

7. Sekundärliteratur

Pietismus und Neuzeit 13 (1987), S. 153-180

Pietismusforschung im Rheinland 1965-1985.

Meyer, Dietrich

Göttingen, 1987

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)

Pietismusforschung im Rheinland 1965–1985

Eine Übersicht über die jüngsten Forschungen auf dem Gebiet des Pietismus innerhalb der rheinischen Kirche, dem Territorium der alten preußischen Rheinprovinz, mag aus einem doppelten Grunde erwünscht sein. Nach der bedeutsamen und noch heute unentbehrlichen „Geschichte des christlichen Lebens“ von Max Goebel¹ gibt es keine vergleichbare, zusammenfassende Darstellung, die eine zuverlässige Orientierung erlaubte. Allerdings wurden Versuche unternommen, die Arbeit von Goebel fortzusetzen. Vor allem ist durch das grundlegende Buch von Wilhelm Goeters² ein entscheidender Neuansatz in einer besonders heiklen Frage, dem Verständnis des Labadismus, gelungen, doch beschränkte sich Goeters auf die Niederlande. Es blieb ihm versagt, seine umfassenden Kenntnisse der rheinischen Zusammenhänge zu Papier zu bringen. So fehlt bis heute eine neuere, dem Forschungsstand entsprechende Zusammenfassung. Nur aus diesem Grunde konnte das sonst völlig veraltete Büchlein von Wilhelm zur Nieden, 1910 veröffentlicht, noch 1981 als Reprint aufgelegt werden.³ Das war eine Verlegenheitslösung, denn diese Einführung entspricht in keiner Weise dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Stand, ja ist ein Rückschritt hinter Goebel. Welch beherrschende Stellung das Werk von Goebel bis in die Gegenwart besitzt, mag etwa die jüngste Darstellung der rheinischen Kirchengeschichte durch den Kirchenhistoriker Erwin Mülhaupt⁴ aus dem Jahr 1970 belegen, der sich weitgehend auf Goebel verläßt, auch wenn er dessen positive Einschätzung des Pietismus, ähnlich wie schon Albrecht Ritschl⁵ in seiner Geschichte des Pietismus, kräftig kritisiert.

¹ Max Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. Bd. 1–3 Coblenz 1849–1860. Weiterführungen von Goebel sind z. B. Friedrich Augé, Dr. med. Samuel Collenbusch und sein Freundeskreis. Neukirchen Bd. 1–2, 1905–1907; Alexander von der Goltz, Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's. Gotha 1859. Vgl. ferner die jüngste populäre Einführung von Julius Roessle, Zeugen und Zeugnisse. Die Väter des rhein.-westf. Pietismus. Konstanz 1968.

² Wilhelm Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670. Leipzig 1911.

³ Heinrich W. zur Nieden, Die religiösen Bewegungen im 18. Jahrhundert und die evangelische Kirche in Westfalen und am Niederrhein. Gütersloh 1910.

⁴ Erwin Mülhaupt, Rheinische Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis 1945. Düsseldorf 1970.

⁵ Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde. Bonn 1880–1886.

Zu dem Fehlen einer Gesamtübersicht kommt als hinderlich hinzu, daß neuere Studien nur zu ausgewählten Höhepunkten des Pietismus im Rheinland vorliegen und in aller Regel an den herausragenden Persönlichkeiten orientiert sind: Gerhard Tersteegen, Joachim Neander. Sieht man die Bibliographie in den Jahrbüchern „Pietismus und Neuzeit“ durch, so stellt man fest, daß in den letzten Jahren mehr Arbeiten über Tersteegen als über alle weiteren rheinischen Pietisten erschienen sind. Gerade durch diese von Mülhaupt mit Recht kritisierte Beschränkung auf die hervorragenden Gestalten geht der Blick auf die Gemeinden und die regionalen Entwicklungen verloren. Besonders gravierend ist das Fehlen einer Bibliographie zur rheinischen Kirchengeschichte nach 1945.⁶ Es ist also nicht ganz einfach, die in den Gemeindegeschichten und regionalen historischen Zeitschriften und Reihen enthaltene einschlägige Literatur zusammenzustellen. Dies kann auch hier keineswegs nur annähernd erschöpfend geschehen. Dennoch soll der Versuch eines Überblicks gewagt werden, wobei ich mich im wesentlichen auf die letzten 20 Jahre beschränke. Zunächst möchte ich einen Blick auf die übergreifenden Darstellungen nach 1945 werfen.

Albert Rosenkranz behandelt in seinem „Abriß einer Geschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland“ (Düsseldorf 1960) den Pietismus nicht als selbständige Bewegung in einem eigenen Kapitel, sondern als integrierter Teil oder Abschnitt in den beiden Kapiteln „Das Zeitalter Ludwigs XIV.“ und „Das achtzehnte Jahrhundert“. Geht er in dem ersten Kapitel auf den „Widerstreit“ der Rechtgläubigkeit mit der „neuen Geistesbewegung“ in sehr sachlicher, gedrängter Form ein, wobei er den „deutlichen Zug zur Union“ bei den meisten Vertretern (z. B. Friedrich Adolf Lampe) unterstreicht⁷, so würdigt er in dem andern positiv die Ellerianer in Ronsdorf⁸ und insbesondere die innerliche Frömmigkeit Tersteegens als den „wertvollsten Beitrag“ des Niederrheins zur rheinischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts.⁹

Im Gegensatz zu Rosenkranz unterscheidet Mülhaupt in seiner bereits zitierten „Rheinischen Kirchengeschichte“ zwischen lutherischem und reformiertem Pietismus und trennt zwischen einem gesunden Hauptstrom, den er in den reformierten Pietisten Undereyck, Neander und Lampe, in den hallesch-lutherischen Pietisten Horb, Hellmund, Collenbusch und in dem vermittelnden Sohn des schwärmerischen Pietismus, Gerhard Tersteegen, erblickt.¹⁰ Dagegen verurteilt er als ungesund und schwärmerisch den Laba-

⁶ Erst seit 1980 wird in den Jahrbüchern der „Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland“ (MEKGR) die laufende Zeitschriftenliteratur verzeichnet.

⁷ S. 53.

⁸ S. 66. Die Weissagungen der Anna von Büchel verh. Eller seien „nicht leichthin“ als „Schwärmerei“ abzuurteilen, sondern Zeichen der „pietistisch beeinflussten Volksfrömmigkeit“.

⁹ S. 68.

¹⁰ S. 245.

dismus und dessen rheinische Vertreter sowie die Ellerianer. Mit dieser Wertung setzt er sich kritisch von Max Goebel ab, der zu undifferenziert und einseitig positiv vom Pietismus rede und vor allem „die Mystik geradezu als das eigentliche große Positivum des Pietismus“, als sein Grundelement, und entsprechend den Labadismus als den „eigentlichen, ursprünglichen Pietismus“ ansehe.¹¹ Damit rührt Mülhaupt an entscheidende Grundfragen, die das Verständnis des Pietismus überhaupt betreffen und die für die rheinische Kirchengeschichte eine besondere Relevanz bis in die Gegenwart besitzen, eben das Verhältnis von Pietismus und Separatismus und von Pietismus und Mystik (bzw. Quietismus). Weil hier das Rheinland eine besondere Stellung einnimmt, findet es in den beiden jüngsten Monographien zum Pietismus von Martin Schmidt und Erich Beyreuther kaum Beachtung. Bei Schmidt werden Undereyck und der Niederrhein als Anhängsel an den niederländischen „Vorpietismus“ gesehen, Horche, Hoffmann mit Tersteegen, aber auch Hellmund werden dem „radikalen Pietismus“ zugerechnet.¹² Ähnlich werden bei Beyreuther den Rheinländern nur wenige Sätze zugestanden, und zwar im Kapitel über „Gottfried Arnold und der schwärmerische Pietismus“.¹³ Dies hängt natürlich mit dem Verständnis von Pietismus überhaupt zusammen und mit der Kernfrage, ob der „reformierte Pietismus“ (einschließlich der Entwicklung in England und den Niederlanden) überhaupt zum Pietismus gerechnet werden soll. Doch können solche Fragen nur in einem überregionalen Kontext diskutiert werden. Sie gehen über diesen Bericht hinaus.

