird immer ein sehr vielgestaltiges, in Einzelzügen sich sogar widersprechendes Gebilde sein. Niemals wird historische Wissenschaft *den* Pietismus ins Bild bekommen. Zu Recht ist kürzlich behauptet worden, in der Pietismusforschung herrsche heute darüber Übereinstimmung, daß es „den“ Pietismus nie gegeben habe, sondern immer nur vielfältige Formen und Ausgestaltungen.

gen von Pietismus.¹ Diese Einsicht darf freilich nicht als „Hauptergebnis der neueren Pietismusforschung“ hingestellt werden.² Sie muß Voraussetzung jeder fruchtbaren Pietismusforschung sein. Daß es den Pietismus nicht gegeben hat, darf vor allem die Forschung nicht von der Aufgabe einer Definition des Pietismus entbinden. Unverkennbar neigt die gegenwärtige Pietismusforschung dazu, sich der Aufgabe der Definition des Pietismus zu entziehen, weil man entweder diese Aufgabe, mit Verweis darauf, daß es den Pietismus nicht gegeben habe, für prinzipiell unlösbar hält, oder aber, weil man meint, erst dann urteilen zu können, wenn alle Teilgebiete des Pietismus hinlänglich erforscht worden sind. Ich sehe in dieser falschen Bescheidenheit eine große Gefahr, weil dadurch einer sich an den wesentlichen Fragen nicht mehr orientierenden, sich ins Uferlose verlierenden spezialistischen Detailforschung das gute Gewissen gegeben wird, das sie nicht verdient. Wo liegt der Fehler? In beiden Fällen, beim Verzicht wie beim Aufschub der Definitionsaufgabe, setzt man voraus, daß einer Definition des Pietismus ein nachweisbares Phänomen in der historischen Wirklichkeit unmittelbar entsprechen muß. Aber historische Begriffe können, wenn sie komplexe Phänomene umfassen, allermeist nicht eine unmittelbare Entsprechung in der historischen Wirklichkeit haben. Historische Begriffe sind keine rein empirischen Begriffe. Max Weber hat deshalb von idealtypischen Begriffen gesprochen, von „Gedankengebilden“, die aus der Vielfalt der Erscheinungen prägnante Einzelzüge zusammenfügen, die aber keine unmittelbare Entsprechung in der Wirklichkeit haben, sondern denen sich „die faktischen Durchschnittsinhalte des Historischen in sehr verschiedenem Grade annähern“. ³ Eine Definition des Pietismus ist allemal eine die Ebene der historisch-empirischen Forschung übersteigende historisch-systematische Aufgabe. Als solche darf sie nicht aufgeschoben werden, bis die historische Einzelforschung beendet ist. Sie kann aber auch nicht der historischen Forschung vorausgehen und etwa durch vorgängige Bereitstellung einer Wesensdefinition der empirischen Forschung nur die Aufgabe zuteilen, in re das aufzusuchen, quid antea fuerat in intellectu. Auch von dieser Gefahr scheint mir die jüngste deutsche Pietismusforschung nicht ganz frei gewesen zu sein. Vielmehr muß die historisch-systematische Frage nach dem Wesen des Pietismus, die Definitionsfrage also, immer Hand in Hand gehen mit der historisch-empirischen Forschung, sie begleitend, ihr die Fragehinsichten öffnend, sich von den Ergebnissen wiederum korrigieren lassend.

Die Frage nach den Anfängen des Pietismus, da sie nur im Zusammenhang einer Definition sinnvoll beantwortet werden kann, wird nicht rein historisch

¹ M. Greschat, Einleitung zu: Zur neueren Pietismusforschung, Wege der Forschung Bd. 440, Darmstadt 1977, 5.

² Ebd. Kurt Aland besaß schon 1954 diese Einsicht. Vgl. K. Aland, Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 545.

³ M. Weber, Die protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken (Hg. J. Winkelmann), 1968, 304.

empirisch beantwortet werden können. Der Pietismusforscher muß sich über das im klaren sein, was dem Reformationshistoriker bei der Frage nach dem reformatorischen Durchbruch Luthers in jüngster Zeit hinlänglich evident geworden ist, nämlich daß die Frage nach den Anfängen aus der Ebene historischer Empirie immer hinüberführt in die Ebene systematischer Interpretation. Endgültige Ergebnisse lassen sich hier nicht gewinnen. Die Antwort, die auf die Frage nach den Anfängen des Pietismus gegeben werden kann, wird immer eine umstrittene Antwort sein. Was erreicht werden kann, durch Evidenz des Quellenbelegs und durch Stringenz der Argumente, kann allenfalls ein weitgehendes zeitweiliges Einverständnis unter einer Reihe von Forschern sein. Wie nötig ein solches Einverständnis ist, will ich im folgenden durch eine Analyse der Forschungssituation zur Frage der Anfänge des Pietismus deutlich machen. Um Einverständnis zu erreichen, ist die Diskussion und, wo gegensätzliche Auffassungen bestehen, der Austausch der Argumente und gegebenenfalls auch der Streit notwendig. In diesem Sinne will ich im folgenden nicht einfach meine eigene Auffassung von den Anfängen des Pietismus, wie ich sie in meiner Spenermonographie und einigen weiteren Aufsätzen bereits öffentlich dargelegt habe, noch einmal zusammenfassend wiederholen, sondern ich will die Forschungslage analysieren, in das Gespräch mit anderen Auffassungen eintreten und dabei – *remoto libro meo* – die Stichhaltigkeit der angeführten Argumente prüfen. Es könnte sein, daß sich auf diesem Wege manches, was auf den ersten Blick als unüberbrückbarer Gegensatz erscheint, bei eingehender Betrachtung doch in größerem Rahmen zusammenfügen läßt.

II

Daß die Frage nach den Anfängen des Pietismus eine umstrittene Frage ist und die Antworten darauf weit differieren, geht aus den heute gebräuchlichen kirchengeschichtlichen Lehrbüchern und aus unseren großen theologischen Nachschlagewerken nicht oder nur sehr undeutlich hervor. Auch in der Pietismusforschung ist dem Problem bisher wenig Beachtung geschenkt worden. Erst wenn man die in der Literatur zu findenden Antworten nebeneinander stellt und vergleicht, wird man gewahr, wie unübersichtlich und diffus die Forschungslage ist.

Ich notiere zunächst einige Antworten auf die Frage nach den Anfängen des Pietismus in lokaler Hinsicht, also *wo* die Anfänge des Pietismus zu suchen sind. Hier lautet eine Antwort: in *England*. Es ist eine stattliche Reihe von Gelehrten meist aus der älteren deutschen Forschung bis zur Mitte dieses Jahrhunderts, denen neuerdings aber außerdeutsche Stimmen wieder Gehör verschaffen, die die Anfänge des Pietismus in England gefunden haben. An erster Stelle steht Heinrich Hepe⁴, der fleißige Erforscher des älteren refor-

⁴ H. Hepe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche namentlich der Niederlande*, Leiden 1879.

mierten Pietismus, der den Pietismus in der Schule von Cambridge entstehen sah und ihn als eine aus dem Puritanismus erwachsende Frömmigkeitsbewegung verstand, die von England nach den Niederlanden übergegriffen hat und von dort in die reformierten Gebiete Deutschlands, später auch in dessen lutherische Gebiete vorgedrungen ist. Die Anschauung, daß es sich beim Pietismus um eine große, in sich zusammenhängende und in ihren einzelnen Teilen durch Abhängigkeitsverhältnisse voneinander dependierende Bewegung handelt, deren Anfänge in England liegen, hat – trotz der Kritik von Albrecht Ritschl⁵ – in der deutschen Forschung der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts breite Zustimmung gefunden. So sahen etwa Max Weber und Ernst Troeltsch den Pietismus in England entstehen.⁶ Friedrich Loofs schrieb 1920: „England hat den Pietismus ... vor uns erlebt“.⁷ Johannes von Walter beschrieb in seiner „Geschichte des Christentums“ den Pietismus als eine Bewegung, die in England ihre „Pflanzstätte“ und im puritanischen Pietismus ihre erste Verwirklichung hatte.⁸ Daß der puritanische Pietismus in die Geschichte des Pietismus einzubeziehen sei, war schließlich die programmatische Forderung in August Langs „Puritanismus und Pietismus“, der letzten größeren Untersuchung der deutschen Pietismusforschung vor Ende des Zweiten Weltkrieges. Lang gab, wie vor ihm schon Troeltsch, Albrecht Ritschl die Schuld an dem verengten Blick der deutschen Forschung, die „bisher den Pietismus in der ganzen Fülle seiner Kräfte und geschichtlichen Ausprägungen niemals überschaute“.⁹ Nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Rede vom frühen englischen Pietismus in der deutschen Forschung nur noch vereinzelt, etwa bei Kurt Aland, anzutreffen.¹⁰ Sie lebt neuerdings aber verstärkt in der nordamerikanischen und niederländischen Forschung wieder auf. F. Ernest Stoeffler hat 1966 eine Darstellung der Anfänge des Pietismus im 17. Jahrhundert vorgelegt, die zu ungefähr gleich großen Teilen dem englischen Pietismus unter den Puritanern, dem reformierten Pietismus in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland und dem lutherischen Pietismus von Arndt bis Spener gewidmet ist. Hier erscheint William Perkins als der erste große Repräsentant des Pietismus.¹¹ Die gleiche Auffassung von der Entstehung des Pietismus in England findet man gegenwärtig auch in der niederländischen Kirchengeschichtsforschung.¹²

⁵ Vgl. A. Ritschls Rezension des Werks von Heppe: ThLZ 4, 1879, 332ff.

⁶ Vgl. hierzu J. Wallmann, Reformation, Orthodoxie, Pietismus. In: Jahrbuch d. Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 70, 1972, (179–200) 182.

⁷ Vorrede zu: Th. Sippell, Zur Vorgeschichte des Quäkertums, Gießen 1920, VIII.

⁸ J. von Walter, Die Geschichte des Christentums, 4. Halbband. Die Neuzeit, Gütersloh 1938, 537.

⁹ A. Lang, Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus, BGLRK 6, Neukirchen 1941, 10.

¹⁰ K. Aland, Art. „Pietismus“, Weltkirchenlexikon, Stuttgart 1960, (1151–1156) 1152f.; vgl. ders., Entwürfe, 545f.

¹¹ F. Ernest Stoeffler, The Rise of Evangelical Pietism, Leiden (1965) 1971².

¹² J. N. Bakhuizen van den Brink–W. F. Dankbaar, Handboek der Kerkgeschiedenis IV, den Haag 1968, 47ff.

Eine zweite Antwort auf die Frage, wo die Anfänge des Pietismus liegen, heißt: in den *Niederlanden*. Hier ist zunächst Albrecht Ritschls große „Geschichte des Pietismus“ zu nennen, die, abweichend von der älteren lutherischen Historiographie, die in der niederländisch-reformierten Kirche des 17. Jahrhunderts aufbrechende Frömmigkeitsbewegung in die Geschichte des Pietismus hineinnahm und sie an deren Anfang setzte.¹³ Der erste von den drei Bänden Ritschls ist ja überwiegend dem Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande gewidmet. Auch wenn Ritschl von der bei Abfassung dieses Bandes gehegten Meinung, beim reformierten und lutherischen Pietismus handele es sich um eine zusammenhängende, voneinander dependierende Bewegung, abkam und vom zweiten Band ab den reformierten und den lutherischen Pietismus nur noch als zwar gleichartige, in ihrer Entstehung aber getrennte Erscheinungen angesehen hat¹⁴ — seine These, Pietismus als historische Erscheinung sei zuerst auf dem Boden der niederländisch-reformierten Kirche entstanden, blieb davon unberührt. Nach Ritschl ist es dann vor allem Wilhelm Goeters gewesen, der die Auffassung von den Niederlanden als dem Ursprungsland des Pietismus befestigt hat. Ritschls Wesensdefinition widersprechend nahm Goeters doch die These von der Entstehung des Pietismus in den Niederlanden auf: „Mit Recht urteilt man nun, daß hier — und zwar zuerst — Pietismus hervorgetreten sei.“¹⁵ Diese Sicht der Dinge hat sich in der Pietismusforschung nur partiell, in den verbreitetsten kirchengeschichtlichen Lehrbüchern aber so gut wie vollständig durchgesetzt. Bei Karl Heussi¹⁶, Walther von Loewenich¹⁷, Kurt Dietrich Schmidt¹⁸, neuerdings bei Hans Walter Krumwiede¹⁹, wird an den Anfang der Geschichte des Pietismus der niederländische Pietismus gesetzt.

¹³ A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, I–III, Bonn 1880–86 (Nachdruck Berlin 1966).

¹⁴ Vgl. dazu J. Wallmann, *Labadismus und Pietismus. Die Einflüsse des niederländischen Pietismus auf die Entstehung des Pietismus in Deutschland*. In: J. van den Berg u. J. P. van Dooren (Hg.), *Pietismus und Réveil, Referate der internationalen Tagung: Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen*, Leiden 1978, (141–168) 143.

¹⁵ W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670*, Leipzig 1911, Vorwort S. III. Goeters fährt fort: „Von *Pietismus* zu reden, gebietet einmal der konstante, bis in die Anfänge hinaufreichende Sprachgebrauch der Niederländer, dann aber auch die völlige Gleichartigkeit des Bildes im 18. Jahrhundert. Wer den Begriff Pietismus auf das deutsch-lutherische Gebiet einschränkt, beweist nur, daß ihm von den Vorgängen jenseits der Grenzen die deutliche Anschauung fehlt.“

¹⁶ K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen 1971¹³, 395: „Pietistische Bestrebungen zeigten sich zuerst auf *reformiertem* Boden, vor allem in den *Niederlanden*.“

¹⁷ W. von Loewenich, *Die Geschichte der Kirche*, Witten 1962⁶, 313: „Die Ursprünge des Pietismus liegen in den reformierten Niederlanden“.

¹⁸ K. D. Schmidt, *Grundriß der Kirchengeschichte*, Göttingen 1975⁶, 416.

¹⁹ H. W. Krumwiede, *Geschichte des Christentums III* (Theologische Wissenschaft 8), 1977, 56ff.

Schließlich die dritte Antwort auf die Frage, wo die Anfänge des Pietismus liegen: in *Deutschland*. Dies ist natürlich die Auffassung der gesamten protestantischen Kirchengeschichtswissenschaft in der vorritschlschen Ära (von Johann Georg Walch über Lorenz von Mosheim, August Neander, Ferdinand Christian Baur, Karl von Hase bis hin zu Heinrich Schmid). Es gibt aber eine nicht unbeträchtliche Forschungstradition, die sich Heppes und Ritschls Ausdehnung des Pietismusbegriffs widersetzte und für die der Pietismus ein Phänomen fast ausschließlich der deutschen lutherischen Kirche geblieben ist. Gegen die Einbeziehung der niederländisch-reformierten Kirche in die Geschichte des Pietismus erhob schon Eugen Sachsse unmittelbar nach Erscheinen des ersten Bandes von Ritschls Werk Einspruch.²⁰ Während die Erweiterung des Pietismusbegriffs in der Kirchengeschichtsliteratur immer mehr an Boden gewann und von den Lehrbüchern rezipiert wurde, haben merkwürdigerweise die großen theologischen Nachschlagewerke sich dieser Entwicklung verschlossen. Bernhard Riggerbach protestierte im Artikel „Pietismus“ in der zweiten Auflage der Realenzyklopädie scharf „gegen die neuerdings mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn wissenschaftlich sanktionierte künstliche Erweiterung des Begriffes und damit zusammenhängende gewaltsame Ausdehnung der Geschichte des Pietismus“.²¹ Carl Mirbt, der den Pietismus in der dritten Auflage der Realenzyklopädie darstellte, verstand unter Pietismus ausschließlich „die durch Spener begründete und in Halle, Württemberg, Herrnhut individualisierte praktisch-religiöse Bewegung innerhalb der lutherischen Kirche Deutschlands des 17. und 18. Jahrhunderts“. Erscheinungen im Gebiet der reformierten Kirche wurden als „verwandt“ anerkannt, jedoch nicht unter den Pietismusbegriff subsumiert. Eine Herleitung aus dem „reformierten Ausland“ wurde abgewiesen, der Pietismus sei „eine wesentlich deutsche“ Bewegung gewesen.²² Von den drei Auflagen der RGG hat lediglich die erste den reformierten Pietismus besonders gewürdigt, ihm sogar einen eigenen Bearbeiter zugeteilt.²³ Die zweite Auflage lenkte wieder in die Bahnen der traditionell lutherischen Historiographie zurück.²⁴ Hans Leube sah in England und den Niederlanden nur „Vorbereitungen“ des Pietismus, wie es solche auch im vorpietistischen Luthertum gab, gebrauchte nach dem Vorbild von Mirbt das Adjektiv „pietistisch“ nur in Anführungszeichen und nahm den Pietismusbegriff wieder ganz auf den Raum des deutschen Luthertums zurück.²⁵ Martin Schmidt ist ihm in der dritten Auflage der RGG gefolgt, ja er hat noch konsequenter den Pietismus als

²⁰ E. Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus, Wiesbaden 1884, III f.

²¹ B. Riggerbach, Art. „Pietismus“, in: RE² 11 (672–685) 672.

²² C. Mirbt, Art. „Pietismus“, in: RE³ 15, (774–815) 794.

²³ Der Art. „Pietismus“ in RGG¹ IV, Sp. 1588–1605 ist drei Bearbeitern übertragen gewesen: S. Goebel, Reformierter Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts (Sp. 1588–1592), Landgrebe, Lutherischer Pietismus Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert (Sp. 1592–1597), H. Scholz, Pietismus im 19. Jahrhundert (Sp. 1597–1605).

²⁴ H. Leube, Art. „Pietismus“, in: RGG² IV, Sp. 1250–1261.

²⁵ Vgl. Leube, RGG² IV, Sp. 1251 mit Mirbt, RE³ 15, 810, 21.

eine Erscheinung der deutschen Kirchengeschichte begriffen.²⁶ Was bei Leube am Anfang relativ breit als Vorgeschichte des Pietismus dargestellt war, die Bewegungen im Puritanismus und in den Niederlanden, wurde bei Schmidt aufs knappste zusammengestrichen und bei Erwähnung der „Vorbereitungen“ vom ersten auf den vierten Platz (nach Luther, mystischem Spiritualismus, Reformbestrebungen der Orthodoxie) verwiesen. Der Pietismus wird zwar als ökumenische Bewegung verstanden, damit sind jedoch Beziehungen und Ausstrahlungen gemeint. Als historisches Phänomen bleibt der Pietismus eine deutsche Erscheinung, wesentlich wieder eine Erscheinung des deutschen Luthertums. Martin Schmidt spricht, abweichend von Leube, auch vom deutschen reformierten Pietismus. Die vier knappen Sätze über den reformierten Pietismus, eingeschoben zwischen die Herrnhuter Brüdergemeine und den württembergischen Pietismus²⁷, offenbaren aber eher eine historiographische Verlegenheit. In seiner 1972 vorgelegten Gesamtdarstellung²⁸ hat Martin Schmidt den Zirkel sehr weit geschlagen bei den vorbereitenden Kräften und bei den internationalen Beziehungen und Wirkungen, er hat den Pietismus selbst aber als eine Erscheinung der deutschen lutherischen Kirche verstanden und sich auf die Darstellung Speners, Franckes, Arnolds, Bengels und Oetingers, also auf die großen Pietisten des deutschen Luthertums im 17. und 18. Jahrhundert, beschränkt. Nach dieser Sicht gibt es außerhalb des deutschen Raumes allenfalls „Vorbereitungen“ des Pietismus. Der „Beginn“ des Pietismus liegt in Deutschland.²⁹

Die Frage nach den Anfängen des Pietismus wird also bereits in lokaler Hinsicht in der Forschung ganz unterschiedlich beantwortet. Man kann drei große Forschungstraditionen feststellen. Die erste – nach ihren Leistungen für die Pietismusforschung sind die namhaftesten Vertreter Heinrich Heppel, August Lang und F. Ernest Stoeffler – sucht die Anfänge des Pietismus im englischen Puritanismus. Die zweite Tradition – Albrecht Ritschl und Wilhelm Goeters – sucht die pietistischen Anfänge in der niederländisch-reformierten Kirche. Die dritte Tradition – Hans Leube und Martin Schmidt – hält an der älteren, sich am historischen Sprachgebrauch orientierenden Auffassung fest, daß die Anfänge des Pietismus im deutschen Luthertum liegen.

Unser bisheriges Ergebnis, daß es auf die Frage nach den Anfängen des Pietismus drei verschiedene Antworten gibt, bleibt aber noch zu allgemein und unbestimmt. Denn mit England, den Niederlanden und Deutschland sind nur drei Felder gegeben, auf denen Pietismus entstanden sein soll. Innerhalb dieser Felder können nun aber die Anfänge des Pietismus durchaus verschieden da-

²⁶ M. Schmidt, Art. „Pietismus“, in: RGG³ V, Sp. 370–381.

²⁷ Schmidt, RGG³ V, Sp. 375.

²⁸ M. Schmidt, Pietismus (Urban-Taschenbuch 145), Stuttgart 1972.

²⁹ Zwar nennt Martin Schmidt an einer Stelle den Pietismus eine weltweite Erscheinung die „von England über die Niederlande nach Deutschland reichte“ (Schmidt, Pietismus, 11). Diese Äußerung steht jedoch vereinzelt da und hat keine historiographischen Konsequenzen.

tiert werden. Wir notieren deshalb, nachdem wir zunächst gefragt haben, *wo* die Anfänge des Pietismus angesetzt werden, in einem zweiten Untersuchungsgang die Antworten auf die Frage, *wann* die Anfänge des Pietismus angenommen werden.

In der älteren Geschichtsschreibung, für die die Geschichte vornehmlich von Persönlichkeiten gemacht wird, tritt die Wann-Frage meist in dem Gewand auf: wer war der erste Pietist? Oder auch: wer ist der „Vater“ des Pietismus?³⁰ Einigermmaßen einhellig urteilt hier die Gruppe derjenigen, die *England* als das Geburtsland des Pietismus ansehen. Heinrich Heppe nannte Cambridge die „erste Burg“ des Pietismus und erblickte in William Perkins (1558–1602) denjenigen, in dessen Leben, Schriften und Wirken sich erstmals alle Kennzeichen des Pietismus vereinen und der deshalb der „eigentliche Vater des Pietismus“ genannt zu werden verdient.³¹ Damit waren die Anfänge des Pietismus noch in das endende 16. Jahrhundert, noch in die elisabethanische Ära gesetzt. Diese Frühdatierung hat teilweise den Sprachgebrauch der deutschen Forschung bis tief in unser Jahrhundert bestimmt, und man darf sich nicht wundern, wenn etwa Ernst Troeltsch von dem „Haß Shakespeares gegen die sinnenfeindlichen Pietisten“ sprach.³²

August Lang hat diese Position zu Beginn des Zweiten Weltkrieges neu zu befestigen gesucht. Lang betont die Notwendigkeit, die Bewegung des Pietismus „in ihrer Gesamtheit zu überschauen und vorzüglich ihre ersten Vertreter kennenzulernen“.³³ In Auseinandersetzung vor allem mit Wilhelm Goeters, dem vorgeworfen wird, bei der Suche nach den Anfängen über die Niederlande nicht hinausgegangen zu sein, und „den Kern der großen historischen Frage nach den Ursprüngen des Pietismus“ undeutlich gemacht zu haben³⁴, sucht Lang zu einer begründeten Erkenntnis zu kommen, „woher der Pietismus stammt“.³⁵ Lang zieht eine Linie bis zur Reformation zurück und bis zu Martin Bucers Wirken in England. Die hier entspringende Entwicklungslinie, auf der bereits bei Bucers Schüler John Bradford „pietistische Neigungen“ konstatiert werden³⁶, erreicht aber erst bei William

³⁰ Streng genommen wird in beiden Fragen nicht dasselbe gefragt. Denn der „Vater“ von etwas ist ja wohl von dem Erzeugten unterschieden, der Vater des Pietismus könnte also selbst noch nicht zum Pietismus gehören. Darüber scheint man sich in der Pietismusliteratur, in der man wohl aufgrund der im Pietismus verbreiteten Rede von den „Vätern“ auf den merkwürdigen, meist auf Spener angewendeten Singular „Vater des Pietismus“ gekommen ist, nicht immer im klaren zu sein. Nur bei Ritschl, für den Spener zwar Urheber des Pietismus, selbst aber kein Pietist war (vgl. Ritschl II, 163) wäre die Rede von Spener als dem Vater des Pietismus sachgemäß.

³¹ Zit. nach H. Leube, Art. „Pietismus“, RGG² IV, Sp. 1251.

³² E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919², 777.

³³ Lang, 103.

³⁴ Ebd.

³⁵ Lang, 11.

³⁶ Lang, 71.

Perkins diejenige Stufe, die als Pietismus anzusprechen ist. Für Lang ist Perkins der „erste Pietist“.³⁷ „Der erste Pietist ein Engländer! ... Von Perkins an ist der Pietismus, der in ihm zuerst zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden ist, nicht wieder erstorben, sondern hat sich nach und nach in alle Lager des Protestantismus ausgebreitet.“³⁸ Im Anschluß an Lang, dessen Buch vor allem in der angelsächsischen und niederländischen Forschung gewirkt hat und bis heute wirkt, ist diese Datierung der Anfänge des Pietismus nun auch in die einzige größere Gesamtdarstellung eingegangen, die wir nach Ritschl besitzen. Angesichts des Kopfschüttelns, das der erste Band von Stoefflers Geschichte des Pietismus³⁹ mancherorts verursachen muß — eine Geschichte des Pietismus im 17. Jahrhundert, die bei William Perkins anfängt und bei Philipp Jakob Spener aufhört! —, muß nachdrücklich in Erinnerung gerufen werden, daß hier nur Ansätze der deutschen Pietismusforschung, die nie ausdiskutiert wurden, aufgegriffen worden sind. Übrigens auch im neuesten niederländischen Kirchengeschichtshandbuch werden die Anfänge des Pietismus auf William Perkins datiert.⁴⁰

Übereinstimmung also bei denen, die die Anfänge des Pietismus in England suchen: William Perkins war der erste Pietist. Keine Übereinstimmung dagegen bei denen, die in den *Niederlanden* die Anfänge des Pietismus finden. Albrecht Ritschl kennt eine Phase der Vorbereitung des Pietismus, in die so verschiedenartige Gestalten wie Willem Teellinck in Middelburg, Gisbert Voetius in Utrecht und Johann Coccejus in Leiden gehören. Sie alle sind jedoch noch keine Pietisten. Der „erste Pietist“ — auch Ritschl kommt ohne einen solchen nicht aus — war Jodocus van Lodensteyn (1620–1677).⁴¹ Bei ihm finden sich erstmals die charakteristischen Kennzeichen des Pietismus: die Forderung nach Reform der Kirche bei gleichzeitigem Rückzug aus dem öffentlichen Leben, das asketische Vollkommenheitsstreben, die Hinwendung zu mystischer Frömmigkeit. Lodensteyn verkörpert nach Ritschl „die erste Erscheinung des Pietismus“, den Pietismus in „seiner ersten Gestalt“.⁴² Dem widersprach Wilhelm Goeters. Indem er nachwies, daß Lodensteyn die Reform der ganzen Volkskirche im Blick behalten hatte, nie an eine Sammlung der Frommen dachte und auch noch keine besonderen eschatologischen Erwartungen hegte, stellte er Lodensteyn in die Reihe der Reformer der niederländischen Volkskirche zurück. Das Prädikat des ersten Pietisten bekam nun Jean de Labadie (1610–1674). Bei ihm, der mit seiner zur Separation der Frommen führenden religiösen Reformbewegung die niederländisch-reformierte Volkskirche in die offene Krise stürzte, ist „Pietismus“ erstmals in Erscheinung getreten. Die von Goeters geschilderte Entwicklung der „Vorbereitung

³⁷ Lang, 130.

³⁸ Lang, 130f.

³⁹ S. oben Anm. 11.

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 12.

⁴¹ Ritschl I, 190: „Lodensteyn ist der erste Pietist.“

⁴² Ritschl I, 192.

des Pietismus“ kommt in der Middelburger Wirksamkeit Labadies im Winter 1668/69 auf den Kulminationspunkt: „Wir zögern nicht, zu behaupten, daß auf dieser Stufe derjenige Typus protestantischer Kirchlichkeit vollkommen erreicht ist, den man als Pietismus anzusprechen hat.“⁴³

Bei allem Widerspruch zu Ritschl hielt sich Goeters mit seiner Datierung der Anfänge des Pietismus doch innerhalb des gleichen Zeitraumes (ca. 1670). Dem gegenüber würdigte Karl Reuter, Goeters zwar nicht widersprechend, doch von seinem Sprachgebrauch abweichend, bereits Wilhelm Amesius (1576–1633), als den „theologischen Repräsentanten des erwachenden reformierten Pietismus“.⁴⁴ Noch weiter zurückgehend wird in der niederländischen Kirchengeschichtswissenschaft häufig der ganze Bereich, der bei Ritschl und Goeters „Vorbereitung des Pietismus“ genannt wird, in die Geschichte des Pietismus einbezogen. Die Anfänge liegen dann bei Willem Teellinck (1579–1629) in Middelburg⁴⁵ oder noch früher bei Jean de Taffin (1530–1602), der zusammen mit Gottfried Cornelis Udemans (1580?–1649) zuweilen an den Anfang der Geschichte des Pietismus gestellt wird.⁴⁶ Stoeffler, bei dem Taffin als der erste niederländische Pietist begegnet⁴⁷, kann deshalb den Stoff der Geschichte des niederländischen Pietismus gegenüber Ritschl und Goeters nicht unbedeutend erweitern. Lodensteyn und Labadie stehen hier nicht am Anfang, sondern eher am Ende der Frühgeschichte des niederländischen Pietismus!

Am auffälligsten differieren die Antworten auf die Frage, wann und bei wem die Anfänge des Pietismus in *Deutschland* zu suchen sind. Sieht man einmal davon ab, daß Theodor Undereyck (1635–1693), der als Begründer des deutschen reformierten Pietismus gilt, nach seiner pietistischen Wirksamkeit (Konventikelgründung) zeitlich vor Spener liegt und man also die Anfänge des Pietismus in Deutschland sehr wohl bei ihm, d.h. um 1665 am Niederrhein, suchen kann, so gibt es drei erheblich verschiedene Datierungen der Anfänge des lutherischen Pietismus in der Forschung. Einmal die Datierung bei Johann Arndt und seinen „Vier Büchern vom wahren Christentum“ (1605–10). Zweitens bei Philipp Jakob Spener, der in diesem Zusammenhang entweder mit der Gründung des Collegium Pietatis (1670) oder mit der Veröffentlichung seiner „Pia Desideria“ (1675) genannt wird. Drittens bei den Leipziger Unruhen um August Hermann Francke, d.h. beim offenen Aus-

⁴³ Goeters, 237.

⁴⁴ K. Reuter, Wilhelm Amesius der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus, BGLRK 4, Neukirchen 1940.

⁴⁵ So im Handbuch von Bakhuizen van den Brink (oben Anm. 12). Vgl. C. Blokland, Willem Sluiter (1627–1673), Assen 1965, 29: „Willem Teellinck (1579–1629), die als grondvester van het Nederlands piëtisme beschouwd kan worden ...“

⁴⁶ Vgl. A. J. Onstenk, Leven, Lieven, Loven ... in: Wegen en Gestalten in het Gereformeerde Protestantisme (Festschrift S. van der Linde), Amsterdam 1976, (203–220) 204: „Jean Taffin is inderdaad één van de eerste duidelijke representanten van het piëtisme. Een tweede ... is G. C. Udemans.“

⁴⁷ Stoeffler, 117.

bruch des Konflikts der lutherischen Orthodoxie mit dem Pietismus (1689/90).

Was zunächst die Datierung bei *Johann Arndt* betrifft, so ist zu erinnern, daß bereits Philipp Jakob Spener gegenüber einem die pietistischen Anfänge bei Theophil Großgebauer und Heinrich Müller suchenden zeitgenössischen Historiker geltend gemacht hat, man müsse bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts zurückgehen, als Johann Arndt begann, das „Werk der Gottseligkeit“ zu betreiben.⁴⁸ Die Datierung der Anfänge des Pietismus bei Arndt stammt also von Spener her; sie wird gestärkt durch die außerordentliche Hochschätzung, deren sich Arndt in vielen Zweigen des Pietismus erfreut hat. Aus neuerer Zeit ist Wilhelm Koepp, der Biograph Johann Arndts, zu nennen, mit seinem entschiedenen Urteil, nicht Spener, sondern Arndt sei der große „Zeitenwender“ in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit.⁴⁹ In den 30er Jahren hat Paul Schattenmann Johann Arndt als Begründer des Pietismus bezeichnet und vorgeschlagen, auf die ganze Periode zwischen Arndts „Vier Büchern vom wahren Christentum“ (1610 vollendet) und den *Pia Desideria* (1675) den Begriff des „Frühpietismus“ anzuwenden.⁵⁰ Schattenmann betonte, Orthodoxie und Pietismus seien in diesem Zeitraum nicht streng voneinander geschieden und auf bestimmte Personengruppen verteilt.⁵¹ Der Begriff „Frühpietismus“, angewandt auf die Periode zwischen Arndt und Spener, soll also nicht den Epochenbegriff „Orthodoxie“ verdrängen. Er soll den Keim des Neuen benennen, das sich in und während der Orthodoxie heranbildet.

Die um den Begriff „Frühpietismus“ geführte Diskussion ist ohne klares Ergebnis ausgegangen. Durchgesetzt hat sich der Begriff nur sehr begrenzt. Am wenigsten in der Pietismusforschung⁵², teilweise doch in der kirchengeschichtlichen Erforschung der Orthodoxie⁵³, am umfas-

⁴⁸ Vgl. Wallmann, Spener, 14f. Anm. 51.

⁴⁹ W. Koepp, *Johann Arndt (Die Klassiker der Religion II)*, Berlin 1912, 11.

⁵⁰ P. Schattenmann, *Eigenart und Geschichte des deutschen Frühpietismus*, *Blätter für württemb. Kirchengesch.* 40, 1936, 1–32.

⁵¹ AaO 6. Vgl. Wallmann, Spener, 15 Anm. 51.

⁵² Sehe ich recht, so stehe ich mit meiner prinzipiellen Zustimmung zu Schattenmann (unter dem Vorbehalt, den Begriff „Frühpietismus“ für die durch Johann Arndt begonnene Frömmigkeitsrichtung, die die christliche Existenz auf die „Gottseligkeit“ orientiert, zu reservieren, dagegen die Reformbestrebungen der lutherischen Kirche in der Zeit zwischen Arndt und Spener nicht frühpietistisch zu nennen, weil ihnen noch der Gedanke der Sammlung der Frommen fehlt) innerhalb der Pietismusforschung bisher ziemlich isoliert da (vgl. Wallmann, Spener, 14f. bes. Anm. 51). Ich habe von dem Begriff „Frühpietismus“ jedoch keinen weiteren Gebrauch gemacht. Vgl. die Bemerkungen bei Wallmann, *Reformation, Orthodoxie, Pietismus*, 200.

⁵³ Vom „Rostocker Frühpietismus“ spricht H. D. Winkler in seiner Arbeit „Grundzüge der Frömmigkeit Heinrich Müllers“ (Diss. Theol. Rostock 1954) im Blick auf die Theologengruppe Heinrich Müller, Joachim Lütkemann, Theophil Großgebauer. — Ablehnung des Begriffs „Frühpietismus“ bei Leube, *Die altlutherische Orthodoxie. Ein For-*

sendsten in der musikwissenschaftlichen Forschung, die offensichtlich die Notwendigkeit dieses Begriffes am deutlichsten empfunden hat, dazu in der Germanistik.⁵⁴ Hier, in der Musikwissenschaft, wird – in Nachbarschaft zur Germanistik, wo man zuweilen vom „Barockpietismus“ spricht – am unbefangenen das Adjektiv „pietistisch“ auf Anschauungen und Texte der vorsepenerischen Zeit angewandt. Der frühe Pietismus wird hier in der Regel auf Johann Arndt zurückgeführt. So nennt Walter Blankenburg die Lieder Paul Gerhards ein besonders charakteristisches Erzeugnis jener Frömmigkeitsbewegung, die als „frühpietistisch“ anzusehen ist und auf Johann Arndt zurückgeht.⁵⁵

Entschieden behauptet neuerdings Stoeffler: „The father of Lutheran Pietism is not Spener but John Arndt.“⁵⁶ Stoeffler steht in der nordamerikanischen Forschung mit diesem Urteil keineswegs allein.⁵⁷ Aus sachlichen Gründen verdient in diesem Zusammenhang auch Winfried Zellers wiederholter Hinweis auf eine für die Geschichte der nachreformatorischen Frömmigkeit entscheidene „Frömmigkeitswende“ um 1600 (Philipp Nicolai, Johann Arndt, Valerius Herberger) genannt zu werden, auch wenn Zeller diese Wende nicht mit den Anfängen des Pietismus gleichsetzt.⁵⁸

schungsbericht, *ChuW* 9, 1933, (321–337) 324 (= Leube, Orthodoxie und Pietismus. Ges. Studien, AGP 13, 1975, 22); W. Halfmann, Christian Kortholt, Kiel 1930.