Einen besonderen Reiz in territorialer Sicht hat dagegen das Nebeneinander von reformierten und lutherischen Gemeinden, und es ist für die Zeit des Pietismus zu untersuchen, inwieweit sich beide gegenseitig befruchtet oder auch bekämpft haben. Das Rheinland bietet gerade für eine solche Fragestellung einen fruchtbaren Boden. Man kann an Mülhaupt m. E. durchaus legitim die Frage richten, ob sich eine konfessionelle Unterscheidung überhaupt als sinnvoll erweist. Einerseits ist der auf viele Gemeinden so inspirierend wirkende Hochmann von Hohenau auch nach Mülhaupt trotz seines lutherischen Ausgangspunktes kaum zum Luthertum zu zählen¹⁴, und Colenbusch wurde entscheidend durch Tersteegen beeinflusst.¹⁵ Andererseits werden so die jeweiligen Ausgangspunkte deutlich markiert, und die späteren Wandlungen und Beziehungen fallen in den Blick.

Es ist ein besonderes Problem rheinischer Kirchengeschichtsschreibung, daß die Quellenlage auf reformierter Seite ungleich besser als auf lutherischer ist, was sich natürlich negativ auf die Erforschung der lutherischen Gemeinden auswirkt. Allerdings entstammen in der Zeit des

¹¹ S. 226 f.

¹² Martin Schmidt, Pietismus. Stuttgart u. a. 1972, S. 39 (Urban TB 145).

¹³ Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus. Stuttgart 1978, vgl. S. 311 f.

¹⁴ Rhein. Kirchengeschichte, S. 204 f.

¹⁵ Ebd. S. 209 f.

Pietismus die bedeutenderen und markanteren Persönlichkeiten, begünstigt durch den regen geistigen Austausch mit den benachbarten Niederlanden, tatsächlich der reformierten Kirche. Wer vom rheinischen Pietismus spricht, denkt an dessen reformierte Vertreter. Ein Blick auf die gängigen Darstellungen kann dies leicht bestätigen. Ernest Stoeffler widmet den reformierten Pietisten Undereyck, Neander, Alardin, Nethenus und Horche ein eigenes Kapitel: „Pietism comes to Northwestern Germany.“¹⁶ Wallmann behandelt in seiner Kirchengeschichte Deutschlands neben dem Separatismus, Spener, Francke, den Württembergern und Zinzendorf den „niederrheinischen Pietismus“ in einem gesonderten Abschnitt mit Labadie, Undereyck und Tersteegen.¹⁷ In der als Standardwerk geltenden „Rheinischen Geschichte“ (hg. v. F. Petri und G. Droge) erhält der Pietismus zwar keinen Abschnitt, aber die Namen von Undereyck, Neander, Eller und Tersteegen werden kurz vorgestellt.¹⁸ Rudolf Mohr beschreibt in einem Überblick über die rheinische Kirchengeschichte die Wesensmerkmale des Pietismus weitgehend mit Zitaten von J. H. Reitz und stellt dann Neander und Tersteegen vor.¹⁹ Rheinischer Pietismus gilt als reformierter Pietismus, ja er ist auf deutschem Boden neben Bremen das Beispiel für reformierten Pietismus überhaupt.²⁰ So richtig das sein mag, sollte man doch die pietistischen Strömungen und Vertreter in den lutherischen Gemeinden nicht übersehen. Das Bild ändert sich erheblich, wenn man seine Aufmerksamkeit auf das rheinische Oberland, den heute zu Rheinland-Pfalz gehörigen Teil der rheinischen Kirche richtet. In dem 1954 erschienenen Werk „Unsere Kirche im rheinischen Oberland“ schildert Hugo Fröhlich in dem Kapitel „Pietismus und die Aufklärung“ nur die Einflüsse Speners auf die Pfarrbesetzungen an Mosel, Nahe und in Saarbrücken anhand von Briefauszügen des Inspektors Johann Peter Klick in Trarbach an P. J. Spener.²¹ Die Namen von Tersteegen, Neander oder Eller sucht man hier vergeblich. Nun dürfte allerdings auch diese Darstellung einseitig sein. Immerhin hat der reformierte Heinrich Horche zwei Jahre in Kreuznach gewirkt, und Tersteegens Freundeskreis reichte bis Frankfurt, Speyer und Heidelberg. Doch fehlen einstweilen Studien über mögliche pietistische Einflüsse auf die reformierten Gemeinden im rheinischen Oberland bzw. mögliche Einflüsse von Spener und Francke. Deutlich ist, daß der Pietismus in diesem Raum keinen bedeutenderen Anhalt gewinnen konnte.

¹⁶ Rise of Evangelical Pietism. Leiden 1971, S. 169–175.

¹⁷ Kirchengeschichte Deutschlands II. Frankfurt u. a. 1973, S. 150 f. (Ullstein TB 3854) ²1985.

¹⁸ Bd. 2, Düsseldorf 1976, S. 305 unter der Überschrift „Die religiöse Aufklärung“.

¹⁹ Rudolf Mohr, Fünfzig Jahre Gemeindegeschichte im Zusammenhang mit der Geschichte des Protestantismus im Gebiet der heutigen Rheinischen Kirche, S. 223–237, in: Lutherkirchengemeinde Düsseldorf 1927–1977. Festschrift hg. v. R. Mohr. Köln 1977, S. 155–273.

²⁰ Vgl. auch die kurze Übersicht von Klaus Goebel, Leineweber und Bandwirker sammelten erweckte Seelen, in dem Bildband: Kirche am Rhein, hg. v. H.-O. Kindermann, Düsseldorf 1984, S. 70–74.

²¹ Hg. v. Ernst Gillmann. Simmern 1954, S. 190.

1. Der von Holland beeinflusste reformierte Pietismus

Die Geschichte des niederrheinischen Pietismus ist nicht zu verstehen, wenn man nicht ihre Wurzeln in den Niederlanden aufspürt. Es ist das Verdienst von Heiner Faulenbach, daß er sich seit geraumer Zeit in verschiedenen Studien der Aufhellung der coccejanischen Wurzeln gewidmet hat, grundlegend in seiner Habilitationsschrift über „Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus“ (Neukirchen 1973). Er versteht Coccejus als den „Wegbereiter eines undogmatischen Christenglaubens pietistischer Art“. Coccejus habe das „Frömmigkeitsideal des Pietismus“ geprägt durch seinen Biblizismus, durch Empfehlung der Erbauungsstunden und seine Christumystik.²² Damit rückt er diesen bedeutenden niederländischen Föderaltheologen im Gegensatz zu der Sicht von W. Goeters²³ sehr nahe an den Pietismus heran. Tatsächlich hat seine Theologie erheblichen Einfluß auf die Theologen der Duisburger Universität²⁴ und die Pfarrerschaft²⁵ am Niederrhein und darüber hinaus bis in den Ronsdorfer Katechismus²⁶ besessen. Diese Einflüsse coccejanischer Gedanken sind zusammenfassend mit Aufarbeitung der älteren Literatur in Faulenbachs Aufsatz von 1979 dargestellt.²⁷ Freilich sind in der letzten Zeit keine vergleichbaren Studien über die Einflüsse von Voetius und Amesius, in denen Wilhelm Goeters die Führer der kirchlichen Reformpartei in den Niederlanden sieht, oder auch über den Einfluß des Puritanismus und des mystischen Spiritualismus auf rheinische Pastoren angestellt worden, und man ist hier auf ältere Arbeiten angewiesen.²⁸

²² S. 231, 233.