⁵⁴ Vgl. durchgehend z.B. M. Geck, *Die Vokalmusik Dietrich Buxtehudes und der frühe Pietismus*, Kassel 1965; außerdem Ch. Bunnars, *Kirchenmusik und Seelenmusik, Studien zu Frömmigkeit und Musik im Luthertum des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1966, 12.

⁵⁵ W. Blankenburg, *Die Lieder Paul Gerhards in der Musikgeschichte*, in: M. Jenny–E. Nievergelt (Hg.), *Paul Gerhardt, Weg und Wirkung*, Zürich 1976, (23–31) 25.

⁵⁶ Stoeffler, 202.

⁵⁷ Vgl. R. Friedman, *Mennonite Piety through the Centuries*, 1949, 24: „Arndt can be regarded as the real ‚father of Pietism‘, who transformed the doctrine of the Word, as Luther understood it, into an ethical doctrine, and thereby changed the experience of justification into one of sanctification“ (zit. nach Stoeffler, 203).

⁵⁸ W. Zeller, *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts* (Klassiker des Protestantismus V), Bremen 1962. Die Einleitung zu diesem Quellenauswahlband ist mit geringen Änderungen wiederabgedruckt in: W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, 1971, 85–116. In ihr entwickelt Zeller seine Anschauung von einer in die letzten beiden Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts fallenden *Frömmigkeitskrise* und einer fast genau mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts zusammenfallenden *Frömmigkeitswende*, aus der eine „neue Frömmigkeit“ erwächst, die den Protestantismus des 17. Jahrhunderts bestimmt und deren Endpunkt erst mit der Generation von Benjamin Schmolck (1672–1737) und Johann Sebastian Bach (1685–1750) erreicht ist. Es liegt auf der Hand, daß die Annahme einer solchen für die protestantische Frömmigkeitgeschichte epochalen Wende um 1600 für die Frage nach den Anfängen des Pietismus von erheblichem Gewicht ist. Zeller selbst hat auf diese Wende die Anfänge des Pietismus nicht datiert (was wohl nicht nur daher rührt, daß dem Pietismus innerhalb der gleichen Reihe ein besonderer Band gewidmet wurde). Zeller Konzeption läßt aber für eine zweite Frömmigkeitswende von ähnlich epochaler Bedeutung im 17. Jahrhundert eigentlich keinen Raum. Da der Pietismus zu dem die Wende wesentlich heraufführenden Johann Arndt nicht in einem Verhältnis des Gegensatzes,

Die zweite Datierung verbindet die Anfänge des Pietismus mit dem Wirken *Philipp Jakob Speners*. Dies ist zunächst die fast einhellige Datierung der älteren deutschen Kirchengeschichtswissenschaft in der vorritschlschen Ära. Sie ist auch heute die in der Literatur übliche. Unsere kirchengeschichtlichen Lehrbücher stimmen an diesem Punkt mit den großen theologischen Nachschlagewerken überein. Man kann als *opinio communis* ansehen, was Martin Schmidt im Artikel „Pietismus“ in der RGG³ so formuliert: „Als *Beginn* des Pietismus muß die Veröffentlichung von Speners *Pia Desideria* gelten.“⁵⁹ Dieser Ansatz, weil durch eine lange historiographische Tradition vorgegeben, gilt weit- hin als selbstverständlich. Man merkt das daran, daß – anders als bei der Frühdatierung auf Johann Arndt – hier eine besondere Begründung meist nicht für nötig erachtet wird.

Schließlich die dritte Datierung, die Spätdatierung, nach welcher erst mit *August Hermann Franckes* Bekehrung und der folgenden Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie der Pietismus beginnt. Albrecht Ritschl hatte Spener noch nicht zu den Pietisten gezählt, ihm nur den Anstoß zu einer „ihm eigentlich fremden religiösen Bewegung“ zugeschrieben.⁶⁰ „Als Urheber des Pietismus in der lutherischen Kirche ist Spener für seine Person selbst nicht Pietist.“⁶¹ Die ersten von Ritschl eingehender behandelten lutherischen Pietisten sind Johanna Eleonore von Merlau und August Hermann Francke.⁶² Freilich fängt der Pietismus für Ritschl während und auf Grund der Frankfurter Wirksamkeit Speners an. Anders Hans Leube, der Speners *Pia Desideria* samt dem Widerhall darauf nur ein „Vorspiel“ zur pietistischen Bewegung nennt.⁶³ „Erst seit dem Zusammenstoß A. H. Franckes und seiner Freunde mit der Leipziger Theologischen Fakultät und Stadtgeistlichkeit gibt es die deutsche pietistische Bewegung.“⁶⁴ Wenn Leube im Blick auf Spener und Francke von den „beiden Führern des deutschen kirchlich gesinnten Pietismus“ spricht⁶⁵, so ist, was Spener betrifft, an die Stellung gedacht, die er seit den pietistischen Streitigkeiten eingenommen hat. Mit seiner ersten großen Arbeit „Die Geschichte der pietistischen Bewegung in Leipzig“ (1921)⁶⁶

sondern eher der Abhängigkeit steht, wird man Zellers auf jeden Epochenbegriff verzichtende Konzeption (auch die Anwendung des Barockbegriffs auf die neue Frömmigkeit wird von Zeller abgelehnt) zwar nicht als Stimme, wohl aber als *Argument* für eine Frühdatierung der Anfänge des deutschen Pietismus anführen dürfen.

⁵⁹ Schmidt, RGG³, Sp. 373.

⁶⁰ Ritschl II, 149.

⁶¹ Ritschl II, 163.

⁶² Was Johann Wilhelm Petersen, den Ehemann der Eleonore von Merlau, betrifft, den Ritschl nach Spener darstellt, so gilt bekanntlich Ritschls Vorbehalt: „Wenn ich demnach die Frage aufwerfe, was eigentlich an ihm pietistisch war, so kann ich nur antworten: das Pietistische an Petersen war seine Frau“ (Ritschl II, 248).

⁶³ Leube, *Orthodoxie und Pietismus*, 116.

⁶⁴ AaO 117.

⁶⁵ AaO 134.

⁶⁶ Diese Arbeit, von Leube zunächst in zwei Teilen in Aufsatzform publiziert, ist jetzt vollständig ediert von D. Blaufuß in: *Leube, Orthodoxie und Pietismus*, 153–257.

hat Leube offensichtlich die Anfänge der deutschen pietistischen Bewegung darstellen wollen, nicht nur ein Kapitel aus der territorialen Ausbreitungsgeschichte des Pietismus. Die Bedeutung von Spener und seinen *Pia Desideria* wird bei Leube eigentümlich relativiert. Im Vorwort zu seiner zweiten großen Arbeit über „Die Reformideen der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie“ (1924) wird den *Pia Desideria* überhaupt keine inhaltliche Originalität gegenüber den Reformschriften der lutherischen Orthodoxie eingeräumt. Nur durch ihre Wirkungen sollen sie sich von ihnen unterscheiden.⁶⁷ Dafür tritt Johann Arndt als Initiator der Reformbewegung in der lutherischen Orthodoxie in den Vordergrund. Die Schwerpunkte bei Leube liegen also einmal bei Johann Arndt, dem Initiator der Reformbewegung, dann bei August Hermann Francke, mit dem die pietistische Bewegung beginnt.

III

Die Frage nach den Anfängen des Pietismus führt, wenn man nur fragt, wo und wann der Pietismus entstanden ist, auf eine verwirrende Fülle von Antworten. Offensichtlich entsprechen den verschiedenen Ansätzen ebensoviele Pietismusbegriffe. Daß die Wolken der Polemik, mit denen sich frühere Generationen der Forschung um die Anfänge des Pietismus stritten, sich heute verzogen haben, gibt noch keinen Anlaß, von Klarheit zu reden. Man wird ohne Zögern auf den Pietismusbegriff übertragen können, was in Peter Toon's Forschungsbericht über den Puritanismus als Resümee der verschiedenen heutzutage gängigen Definitionen zu lesen war: „Wenn sich also der Student mit diesem Begriff beschäftigt, gerät er in eine Verwirrung.“⁶⁸

Ich werde mich im Rahmen dieses Aufsatzes darauf beschränken, die verschiedenen Ansätze der Anfänge des lutherischen Pietismus in Deutschland auf ihre Begründung zu untersuchen, um jedenfalls auf einem begrenzten Feld Wege der Verständigung zu erkunden. Die diffuse Forschungslage erlaubt aber nicht, an den mit der Rede vom englischen und niederländischen Pietismus gegebenen Problemen vorbeizugehen. Deshalb zunächst einige mehr allgemeine Überlegungen zu diesem Fragenkreis.

In der deutschen Kirchengeschichtsforschung ist die Rede von einem *englischen* Pietismus in den letzten drei Jahrzehnten erheblich zurückgegangen und gegenwärtig kaum in Gebrauch. Der Zweite Weltkrieg und die unmittelbare Nachkriegszeit markieren hier forschungsgeschichtlich einen tiefen Einschnitt. Martin Schmidt, der das Feld der Pietismusforschung nach dem Krieg als erster wieder zu bestellen begann und durch sein reiches literarisches Werk das Bild vom Pietismus entscheidend prägte, hat die Tradition der lutherischen

⁶⁷ Leube, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, Leipzig 1924, Vorwort o.S.

⁶⁸ P. Toon, *Der englische Puritanismus*, *Historische Zeitschrift* 214, 1972, (30–41) 34.

Historiographie zur Herrschaft gebracht, die Rede vom niederländischen Pietismus in den Hintergrund gedrängt und jene vom englischen Pietismus fast vergessen lassen. Scheinbaren Sukkurs bekam er dadurch, daß Emanuel Hirsch in seiner Theologiegeschichte sich auf die Darstellung des lutherischen Pietismus beschränkte und den reformierten Pietismus fast ganz ausklammerte.⁶⁹ Nur bei Kurt Aland ist der in der deutschen Kirchengeschichtswissenschaft der ersten Jahrhunderthälfte gebräuchliche weitere Pietismusbegriff und damit auch die Rede von einem englischen Pietismus beibehalten worden.⁷⁰ In das Forschungsprogramm der wesentlich von Martin Schmidt und Kurt Aland begründeten „Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus“⁷¹ ist allein der engere Pietismusbegriff von Martin Schmidt, nicht der weitere von Kurt Aland eingegangen.

Nun braucht ein enger Pietismusbegriff keineswegs eine Verengung des Blickfelds zu bedeuten. Im Gegenteil. Gerade Martin Schmidt ist es ja gewesen, der seitens der deutschen Kirchengeschichtswissenschaft die Erforschung des Puritanismus vorangetrieben und die englische Kirchengeschichte immer im Blick behalten hat. Wenn wir heute wieder vom Ausland her mit dem weiten Pietismusbegriff der älteren deutschen Forschung konfrontiert werden, so muß derjenige, der darauf verweist, daß sich hier lediglich verdrängte und nie ausdiskutierte Probleme neu melden, sich die Gegenfrage gefallen lassen, ob die Zurücknahme des Pietismusbegriffs aus dem Raum des Puritanismus nicht eher von Vorteil gewesen ist. Einmal, so könnte man argumentieren, hat sich doch der Begriff in der englischen Puritanismusforschung nicht eingebürgert, und es ist heute, wo die Forschung sehr viel stärker als vor dem Zweiten Weltkrieg international betrieben wird, problematisch, wenn wir Phänomene der englischen Kirchengeschichte mit Begriffen erfassen, die die Engländer selbst nicht gebrauchen. Sodann könnte durch das Aufgeben der Rede vom englischen Pietismus ja auch eine gewisse Einseitigkeit der Blickrichtung der älteren deutschen Forschung korrigiert werden. Der Blick könnte frei werden auf andere verwandte Bewegungen, die in der traditionellen Pietismusforschung noch kaum gewürdigt worden sind, etwa auf den französischen Quietismus und Jansenismus, in dem der ältere Pietismus selbst verwandte Erscheinungen gesehen hat⁷², aber z.B. auch auf den Chassidismus, der jedenfalls in mancher Hinsicht gleichartige Erscheinungsformen zeigt. Ein engerer Pietismusbegriff könnte der Zusammenschau des Pietismus mit anderen religiösen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts durchaus förderlich sein. Die Forderung nach vergleichender Erforschung der religiösen Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts, wie sie in der allgemeinen Ge-

⁶⁹ Vgl. die einschränkenden Vorbemerkungen bei E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, II, 91.

⁷⁰ Vgl. oben Anm. 10.

⁷¹ Bericht über die bisherige Arbeit der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, 1969 (hektograph.).

⁷² Vgl. dazu die Bemerkungen von H. Lehmann, *Der Pietismus im alten Reich*, *Historische Zeitschrift* 214, 1972, (58–95), 91ff.

schichtswissenschaft heute erhoben und von Hartmut Lehmann vorgetragen worden ist, dürfte vermutlich mit einem Plädoyer für einen engeren Pietismusbegriff zusammengehen.

Ich selbst gestehe, in der Sache derzeit weder pro noch contra entscheiden zu können. Ich würde allerdings bei der gegenwärtigen Forschungslage für ein Offenhalten dieser Frage plädieren und gegen einen weiteren, den englischen Raum einbeziehenden Pietismusbegriff nichts einwenden wollen. Immerhin kommt die Rede vom englischen Pietismus, d.h. von einem Pietismus innerhalb des Puritanismus⁷³, heute aus dem angelsächsischen Raum zu uns, und es wird erst einmal abzuwarten bleiben, ob sie sich dort nicht bewährt und weiter durchzusetzen vermag. Das Sachproblem, also die Frage nach der Berechtigung der Rede von einem puritanischen Pietismus müßte innerhalb der Puritanismusforschung erst einmal geprüft und erörtert worden sein, ehe hier Sprachregelungen getroffen werden können. Angesichts der vagen Unbestimmtheit, in der die Rede vom „Puritanismus“ allermeist begegnet⁷⁴, könnte es auch für die angelsächsische Forschung durchaus sinnvoll sein, Erscheinungen der englischen Kirchengeschichte anhand bestimmter Kriterien, die ja nicht unbedingt diejenigen von Stoeffler sein müßten, unter den Begriff des Pietismus zu subsumieren. Zu bedenken bleibt auch, daß eine Zurücknahme des Pietismusbegriffs auf den engeren deutschen Raum zwar der historischen Profilierung zugute kommen und die Vergleichsmöglichkeiten mit anderen religiösen Bewegungen der frühen Neuzeit erleichtern kann, gleichzeitig aber die ordnende Funktion des Pietismusbegriffs als Epochenbegriff mindert.⁷⁵ Zwar darf man hier keinen übertriebenen Vorstel-

⁷³ Natürlich kann es nur hierum, also um einen Pietismus *innerhalb* des Puritanismus gehen, nicht um ein Erfassen des Puritanismus mit dem Pietismusbegriff. Zu Recht hält es Brecht für nicht angebracht, den englischen Puritanismus unter den Oberbegriff Pietismus zu subsumieren (Brecht, *Der Pietismus als Epoche der Neuzeit*, VF 21, 1976, [46–81] 53). Damit ist aber das Problem noch nicht bezeichnet, denn eine solche Subsumierung hat doch wohl noch niemand vorschlagen wollen. Stoeffler spricht von „Pietism among the English Puritans“ (Stoeffler, 24), Lang sprach von „Puritanismus und Pietismus“ (vgl. den Titel seines Buches), und Troeltsch richtete seinen Blick, wenn er vom englischen Pietismus sprach, unter Absehung vom *Puritanismus im weiteren Sinne* (Presbyterianismus, Kongregationalismus) auf einen „Puritanismus im engeren Sinne ... der ohne besondere Kirchenverfassungspläne eine rein praktische Bewährung des christlichen Glaubens wollte und die calvinistische Theologie in ein ‚studium pietatis‘ überführte“ (Troeltsch, *Soziallehren*, 775). Es geht also immer nur um die Frage, ob Männer wie William Perkins, Lewis Bayly, Richard Baxter, John Bunyan, die nach ihrer Stellung in den Kirchenverfassungskämpfen ja zum Teil diametral entgegengesetzten Gruppierungen angehörten (Bayly war anglikanischer Bischof!), nicht hinsichtlich ihres Frömmigkeitsstrebens unter einen Begriff gehören. Der Puritanismusbegriff ist offensichtlich zu weit und hebt die Gemeinsamkeit im Frömmigkeitsstreben nicht scharf genug heraus.

⁷⁴ Zur Diskussion um den Puritanismusbegriff vgl. den oben Anm. 68 genannten Forschungsbericht von Peter Toon.

⁷⁵ Zum Pietismusbegriff als Epochenbegriff vgl. den Anm. 73 genannten Forschungsbericht von Martin Brecht.

lungen nachhängen. Außerhalb der Kirchengeschichtswissenschaft wird heute niemand von einem „Zeitalter des Pietismus“ reden.⁷⁶ Gleichwohl haben innerhalb der Einzelwissenschaften Epochenbegriffe ihren Sinn und ihre Funktion, wie etwa der Barockbegriff in der Germanistik und den Kunstwissenschaften zeigt. Für die bei aller Vielgestaltigkeit doch so auffallend ähnlichen religiösen Bewegungen im Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus brauchen wir einen Oberbegriff, der die Eigenständigkeit dieser Bewegungen gegenüber der Aufklärungsbewegung deutlich macht und verhindert, daß sie einfach als religiöse Bewegungen in die Aufklärung integriert werden. Es ist immer mißlich, neue Begriffe zu prägen, die sich dann doch nicht durchsetzen lassen, und allemal besser, gebräuchliche Begriffe aufzugreifen und, wenn sie schon einmal eine erweiterte Bedeutung empfangen haben, daran festzuhalten.

Für ein Offenhalten der Frage eines weiteren Pietismusbegriffs muß nun vor allem derjenige plädieren, der den Blick auf die Kirchengeschichtsforschung in den benachbarten Niederlanden richtet und an der gemeinsamen Arbeit mit ihr interessiert ist. Auch die Rede von einem *niederländischen Pietismus* ist ja nicht unproblematisch. Bekanntlich ist erst seit Heppe und Ritschl von einem niederländischen Pietismus die Rede. Der Begriff hat sich aber nicht nur in der deutschen Kirchengeschichtswissenschaft, sondern auch in der niederländischen Kirchengeschichtswissenschaft in erstaunlichem Ausmaß eingebürgert, obwohl er hier, für das 17. Jahrhundert, in Konkurrenz zum Begriff der *nadere reformatie* steht.⁷⁷ Die den Pietismusbegriff verwendende niederländische Kirchengeschichtswissenschaft weiß dabei sehr wohl, daß sie

⁷⁶ Vgl. den unter diesem Titel erschienenen Band in der Reihe „Klassiker des Protestantismus“.

⁷⁷ Vgl. oben bei Anm. 12. — Zu der neuerdings lebhaften Diskussion um den Pietismusbegriff in den Niederlanden vgl. C. Graafland, *De gereformeerde Orthodoxie en het Piëtisme in Nederland*, NedThT 19, 1964/65, 466–479; weiter den Abschnitt „Piëtisme“ bei C. Blokland, aaO (oben Anm. 45) 26ff.; den Abschnitt „Wat is gereformerd Piëtisme“ bei A. J. Onstenk, aaO (oben Anm. 46) 203ff. S. van der Linde hat auf dem 1974 in Zeist/Niederlande veranstalteten Tagung „Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen“ sich im wesentlichen kritisch zur Übernahme des Pietismusbegriffs geäußert und ihn in seinem Referat in Anführungszeichen gesetzt (S. van der Linde, *Der reformierte „Pietismus“ in den Niederlanden*, in: *Pietismus und Réveil* (oben Anm. 14), 102–117); ähnlich kritisch J. van den Berg, *Gereformerd theologisch tijdschrift*, 1973, 158. In der englischsprachigen Literatur wird die Anwendung des Pietismusbegriffs auf die reformierten Niederlande seit längerem ganz unproblematisch gehandhabt. Vgl. zuletzt M. H. Prozesky, *The Emergence of Dutch Pietism*, JEH 28, 1977, 29–37; J. Irwin, *Anna Maria van Schurman: From Feminism to Pietism*, ChH 46, 1977, 48–62. Dies gilt auch für die den Anfängen des calvinistischen Pietismus in Nordamerika gewidmeten Arbeiten von J. Tanis, *Dutch Calvinistic Pietism in the Middle Colonies. A study in the life and theology of Theodorus Jacobus Frelinghuysen*, den Haag 1967; ders., *Reformed Pietism in Colonial America*, in: F. E. Stoeffler, *Continental Pietism and Early American Christianity*, Grand Rapids 1976, 34–73.

sich an einen von Heppe und Ritschl stammenden Sprachgebrauch anschließt.⁷⁸ Der Pietismusbegriff wird dabei meist weiter gespannt als in der älteren deutschen Forschung. Nicht nur wird der ganze Bereich dessen, was etwa bei Goeters „Vorbereitung des Pietismus“ war, häufig zum niederländischen Pietismus gerechnet (W. Teellinck, W. Amesius, J. van Lodensteyn, teilweise auch G. Voetius), sondern der Bogen wird noch weiter zurückgeschlagen bis ins späte 16. Jahrhundert. Die Ausdehnung des Pietismusbegriffs über Teellinck und Amesius hinaus zu Taffin und Udemans impliziert die These von der genetischen Unabhängigkeit des niederländischen Pietismus von englischen Einflüssen. Der enge Zusammenhang mit England, der bei Teellinck und Amesius schon von der Biographie her evident ist, fällt bei Taffin und Udemans fort, so daß es möglich wird, den Pietismus auf der Linie Genf – Niederlande zu orten und als ein Stadium der Entwicklung des kontinentalen Calvinismus zu begreifen, das erst sekundär von englischen Einflüssen befruchtet wird. Gegen Heppe und Lang, die den niederländischen Pietismus aus dem englischen herleiten, tritt man also der Meinung von Goeters bei, der nur von einer wechselseitigen Bedingtheit beider Bewegungen sprach.⁷⁹ Auffällig allerdings, daß man gegen Goeters an Heppes und Langs Sprachgebrauch von einem englischen Pietismus festhält. Der englische und der niederländische Pietismus sollen als zwei verwandte Bewegungen angesehen werden, die unabhängig voneinander entstanden sind, aber sich wechselseitig beeinflussen haben.⁸⁰

Es wird abzuwarten bleiben, ob sich die Rede vom englischen und niederländischen Pietismus in der niederländischen Kirchengeschichtswissenschaft stabilisieren wird. Die Beziehungen der Niederlande zum englischen Puritanismus sind im 17. Jahrhundert ja sehr viel enger als die zum deutschen Luthertum, auch sind die strukturellen Ähnlichkeiten hier größer. Zwar besteht zwischen den Niederlanden und dem reformierten Raum West- und Nordwestdeutschlands im 17. Jahrhundert ein so enger Zusammenhang und ein solches Maß wechselseitiger Beeinflussung, daß man immer berechtigt gewesen ist, den niederländischen und den deutschen reformierten Pietismus als eine zusammenhängende Erscheinung anzusehen. Aber zwischen den reformierten Niederlanden und dem lutherischen Deutschland bestehen im 17. Jahrhundert doch nur geringe Wechselbeziehungen. Beide, die Niederlande und das lutherische Deutschland, sind im 17. Jahrhundert von der Welle puritanischer Erbauungsliteratur erfaßt, um nicht zu sagen überspült worden. Etwa Lewis Baylys „Praxis pietatis“, das verbreitetste englische Erbauungsbuch vor Bunyans Pilgerreise, hat in den Niederlanden einen ähnlichen Siegeszug angetreten wie im lutherischen Deutschland.⁸¹ Dagegen ha-

⁷⁸ Blokland aaO (oben Anm. 45) 26, Anm. 1.

⁷⁹ Goeters, 24.

⁸⁰ Blokland, 29: „Het is beter, het Engelse en Nederland pïetisme te zien als twee verwante bewegingen, die elkaar wederzijds beïnvloed hebben.“

⁸¹ Für die Niederlande vgl. Blokland, 30ff.; für Deutschland vgl. Wallmann, Spener, 16ff.

ben weder Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ einen nennenswerten Einfluß auf die Frömmigkeit der reformierten Niederlande ausgeübt, noch sind umgekehrt die Werke von Taffin, Udemans, Teellinck, Amesius und Lodensteyn in merklichem Ausmaße ins deutsche Luthertum eingedrungen.⁸² Es wird deshalb naheliegen, daß die niederländische Kirchengeschichtswissenschaft, wenn sie weiterhin Bewegungen der *nadere reformatie* unter den Pietismusbegriff subsumiert und damit Gemeinsamkeiten zwischen den reformierten Niederlanden und dem lutherischen Deutschland anerkennt, die ihnen viel verwandteren englischen Bewegungen gleichfalls unter dem Pietismusbegriff unterzubringen suchen wird. Der niederländischen Kirchengeschichtswissenschaft wird vermutlich eine Schlüsselrolle zufallen für die Beantwortung der Frage, wie wir es künftig mit dem weiteren Pietismusbegriff und mit der Rede von einem englischen Pietismus halten werden.

IV

Wir konzentrieren uns nun auf das Problem der Anfänge des lutherischen Pietismus und prüfen die für die jeweilige Datierung angeführte Begründung.

Wie es scheint, braucht über *Leubes Spätdatierung*, also über die Ansetzung der Anfänge der pietistischen Bewegung in den Leipziger Unruhen um August Hermann Francke, nicht sehr lange verhandelt zu werden. Diese die Frankfurter Wirksamkeit Speners zum „Vorspiel“ des Pietismus degradierende Datierung beruht auf drei Voraussetzungen, von denen zwei angesichts der heutigen Forschungslage nicht mehr aufrechterhalten werden können, die dritte ebenfalls kaum noch für stichhaltig angesehen werden kann.

Leubes erste Voraussetzung war die Annahme, Speners „*Pia Desideria*“ führten ihrem Inhalt nach über die Reformideen des orthodoxen Luthertums nicht hinaus.⁸³ Demgegenüber konnte inzwischen gezeigt werden, daß Spener ein Kirchenreformprogramm entwickelt, dessen Realisierung nicht mehr, wie die Reformpläne der lutherischen Orthodoxie, durch Maßnahmen des landesherrlichen Kirchenregiments betrieben werden soll, sondern allein die Aktivität wiedergeborener Prediger und Laien verlangt.⁸⁴ Speners Reformprogramm hängt in zwei Angeln, die beide in den von Leube dargestellten Reformprogrammen der lutherischen Orthodoxie fehlen: dem Gedanken der Sammlung der Frommen (*ecclesiola in ecclesia*) und in der Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche, womit Spener die orthodoxe Erwartung des nahen Jüngsten Tages durchbricht.⁸⁵ Andererseits hat Spener gerade diejenigen Re-

⁸² Vgl. Wallmann, *Labadismus und Pietismus. Die Einflüsse des niederländischen Pietismus auf die Entstehung des Pietismus in Deutschland* (oben Anm. 14).

⁸³ Leube, *Reformideen*, Vorwort.

⁸⁴ Vgl. Wallmann, Spener, 33f.; M. Kruse, Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte, *AGP* 10, 1971, 174.

⁸⁵ Vgl. Wallmann, Spener, *passim*; ders., *Reformation, Orthodoxie, Pietismus*, 194ff.

formforderungen, die nach Leube im Mittelpunkt des orthodoxen Kirchenreformprogramms stehen: Sonntagsheiligung und strengere Kirchenzucht, nicht in sein Programm aufgenommen. Leube hat also die erheblichen inhaltlichen Differenzen zwischen Speners Programm und dem Reformprogramm des orthodoxen Luthertums nicht in den Blick bekommen. Es ist klar, daß bei Berücksichtigung dieser Differenzen den Pia Desideria ein erheblich höherer Stellenwert bei der Frage nach den Anfängen des Pietismus eingeräumt werden muß.

Die zweite Voraussetzung Leubes war die Annahme, in der frühen Phase des Wirkens Speners in Frankfurt am Main habe es zwar so etwas wie einen „Widerhall“ auf seine Reformideen gegeben, jedoch noch keine „pietistische Bewegung“.⁸⁶ Aber die Erforschung der Frankfurter Wirksamkeit Speners läßt, auch wenn sie erst in Ansätzen durchgeführt ist und für die zweite Hälfte seiner Frankfurter Wirksamkeit noch umfassender Weiterarbeit bedarf, doch schon so viel erkennen, daß bereits in den siebziger Jahren im Umkreis Speners von einer „pietistischen Bewegung“ zu sprechen ist.⁸⁷ Und dies nicht nur in Frankfurt am Main, sondern auch an anderen Orten, vornehmlich in den Reichsstädten, zuweilen auch schon an Fürstenhöfen. Neuerdings ist für diese Frühzeit von einer „reichsstädtischen Phase“ des Pietismus gesprochen worden.⁸⁸ Wenn diese erste Welle der pietistischen Bewegung sich auch nicht durchgesetzt hat, sondern fast überall am Widerstand der Orthodoxie zerbrach, so muß sie doch in der Geschichte des Pietismus ihren gebührenden Platz finden. Die Anfänge der „pietistischen Bewegung“ sind jedenfalls nicht erst in Leipzig zu finden.

Leubes dritte Voraussetzung bestand in der historisch an sich richtigen Feststellung, daß erst mit dem Auftreten August Hermann Franckes der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Pietismus deutlich hervortritt. Es trifft zu, daß die jahrzehntelangen Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Pietismus, die sogenannten „pietistischen Streitigkeiten“, erst um 1690 beginnen und ihnen gegenüber die vorher von Spener mit einzelnen orthodoxen Theologen geführten punktuellen Kontroversen den Charakter des „Vorspiels“ haben. Aber man wird doch Albrecht Ritschl Recht geben müssen, daß die Geschichte des Pietismus ihren Stoff nicht erst in den theologischen Streitigkeiten suchen darf und Pietismus nicht erst dort vorliegt, wo er theologisch angefochten und verteidigt worden ist.⁸⁹ So relativiert sich diese dritte Voraussetzung für eine Spätdatierung von selbst. Da die jahrzehntelangen Streitigkeiten zwischen Pietismus und Orthodoxie eine Eigentümlichkeit der Geschichte des deutschen Luthertums bilden, müßte, wer dieses Kriterium für eine

⁸⁶ Vgl. oben bei Anm. 64.

⁸⁷ Vgl. Wallmann, Spener, 274ff.

⁸⁸ Wallmann, Spener, V. Vgl. D. Blaufuß, Pietismus und Reichsstadt: Beziehungen Philipp Jakob Speners nach Süddeutschland, ZbKG 45, 1976, 54–68.

⁸⁹ Ritschl II, 166f.

Spätdatierung übernimmt, konsequenterweise auch Leubes Verengung des Pietismusbegriffs auf das deutsche Luthertum mitübernehmen.

Nun zur Datierung der Anfänge des Pietismus auf Philipp Jakob Spener. Sie war in der älteren Historiographie die übliche. Die in weiten Bereichen der Forschung, heute vor allem der außerdeutschen Forschung, inzwischen vorgenommene Ausdehnung des Pietismusbegriffs stellt diejenigen, die an der Datierung bei Spener festhalten, unter einen so für die ältere Forschung nicht gegebenen Begründungszwang. Mit welcher Begründung wird gegenwärtig behauptet, daß die Anfänge des Pietismus bei Philipp Jakob Spener liegen? Ich stelle an dieser Stelle einmal meine eigene Auffassung, die ich bei der Kritik der Auffassung Leubes bereits ins Spiel gebracht habe, vorläufig zurück und befrage die beiden Pietismusforscher, die mit ihren Arbeiten wesentlich die Auffassung der deutschen Kirchengeschichtswissenschaft der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmt haben: Kurt Aland und Martin Schmidt.

Kurt Aland hat seine Position zuerst in den „Spener-Studien“ (1943) dargelegt und über einige in den 50er und 60er Jahren verfaßten kleineren Arbeiten bis hin zu dem Beitrag „Philipp Jakob Spener“ in der Enzyklopädie „Die Großen der Weltgeschichte“ (1975) im wesentlichen unverändert durchgehalten. Auffällig ist der weite Pietismusbegriff, von dem, wie bereits erwähnt, Aland ausgeht. Wenn er zu Aussagen über die Anfänge des deutschen Pietismus kommt, so geschieht dies mit der ausdrücklichen Einschränkung, daß dabei vom englischen und niederländischen Pietismus „geschwiegen“ wird.⁹⁰

Was die Bestimmung der Anfänge des *lutherischen* Pietismus betrifft, so urteilt Aland: „Die Bewegung läßt sich in ihrem Beginn – ein exceptionelles Faktum. – genau datieren, und zwar ins Jahr 1675; strittig ist nur, ob der Frühjahrs- oder der Herbsttermin vorzuziehen ist.“⁹¹ Diese einzigartig präzise Datierung setzt den Beginn des Pietismus mit dem Erscheinen der *Pia Desideria* gleich. Wenn der Frühjahrs- oder Herbsttermin zur Debatte steht, so ist dabei an die beiden Meßtermine gedacht – im Frühjahr 1675 erschien die Postille Johann Arndts mit Speners Reformprogramm als Vorrede, im Herbst dann die Separatausgabe der „*Pia Desideria*“. Nicht von einem „ersten Pietisten“, sondern vom Erscheinen eines Buches werden hier die Anfänge des Pietismus datiert.

Wenn man bei Aland liest, „man kann den Tag des Erscheinens der *Pia Desideria* sogar als den Tag der Entstehung des Pietismus im deutschen Luthertum bezeichnen“⁹², so könnte sowohl an den Inhalt der Schrift wie an ihre Wirkung gedacht sein. Eigentümlicherweise wird aber bei Aland ähnlich wie bei Leube die Originalität des Inhalts relativiert. Zwar sieht Aland die *Pia Desideria* als Programm des Pietismus an, welches alles enthält, „was den Kern

⁹⁰ K. Aland, Philipp Jakob Spener, Die Großen der Weltgeschichte VI, Zürich 1975, (80–95) 85.

⁹¹ AaO 81.

⁹² Aland, Entwürfe, 528.

der neuen Bewegung ausmachte und worum der Streit der nächsten Jahrzehnte gehen sollte“.⁹³ Insofern gilt: „Wer das Anliegen des Pietismus kennen lernen will, muß die Pia Desideria studieren.“⁹⁴ Aber als Reformprogramm enthalte nach Aland die Pia Desideria sachlich nichts Neues gegenüber den Reformideen der Orthodoxie. Sie sind eine treffende Zusammenfassung derselben. „Spener hat – mit genialem Griff – das Reformanliegen des 17. Jahrhunderts zusammengefaßt.“⁹⁵

Es ist nach Aland in erster Linie die *Wirkung*, nicht der Inhalt, die die geschichtliche Bedeutung dieser Schrift ausmacht. Der Beginn des Pietismus wird hier offensichtlich in Analogie zum Beginn der Reformation gesehen. Hier wie dort handelt es sich um das Erscheinen von Texten, die in der Öffentlichkeit einen den Autor selbst überraschenden weiten Widerhall fanden. Gegenüber den 95 Thesen haben die Pia Desideria den Vorzug, daß sie nicht nur den Anstoß zu einer neuen Bewegung geben, sondern darüber hinaus das gesamte Programm enthalten. Aland zieht deshalb den Vergleich mit Luthers reformatorischen Hauptschriften. „Diese Schrift löste ein gewaltiges Echo aus, dem nur das von Luthers Schriften des Jahres 1520 zu vergleichen ist.“⁹⁶

Alands Datierung der Anfänge des Pietismus scheint den Vorzug zu haben, eine rein historische Feststellung zu sein, die keine systematische Definition des Pietismus vorwegnimmt. Als historische Behauptung muß sie sich die Überprüfung durch den Quellenbefund gefallen lassen. Es ist also zu fragen, ob und wie weit die Rede von einem den Vergleich mit den reformatorischen Hauptschriften Luthers erlaubenden „gewaltigen Echo“ auf das Erscheinen der Pia Desideria historisch begründet ist.

Hier erheben sich erhebliche Zweifel. Zunächst spricht der bibliographische Befund nicht für eine außergewöhnliche Verbreitung. Luthers Schriften von 1520 sind bekanntlich nach ihrem Erscheinen in Wittenberg sofort an vielen Orten nachgedruckt worden. Von Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“, die Aland ausdrücklich als Analogie heranzieht, sind in kurzer Zeit 4000 Exemplare der Wittenberger Erstausgabe verkauft worden, und es folgten umgehend Nachdrucke an zahlreichen anderen Orten.⁹⁷ Was die Pia Desideria betrifft, so kennen wir keine anderen Drucke als die von dem Frankfurter Verleger Johann David Zunner besorgten. Zwar ist Speners im Frühjahr 1675 als Postillenvorrede erschienenes Reformprogramm schon im Herbst des gleichen Jahres separat unter dem Titel „Pia Desideria“ ein zweites Mal gedruckt worden. Dies geschah aber nicht, weil die Arndtsche Postille vergriffen war, sondern weil sie nicht verkauft wurde und der Verleger auf ihr sitzen blieb. Die Papierpreise waren, wie wir aus Speners Brief-

⁹³ Aland, Spenerstudien, AKG 28, 1943, 66.

⁹⁴ Aland aaO (oben Anm. 90) 82.

⁹⁵ AaO 86.

⁹⁶ AaO 81f.