²³ Zur Föderaltheologie jetzt J. F. Gerhard Goeters, Artikel „Föderaltheologie“ in: TRE Bd. XI, S. 246–252.

²⁴ Vgl. Günter v. Roden, Die Universität Duisburg. Duisburg 1968 (Duisburger Forschungen Bd. 12); Joachim Mehlhausen, Artikel „Duisburg“ in: TRE Bd. IX, S. 215–218.

²⁵ Vgl. Heiner Faulenbach, Die Beurteilung des Cartesianismus und Coccejanismus durch Johannes Pitten. Die Mahnung zum kirchlichen Frieden an die Niederländer durch die Jülicher Provinzsynode des Jahres 1677. In: MEKGR 1976, S. 155–165.

²⁶ Siehe Gerson Monhof, Zur Theologie von Petrus Wülfing. Dargestellt am Ronsdorffischen Katechismus von 1756. In: Von Eller bis Dürselen. Neue Beiträge zur Kirchen- und Stadtgeschichte von Wuppertal-Ronsdorf. Hg. v. Klaus Goebel. Köln 1981, S. 147–160.

²⁷ Heiner Faulenbach, Die Anfänge des Pietismus bei den Reformierten in Deutschland. In: JGP 4 (1979), S. 190–234.

²⁸ Siehe dazu die Hinweise bei Faulenbach (s. Anm. 27), S. 194, 198–200. Johann Henrich Reitz bringt in seiner „Historie der Wiedergebohrnen“ im ersten Band (Teile I–III, 1698–1701, Reprint herausgegeben von H.-J. Schrader, Tübingen 1982) eine Fülle englischer Lebensbilder. Zu den Niederlanden vgl. Rudolf Mohr, Niederländer und niederländische Literatur in der „Historie der Wiedergebohrnen“ von Johann Henrich Reitz, in: Pietismus und Reveil. hrsg. v. J. van den Berg und J. P. van Dooren. Leiden 1978, S. 192–206. (Kerkhistorische Bijdragen Deel VII). Zu Voetius s. Aart de Groot, Gisbertus Voetius, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 7 (Orthodoxie und Pietismus), 1982, S. 149–162. Zu Amesius s. Aart de Groot, Art. in: Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Ned. Protestantisme I, Kampen 1978, S. 27–31.

Während der Coccejanismus und dessen Föderaltheologie eher lautlos die Pastoren für sich gewann, sind die Wirkungen, die von Jean de Labadie²⁹ ausgingen, von den offiziellen Organen der reformierten Gemeinden scharf bekämpft worden. Darüber läßt sich anhand der bis zum Jahre 1700 fast vollständig vorliegenden Synodalprotokolle auf den drei Ebenen der Generalsynode, Provinzialsynode und Klassikalkonvente ein klares Bild gewinnen. Am ergiebigsten für die Pietismusforschung ist die reich kommentierte Edition der klevischen Provinzialsynoden von 1649 bis 1700 durch Wolfgang Petri, die manche Einzelinformation über die Auseinandersetzung mit Anhängern des Labadismus enthält.³⁰ Die Synode zeigte sich bemüht, Härten zu vermeiden, und gestattete Eltern, die sich den Labadisten in Wieuwerd angeschlossen hatten und deren Kinder darum nicht getauft waren, nun aber zur Gemeinde zurückkehrten, die Taufe ihrer Kinder in Form der Haustaufe nachzuholen.³¹ Die Protokolle, die durch ein detailliertes Personen-, Orts- und Sachregister ausgestattet sind, ermöglichen es, die schon von Goebel dargestellten Ereignisse um den Labadisten Reiner Copper, auch um Heinrich Schlüter und Pierre Yvon mühelos nachzulesen. Im Einzelnen ergänzt und korrigiert Petri gelegentlich ältere Darstellungen.³²

Die von Hermann Kelm edierten Protokolle der Jülicher Provinzialsynode³³, ebenfalls mit ausführlichen Anmerkungen versehen, dokumentieren die Anstrengungen der reformierten Kirche, den Gefahren des Labadismus zu begegnen durch verschärfte Kirchenzucht, vermehrte Katechisationen, klare Predigten und Hausbesuche.³⁴ Die Synodalverhandlungen beschäftigten sich wiederholt mit der eigensinnigen Person des Predigers von Kirchherten, Hermann Barlemeyer, den man des Labadismus verdächtigte. H. Faulenbach hat in einer eigenen Studie die verwickelten Vorgänge dargestellt bis zur Resignation Barlemeyers auf das Pfarramt im Jahre 1700 und

²⁹ Vgl. Aart de Groot, Jean de Labadie, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. v. M. Greschat, Bd. 7 (Orthodoxie und Pietismus). Stuttgart u. a. 1982, S. 191–203; D. Nauta, Artikel „Labadie, Jean de“ in: *Biographisch Lexicon Voor De Geschiedenis Van Het Nederlandse Protestantisme*, Deel 2, Kampen 1983, S. 293–302 (einschließlich Bibliographie).

³⁰ Wolfgang Petri, *Die reformierten klevischen Synoden im 17. Jahrhundert*. Bd. 2 1649–1672. Köln 1979; Bd. 3, 1673–1700. Köln 1981 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte). So hat z. B. der des Labadismus beschuldigte Daniel Brandis häusliche „Übungen“, d. h. Bibelstunden abgehalten und wird in einem Verhör auf seinen Glauben hin befragt (Bd. 3, S. 172f.). Ähnlich der Verdacht gegen einen Rosendahl, der vom Abendmahl fern bleibt (Bd. 3, S. 43), oder gegen Bernhard Wallenkamp, dessen Mutter eine geb. Schlüter ist (Bd. 3, S. 10).

³¹ Ebd. Bd. 3, S. 223.

³² Vgl. Goebel II S. 319; Heinrich Forsthoff, *Der Under Eyck'sche Pietismus und die Wende zum Separatismus in Mülheim an der Ruhr, 1671–1716*, in: MEKGR Jg. 10.1916, S. 289–310, bes. S. 294. Die Vornamen des Predigers Theodor Christian Schaaf in Mülheim stellt Petri Bd. 3, S. 182f. gegenüber Forsthoff S. 296ff. richtig.

³³ Hermann Kelm (Hg.), *Protokolle der reformierten Synoden des Herzogtums Jülich 1677 bis 1700*. Köln 1986 (Schriftenreihe des Vereins f. Rhein. Kirchengeschichte).

³⁴ Kelm ebd., S. 152; Bemühungen um eine gekürzte, verständliche Ausgabe des Heidelberger Katechismus S. 164.

kommt zu dem Ergebnis, daß der Vorwurf des Labadismus einer kritischen Prüfung nicht standhält.³⁵ Freilich fehlen Predigten oder andere theologische Ausführungen Barlemeyers. Für die Auseinandersetzungen um den Labadismus enthalten auch die Protokolle der Classis Wesel³⁶, der Kirchengemeinde Düsseldorf³⁷ und der Gemeinde Duisburg³⁸ Material. Zur Zeit werden die Protokolle der Classis Moers und der Kirchengemeinde Mülheim/Ruhr für eine Edition vorbereitet, die auch für die Pietismusforschung aufschlußreich sein dürften.