⁹⁷ Benzings Lutherbibliographie führt für die Adelschrift aus den Jahren 1520/21 insgesamt 15 Drucke aus neun Offizinen in sechs verschiedenen Städten an!

wechsel wissen, wegen der Kriegsläufe 1675 so gestiegen und der Preis für den Postillenband so hoch, daß ihn sich nur wenige leisten konnten.⁹⁸ Sie billiger anzubieten, war das Motiv für den Neudruck. Die Separatausgabe vom Herbst 1675 ging dann zwar so gut, daß gleich noch einmal ein Druck veranstaltet wurde.⁹⁹ Das spricht für eine außergewöhnliche Nachfrage, aber kaum für ein so gewaltiges Echo, daß man den Vergleich mit Luthers Schriften von 1520 ziehen dürfte. Die zwei Ausgaben der *Pia Desideria* mit der Jahreszahl 1676 auf dem Titelblatt scheinen auch das Bedürfnis des Buchmarktes befriedigt zu haben. Erst 1680 wird, nachdem Spener 1678 eine lateinische Ausgabe für die „Ausländer“ veranstaltete, für die deutschen Leser wieder eine Neuauflage nötig. Die dann folgende läßt mehr als ein Vierteljahrhundert auf sich warten und datiert erst nach Speners Tod aus dem Jahre 1706! Einen Nachdruck an anderem Ort, wie ihn Spener 1675 befürchtete und wie er ihn bei anderen seiner Schriften mehrmals erlebt hat, kennen wir für das ganze 17. Jahrhundert nicht. Man vergleiche nun aber die Vielzahl von Nachdrucken, die Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ bald nach ihrem Erscheinen an den verschiedensten Orten durch das ganze 17. Jahrhundert hindurch erfahren haben. Hier ist wirklich ein Vergleich mit Luthers reformatorischen Schriften angebracht! Man vergleiche auch die Vielzahl von Auflagen, die ein Erbauungsbuch wie Baylys „*Praxis pietatis*“ oder, um in einen anderen Bereich zu gehen, Justus Lipsius „*Constantia*“ durch das 17. Jahrhundert hindurch erlebt haben.¹⁰⁰ Auflagenzahl und vor allem der Nachdruck an anderem Ort sind allemal die sichersten Indizien für einen breiten Widerhall, den eine Schrift findet. Von Luthers Schriften bis hin zu Goethes „*Werther*“ kennen wir das Phänomen des Nachdrucks als nahezu untrügliches Zeichen für breite literarische Wirkung! Auch Spener hat zuweilen mit unberechtigten Nachdrucken zu tun gehabt, aber gerade bei den *Pia Desideria* nicht.

Mahnt der bibliographische Tatbestand zur Vorsicht, so wird es andere Zeugnisse geben müssen, auf die sich die Behauptung von einem gewaltigen Widerhall gründen kann. Hier wird nun in der Forschung seit langem auf die Zuschriften verwiesen, die Spener auf seine *Pia Desideria* erhalten hat. „Rund dreihundert spontane Zuschriften allein von prominenten Theologen und

⁹⁸ Vgl. Wallmann, Postillenvorrede und *Pia Desideria* Philipp Jakob Speners. Einige Beobachtungen zu Veranlassung, Verbreitung und Druck der Programmschrift des lutherischen Pietismus, in: *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen* (Festschrift Martin Schmidt), AGP 14, 1975, (466–484) 470.

⁹⁹ Vgl. meinen Nachweis in dem in Anm. 98 genannten Aufsatz (bei dem dritten dort genannten Druck der *Pia Desideria* 1676 handelt es sich um eine Druckvariante, nicht um eine weitere Auflage).

¹⁰⁰ Zu Bayly vgl. die oben Anm. 81 gegebenen Verweise. Zu den zahllosen Drucken der „*Constantia*“ des Justus Lipsius, den der 1978 verstorbene Historiker Cerhard Oestreich als den bedeutendsten Kopf der aus dem Späthumanismus herauswachsenden Bewegung des *Neustoizismus* namhaft gemacht hat, vgl. G. Oestreich, *Geist und Gewalt des frühmodernen Staates, Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, 1969, 37f.

„gottseligen Staatsmännern“ gingen bei Spener ein.“¹⁰¹ Wenn dies richtig wäre, so hätten wir allerdings ein starkes Argument für einen breiten Widerhall. Es gibt wohl kein Beispiel aus der Kirchengeschichte der frühen Neuzeit, wo ein Autor nach Erscheinen einer Schrift eine solche Zahl spontaner Zuschriften erhalten hätte.

Aber auch hier ist Skepsis angebracht. Was zunächst die „dreihundert“ Zuschriften betrifft, so geht die Zahl auf den Spenerbiographen Paul Grünberg zurück und ist vor ihm nie geäußert worden.¹⁰² Grünberg bezieht sich auf eine Briefstelle, an der Spener von „epistolae triceni plures“ spricht, die er auf seine *Pia Desideria* erhalten habe.¹⁰³ Das heißt auf deutsch „mehr als dreißig“, nicht „mehr als dreihundert“. Grünberg hat also falsch übersetzt. Zwei Jahre nach Erscheinen der *Pia Desideria* spricht Spener einmal von über neunzig Briefen meist zustimmenden Inhalts.¹⁰⁴ Das ist immer noch viel, aber längst nicht so viel, daß noch der Anschein einer Volksbewegung entstehen könnte.

Dazu ein zweites. Es handelt sich bei den Zuschriften nicht um „spontane“ Leserschriften. Spener hat, wie wir aus seinem Briefwechsel wissen, die ihm als Autor zustehenden Freixemplare seiner Postillenvorrede bzw. der *Pia Desideria* an fast seinen ganzen Bekanntenkreis geschickt mit der ausdrücklichen Bitte um schriftliche Stellungnahme.¹⁰⁵ Bei den Zuschriften hat es sich, wenigstens in den meisten Fällen, um von Spener *erbetene* Zuschriften gehandelt. Ein Rücklauf in dem genannten Ausmaß ist normal und noch kein Indiz für einen überraschend weiten Widerhall. Spener selbst ist auch nicht von dem Echo, sondern von dem meist *positiven* Echo auf seine *Pia Desideria* überrascht worden.

Schließlich eine dritte Feststellung. Als Senior der lutherischen Geistlichkeit der Stadt Frankfurt am Main stand Spener mit einer großen Zahl angesehener Theologen an Universitäten und in Reichsstädten in Verbindung, seine heraldischen und genealogischen Arbeiten hatten ihm manche Tür an den deutschen Fürstenhöfen geöffnet. Wenn an der *Quantität* der Zuschriften Abstriche gemacht werden müssen, so könnte dies durch die *Qualität* und Einflußmöglichkeit der Briefpartner wettgemacht werden. Der von Spener mit dem Versand und der Aufforderung zur Stellungnahme ganz offensicht-

¹⁰¹ So erst kürzlich wieder Aland aaO (oben Anm. 90) 82. Ich habe bereits 1968 in der Elliger-Festschrift darauf aufmerksam gemacht, daß diese in den Spenerliteratur verbreitete Meinung irrig ist, und wiederhole hier das dort nur in einer Anmerkung Gesagte.

¹⁰² P. Grünberg, Philipp Jakob Spener, I, Göttingen 1893, 178.

¹⁰³ Vgl. zum einzelnen Wallmann, Spener und Dilfeld. Der Hintergrund des ersten pietistischen Streites, in: Theologie in Geschichte und Kunst, Festschrift Walter Elliger, Witten 1968, (214–235) 216 Anm. 10.

¹⁰⁴ Ph. J. Spener, Sendschreiben an einen christeyffrigen außländischen Theologum, Frankfurt a.M. 1677, 67.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu im einzelnen meinen oben Anm. 98 genannten Aufsatz.

lich gezielt unternommene Versuch der Anregung einer allgemeinen Debatte über die Kirchenreform ist ja auch nicht fruchtlos geblieben, wie die Reihe von Kirchenreformschriften der Jahre 1676–1678 zeigt.¹⁰⁶ Aber die von Spener provozierte Reformliteratur der Jahre nach 1675 darf keineswegs, wie es häufig geschieht, mit den Spuren einer sich bildenden pietistischen Bewegung gleichgesetzt werden. Dazu sind die Stimmen zu offenkundig, die sich in diesen Schriften gegen Speners pietistische Ideen, gegen die Hoffnung besserer Zeiten und gegen den Gedanken der Sammlung der Frommen, ausgesprochen haben. So sehr diese Schriften die Anregung zur Debatte über die Kirchenreform aufgreifen, so sehr wollen einige von ihnen doch offensichtlich verhindern, daß aus der Reformbewegung Pietismus wird.¹⁰⁷ Es gibt erhebliche Gründe für die Annahme, daß die von Spener angeregte Reformdebatte in ganz anderen Kreisen geführt worden ist, als in den Kreisen, in denen sich zu dieser Zeit die pietistische Bewegung gebildet hat.

Die Behauptung, von dem Tag des Erscheinens der *Pia Desideria* könne man die Anfänge des Pietismus datieren, hält einer Nachprüfung von den Quellen her also nicht stand. Wir werden über die unmittelbaren Wirkungen der Spenerschen Reformschrift sehr viel bescheidener denken müssen, als uns dies von Aland zugemutet wird. Wenn unlängst in einer Untersuchung über „Speners *Pia Desideria* und ihre Bezüge zur deutschen Aufklärung“ konstatiert werden mußte, daß sich bei den deutschen Aufklärern des 18. Jahrhunderts „nur wenig Splitter einer direkten Bezugnahme auf die *Pia Desideria* finden“¹⁰⁸, so rührt das Erstaunen darüber ganz offensichtlich aus einer heute weit verbreiteten Überschätzung der Wirkung dieser Schrift her. Man wird auch im geistigen Leben Deutschlands im endenden 17. Jahrhundert kaum Bezugnahmen auf Speners Reformprogramm finden. Das in Frankfurt am Main zu den Meßzeiten erscheinende *Diarium Europaeum*, das von allen wichtigen Ereignissen Notiz zu nehmen pflegt, hat den Unruhen um Jean de Labadie und seine Gemeinde ihre Spalten geöffnet, den *Pia Desideria* und dem *Echo* auf sie niemals auch nur eine einzige Zeile gewidmet.

¹⁰⁶ Die durch Speners *Pia Desideria* hervorgerufenen Reformschriften sind aufgeführt bei Grünberg I, 178, Anm. 1; Aland, Spenerstudien, 65f. und Wallmann, aaO (oben Anm. 98) 473.

¹⁰⁷ Dies trifft zu nicht nur für das von Spener der Separatausgabe der *Pia Desideria* beigefügte „Bedenken“ seines Lehrers und Schwager Joachim Stoll, sondern auch für das von dem Ulmer Superintendenten und Brieffreund Speners Elias Veiel herausgegebene „Hundertjährige Bedencken des alten Theologen Jacob Andrea“ (1678). Daß diese Schrift keine Zustimmung zu den *Pia Desideria* darstellt, hat D. Blaufuß, Spener-Arbeiten, 1975, 120ff. gezeigt. Blaufuß knüpft daran die berechtigte Forderung: „Es bleibt eine notwendige Aufgabe, die durch das Erscheinen der *Pia Desideria* hervorgerufene Literatur zu untersuchen, die bisher vielleicht zu rasch und zu unbesehen als Ausdruck der Zustimmung zu Spener gewertet wurde“ (aaO 123).

¹⁰⁸ H.-W. Müsing, Speners *Pia Desideria* und ihre Bezüge zur deutschen Aufklärung, Pietismus und Neuzeit 3, 1977, (32–70) 42.

Läßt sich die Rede von einem den reformatorischen Anfängen vergleichbaren gewaltigen Echo nicht verifizieren, so bliebe übrig, im Inhalt des Reformprogramms nach innovatorischen Momenten zu suchen, die die Behauptung von den hier zu findenden Anfängen des Pietismus stützen könnten. Allein, wie bereits erwähnt, Aland kann dem Spenerschen Reformprogramm eine über die Reformbestrebungen des orthodoxen Luthertums hinausgehende *sachliche* Originalität nicht zuerkennen. Die Besonderheit der *Pia Desideria*, das Vermögen zur Durchschlagskraft des Spenerschen Programms, wird allein im *Formalen* (Knappheit, Klarheit und Zielgerichtetheit der Gedanken, geschlossenes Programm) gesehen.¹⁰⁹ Weder der Gedanke der Förderung der Frommen noch die Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche, um nur diese beiden Punkte zu nennen, werden bei Aland besonders beachtet. Steht aber Spener, wie Aland meint, mit seinem Reformprogramm ganz im Strom der Tradition, die er durch die Straßburger Orthodoxie überkommen hat, so wird, wenn die Behauptung von einem einzigartigen Echo auf die *Pia Desideria* fraglich wird (wir können ruhig auch behutsamer formulieren, wenn diese Behauptung *relativiert* werden muß), überhaupt fraglich, wieso die *Pia Desideria* den Beginn des Pietismus darstellen. Die Anfänge des Pietismus wird man jetzt primär dort suchen müssen, wo der Strom der Tradition, in dem Spener steht, seine Quelle hat. Konsequenterweise müßte Aland eigentlich den gleichen Weg gehen, den Hans Leube bei der Erhellung der Reformideen des orthodoxen Luthertums gegangen ist: zurück zu Johann Arndt! Leube hat ja, nach einer ersten Begehung des Feldes der orthodoxen Reformbestrebungen, wobei die Straßburger orthodoxen Theologen und unter ihnen besonders der von Aland als geistiger Vater der *Pia Desideria* reklamierte Johann Conrad Dannhauer namhaft gemacht wurden, den Blick sofort auf Arndt gerichtet als auf denjenigen, auf dem mehr oder weniger alle fußen, die sich den Plan einer Reform der lutherischen Kirche zum Ziel gesetzt haben. Hier, bei Arndt, entspringt – das hat Leube richtig gesehen – der Strom der Tradition, aus der Spener kommt. Nimmt man hinzu, daß das, was nach Aland offenbar den Beginn einer neuen Periode in der evangelischen Kirchengeschichte ausmacht, ein den reformatorischen Anfängen vergleichbarer „Widerhall“, bei Johann Arndt tatsächlich gegeben ist, so müßte – unter der Alandschen Prämisse, Spener stehe ganz im Strom der orthodoxen Reformbestrebungen – der Beginn des Pietismus eigentlich auf das Erscheinen der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (1605–1610) datiert werden. Merkwürdig jedenfalls, daß Gestalt und Werk Johann Arndts von Aland so gut wie gar nicht beachtet werden.

Nun zu jener Auffassung von den Anfängen des Pietismus, die in den letzten beiden Jahrzehnten durch eine reiche literarische Produktion am meisten Beachtung gefunden hat, eine Konzeption, die methodisch wie im sachlichen Ergebnis zu derjenigen von Aland in starker Spannung steht, ohne daß es doch niemals zu einer öffentlichen Auseinandersetzung gekommen ist: zur Pietismusauffassung von *Martin Schmidt*.

¹⁰⁹ Aland, *Spenerstudien*, 57f.

Von Aland unterscheidet sich Schmidt zunächst darin, daß er den Pietismus als eine in Deutschland entstehende und in ihrer Anfangsgeschichte ganz auf Deutschland beschränkte Bewegung ansieht. Zwar reicht das Wurzelgeflecht, aus dem der Pietismus erwächst, nach Schmidt über die Grenzen des deutschen Raumes und der lutherischen Konfession hinaus (englischer Puritanismus, romanische Mystik u.a.) und hinsichtlich seiner Beziehungen und Auswirkungen soll der Pietismus als *ökumenische Erscheinung* gewürdigt werden. Aber einen dem deutschen Pietismus voraufgehenden englischen oder niederländischen Pietismus kennt Martin Schmidt nicht. Seine 1972 vorgelegte knappe Geschichte des Pietismus¹¹⁰ ist faktisch eine Geschichte des *lutherischen* Pietismus. Wenn für Aland mit Speners Reformschrift der *deutsche lutherische* Pietismus beginnt, so beginnt für Martin Schmidt mit den Pia Desideria schlechtweg „*der Pietismus*“.

Was nun die Datierung der Anfänge des Pietismus betrifft, so urteilt Martin Schmidt: „Als Beginn des Pietismus muß die Veröffentlichung von Speners Pia Desideria gelten.“¹¹¹ Auffällig, daß diese Datierung in der Form einer thetischen Behauptung begegnet, für die eine historische Begründung, wie sie Aland liefert, nicht gegeben wird. Martin Schmidt hat die Behauptung vom unerhört weiten Widerhall auf Speners Pia Desideria, die er aus Alands Spenerstudien kennt, weder bezweifelt, noch hat er sich eigens darauf gestützt. Mit seiner ganz auf Textinterpretation, und zwar ausdrücklich auf *theologische* Interpretation ausgerichteten Methode grenzt er sich bewußt ab von Arbeiten, die sich „am Vordergrunde und an der Außenseite“ des Pietismus orientieren.¹¹² Die Beschränkung auf eine streng theologiegeschichtliche Methodik ist an historischen Fragen wie denen nach Veranlassung, Verbreitung und Wirkung der Pia Desideria unmittelbar nicht interessiert. Von der Methode her lassen sich kaum größere Gegensätze denken als die zwischen den Arbeiten von Aland und Schmidt. Einer auf dokumentarische Ermittlung von Tatsachen ausgerichteten rein historischen Methode steht eine ganz von systematischen Interessen geprägte theologiegeschichtliche Methode gegenüber.

Findet man explizit keine Begründung für die Datierung der Anfänge des Pietismus, so ist implizit in Martin Schmidts Spenerdeutung natürlich eine Begründung mitgesetzt, die es zu eruieren gilt. Schmidt faßt die Pia Desideria nicht mehr, wie in der früheren Forschung bis hin zu Leube und Aland, als ein „Reformprogramm“ auf, sondern er meint, ihre Eigenart werde erst dann erfaßt, wenn man sie als „theologischen Entwurf“ begreift.¹¹³ Dies

¹¹⁰ Oben Anm. 28.

¹¹¹ Schmidt/Jannasch, Das Zeitalter des Pietismus, XXXI und gleichlautend Schmidt, RGG³ IV, Sp. 373.

¹¹² So programmatisch im Vorwort zu M. Schmidt, Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, AGP 2, 1969, 5.

¹¹³ Schmidt, Wiedergeburt, 130.

entspricht einer Gesamtkonzeption, wonach der Pietismus nicht mehr bloß als eine „Reformbewegung“, sondern als „eine theologische Bewegung mit einem klaren gedanklichen Konzept“ aufgefaßt werden soll.¹¹⁴ Man wird Martin Schmidts Pietismusauffassung nur dann gerecht werden, wenn man diese Prämisse, die alle seine Arbeiten bestimmt, in Rechnung stellt: Schmidt will den Pietismus theologisch verstehen, und theologisch verstehen heißt für ihn nicht nur, daß man nach theologischen Kriterien untersuchen und urteilen soll, sondern daß der Pietismus selbst als eine theologische Größe begriffen werden muß. Der Pietismus gehört also *primär* nicht in die Geschichte der Reformbewegungen und auch nicht in die Frömmigkeitsgeschichte. Er ist wurzelhaft ein Phänomen der Theologiegeschichte.