Während man die von den Niederlanden ausgehenden kirchlichen Reformbestrebungen des Voetius und Coccejus sowie deren Gefährdung durch die labadistische Krise ebenso wie den Einfluß des englischen Puritanismus am Niederrhein zwar in einem weiteren Sinne dem reformierten Pietismus zurechnen kann, sind die Anfänge eines reformierten rheinischen Pietismus doch erst mit Theodor Undereyck anzusetzen. Seine von der Generalsynode anerkannte Form der *conventus particulares*, seine theologische Verknüpfung von niederländischer und englischer praxis pietatis und der Einfluß auf seinen Schülerkreis (Neander) haben dem reformierten Pietismus im Rheinland ein kirchliches Heimatrecht verschafft.³⁹ Freilich fehlt es gerade an diesem entscheidenden Punkt an neueren Studien. Das Gedingendste über ihn (mit Berücksichtigung der neueren Literatur) kann man bei Faulenbach⁴⁰ nachlesen. Die These, daß Undereyck der Begründer pietistischer Konventikel sei, läßt Faulenbach nur dann gelten, wenn man diese als „Bibelbesprechungen“, die ihren „Ausgangspunkt im Katechismusunterricht“ haben, ansieht.⁴¹ Gottfried Mai hat die Tätigkeit Undereycks in Bremen anhand der dortigen Protokolle des Ministeriums untersucht und ein lebendiges Bild seiner Auseinandersetzung mit dem Ministerium im Zusammenhang des Labadismus-Vorwurfs und der kirchlichen Tätigkeit seiner Frau gezeich-

³⁵ Heiner Faulenbach, Hermann Barlemeyer, Prediger in Kirchherten 1681–1700, in: Die Evangelische Kirche Kirchherten 1684–1984. Festschrift zum dreihundertjährigen Jubiläum. Bedburg 1984, S. 57–111.

³⁶ Hermann Kleinholz/Wolfgang Petri (Hg.), Sitzungsberichte der Convente der reformierten Weseler Classis 1611–1662. Köln 1980 (Schriftenreihe des Vereins f. Rhein. Kirchengeschichte); der Anschlußband 1683–1715 ist im Druck.

³⁷ Hanns-Joachim Maßner (Hg.), Protokolle des Presbyteriums der Reformierten Gemeinde Düsseldorf. 3. Band 1649–1669. Köln 1977; 4. Band 1670–1700. Köln 1980 (Schriftenreihe des Vereins für Rhein. Kirchengeschichte).

³⁸ Hans Schaffner (Hg.), Duisburger Konsistorialakten. Protokolle des Presbyteriums. Bd. II. 1660–1689. Neustadt/Aisch 1970. Bd. III. 1689–1721. Neustadt/Aisch 1973 (Duisburger Geschichtsquellen).

³⁹ Albert Rosenkranz, Generalsynodaltbuch. Die Akten der Generalsynoden von Jülich, Kleve, Berg und Mark 1610–1793. Düsseldorf 1966 (Schriftenreihe des Vereins f. Rhein. Kirchengeschichte) 1674, § 61. Darin werden die „Zusammenkünfte der Gottseligkeit“ oder „christliche gottselige Übungen“ empfohlen.

⁴⁰ H. Faulenbach (s. Anm. 27), S. 205–220; ferner W. Goeters, Artikel „Under-Eyck“ in RE 3. Aufl. Bd. XX, S. 228 ff.

⁴¹ Faulenbach ebd., S. 209.

net.⁴² Die Frage, ob Undereyck schon in Mülheim/Ruhr Konventikel eingerichtet habe, beantwortet er nicht eindeutig: „Seit spätestens 1665 hielt er auch in Mülheim allwöchentlich in Privathäusern Versammlungen ab, in welchen Übungen über Abschnitte aus der Heiligen Schrift vorgenommen wurden.“⁴³ Hier wüßte man gern Genaueres, doch behandelt Mai die rheinischen Vorgänge nicht.⁴⁴ Die Frage ist von Gewicht, weil Undereycks Schüler Neander bei seiner Einrichtung von Zusammenkünften mit dem Düsseldorfer Presbyterium zusammenstieß.

Einen Schwerpunkt jüngster rheinischer Pietismusforschung bildete Person und Liedschatz von Joachim Neander, ausgelöst durch das Gedenken an seinen 300. Todestag. Der Düsseldorfer Superintendent Helmut Ackermann wertete in einer ansprechenden Monographie die seit langem bekannten Quellen und vorhandene Sekundärliteratur aus, er konnte auch zwei wenig bekannte Gelegenheitsgedichte ausfindig machen.⁴⁵ Die entscheidende Frage nach Neanders Verhältnis zum Labadismus beantwortet Ackermann so, daß er einen Wandel in Neanders Düsseldorfer Zeit konstatiert. Ließ Neander die Entwicklung zunächst „arglos aus seinem bisherigen Erleben“ ... „auf den gefürchteten Labadismus hin tendieren“, so hat er nach dem am 17. 2. 1677 unterzeichneten Unterwerfungsprotokoll seine Verfehlung erkannt und ist auf „Undereycks Linie“ eingeschwenkt.⁴⁶ Hanns Joachim Maßner, der Herausgeber der Düsseldorfer reformierten Presbyterialprotokolle, hat Neander vor dem Hintergrund der Entwicklung der Gemeinde gewürdigt⁴⁷ und kommt zu dem Ergebnis: die Gemeinde Düsseldorf steht nicht auf einem starr orthodox-reformierten Standpunkt, sondern ist in der Mehrheit der Konsistorialen und Gemeindeglieder „dem frühen Pietismus und seinen Vorläufern in der Nachfolge von Voetius und Coccejus zugewandt“.⁴⁸ Maßner weiß dies anschaulich am Beispiel von Neanders Vorgänger, Prediger Johannes Steinhausen, zu belegen.⁴⁹ Schon Steinhausen hatte einen Zusammenstoß mit dem Residenten Pagenstecher und wird verschiedentlich we-

⁴² *Gottfried Mai*, Die niederdeutsche Reformbewegung. Ursprünge und Verlauf des Pietismus in Bremen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Bremen 1979. (Hospitium ecclesiae, Bd. 12); dazu kritisch die Rezension von *J. F. Gerhard Goeters* in: JGP 7, 1981, S. 243–245.

⁴³ *G. Mai* ebd. S. 85. Da sich dieser Satz im Abschnitt „Die pietistischen Konventikel“ findet, muß man annehmen, daß er Undereycks Versammlungen in Mülheim so wertet.

⁴⁴ Vgl. *W. Petri* (s. Anm. 30), Bd. 22 zu Undereyck.

⁴⁵ *Helmut Ackermann*, Joachim Neander. Sein Leben, seine Lieder, sein Tal. Düsseldorf 1980. Hier wird Neanders Hochzeitsgedicht auf Dirikus Düsing 1669 und eine dazugehörige Motette abgedruckt (S. 19–23).

⁴⁶ Ebd. S. 34, 40.

⁴⁷ *H.-J. Maßner*, Joachim Neander als Rektor der Lateinschule in Düsseldorf, in: MEKGR 1980, S. 209–239.

⁴⁸ Ebd. S. 217.

⁴⁹ Ebd. S. 212f. So redet Steinhausen die Konsistorialen nicht mehr mit „Herr“, sondern „Bruder“ an. Er vertritt in einer Predigt über Ps 51, 7 z. B. die Sätze: „Erbsünde sei schwerer als Vater- oder Muttermord“ und „Wiedergeburt müsse durch äußere Zeichen, Zittern und Beben sich bemerkbar machen.“

gen seiner Theologie angegriffen, findet aber Rückendeckung bei der Mehrheit der Konsistorialen. Maßner kann in dem Kollegen Neanders, Prediger Lürsen, nicht, wie Gottfried Mai den eigentlichen Gegenspieler erblicken, und vermutet, daß das Unterwerfungsprotokoll des Presbyteriums einen „Labadistenspiegel“ darstellt, der auch anderswo Verwendung fand.⁵⁰ Über einen Wandel in Neanders Anschauungen äußert er sich nicht.⁵¹ Die Bedeutung Neanders liegt in seinen Liedern und ihrem Siegeszug durch die reformierten und nichtreformierten Gesangbücher. Sie sind zugleich die einzige inhaltliche Quelle, die über seine Frömmigkeit Auskunft gibt. Zu einer tiefergehenden Einordnung in die Musik- und Kirchenliedgeschichte liegen bisher nur Hinweise vor.⁵² Eine historisch-praktische Ausgabe des Erstdruckes der „Bundeslieder“ von 1680 mit den ursprünglichen Texten und den in heutige Notenschlüssel übertragenen Melodien mit ausgesetztem Generalbaß ist jetzt erschienen.⁵³ Die Erforschung der musikalischen Praxis im frühen Pietismus ist ein noch weithin unbestelltes Feld. Rudolf Mohr hat die Sprache und Symbolik der Lieder theologisch untersucht und die Spuren einer mystischen Theologie bzw. Ausdrucksweise zur Verlebendigung des christlichen Glaubens aufgespürt.⁵⁴

Der in seiner Wirkungsgeschichte bedeutsame Friedrich Adolf Lampe, der in Weeze (1703–1706) und in Duisburg (1706–1709) Prediger war, kam erst außerhalb des Rheinlandes zu voller Entfaltung.⁵⁵

2. Der radikale Pietismus

Über Begriff und Umfang des radikalen Pietismus hat Hans Schneider erst kürzlich einen außerordentlich kenntnisreichen und weiterführenden

⁵⁰ Ebd. S. 228–230.

⁵¹ G. Mai (s. Anm. 42) hält Neanders Unterwerfung vor dem Presbyterium 1677 für ein glattes Versagen. „Es ist unerklärlich, warum wohl Neander in so vielen Punkten so schnell seine Meinung änderte und sich durch seine Unterschrift in einen Gegensatz zur Bewegung des Pietismus begab.“ (S. 155) Luersen scheine die Situation „zur privaten Rache“ genutzt zu haben (S. 156). Solche Äußerungen verraten allerdings wenig Gespür für das Ringen der rheinischen Gemeinden mit den Gefahren des Labadismus. S. ferner *Cornelis Pieter van Anel*, Joachim Neander (1650–1680), in: *Kerk en Theologie* 31, 1980, S. 177–199.

⁵² Oskar Gottlieb Blarr, Neanders musikalischer Stil, in: *Ackermann* (s. Anm. 45), S. 103–105; Helmut Ackermann, Joachim Neander und der Daktylus, in: *MEKGR* 1980, S. 284–288.

⁵³ Joachim Neander, Bundeslieder und Dankpsalmen von 1680. Historisch-praktische Ausgabe von Oskar Gottlieb Blarr. Köln/Bonn 1984 (Schriftenreihe des Vereins f. Rhein. Kirchengeschichte). Der Titel des Erstdruckes lautet: Joachim Neandri Glaub- und Liebes-Übung: Auffgemuntert durch Einfältige Bundes-Lieder und Danck-Psalmen. Bremen 1680. – Ein Reprint ist geplant. Vgl. dazu Bremer Gesangbücher. Bibliographie, Archivalien, Untersuchungen. Bremen 1982, S. 73f. (*Hospitium Ecclesiae*. Bd. 13).

⁵⁴ Rudolf Mohr, Joachim Neanders Frömmigkeit, in: *Geschichtliche Miniaturen*. Neanderkirche Düsseldorf. hrsg. v. G. A. Eberhard. Köln/Bonn 1984, S. 65–84 (Schriftenreihe des Vereins f. Rhein. Kirchengeschichte).

⁵⁵ Seine Tätigkeit in Bremen ist dargestellt in G. Mai (s. Anm. 42), S. 243–301.

Überblick vorgelegt, so daß sich hier ein Bericht erübrigt.⁵⁶ Es sollen lediglich einige Ergänzungen aus jüngster Zeit verzeichnet werden.

Über den radikalen Pietisten der ersten Generation, Samuel Nethenus, geb. in Rees 1628, dem die Grafschaft Moers ihre „nachhaltig wirkende pietistische Prägung“ (Faulenbach) verdankt, hat Faulenbach die neuere Literatur verzeichnet und auf seine weitverzweigten Beziehungen und Gesinnungsgenossen eindrucklich hingewiesen.⁵⁷ Von holländischer Seite untersucht A. de Groot Wirksamkeit und kritische Stellungnahme des Nethenus zum Labadismus.⁵⁸ Daß Nethenus Sympathie über seine unmittelbare Umgebung hinaus besaß, zeigt ein Passus aus den Klever Synodalprotokollen: So setzt sich der Älteste Dr. Schnabel dafür ein, die von der klevischen Regierung konfiszierte Schrift des Samuel Nethenus „Der bekehrte Hausvater“ durch „einige Brüder“ erst selbst prüfen zu lassen und nach deren Untersuchung über dessen Rechtgläubigkeit zu urteilen.⁵⁹ Die in Vorbereitung befindliche Edition der Classikalprotokolle von Moers wird die Tätigkeit des Nethenus in seiner Baerler Zeit leicht zugänglich dokumentieren.

Die Bedeutung von Johann Henrich Reitz, vor allem seines paradigmatischen, unerhört wirksamen Hauptwerkes, die „Historie der Wiedergebohrnen“, soll noch einmal unterstrichen werden.⁶⁰ Die vielversprechende Dissertation von Schrader „Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus“ (1979) ist leider noch nicht im Druck erschienen. Auch steht eine Biographie, zu der Rudolf Mohr schon Wesentliches beige-steuert hat, noch aus.⁶¹

Die Existenz der Neutäufer in Solingen und Krefeld und ihre Auswirkungen auf die reformierte Kirche sind zwar schon von Goebel⁶² und Donald F. Durnbaugh⁶³ dargestellt worden, finden aber immer wieder neues Forschungsinteresse, einmal wegen der Zugehörigkeit Johann Lobachs zum Tersteegenkreis, zum anderen wegen verwandtschaftlicher Beziehungen der Brüder Grahe zu der Mutter von Elias Eller.⁶⁴

⁵⁶ Hans Schneider, Der radikale Pietismus in der neueren Forschung, in: JGP Bd. 8, 1982, S. 15–42 und Bd. 9, 1983, S. 117–151.

⁵⁷ H. Faulenbach (s. Anm. 27), S. 225 ff.

⁵⁸ Samuel Nethenus und die Labadisten, in: Nederl. theologisch tijdschrift 32, 1978, S. 12–30; A. de Groot, Artikel „Nethenus“ in: Biogr. Lexicon Bd. 2 (s. Anm. 28), S. 340 f.

⁵⁹ W. Petri (s. Anm. 30), S. 95.

⁶⁰ S. Schneider (s. Anm. 55) Bd. 9, S. 125 f.

⁶¹ Rudolf Mohr, Ein zu Unrecht vergessener Pietist: Johann Henrich Reitz (1655–1720), in: MEKGR 1973, S. 45–109; ders., Über die „Historie der Wiedergebohrnen“ von Johann Henrich Reitz, in: MEKGR 1974, S. 56–104.

⁶² Goebel III, S. 235–267.

⁶³ Donald F. Durnbaugh, Brethren Beginnings. The Origins of the Brethren in Early Eighteenth-Century Europe. PhD-Diss. Univ. of Pennsylvania 1960; ders. (Hg.), European Origins of the Brethren. Elgin/III. 1958 2. Aufl. 1967; The Brethren Encyclopedia. 3 Bde. Philadelphia 1983–1984.