Martin Schmidts Pietismusforschung nahm ihren Ausgang bei der Vertiefung in die Streitigkeiten zwischen Orthodoxie und Pietismus.¹¹⁵ Hier fand er ein zur reformatorisch-orthodoxen Tradition des Luthertums in Gegensatz tretendes eigenes theologisches Konzept des Pietismus. Inhaltlich ist es geprägt durch die Lehre von der „Wiedergeburt“, die die Stelle der melanchthonisch-forensischen Rechtfertigungslehre des orthodoxen Luthertums einnimmt. Dieses theologische Konzept hat Spener entworfen. Speners eigentümliche Leistung besteht nach Schmidt darin, daß er unter der Aufnahme von Anleihen aus der Wiedergeburtstheologie des mystischen Spiritualismus eine theologische Alternative zur lutherischen Orthodoxie entworfen hat, die erstmals und grundlegend in den „Pia Desideria“ publiziert wird. Schmidt bleibt von der Behauptung, das *Reformprogramm* Speners stehe ganz in der Tradition der lutherisch-orthodoxen Reformbestrebungen, ungerührt. Das ist für ihn eine Feststellung am „Vordergrund und an der Außenseite“. Das entscheidende ist nicht das Reformprogramm, sondern der „Kern“ des Programms: das *theologische* Konzept. Im *Kern* bricht Spener aus der Tradition der lutherischen Orthodoxie aus. In der Introduction der wesentlich dem mystischen Spiritualismus entstammenden Wiedergeburtstheologie in die Tradition des Luthertums liegt die epochale Bedeutung Speners. Die *Pia Desideria*, in denen die Anliegen des mystischen Spiritualismus in verkirchlichter Form zum Inhalt eines Programms erhoben sind, sind insofern das Gründungsdokument einer gegenüber Reformation und Orthodoxie neuen Bewegung im Luthertum, des *Pietismus*.

Es soll an dieser Stelle nicht im einzelnen wiederholt werden, was in der jüngsten Forschungsphase kritisch zur Spenerdeutung Martin Schmidts vorgebracht worden ist. Die These von der Wiedergeburt als Mitte der Spenerschen Theologie und als Kern des Programms der *Pia Desideria* ist heute ebenso bestritten wie die behauptete Abhängigkeit der *Pia Desideria* von einer Hauptschrift des mystischen Spiritualismus, nämlich Christian Hoburgs

¹¹⁴ Schmidt, Bericht über die bisherige Arbeit der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hektogr. o.J., 3.

¹¹⁵ Schmidt, Wiedergeburt, 5.

„Spiegel der Mißbräuche beim Predigtamt“.¹¹⁶ Ja man kann bereits fragen, ob, nachdem Martin Schmidt selbst eingeräumt hat, seine Behauptung der Abhängigkeit Speners vom mystischen Spiritualismus Hoburgs sei unwahrscheinlich gemacht worden¹¹⁷, seine Spenerdeutung nicht als gescheitert angesehen werden muß.¹¹⁸ Wir stellen diese Dinge, über die anderweitig gehandelt worden ist, hier zurück, begeben uns auf den Boden der Thesen Martin Schmidts und fragen, ob von daher die Datierung der Anfänge des Pietismus bei den Pia Desideria schlüssig begründet werden kann.

Sehe ich recht, so hat die Konzeption Martin Schmidts auch bei Annahme ihrer inhaltlichen Richtigkeit zwei Schwächen, von denen ich die erste hier nur kurz zu berühren brauche, während für unsere Frage nach den Anfängen wesentlich die zweite von Belang ist. Problematisch ist zunächst, daß Martin Schmidt die ältere Behauptung von der sachlichen Nichtoriginalität des Spenerschen Reformprogramms (Leube, Aland) unangetastet läßt und die für ihn wesentliche sachliche Originalität auf einer vom Reformprogramm abgehobenen Ebene, der Ebene der Theologie, aufsucht. Indem er sich vom Vordergrund und der Außenseite abwendet und nach dem „Kern“ des Spenerschen Programms fragt, taucht die in der älteren pietistischen Hermeneutik beliebte Unterscheidung von Kern und Schale in neuem Gewand auf, was zur Folge hat, daß die konkrete historische Erscheinung des Pietismus in ihrer wechselnden Vielgestaltigkeit eigentlich unwesentlich wird, weil sie immer nur durchstoßen wird mit dem Ziel, den gleichbleibenden Kern, die Wiedergeburt, zu finden. Bezeichnend das Desinteresse, das Schmidt der Sozialgestalt des Pietismus entgegenbringt. Man kann ja darüber streiten, ob der pietistische Gemeinschaftsgedanke mit seinen Implikaten (*ecclesiola in ecclesia*, Sammlung der Frommen, Konventikel, *Collegia pietatis* u.ä.) so sehr ins Zentrum gerückt werden muß, wie das seit Albrecht Ritschl die ältere Forschung tat und wie es in der jüngsten Forschungsphase wieder getan wird. Bei Martin Schmidt führt das Desinteresse an der Außenseite und die Konzentration auf den theologischen Kern aber dazu, daß dem pietistischen Gemeinschaftsgedanken so gut wie gar keine Aufmerksamkeit gewidmet wird. In der Konsequenz der einseitigen Heraushebung des Wiedergeburtsged-

¹¹⁶ Kritisch zu der These von der Wiedergeburt als Mitte der Spenerschen Theologie J. Wallmann, Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener. Ein Diskussionsbeitrag, *Pietismus und Neuzeit* 3, 1977, 7–31. Zur von M. Kruse und mir jeweils mehrfach geäußerten Kritik an der These von der Abhängigkeit der Pia Desideria von Hoburgs „Spiegel der Mißbräuche beim Predigtamt“ vgl. die dort 9 Anm. 11 gegebenen Literaturnachweise.

¹¹⁷ M. Schmidt, Epochen der Pietismusforschung, in: *Pietismus und Réveil* (oben Anm. 14), (22–79) 77.

¹¹⁸ Ich brauche nicht hinzuzufügen, daß durch ein Scheitern einer bestimmten Konzeption die Fruchtbarkeit der These und der Wert der hierfür geleisteten Forschungsarbeit nicht in Zweifel gezogen werden muß. Wir arbeiten immer noch mit Ritschls „Geschichte des Pietismus“ und mit Leubes „Reformideen“, obwohl die zugrundeliegenden Konzeptionen heute als überwunden gelten.

dankens und seiner Herleitung aus dem mystischen Spiritualismus wird die Wiedergeburt „des einzelnen“ als Zentralidee des Spenerschen Programms ausgegeben.¹¹⁹ Man kann getrost die Behauptung wagen, daß noch kein Kirchenhistoriker von Rang dem pietistischen Begriff der *ecclesiola in ecclesia* so wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat wie Martin Schmidt. Die Chance, von der Einrichtung der *Collegia pietatis* her ein Argument für die Datierung der Anfänge des Pietismus zu besitzen¹²⁰, wird nicht genutzt.

Problematisch ist weiterhin, und dies ist für unseren Zusammenhang erheblicher, daß nach Martin Schmidt Spener der Begründer des Pietismus dadurch geworden sei, daß er die Wiedergeburtanschauung des mystischen Spiritualismus in den Raum der evangelischen Theologie und Kirche transplantiert, die Anliegen des mystischen Spiritualismus „verkirchlicht“ habe. In seinem großen, 1951 erschienenen Aufsatz „Spener's Wiedergeburtstheorie“ hat Schmidt die Spenersche Wiedergeburtanschauung mit derjenigen Caspar von Schwendfelds, Jakob Böhmes, Philipp Nicolais und Johann Arndts verglichen. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß von all diesen Johann Arndt der Spener „sachlich am nächsten stehende Vertreter der Wiedergeburtstheologie“ sei.¹²¹ Angesichts der Tatsache, daß Spener sich zeitlebens auf Johann Arndt berufen hat und sein pietistisches Programm als Vorrede zu einem Predigtband Arndts publizierte, hätte es doch nahegelegen, das theologische Konzept der Spenerschen Wiedergeburtstheorie auf den Einfluß Johann Arndts zurückzuführen. Merkwürdigerweise hat Martin Schmidt in seinem im gleichen Jahr erschienenen zweiten grundlegenden Aufsatz „Spener's *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation“ zwar die Zitierung Arndts in den *Pia Desideria* erwähnt, ist aber auf die Frage einer möglichen Abhängigkeit Speners von Arndt nicht eingegangen. Vielmehr hat er – ich möchte meinen: im Widerspruch zu seiner These, daß die *Pia Desideria* als theologischer Entwurf und nicht als Reformschrift begriffen werden müssen – die Eigenart der *Pia Desideria* durch Vergleich mit zwei anderen *Reformschriften* erhoben: mit Christian Hoburgs „Spiegel der Mißbräuche beim Predigtamt“ (1644) und mit Theophil Großgebauers „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion“ (1660).¹²² Bei Christian Hoburg handelt es sich um einen Mann, der evidentermaßen zur Schule Johann Arndts gehört, die sich ja weit über den Raum des orthodoxen Luthertums ausdehnt auch auf das Lager des sogenannten mystischen Spiritualismus, wo sie sich teilweise mit den Einflüssen Weigels, Böhmes u.a. vermischt hat (man könnte hier von einem linken Flügel der Arndtschule reden). Dagegen dominieren bei Großgebauer eindeutig Einflüsse aus dem englischen Puritanismus diejenigen aus der Arndtschen Frömmigkeitstradition. Der Vergleich der *Pia Desideria* mit diesen beiden Schriften erbringt nun nach Martin Schmidt eine

¹¹⁹ Schmidt, Wiedergeburt, 134.

¹²⁰ Von Martin Schmidt durchaus gesehen: „Als tatsächlicher Beginn des Pietismus wurden schon früh die Konventikel (*collegia pietatis*) empfunden“ (RGG³ V, Sp. 373f.).

¹²¹ Schmidt, Wiedergeburt, 189.

¹²² Vgl. Schmidt, Wiedergeburt, 153ff.

größere Verwandtschaft der Spenerschen Gedankenwelt mit derjenigen Hoburgs als mit der Großbauers.¹²³ Eine Nähe Speners zu Hoburg (ich unterstelle einmal die Richtigkeit dieser Behauptung und erwähne nur am Rande, daß es auch Gründe gibt, Spener in größerer Nähe zu Großbauer zu sehen¹²⁴) besagt nun zunächst nicht mehr als dies, daß bei Spener selbst die Einflüsse aus der Tradition Arndts diejenigen aus dem Puritanismus, die er bekanntlich seit seiner Jugendzeit auch aufgenommen hat, überwiegen. Die Verwandtschaft mit Hoburg wird man auf die gemeinsame Quelle Johann Arndt zurückführen, als gemeinsames Gut der Arndtschen Tradition ansehen. Warum Martin Schmidt diese Folgerung nicht zieht, sondern eine theologische Abhängigkeit Speners von Hoburg behauptet, wird nicht einsichtig. Soll Speners Leistung aber darin liegen, daß er die berechtigten Anliegen des mystischen Spiritualismus eines Christian Hoburg aufgenommen, daß er also die während und nach dem Dreißigjährigen Krieg laut werdende mystisch-spiritualistische Kirchenkritik durch Rezeption ihres theologischen Grundanliegens (Wiedergeburt) für die Reform der lutherischen Kirche fruchtbar gemacht hätte – eine Behauptung, die angesichts des Anschwellens der meist von den Niederlanden nach Deutschland dringenden mystisch-spiritualistischen Literatur nach dem Dreißigjährigen Krieg keinen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann – so hätte er damit theologisch gesehen doch gar nichts entscheidend Neues getan. Er hätte unter veränderten Zeitumständen nur noch einmal wiederholt, was zu Anfang des Jahrhunderts Johann Arndt tat, wenn er die mittelalterliche Mystik eines Johann Tauler und Bernhard von Clairvaux, dazu die Naturphilosophie eines Paracelsus und den Spiritualismus eines Valentin Weigel aufgriff und für die lutherische Kirche und ihre Frömmigkeit dienstbar zu machen suchte. „Verkirchlichung“ spiritualistischer Anliegen ist doch schon bei Arndt zu finden. Die neuere Arndtforschung hat gezeigt, in welchem Ausmaß Arndt, der selbst keineswegs mystischer Spiritualist war, seine Quellen einer „strengen lutherischen Revision“ unterworfen hat.¹²⁵ Spener ist gar nicht der erste, der die Anliegen des mystischen Spiritualismus zu verkirchlichen versucht hat. Er nimmt nur wieder auf und führt weiter, was Johann Arndt begonnen hat. Warum sollte dann aber nicht Johann Arndt, der „Spener sachlich am nächsten stehende Vertreter der Wiedergeburtstheologie“, als Begründer des pietistischen Wiedergeburtsgedankens und damit als Begründer des Pietismus angesehen werden?

Die Antwort auf diese Frage erhält man, wenn man weiterfragt, wie bei Martin Schmidt das Verhältnis zwischen Arndt und Spener bestimmt wird.

¹²³ Schmidt, Wiedergeburt, 163.

¹²⁴ Vgl. dazu meinen oben Anm. 116 genannten Aufsatz 16 Anm. 44.

¹²⁵ E. Weber, Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung, Marburg 1969, V. – Daß nicht erst Spener, sondern schon Arndt mit der Rezeption zugleich „eine Reduktion der spiritualistischen Überlieferung vollzogen“ hat, betont auch Martin Schmidt (Wiedergeburt, 190).

Schmidt sieht bei aller sachlichen Nähe in der Wiedergeburtanschauung doch „zwei Punkte“, an denen sich eine „wesentliche Verschiedenheit“ zeigen soll.¹²⁶ Der eine Punkt bestehe darin, daß bei Arndt die Wiedergeburtanschauung eine mehr mystische Färbung zeige, wogegen bei Spener die ethische Durchbildung der Wiedergeburtstheorie vollzogen ist. Der andere Punkt sei die Einspannung der Wiedergeburt bei Arndt „in den Rahmen des platonisch-neuplatonischen Schemas von Urbild und Abbild“, das für Spener keine konstitutive Bedeutung besitze.¹²⁷ Beide Differenzpunkte scheinen mir kritischer Nachprüfung zu bedürfen.

Sehe ich recht, so ist der erste von Schmidt angenommene Differenzpunkt zwischen Arndt und Spener ein Relikt der Mystikuffassung Albrecht Ritschls, wonach Mystik (= Weltabgewandtheit) und Ethik (= Weltzuge wandtheit) sich als ausschließende Gegensätze gegenüberstehen.¹²⁸ Natürlich fällt das Interesse für Mystik als die besondere Eigenart Johann Arndts auf. Aber es geht nicht an, die Rezeption der Mystik von ethischen Interessen abzutrennen oder gar ihnen entgegenzusetzen. Gerade von Johann Arndt geht doch jene Reformbewegung des 17. Jahrhunderts aus, die den Akzent von der Lehre aufs Leben, von der Theorie auf die Praxis gelegt hat! Andererseits hat sich zwar Spener für seine eigene Person zu mystischer Frömmigkeit undisponiert erklärt und, wenn er die Lektüre mystischer Autoren empfahl, sich regelmäßig auf die Erfahrungen anderer berufen. Aber er hat doch durch seine Empfehlungen dem Einfluß der Mystik auf den Pietismus die Bahn geöffnet. Gerade die jüngste Forschung hat den Einfluß der Mystik nicht nur auf den radikalen Pietismus (z.B. eines Gottfried Arnold), sondern auch auf den kirchlichen Pietismus eines August Hermann Francke wieder stärker betont.¹²⁹ Vielleicht kann man sagen, daß es erst Spener gelungen ist, Gehalte des mystischen Spiritualismus für eine theologische Ethik fruchtbar zu machen und ihnen überhaupt im System der lutherischen Theologie einen Platz anzuweisen. Es ist ja offenkundig, daß Arndt seine Schriften nur als Ergänzung zur orthodoxen Schultheologie verstanden hat, wogegen Spener in seinen großen Predigtbänden wie etwa der praktisch eine Dogmatik darstellenden „Evangelischen Glaubenslehre“ das Nebeneinander von erbaulicher und theologischer Schriftstellerei zu überwinden vermag so, daß *pietistische Theologie* möglich wird. Das ist ein nicht unerheblicher Schritt über Arndt hinaus, und man wird die darin bestehende Leistung Speners nicht gering veranschlagen dürfen. Überwindung der Orthodoxie durch Pietismus ist erst durch Spener möglich geworden. Aber eine „wesentliche Verschiedenheit“

¹²⁶ Schmidt, Wiedergeburt, 190.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Schmidt nimmt hier, wenn auch in erheblich abgeschwächter Form, Ritschls Fassung des Unterschiedes zwischen Arndt und Spener auf: „Aber wie verschieden von Arndts weltflüchtiger Tendenz ist die Schätzung, welche Spener dem bürgerlichen Beruf zuwendet“ (Ritschl II, 101).

¹²⁹ Vgl. E. Peschke, Die Bedeutung der Mystik für die Bekehrung August Hermann Franckes, ThLZ 91, 1966, 881–892.

zwischen Arndt und Spener ist deshalb doch nicht festzustellen. Die Begriffe Mystik und Ethik eignen sich nicht zur Bestimmung der Differenz zwischen der Arndtschen Frömmigkeitsrichtung und den Bestrebungen Speners, eher lassen sie die Gemeinsamkeit hervortreten. Sollte übrigens erst durch die Umformung der Arndtschen Mystik ins Ethische so etwas wie „Pietismus“ entstehen, so müßte man ja überall dort, wo das mystische Interesse wieder stärker hervortritt, als dies bei Spener der Fall ist, von einem Rückfall aus dem Pietismus in die Arndtsche Frömmigkeitsrichtung reden, was wohl niemandem einfallen wird.

Ebenso kritisch wird man den zweiten von Martin Schmidt bezeichneten Differenzpunkt zwischen Arndt und Spener beurteilen müssen, das Fehlen des „platonisch-neuplatonischen Schemas von Urbild und Abbild“ als Rahmen der Wiedergeburtstheorie. Nach Schmidt soll Spener mit der für Arndts Wiedergeburtstheologie konstitutiven Imago-Lehre nur gelegentlich arbeiten, bezeichnenderweise täte er das da, wo er im Banne Arndts steht: in den „Predigten über Johann Arndts Wahres Christentum“.¹³⁰

Nun ist zweifellos richtig, daß der Gedanke der Wiedergewinnung des göttlichen Ebenbildes in den *Pia Desideria* keine Rolle spielt. Aber darf dieser Tatbestand zu verallgemeinernden Aussagen über Speners Theologie benutzt werden? Hermann Reiner hat neuerdings wohl zu Recht beklagt, daß hinter der in der Forschung so eifrig untersuchten Lehre von der „*unio mystica*“ die für den Pietismus viel bedeutsamere Lehre von der *Imago Dei* noch viel zu wenig Beachtung gefunden habe.¹³¹ Reiner hat nachzuweisen gesucht, daß die bei Philipp Nicolai und vor allem bei Johann Arndt aus dem Bedürfnis der Ergänzung der melanchthonisch-forensischen Rechtfertigungslehre nach der Seite des Effektiven unter Anleihen aus dem mystischen Spiritualismus gebildete Lehre von der *Wiederaufrichtung des göttlichen Ebenbildes* im Laufe des 17. Jahrhunderts in die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie eindringt und bereits von der Straßburger orthodoxen Theologie, der Generation der Lehrer Speners, rezipiert worden ist. Gerade bei Spener ist die *Imago Dei* Lehre – und hier kommt Reiner zu Martin Schmidt entgegengesetzten Beobachtungen – in vollem Maße aufgenommen, geradezu zum Zentrum seiner Theologie geworden.¹³² Ganz unabhängig von Reiner hat Erhard Peschke in der Lehre von der Wiedergewinnung des göttlichen Ebenbildes den Rahmen für Speners Heilslehre zu erkennen gemeint und dies mit einem reichen, sich keineswegs auf die Predigten über Arndts Wahres Christentum beschränkenden Quellenmaterial abgestützt.¹³³ Sollten

¹³⁰ Schmidt, Wiedergeburt, 190 Anm. 91.

¹³¹ H. Reiner, Die orthodoxen Wurzeln der Theologie Philipp Jakob Speners. Ein Beitrag zur Einordnung des lutherischen Pietismus in die deutsche Theologiegeschichte, Diss. Theol. Erlangen 1969, 22.

¹³² AaO 74.

¹³³ E. Peschke, Speners Wiedergeburtstheorie und ihr Verhältnis zu Franckes Lehre von der Bekehrung, in: *Traditio – Krisis – Renovatio* aus theologischer Sicht, Festschrift Winfried Zeller, Marburg 1976, (206–224) 207f.

Reiner und Peschke mit ihrer Behauptung von der zentralen Stellung der Imago-Lehre in der Spenerschen Theologie recht haben, so wäre auch der zweite Punkt hinfällig, in welchem Martin Schmidt eine „wesentliche Verschiedenheit“ zwischen Arndt und Spener erblickt. Man wird dann sicherlich nicht gleich so weit gehen müssen wie Reiner, der Spener jede Originalität abspricht und ihn als Theologen einen „ziemlich unbedeutenden Rezeptor“ nennt.¹³⁴ Aber Arndt und Spener theologisch so weit auseinander zu rücken, daß erst bei letzterem von „Pietismus“ geredet werden kann, das dürfte nicht zu halten sein.

V

Eine kritische Prüfung der beiden Spenerinterpretationen von Kurt Aland und Martin Schmidt hat merkwürdigerweise das gleiche Ergebnis gebracht: beide Konzeptionen sind, von ihren eigenen Voraussetzungen her betrachtet, nicht imstande, die These, Spener sei der Begründer des Pietismus, hinreichend plausibel zu machen. Beide Konzeptionen nötigen dazu, hinter Spener zurückzugehen auf Johann Arndt. Wie es scheint, kann man allein durch immanente Kritik der beiden Positionen zu der gegenteiligen Auffassung gelangen: nicht Spener, sondern Johann Arndt sei der Begründer des Pietismus.

Vor übereilem Urteilen wird man sich freilich zu hüten haben. Gleichwohl dürfte hinreichend deutlich geworden sein: die Nichtberücksichtigung Johann Arndts ist die Achillesferse der beiden von uns untersuchten Auffassungen. Darüber hinaus wohl der gegenwärtigen Pietismusforschung überhaupt.

Jedenfalls wird man es als ein bedauerliches Manko im Forschungsprogramm der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus ansehen müssen, daß die Erforschung Johann Arndts und seiner Wirkungen bisher nicht vorgesehen ist. Dabei liegt am Tage, welche Forschungsaufgaben hier fällig sind. Das ist einmal eine historisch-kritische, und zwar quellenkritische Ausgabe der beiden Hauptwerke Arndts, der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ und des „Paradiesgärtlein“. Reichliche Vorarbeit hierfür ist bereits geleistet. Nach der gründlichen Bestimmung der von Arndt im „Wahren Christentum“ benutzten und bearbeiteten Quellen zuletzt durch Edmund Weber¹³⁵ ist das Einbringen dieses Ertrags in eine quellenkritische Ausgabe nun endlich überfällig. Was noch bleibt ist die Bestimmung der Quellen für das „Paradiesgärtlein“, eine durchaus lösbar scheinende Aufgabe.

Was weiterhin nötig ist, ist die Erfassung der Wirkungen des Werks von Johann Arndt. Hierzu brauchen wir zunächst eine einigermaßen zuverlässige Bibliographie der Ausgaben von Arndts Werken, wenigstens für das 17. und 18. Jahrhundert. In welche Dimensionen diese Aufgabe

¹³⁴ Reiner aaO 172.

¹³⁵ Vgl. oben Anm. 125.

führt, zeigt der Versuch einer Arndtbibliographie bei Wilhelm Koepf¹³⁶ und der Blick in den Torso des Arndt ja noch erfassenden Deutschen (Preußischen) Gesamtkatalogs — beide, wie sich aus dem Vergleich untereinander und aus dem immer neuen Auftauchen von Arndtausgaben in Antiquariatskatalogen ergibt, bei weitem noch von jeder Annäherung an Vollständigkeit entfernt. Spener schreibt einmal, Arndts Bücher vom wahren Christentum seien „fast unzählige mal und öfter als ein einziges andern Theologi Schriften / an vielen orton . . . edirt worden“.^{136a} Was dies für die Geschichte des neueren Protestantismus bedeutet, welche Aufgaben sich daraus ergeben, dürfte auf der Hand liegen.

Wesentlich schwieriger zu erforschen sein wird die Geschichte der Rezeption des Werkes von Arndt im einzelnen. Da die geistige Welt Deutschlands im 17. Jahrhundert noch viel stärker als die des 18. Jahrhunderts religiös bestimmt ist, wird man von vornherein darauf achten müssen, daß der Blick nicht durch die traditionellen Fragehinsichten der Pietismusforschung verengt wird. Arndts Einfluß etwa auf die Dichtung des deutschen Barock (man denke an Philipp von Zesen!) darf nicht außer Betracht bleiben. Man wird weiter fragen müssen, ob Arndts Schriften in alle Volksschichten gedrungen sind und in welchen Schichten er besonders gelesen worden ist. Es gibt ja Anzeichen dafür, daß anders als bei Jakob Böhme, dessen zuerst fast nur handschriftlich überlieferte Bücher in kleineren Zirkeln, vor allem des Adels, verbreitet waren, es die großen bürgerlichen Schichten der deutschen Städte gewesen sind, die das Lesepublikum Arndts gebildet haben. Wie weit ist sein Einfluß auf die religiöse Kultur der Fürsten- und Adelshöfe nachweisbar? In welchem Ausmaß sind Arndts Anschauungen in die Theologie der lutherischen Orthodoxie eingeflossen? Ist Leubes Urteil berechtigt, Arndts Anschauungen seien Gemeingut der Theologen und des Kirchenvolks im Zeitalter der Orthodoxie gewesen? Welches Ausmaß haben die Streitigkeiten um Johann Arndt gehabt? Wie weit wurden seine Anschauungen von der lutherischen Orthodoxie unterdrückt? Wie weit ist es berechtigt, von einem rechten, kirchlichen und einem linken, kirchenkritischen Flügel der Arndtschule zu sprechen? Ganz offensichtlich unterlag das Ansehen Arndts und seiner Schriften innerhalb der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts stärkeren Schwankungen. Wann dominierte sein Einfluß, wann trat er zurück? Ein klares Bild haben wir hier noch nicht. Das gespaltene Verhältnis zu Johann Arndt, das sich innerhalb der Straßburger lutherischen Orthodoxie zur Zeit von Speners dortigem Aufenthalt zeigt¹³⁷, gibt noch manche Rätsel auf. Hier ist also noch erhebliche Arbeit zu tun.

Ehe wir über die Wirkungen Johann Arndts auf das 17. Jahrhundert nicht hinreichend informiert sind, wird ein begründetes Urteil über seine histori-

¹³⁶ W. Koepf, Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, Berlin 1912 (Neudruck 1973), 302ff.

^{136a} Vorrede zu den Predigten über Johann Arndts Wahres Christentum.

¹³⁷ Vgl. dazu Wallmann, Spener, 13ff. (breite Arndtrezeption in der Straßburger Orthodoxie zur Zeit des Kirchenpräsidenten Johann Schmidt) mit 117ff. (Distanzierung von Arndt bei Speners Lehrer Johann Conrad Dannhauer).

sche Bedeutung nicht möglich sein. Daß der Einfluß Johann Arndts auf die lutherische Kirche des 17. Jahrhunderts aber den aller anderen Schultheologen übertrifft und die von ihm ausgehenden Wirkungen frömmigkeitsgeschichtlich die erheblichsten sind, dies zu behaupten ist bei unserem jetzigen Kenntnisstand bereits möglich. Damit stellt sich die Frage, ob wir nicht doch denjenigen Recht geben müssen, die nicht Spener, sondern Arndt den Begründer des Pietismus nennen.

Sehe ich recht, so ist von den von uns untersuchten beiden Positionen her der These „not Spener, but John Arndt is the father of Pietism“ nichts Erhebliches entgegenzusetzen. Jedenfalls sind die Differenzen im Frömmigkeitsverständnis zwischen Arndt und Spener unerheblich, sie überschreiten nirgends wo das Maß von Unterschiedenheit, das man unter den verschiedenen Ausprägungen des späteren Pietismus, etwa dem halleschen und dem württembergischen, aufzuweisen imstande ist. In diesem Sinne habe ich mich selbst bei früherer Gelegenheit dafür ausgesprochen, Arndt als den Begründer der pietistischen Frömmigkeitsrichtung anzusehen: „Versteht man unter Pietismus seinem Wortsinn nach eine Frömmigkeitsrichtung, die die christliche Existenz auf das Ideal der ‚Gottseligkeit‘ orientiert, so wird man nicht umhin können, als dessen Begründer nicht Spener, sondern Johann Arndt anzusehen.“¹³⁸

Die Ansetzung der Anfänge des Pietismus bei Johann Arndt führt nun freilich ebenfalls in Aporien, die man sich klar vor Augen führen muß. Man spürt diese Aporien deutlich bei Stoeffler, der einerseits den kaum zu überschätzenden Einfluß Arndts auf das Luthertum des 17. Jahrhunderts betont, andererseits aber als „Pietisten“ in der Zeit zwischen Arndt und Spener nur eine Reihe mystisch ausgerichteter Erbauungsschriftsteller (Friedrich Dame, Paul Egard, Johannes Lassenius) und einige Vertreter der Reformbewegung (Theophil Großgebauer, Joachim Lütkemann, Heinrich Müller, Christian Scriver) aufzuführen vermag.¹³⁹ Wenn Johann Arndt, wie Stoeffler meint, in den Herzen aller frommen Lutheraner lebendig war¹⁴⁰, wie kommt es, daß man dann doch wieder nur einen so schmalen Traditionsstrang innerhalb der Orthodoxie als Pietismus namhaft machen kann? Der Sache nach ist dies die Kehrseite jener Aporie, in die man gerät, wenn man neben der herrschenden Orthodoxie eine „Reformorthodoxie“ im Luthertum des 17. Jahrhunderts statuiert.¹⁴¹

¹³⁸ Wallmann, Spener, 14.

¹³⁹ Auch wenn man zu den von Stoeffler ausführlicher Dargestellten noch die dazu nimmt, die mit nicht viel mehr als einem Satz erwähnt werden (z.B. Johann Valentin Andrea), so bleibt der Pietismus doch eine Seitenströmung innerhalb der herrschenden Orthoxie, die nach Stoefflers Meinung Arndt bekämpfte.

¹⁴⁰ Stoeffler 211: „The general impact which Arndt's piety had upon his age and upon later generations would be difficult to overestimate ... For many decades after his death Arndt lived in all pious Lutheran hearts.“

¹⁴¹ Da einige Bemerkungen, die ich in der Rückert-Festschrift zum Begriff „Reformorthodoxie“ gemacht habe (Wallmann, Orthodoxie und Pietismus, 426ff., wiederab-

Niemand, der bei Arndt die Anfänge des Pietismus erblickt, wird im Ernst vorschlagen wollen, die Epoche der lutherischen Orthodoxie bereits mit dem Erscheinen vom „Wahren Christentum“ (1605–10) beendet sein zu lassen. Soweit man von Arndt als Begründer des Pietismus reden kann, kann man dies allein tun im Blick auf den pietistischen Frömmigkeitstyp, der durch seine Schriften verbreitet wird. In dem Zeitraum zwischen Arndt und Spener kann man noch nicht von einer pietistischen *Bewegung* sprechen, die sich, wie später im Spenerschen Pietismus, als eine von ihrer Umwelt durch Gruppenbildung unterschiedene Erscheinung des sozialen Lebens historisch ausmachen läßt. Die Arndtschen Anschauungen konnten, auch wenn einzelne Arndtanhänger wie der Danziger Pfarrer Rahtmann mit der lutherischen Orthodoxie bereits in Konflikt gerieten, doch vor Spener ohne weiteres in das lutherisch-orthodoxe Volkskirchentum integriert werden, wie

gedruckt bei Greschat, 62ff.) in der Literatur teilweise mißverständlich wiedergegeben worden sind, möchte ich das dort Gesagte noch einmal präzisieren. Ich habe mich nicht gegen den Begriff „Reformorthodoxie“ gewandt, sondern gegen einen bestimmten Gebrauch dieses Begriffs. Mit Hinweis darauf, daß darunter heute ganz Verschiedenes verstanden wird, habe ich mich bezogen „nur auf jene Fassung des Begriffs, die den gesamten Bereich der von Leube ans Licht gebrachten Reformbestrebungen auf den Nenner ‚Reformorthodoxie‘ zu bringen sucht, daneben aber die Rede von der ‚Orthodoxie‘ für das Gros der lutherischen Theologie des gleichen Zeitraumes beibehält“ (aaO 426 = Greschat, 62). Die charakterisierende Anwendung des Begriffs „Reformorthodoxie“ auf die Verfasser der bedeutendsten orthodoxen Erbauungsbücher (Franz Lau) oder auf die Theologengeneration nach dem Dreißigjährigen Krieg (W. Zeller) habe ich ausdrücklich als möglich und sinnvoll bezeichnet. Wo aber das von Leube gesammelte Material dazu benutzt wird, eine „Strömung“ oder „Richtung“ zu benennen, die als „Reformorthodoxie“ von der „herrschenden Orthodoxie“ unterschieden, gar ihr gegenübergestellt wird, wie das in jüngster Zeit häufig geschah, da droht die Gefahr, daß das alte Klischeebild von der „toten Orthodoxie“ wiederkehrt, wenn auch nur als die unbeachtete Folie, vor der sich die „Reformorthodoxie“ abhebt. Ich wiederhole meine Forderung, daß wir die Vertreter der „herrschenden Orthodoxie“, die sich allein um die reine Lehre kümmerten und für die Reformbestrebungen kein Interesse zeigten, endlich einmal kennen lernen müßten. Wo sind sie in der Zeit zwischen Arndt und Spener? Gunther Franz hat unlängst gezeigt, daß Lukas Osiander in Tübingen – der einzige Theologe von Rang, der gegen Arndt geschrieben hat – keineswegs ein Repräsentant einer „herrschenden Orthodoxie“ war. Er, der Arndtgegner, ist Opfer der Zensur geworden, während die Arndtverteidiger Heinrich Varenius und Paul Egard unbehelligt blieben (G. Franz, *Bücherzensur und Irenik*, in: M. Brecht, Hg., *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*, Contubernium 15, Tübingen 1977, [123–194] 146ff.). Also gegen eine charakterisierende Anwendung des Begriffs „Reformorthodoxie“ etwa auf die Rostocker Theologengruppe um Lütkemann, Großgebauer, H. Müller u.a. wäre nichts einzuwenden, und ich würde einen Streit darüber, ob der Begriff passender ist als etwa der von D. Winkler auf die gleiche Gruppe angewandte Begriff des „Frühpietismus“ für zweitrangig, ja überflüssig halten. Entscheidend ist, daß man einem spezifizierenden Gebrauch des Begriffs, der das Reformstreben zu einem Minderheitsanliegen einer Sonderströmung innerhalb der „herrschenden Orthodoxie“ macht, entgeht.

sie auch – man denke an Johann Gerhard – in das theologische System der lutherischen Orthodoxie aufgenommen werden konnten, ohne es zu sprengen. Übrigens konnten ja auch *nach* dem Auftreten Speners innerhalb der sich vom Pietismus abgrenzenden lutherischen Spätorthodoxie die Arndtschen Impulse aufgenommen werden, wofür Valentin Ernst Loescher und Johann Sebastian Bach die bekanntesten Beispiele abgeben. Von Arndt als Begründer des Pietismus kann also nur geredet werden, wenn man Pietismus in einem weiten Sinn als einen vom reformatorischen Rechtfertigungsglauben sich unterscheidenden Frömmigkeitstyp versteht. In diesem Sinn habe ich bereits früher vorgeschlagen, zwischen einem weiter gefaßten Begriff vom Pietismus als Frömmigkeitsrichtung, für den Arndt als Begründer gelten kann, und zwischen einem enger gefaßten Begriff vom Pietismus als einer von der Orthodoxie sich ablösenden Bewegung, für die Spener als Anfänger zu gelten hat, zu unterscheiden.¹⁴²

Wenn wir nun in Johann Arndt den Begründer des Pietismus im weiteren Sinn (als Frömmigkeitsrichtung) erblicken können, was berechtigt uns, bei Philipp Jakob Spener noch einmal und zwar im dezidierten Sinn von „Anfängen des Pietismus“ zu reden? Wir haben die These Kurt Alands, daß Speners *Pia Desideria* eine den Anfängen der Reformation vergleichbare Bewegung hervorriefen, nicht verifizieren können. Auch haben wir die These Martin Schmidts, daß in den *Pia Desideria* ein dem mystischen Spiritualismus entlehntes neues theologisches Konzept in die lutherische Kirche eingepflanzt wird, nicht bestätigen können. Muß Speners Bedeutung dann nicht sehr viel bescheidener aufgefaßt werden? Kann man ihm mehr als die Rolle eines Erneuerers der Arndtschen Frömmigkeitsbewegung in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg zuschreiben? Hat die Anschauung nicht doch recht die in Spener nur einen Stafettenträger sieht, der die Arndtschen Reformideen weitergibt, aus denen erst bei August Hermann Francke das Feuer einer pietistischen Bewegung entflammt?