⁶⁴ Walther Risler, Zur Geschichte des bergischen Pietismus im frühen XVIII. Jahrhundert, in: ZBG 77, 1960, S. 135–144 (mit einem Nachtrag von Edmund Strutz, Zur Einordnung der

Eine inspirierende, das Entstehen von pietistischen Zirkeln auslösende Wirkung ist von der Predigt Hochmanns von Hohenau ausgegangen. Hochmanns „Eroberungszug durch die Gemeinden der reformierten Kirche am Niederrhein 1704–1706, 1709–1710, 1717–1718“ hat Heinz Renkewitz vorbildlich dargestellt⁶⁵, und der Wiederabdruck Göttingen 1969 tut der rheinischen Forschung einen guten Dienst. Hans Schneider hat jetzt die mystisch-spiritualistische Frömmigkeit Hochmanns trefflich beschrieben.⁶⁶

Auch zu dem im rheinischen Raum wirkenden Heinrich Horche sei nach dem Bericht von Schneider⁶⁷ jetzt nur auf einen Aufsatz von Rudolf Mohr⁶⁸ hingewiesen. Horche lernte während seiner Amtszeit in Kreuznach die Witwe des verstorbenen Simmerer Herzogs Ludwig Heinrich kennen und hielt nach ihrem Tod im Jahr 1688 nachträglich eine „Christliche Klag-Rede“ zu ihrem Gedenken, die einzige von Horche überlieferte Leichenpredigt, niedergeschrieben nach dem Einfall der Franzosen in die Pfalz, der ein halbes Jahr nach dem Tod der Herzogin erfolgte. Mohr sieht in der Rede ein typisches Muster barocker Leichenpredigt, die von eschatologischen Motiven erfüllt ist.

Auf William Penns Missionsreise an den Niederrhein und seinen Einfluß auf die Krefelder Mennonitengemeinde will ich hier nicht eingehen.⁶⁹

3. Gerhard Tersteegen und sein Freundeskreis

Wenden wir uns nun Tersteegen zu, so erkennen wir in ihm die beherrschende Gestalt des rheinischen Pietismus. „Es ist so, daß sich in seiner Person, im Geist seiner Schriften und in seinem Wirkungsbereich die verschiedenen geschichtlichen Entwicklungslinien vereinigen und zugleich schneiden. An seiner Person und seiner Frömmigkeit wiederum kann die Bestimmtheit und Eigenart des älteren Rheinischen Pietismus gewisserma-

Brüder Grahe); Werner Kaupert, Zur Geschichte der Wiedertäufer im Bergischen Land, in: *Romerike Berge* 20, 1970, S. 35–39.

⁶⁵ Heinz Renkewitz, Hochmann von Hohenau. Breslau 1934. S. 194–216.

⁶⁶ Art. „Hochmann von Hohenau“ in: TRE 15, 1986, S. 421–423 mit der neusten Literatur; ders., Ein „Schreiben an die Juden“. Hochmann, Zinzendorf und Israel, in: *Unitas fratrum* 17, 1985, S. 68–77; ders., Hochmann von Hohenau and Inspirationism. A newly discovered letter, in: BLT 25 (1980), S. 199–222.

⁶⁷ JGP 8, S. 37–39.

⁶⁸ R. Mohr, Heinrich Horches „Christliche Klag-Rede“ auf Maria von Oranien und die Gattung der gedruckten protestantischen Leichenpredigt, in: MEKGR 1987 (im Druck).

⁶⁹ Vgl. hierzu Friedrich Gorissen, William Penn am Niederrhein (1677), in: *Heimatkalendar* für das Klever Land auf das Jahr 1980. Jg. 30 Kleve 1979, S. 194–203; Guido Rothhoff, Die Auswanderung von Krefeld nach Pennsylvanien im Jahre 1683, in: *Die Heimat. Krefelder Jahrbuch*. Jg. 53, 1982, S. 13–22, auch abgedruckt in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 40, NF 35, 1983, S. 59–83. Grundlegend ist immer noch: Friedrich Nieper, Die ersten deutschen Auswanderer von Krefeld nach Pennsylvanien. Neukirchen 1940.

Ben abgelesen werden.⁷⁰ Zu seiner Erforschung fehlen leider bisher weitgehend bibliographische Hilfsmittel.⁷¹ Die von der Arbeitsstelle der Pietismus-Kommission in Mainz geplante und in Vorbereitung befindliche Tersteegen-Bibliographie würde eine empfindliche Lücke schließen und eine Übersicht über die weitverzweigte, auch im Ausland (Niederlande, USA, Skandinavien, Schweiz) lebendige Forschung vermitteln, insbesondere auch über die dort erschienenen Text- und Werkausgaben. Bei Dieter Hoffmann „Der Weg zur Reife“⁷² ist die Sekundärliteratur bis 1982 zur Zeit am vollständigsten verzeichnet. Auch bietet er die beste Übersicht über die Tersteegen-Ausgaben mit einer Bibliographie der in schwedischer Übersetzung erschienenen Werke Tersteegens. Den im Augenblick informativsten Überblick über die Tersteegenforschung aus theologischer Sicht bietet die jüngst erschienene Dissertation von Hansgünter Ludwig: „Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen“ (Göttingen 1986).⁷³ Für die weitere Forschung grundlegend ist die von der Pietismus-Kommission begonnene Textedition⁷⁴, die endlich dem Mangel einer zuverlässigen Textgrundlage abhelfen wird.

Tersteegen wollte „kein Kirchenmann“ sein, sondern ein „unparteiischer“ Christ (K. Barth). Das stellt jede Tersteegen-Interpretation vor Probleme. In der älteren Forschung stehen zwei grundverschiedene Deutungen je nach ihrer Wertung des separatistisch-quietistischen Gedankengutes gegenüber: auf der einen Seite die mehr oder minder kritischen Schüler und Verehrer M. Goebel, Kerlen, Winter und Löschhorn, auf der anderen die Kritiker, die Tersteegens Frömmigkeit als katholische oder heidnische Mystik abtun, so A. Ritschl, H. Forsthoff, J. Moltmann. Erst mit den Arbeiten von Zeller⁷⁵ und Nigg⁷⁶ tritt insofern eine grundsätzliche Wende in der

⁷⁰ J. F. Gerhard Goeters, Gerhard Tersteegens Beziehungen zur Ev. Gemeinde von Rheydt, in: Rheydter Jahrbuch 21, 1957, S. 65.

⁷¹ S. dazu allgemein: Hans-Jürgen Schrader, Probleme der bibliographischen und editorischen Erschließung pietistischer Literatur, in: 2. Kolloquium zur bibliographischen Lage in der deutschen Literaturwissenschaft. Hg. von Wolfgang Martens. Boppard 1987.

⁷² Dieter Hoffmann, Der Weg zur Reife. Eine religions-psychologische Untersuchung der religiösen Entwicklung Gerhard Tersteegens. Lund 1982.

⁷³ Arbeiten zur Geschichte des Pietismus. Bd. 24. Der forschungsgeschichtliche Überblick findet sich auf S. 19–58.

⁷⁴ Bisher sind erschienen: Albert Löschhorn/Winfried Zeller (Hg.), Gerhard Tersteegen. Geistliche Reden Göttingen 1979 (Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. 5. Bd. 1); Cornelis Pieter van Andel (Hg.), Gerhard Tersteegen. Briefe in niederländischer Sprache. Göttingen 1982 (TGP. Abt. 5. Bd. 8). Nach dem Tod von Winfried Zeller wird die Reihe von Gustav Adolf Benrath betreut.

⁷⁵ Hier seien nur die beiden wichtigen Aufsätze genannt: Winfried Zeller, Die Bibel als Quelle der Frömmigkeit bei Gerhard Tersteegen, in: Pietismus und Bibel. Witten 1970, S. 170–192 (AGP. Bd. 9); ders., Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus, insbesondere bei Gerhard Tersteegen, in: Erbe und Auftrag 49, 1973, S. 17–30, ins Englische übersetzt von F. Sandeman u. d. T.: The Protestant Attitude to Monasticism, with Special Reference to Gerhard Tersteegen, in: Downside Review, Bath, Exeter 93, 1975, S. 178–192.

⁷⁶ Walter Nigg, Große Heilige, Zürich 1946; ders., Gerhard Tersteegen. Eine Auswahl aus

Forschung ein, als nun Tersteegen aus sich selbst heraus, von seinem Leben her mit eigenen Kategorien gedeutet wird. Die befruchtende, positive Rolle des quietistischen Erbes kann unbefangen gewürdigt werden. Mit dem neu erwachten Interesse an mystischer Religiosität gewinnt der rheinische Mystiker gegenwärtig eine besondere Aktualität. Tersteegen soll bei den heute oft unklaren Vorstellungen über das, was Mystik ist, dazu verhelfen, den Inhalt einer christlichen, dem Protestantismus zugänglichen Form von Mystik zu bestimmen. Ein Beispiel dafür bietet Gerhard Ruhbach.⁷⁷ Ausgehend von dem herkömmlicherweise gespaltenen Verhältnis der evangelischen Kirche zur Mystik, das sich erst seit 1965 entspannt habe, schildert er Tersteegens Leben, Werke und Mystik am Begriff der Gottseligkeit als „Herzengottseligkeit“ und „Erfahrungserkenntnis Gottes“. Tersteegens Mystik, wenn man sie so nennen wolle, sei „im genuin christlichen Sinne verstanden als Begegnungs- und Tiefenerfahrung im Umgang mit Gott“.⁷⁸

Nicht aus historischem Interesse, sondern auf der Suche nach „Möglichkeit und Wirklichkeit von unmittelbarer Gotteserfahrung“ verfolgt Hansgünter Ludewig das Ziel, Tersteegens „Gebetserfahrung aus dem widerspenstigen Material der Überlieferung herauszuschälen“ und in einer Art Zusammenschau zu erschließen.⁷⁹ Das schließliche Erlebnis der Gottesgegenwart, die in Tersteegens Verschreibung 1724 gipfelt, ist Schlüsselbegriff und Ansatzpunkt der Arbeit. Tersteegens Ausgangspunkt sei nicht die reformatorische Frage nach der Heilsgewißheit, sondern die Frage nach den Bedingungen unmittelbarer Gotteserfahrung. Der Verfasser entfaltet Tersteegens Spiritualität in einer Interpretation des Liedes „Gott ist gegenwärtig“, indem er phänomenologisch vorgeht, die Bilder erhellt und Begriffe gelegentlich auf ihre Traditionsgeschichte hin untersucht. Dabei bleibt das einfühlsame Abtasten der Sprache Tersteegens für den Historiker zum Teil willkürlich, doch spiegelt Ludewig das Erleben und pastorale Wirken Tersteegens nicht unzutreffend wider. In einem Schlußabschnitt wird Tersteegens Mystik mit Hilfe von R. Ottos Verständnis des Numinosen und in Anlehnung an A. Mager als „eigentliche Durchdringung von Seelen- und Gottesmystik“ gedeutet.⁸⁰ Der Verfasser lenkt auch hier, und darin liegt eine Stärke der Arbeit, auf den ihn leitenden Grundbegriff zurück: „Wenn er (Tersteegen) erklären soll, was wahre Mystik ist, verweist er auf das Gefühl der Gegenwart Gottes.“⁸¹ Ludewig führt in mancher Weise zurück auf den

seinen Schriften. Basel 1948, Wuppertal 1967 (etwas gekürzt); ders., „Eine Blume zu Saron“: Gerhard Tersteegen, in: *Wolfgang Böhme* (Hg.), *Christus in uns*. Karlsruhe 1983, S. 81–93 (Herrenalber Texte 46), jetzt nachgedruckt in: *Wolfgang Böhme* (Hg.), *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan*. Frankfurt 1987, S. 160–177.

⁷⁷ *Gerhard Ruhbach/Josef Sudbrack* (Hg.), *Große Mystiker. Leben und Wirken*. München 1984, darin: Gerhard Tersteegen (1697–1769), S. 251–266.

⁷⁸ Ebd., S. 260 f., 266.

⁷⁹ *Gebet und Gotteserfahrung* (s. Anm. 73), S. 11, 13.

⁸⁰ Ebd., S. 317.

⁸¹ Ebd., S. 316.

Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts und kommt einem frühen Aufsatz K. Barths über Tersteegen, 1910 geschrieben⁸², nahe. Auch Barth ging damals aus von dem „unmittelbaren Erlebnis“ Gottes und dem Lied „Gott ist gegenwärtig“, und schrieb abschließend: „Er (Tersteegen) ist und bleibt einer der Größten, die wir haben, als Prophet der Konzentration im Leben und Denken, der Innerlichkeit der Seele und ihrer Erlösung, der Überlegenheit Gottes, der uns gemacht hat und nicht wir ihn.“ Aber Barth hat sein Urteil später erheblich revidiert. Man muß bei Ludewig fragen, ob ihn sein einseitiges Interesse nach unmittelbarer Gotteserfahrung nicht dazu verführt, Tersteegens Bibel- und Christusfrömmigkeit sowie das reformierte Erbe zu verflüchtigen.

Bindet sich Ludewig nicht allzu streng an eine Methode, um Tersteegens Erfahrung zu verarbeiten, so ist in der sehr gründlich gearbeiteten Dissertation von Dieter Hoffmann⁸³ eher ein Übergewicht an religionspsychologischer Voraussetzung und Begrifflichkeit zu verzeichnen. Die Analyse von Tersteegens Werdegang, angefangen bei seiner Kindheit im reformierten Elternhaus (Kap. II), über das „Heranwachsen des Kampfes“ (Kap. III), die äußeren Einflüsse (Kap. IV), seine Bekehrung (Kap. V) bis zur „Religion der Reife“ (Kap. VI) wird anhand von G. W. Allports und W. H. Clarks Theorien zu Reifekriterien vorgenommen. Die Arbeit ist unter Prof. H. Åkerberg aus der Schule von William James angefertigt und bekundet offen ihr Interesse an dem „religiösen Erleben in seiner Vielfalt“. Der Verfasser geht methodisch sorgfältig vor und achtet auf Rang und Aussagewert der Quellen, die nach sieben Kategorien unterschieden werden.⁸⁴ Er beobachtet genau ihre Entstehungszeit bei der Analyse und interpretiert Texte zum Teil ausführlich mit religions-psychologischen Kriterien. Der Tod des Vaters (1703), die Konfirmation (1715), das Jahr 1717 als Wendepunkt und Beginn einer „Periode der Ordnungssuche und des Kampfes“ unter der Überschrift „das geteilte Selbst“ (Tersteegens Askese und soziales Engagement und sein Erlebnis der Einsamkeit, auch durch den Tod der Mutter 1721 verursacht) werden sorgfältig beschrieben. Seine Bekehrung als Selbstpreisgabe (für die Verschreibung habe der Imitatio-Gedanke nach Thomas a Kempis und der Guyon ausschlaggebende Bedeutung gehabt) und deren affektive Erfahrung werden genau beleuchtet. Der Verfasser geht auch den äußeren Einflüssen, die auf die Bekehrung eingewirkt haben, z. B. anhand der „Anweisung und Beschreibung einiger geistlicher Bücher“ nach. Die Religion der Reife, das „reife Sentiment“, wird mit den der Bekehrung zeitlich am nächsten stehenden Texten als „Erlebnis der Gottseligkeit“ erläutert. Fragt man nun, wel-

⁸² Karl Barth, Gerhard Tersteegen, in: Gemeinde-Blatt für die Deutsche-reformierte Gemeinde Genf, Jg. 7 Nr. 40 v. 10. 12. 1910, S. 2–4.