Die Verneinung der These vom ungeheuren Echo auf die *Pia Desideria* besagt nun allerdings nicht, daß Speners frühe Frankfurter Wirksamkeit ohne weitreichende Folgen geblieben wäre. Es könnte ja sein, daß sich die Anfänge der von Spener ausgehenden Bewegung in ganz anderer Weise vollzogen haben als die Anfänge der Reformation. Es könnte ja sein, und es spricht einiges für diese Annahme, daß hier nicht ein in Windeseile über ganz Deutschland sich ausbreitender Flächenbrand entstanden ist, wie bei der durch Luthers Schriften ausgelösten reformatorischen Bewegung, sondern daß hier und da eine Anzahl stiller Feuer entzündet worden ist, die langsam zu glühen begonnen haben, teilweise wieder verlöschen, teilweise – wie in Hessen-Darmstadt – schon dauerhafter brennen, bis dann, 15 Jahre nach den *Pia Desideria*, in den Leipziger Unruhen erstmals ein größerer Brandherd sich bildet. Wer die Geschichte des frühen Pietismus in den Jahren zwischen 1670 und 1690 verfolgt, ja die Geschichte des Pietismus über-

¹⁴² Wallmann, *Reformation, Orthodoxie, Pietismus*, 200.

haupt, der findet, was Entstehung und Ausbreitung betrifft, wenig Analogien zur Geschichte der – in ihrer entscheidenden Ausbreitungsphase ja auf ganz wenige Jahre sich zusammendrängenden – Reformation. Es geht hier sehr allmählich und immer nur in begrenzten Gebieten voran.

Weiter bedeutet die Verneinung der These von einer neuen Wiedergeburtstheorie als Kern der *Pia Desideria* noch nicht, daß damit dem Programm der *Pia Desideria* jegliche sachliche Originalität abgesprochen wäre und wieder der Anschauung recht gegeben würde, Spener stände ganz im Strom der Tradition.

Um letzteres, die Frage nach der inhaltlichen Originalität der *Pia Desideria*, aufzunehmen, so ist in der jüngsten Phase der Forschung (außer meinen eigenen Arbeiten seien hier diejenigen von Martin Greschat, Martin Kruse und Hartmut Lehmann genannt) wieder stärker der Blick auf das *Reformprogramm* gerichtet worden. Ich selbst habe, im Rückgriff auf die ältere Forschung (Ritschl, Holl u.a.), das Augenmerk wieder stärker auf den pietistischen Gemeinschaftsgedanken gerichtet, auf Speners Gedanken der *ecclesiola in ecclesia*, der Förderung und Sammlung der Frommen. Karl Holl hatte einst die Differenz zwischen den Reformbestrebungen der Orthodoxie und denen des Pietismus so bestimmt, daß bei den Reformern der Orthodoxie immer die Kirche als Ganzes erneuert werden sollte, während es erst im Pietismus darum gegangen sei, „einen engeren Kreis in der Gemeinde als die eigentlich Frommen auszusondern“. ¹⁴³ Wenn diese Differenz zutrifft, so war zu fragen, ob sie nicht schon in den *Pia Desideria* deutlich wird. Tatsächlich sagt nun Spener in den *Pia Desideria*, alle seine Vorschläge gingen „einzig und allein“ dahin, wie „erstlich“ den Frommen zum Wachstum in der Gottseligkeit geholfen werden möge, wogegen man mit dem Ernst gegen die Gottlosen einstweilen zurückhalten möge. ¹⁴⁴ Es ist nun meine These, daß Spener mit diesem Vorschlag, den er alsbald auf die Formel vom Bilden der *ecclesiola in ecclesia* gebracht hat, aus der Tradition der Reformbestrebungen der lutherischen Orthodoxie austritt und einen Neuanfang setzt, in dem die Anfänge des Pietismus nun nicht als Frömmigkeitsrichtung, wohl aber als historisch-soziale Bewegung (Gruppenbildung) erblickt werden können.

Auf die Frage der Herkunft des Gedankens der *ecclesiola in ecclesia* braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Bekanntlich hat sich Spener auf Luthers Vorrede zur Deutschen Messe mit ihrem Vorschlag der dritten Form des Gottesdienstes berufen, und er hat später mit Freude von den Gemeinschaftsbildungen, die Martin Bucer in Straßburg eingerichtet hatte, Kenntnis genommen. Auch von anderen Gemeinschaftsbildungen aus früherer Zeit mag er gewußt haben. ¹⁴⁵ Wichtiger als ideengeschichtliche Herleitung ist die Frage, ob vor Spener schon jemand auf den Gedanken gekommen ist, die Reform der Kirche und das heißt die Zukunft des Christentums auf den Zu-

¹⁴³ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze III* (Der Westen), 1928, 336.

¹⁴⁴ *Pia Desideria* (ed. Aland) 8,25ff.

¹⁴⁵ Vgl. dazu Wallmann, Spener, 268ff.

sammenschluß der wahrhaft Frommen abzustellen. Luther hat den Gedanken der Sammlung der Frommen gehegt, aber die Realisierung nicht für geraten und schon gar nicht für notwendig gehalten. Spener dagegen tut dies. Er schreibt 1677 einmal, er habe oft bei sich selbst erwogen, wie die Sache anzugreifen, endlich aber sei er auf den Gedanken verfallen, daß bei dem jetzigen verderbten Zustand der Kirche eine Besserung nur erreicht werden könne, wenn man anfangs, eine *ecclesiola in ecclesia* zu bilden.¹⁴⁶ Abgesehen von der Originalität, die sich Spener hier *selbst* zuschreibt – ich kann nicht sehen, daß vor Spener irgend jemand in der lutherischen Kirche ähnliches für nötig gehalten hat. In der Reformbewegung der lutherischen Orthodoxie, bei Johann Arndt, bei Speners Straßburger theologischen Lehrern, ist derartiges nicht zu finden oder, vorsichtiger formuliert, bisher nicht nachgewiesen. Johann Valentin Andreä hat die Bildung von Sozietäten vorgeschlagen, eine Idee, die Spener übrigens mit seinem Vorschlag der Sammlung der Frommen nie verwechselt wissen wollte – er hat aber die Besserung der Kirche primär von der gründlicheren Handhabung der Kirchenzucht erwartet. Spener dagegen hat auf Befragen, was er von strengerer Handhabung der Kirchenzucht halte, dies unter den gegenwärtigen Bedingungen für untunlich erklärt und seinen Vorschlag des Bildens von *ecclesiolae in ecclesiis* ausdrücklich eine Reformalternative zur strengeren Handhabung der Kirchenzucht genannt.¹⁴⁷ Ich habe deshalb in Speners „so habe oft bey mir selber erwogen / wie die sache anzugreifen, endlich aber bin auff die gedancken gefallen ...“¹⁴⁸ einen historischen Kurswechsel gesehen, mit dem die Arndtsche Frömmigkeitsbewegung, die hinsichtlich ihrer Reformbestrebungen bislang ganz im System des orthodoxen Volkskirchentums geblieben ist, auf die Bahn des Pietismus übergeleitet wird.

Allerdings in der reformierten Kirche läßt sich bereits vor Spener die Idee der Sammlung der Frommen als Wesenskern eines Kirchenreformplanes nachweisen. Nicht schon dort, wo Versammlungen nach Muster von 1.Kor 14 vorgeschlagen werden – solche Versammlungen sind bekanntlich im 17. Jahrhundert in den Niederlanden teilweise schon in den Kirchenordnungen vorgeschrieben gewesen – sondern da, wo solchen Veranstaltungen die Funktion zugesprochen wird, Versammlung der sich von der Welt lossagenden Wiedergeborenen zu sein, wo das Konventikel (*ecclesiola*) als sichtbare Darstellung der Kirche verstanden wird, wie – ich folge hier Goeters – dies erstmals bei Labadie der Fall ist. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen gesucht, wie die in Speners Frankfurter „Collegium pietatis“ sich bildende pietistische Bewegung

¹⁴⁶ Ph. J. Spener, Theologische Bedencken III, 160 (15.5.1677).

¹⁴⁷ Ph. J. Spener, Letzte Theologische Bedencken, Halle 1721², III, 704 (17.6.1697): „Wie ich dann nicht in abrede bin, daß die ernstliche disciplina Ecclesiastica und dero starcke treibung am allermeisten, demjenigen, womit ich sonst den kirchen zu unserer zeit am besten gerathen zu werden bisher geglaubet habe, und noch glaube, entgegen stchet. Dieses bestehet nun darinnen ... daß wir Ecclesiolas in Ecclesiis pflantzen ...“

¹⁴⁸ S. Anm. 146.

die am Anfang noch eher den Charakter einer Sozietät im Sinne Johann Valentin Andreäs hatte, unter den Einfluß labadistischer Ideen geriet, und ich habe wahrscheinlich zu machen versucht, daß Speners Reformkonzept des Bildens der *ecclesiola in ecclesia* als Versuch gewertet werden kann, Labadies *ecclesiola*-Ideal zu verkirchlichen.¹⁴⁹ Jedenfalls dürfte Spener nicht ohne den Einfluß des Labadismus auf jenen Kurswechsel gekommen sein, der in dem Begriff der *ecclesiola in ecclesia* seine prägnanteste Formulierung gefunden hat und in dem man, wie ich meine, den Übergang von der Orthodoxie zum Pietismus erkennen kann.

Neben den Gedanken der *ecclesiola in ecclesia* tritt ein zweites Moment, mit dem Spener die Grenzen, die innerhalb der von Johann Arndt geprägten Frömmigkeits- und Reformbewegung der lutherischen Orthodoxie eingehalten wurden, überschreitet. Dies ist die eigentümliche Hoffnung besserer Zeiten. In meinem Spenerbuch war das so formuliert: „Die in den *Pia Desideria* behauptete, mit den Verheißungen von der Judenbekehrung und dem Fall des päpstlichen Roms biblisch begründete *Hoffnung besserer Zeiten* stellt eine Lehre dar, mit welcher Spener nicht nur aus der von Dannhauer überkommenen orthodoxen Lehrtradition ausgebrochen ist, sondern mit der er sich in Gegensatz gestellt hat auch zu seinen beiden selbstgewählten maßgebenden Lehrern Martin Luther und Johann Arndt. Spener hat sich zwar gern darauf berufen, daß viele Theologen vor und nach Luther die Verheißung der Bekehrung der Juden in Röm. 11 als noch ausstehend angesehen haben. Er hat aber nicht verdecken können, daß er mit seiner viel weitergehenden Lehre von der Hoffnung besserer Zeiten aus der Tradition des Luthertums heraustrat und sich den meist im außerkirchlich-sektiererischen Bereich lebendigen Ideen des Chiliasmus angenähert hat.“¹⁵⁰

Die Fragen, wann und unter welchen Einflüssen Spener zu seiner Hoffnung besserer Zeiten gekommen ist, sollen hier unerörtert bleiben.¹⁵¹ Spener ist bekanntlich von der lutherischen Orthodoxie angegriffen worden, nicht wegen seines Reformprogramms, sondern wegen seiner Zukunftshoffnung, und er hat es für nötig gehalten, bereits der lateinischen Ausgabe der *Pia Desideria* von 1678, dann auch der deutschen Ausgabe von 1680 einen umfangreichen Belegstellenanhang beizugeben, in welchem er eine große Zahl vor- und nachreformatorischer Theologen als Zeugen für die seine Zukunftshoffnung stützenden Behauptungen von der noch ausstehenden Bekehrung der Juden und vom Fall des päpstlichen Roms zusammengestellt hat. Spener hat freilich nirgendwo behauptet, daß schon vor ihm irgend jemand in der lutherischen Kirche die von ihm aus der Erfüllung dieser Verheißungen konkludierte „Hoffnung besserer Zeiten“ gehegt und gelehrt habe. Offensichtlich ist

¹⁴⁹ AaO (oben Anm. 14) 163ff.

¹⁵⁰ Wallmann, Spener, 307.

¹⁵¹ Ich habe nach Angaben des Spenerschen Briefwechsels in erster Linie auf englische Einflüsse geschlossen. Vgl. Wallmann, Spener, 326ff.

der mittlere Teil der *Pia Desideria*, in welchem Spener erstmals seine Zukunftshoffnung entwickelt, die Einbruchsstelle und der Umschlagplatz, über den chiliastische Einflüsse erstmals zur öffentlichen Anerkennung in der lutherischen Kirche gelangt sind, der Ausgangspunkt für das, was man die pietistische Eschatologie nennen kann, ein freilich komplexes Phänomen, wenn man an die Spannbreite möglicher Anschauungen von Speners „Hoffnung besserer Zeiten“ bis hin zur Allversöhnungslehre eines Johann Wilhelm Petersen und dem die „Guldene Zeit“ ausmalenden realen Chiliasmus eines Christoph Friedrich Oetinger denkt.

Daß die in den *Pia Desideria* entwickelte Zukunftshoffnung wirklich ein *Novum* innerhalb der Tradition der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts darstellt, daß Spener damit aus der an der reformatorischen Erwartung des jüngsten Gerichtes festhaltenden Tradition der Reformbestrebungen der lutherischen Orthodoxie heraustritt, daß man hier von einem Neuansatz sprechen muß, von dem man die Anfänge der pietistischen Eschatologie datieren kann – dies ist eine Behauptung, die natürlich von den Quellen her in Frage gestellt und widerlegt werden könnte. Ich sehe allerdings nicht, daß dies bisher geschehen ist. Je weiter die Erforschung des 17. Jahrhunderts fortschreitet, desto kräftiger wird das üppige Umfeld chiliastischer Zukunftshoffnungen vor unsere Augen treten, das die offizielle Eschatologie des lutherischen Kirchentums umlagert und auf dem wir der pietistischen Eschatologie verwandte Ideen reichlich finden. Schon in der reformierten Theologie, im englischen Puritanismus, im näheren Umkreis des Luthertums vor allem im sogenannten mystischen Spiritualismus mit seinen vielen Schattierungen trifft man auf Schritt und Tritt chiliastische Anschauungen. Aber im Rahmen der von Johann Arndt bestimmten innerkirchlichen Reformbewegung der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts vermag ich vorerst keinen Vorgänger Speners zu sehen. Ausdrücklich hat Spener bedauert, sich für seine Zukunftshoffnung nicht auf das *suffragium* Johann Arndts stützen zu können. Johann Valentin Andreäs Sozialutopie hat mit der Spenerschen Zukunftshoffnung nichts zu tun. Andreäs Absage an den Chiliasmus ist zu deutlich, als daß er hier zu den Vorgängern des Pietismus gerechnet werden könnte. Selbst ein puritanischen Ideen so aufgeschlossener Geist wie Theophil Großgebauer scheint sich doch den in der englischen Literatur wuchernden chiliastischen Ideen ganz verschlossen zu haben. So weit man sehen kann, ist es erst Spener, der mit seiner Hoffnung besserer Zeiten eine entscheidende Wende in der Geschichte der Eschatologie der lutherischen Kirche bringt. Diese Wende in der Eschatologie und jene andere in den Reformbestrebungen, die mit der Idee der *ecclesia in ecclesia* bezeichnet ist, beide übrigens, wie ich vermutet habe, in der Wurzel zusammengehörig, reichen, wie ich meine, hinlänglich aus, um zu begründen, daß man nach jenen ersten Anfängen bei Arndt auch noch einmal bei Philipp Jakob Spener von „Anfängen des Pietismus“ reden kann.

Wir sind ausgegangen von der Einsicht, daß eine Antwort auf die Frage nach den Anfängen des Pietismus nicht gegeben werden kann ohne eine Definition des Pietismus. Wir sind geendet bei der Behauptung von einem doppelten Anfang des Pietismus, was einschließt, daß wir auch von einer doppelten Definition des Pietismus reden müssen: Pietismus einmal verstanden als Frömmigkeitsrichtung, die sich primär in literarischen Texten niedergeschlagen hat, sodann Pietismus als eine sozial greifbare Bewegung, die sich in Gegensatz zur Orthodoxie gesetzt hat und neue Formen kirchlichen und religiösen Gemeinschaftslebens hervorgebracht hat. Derjenige, der auf Klarheit der Begriffe aus ist, wird einen solchen doppelten Pietismusbegriff sicherlich nicht für einen glücklichen Vorschlag halten. Aber ich gebe zu bedenken, daß es hier ja nicht darum geht, ein noch unbearbeitetes Feld für die wissenschaftliche Forschung zu erschließen. Es geht um den Versuch, Klarheit auf einem seit langem von den verschiedensten Disziplinen bearbeiteten, aber durch Begriffswirrwarr unübersichtlich gewordenen Feld zu schaffen. Ich kann keinen Sinn darin sehen, neue Sprachregelungen vorzuschreiben. Für sinnvoll dagegen halte ich es, wenn man angesichts eines in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen so verschieden gebrauchten Begriffs, wie es der des Pietismus heute nun einmal ist, sich um Klarheit bemüht, was jeweils damit gemeint sein kann. Disziplinen, die sich vornehmlich mit Textinterpretationen beschäftigen, wie die Germanistik und die Kirchenmusikwissenschaft, werden Grund haben, religiöse Texte des Protestantismus aus der Zeit vor Spener „pietistisch“ zu nennen. Es ihnen zu untersagen, halte ich für unberechtigt, da, wie gezeigt, entscheidende sachliche Differenzen zwischen der Arndtschen und der Spenerschen Frömmigkeitssprache nicht gegeben sind. Da, wo man in der Kirchengeschichtsforschung sich primär auf die Frömmigkeitsgeschichte konzentriert, mag man ebenfalls mit einem weiteren Begriff von Pietismus arbeiten und in Arndt den Begründer des Pietismus erblicken. Dagegen werden diejenigen historischen Disziplinen, die sich um den Pietismus als soziales Phänomen bemühen, mit diesem weiten Begriff von Pietismus wenig anfangen können. Sie werden sich auf die von Spener ausgelöste Bewegung beschränken und dementsprechend mit einem engeren Begriff arbeiten. Es geht also, wenn ich zwischen einem weiteren und einem engeren Sinn von Pietismus unterscheide, allein um den Versuch, etwas *gedankliche Klarheit* in die Pietismusforschung zu bringen und den Streit, ob nun Spener oder Arndt der Begründer des Pietismus sei, als einen unnötigen Streit zu beenden. Mehr ist bei dem augenblicklichen Stand der Forschung nicht zu erreichen, und, wenn dies erreicht werden könnte, wäre schon viel getan.