⁸³ Der Weg zur Reife, s. Anm. 72.

⁸⁴ a) Bekenntnishandlungen, b) Briefe, c) handschriftliche Werke, d) gedruckte Werke nach Tersteegens Tod, e) gedruckte Werke von Tersteegen herausgegeben, f) Übersetzungen Tersteegens, g) übrige Werke.

ches Verhältnis Tersteegen zur Mystik besitze, so benutzt Hoffmann in der Tradition von N. Söderblom die Unterscheidung von Unendlichkeits- und Persönlichkeitsmystik. „In der Bewahrung, Neuschaffung und Reinigung des persönlichen Lebens ist Tersteegen Persönlichkeitsmystiker.“⁸⁵ Auch Hoffmann greift ähnlich wie Ludewig auf die Distinktionen, die zu Beginn dieses Jahrhunderts entwickelt wurden, zurück, doch kommt ihm die in den USA und Schweden kontinuierlich weiterentwickelte Methodik zugute, auch wenn es manchmal so aussieht, als sollte lediglich die Begrifflichkeit Söderbloms bzw. sein religionspsychologischer Ansatz bestätigt und verifiziert werden.

Mit Tersteegens Verhältnis zur Mystik hat sich schließlich die Karmelite-rin Sr. Giovanna della Croce (Gerda von Brockhusen) aus Mailand beschäftigt.⁸⁶ Sie gibt ihrer Arbeit über Tersteegen den bezeichnenden Untertitel: „Neubelebung der Mystik als Ansatz einer kommenden Spiritualität.“ Die Stärke der Arbeit liegt in der geistlichen Verankerung der Verfasserin, in ihrer Kenntnis klösterlichen Lebens und der katholischen Tradition. Sie untersucht das sonst weniger beachtete Werk Tersteegens „Auserlesene Lebensbeschreibungen“ als Beispielsammlung für gelebtes Wort Gottes und unterstreicht mit Zeller insbesondere den Einfluß der karmelitanischen Frömmigkeit, den sie in drei Hinsichten gegeben sieht, in dem nach Graden gestuften meditativen und kontemplativen Gebet, in der notwendigen Läuterung und Abtötung der Seele durch Leiden und in Theologie und Einübung der Gegenwart Gottes. Sie erkennt in Tersteegen einen aus der „Schrifterfahrung“ lebenden Laien⁸⁷, der freilich den „Ansatz mystisch-spiritueller Begegnung mit dem Wort der Schrift“ verfolgt. Seine Mystik sei experimentell, da er keine abstrakte Gotteserkenntnis sucht, und dialogisch als „liebendes Offenstehen“ für Gottes Mitteilung, als „Liebesgemeinschaft“, zu der Gott einlädt.⁸⁸ Für Tersteegen sei wichtig: „Neben der Schrift darf niemals die Mitarbeit vergessen werden, die den Menschen für die

⁸⁵ Als Beispiel für die Art der Analyse soll folgender Text angeführt werden: „Zuerst ist es das mystische Erlebnis, das von Tersteegen zwar unterschiedlich als ‚christliche Gottseligkeit in ihrer besten Kraft, Schönheit und Völligkeit‘, als ‚Ganz für Gott sein‘, als ‚Vereinigung mit Gott, durch Glauben und Liebe‘, als ‚Erleuchtung‘, als ‚Leben Gottes, da der Mensch oder das ich nicht mehr lebet, sondern Christus in ihm‘, und als ‚Wandeln im Himmel‘, zu dem Friede Gottes, das Vollkommensein in Eins u. a. m. gehört, beschrieben und definiert, das aber nie als erreichtes Ziel und erlebter Zustand von ihm beschrieben wird, sondern das als äußerstes Ziel dem ‚Weg zur wahren Mystik oder zum inwendigen Christenleben‘ vorangestellt wird. Tersteegen spricht oft von *unio mystica* Tendenzen und gibt damit Ausdruck, daß auch das *unio mystica* Erlebnis durch verschiedene Tiefen charakterisiert ist. Damit ist es Ausdruck des von G. W. Allport bestimmten Kennzeichens, daß das reife religiöse Sentiment heuristischen Charakter hat.“ (S. 298; hier ohne Anmerkungen zitiert).

⁸⁶ *Giovanna della Croce*, Gerhard Tersteegen. Neubelebung der Mystik als Ansatz einer kommenden Spiritualität. Bern u. a. 1979 (Europäische Hochschulschriften Theologie Bd. 126, Peter Lang AG).

⁸⁷ Ebd., S. 98 ff.

⁸⁸ Ebd., S. 103, 105.

reine, mystische Gotteserfahrung vorbereitet.“⁸⁹ Die protestantischen Bedenken in Bezug auf Tersteegens Quietismus und Mystizismus hält die Verfasserin für grundlos, die vom päpstlichen Lehramt verurteilte Häresie des Quietismus betreffe ihn nicht. Vor heterogenen und pseudomystischen Haltungen sei Tersteegen durch seine Bindung an die Schrift und seine christologische Grundsicht geschützt.⁹⁰ Freilich ist das Interesse der Verfasserin weniger historisch als gegenwartsbezogen; sie will in Tersteegen „lebenskräftige Keime“ vergessener religiöser Haltungen wiederentdecken, Ansätze für jene „ethisch-religiöse Disposition des Menschen, die zur Grundlage für eine kommende Weltkirche dient“.⁹¹

Bei der Darstellung der drei jüngsten größeren Arbeiten zu Tersteegen fällt das ausgesprochene Gegenwartsinteresse auf, das sich befruchtend auf die Fragestellungen auswirkt. Andererseits vermißt der Kirchenhistoriker, daß Tersteegens Standort als Schnittpunkt verschiedener Traditionen und Konfessionen kaum noch, mit Ausnahme wohl von Croce, kritisch reflektiert wird. Was für die ältere Forschung die entscheidende Aufgabe bildete, Tersteegens Stellung zu Mystik (Quietismus), reformiertem Erbe und Separatismus zu bestimmen, erscheint unproblematisch. Demgegenüber liegt der Wert der Studien von van Andel⁹² und Winfried Zeller darin, daß sie die Frömmigkeitsgeschichtliche und theologische Problematik ernster nehmen und die theologischen Aussagen zu gewichten und zu werten suchen. Es scheint mir unerlässlich, bei einer Beschäftigung mit Tersteegen dessen Beziehungen zum Quietismus, zu Mme Guyon und Pierre Poiret⁹³ zu klären, wenn ein historisch zuverlässiges und nachprüfbares Bild entstehen soll. Einige vor wenigen Jahren wieder aufgetauchten Stücke aus dem Nachlaß Tersteegens weisen nachdrücklich auf dieses Erbe hin. Ich meine das in Verbindung mit Tersteegens Verschreibung überlieferte Minnekästchen mit Haarkranz der Mme Guyon und mit Poirets beigefügtem Text, dessen Geschichte R. Mohr⁹⁴ eindrücklich dargestellt hat. Tersteegens „mystische Theologie“ bzw. sein Verhältnis zur Tradition der Mystik und deren Lebensrecht in der evangelischen Kirche dürfte

⁸⁹ Ebd., S. 106.

⁹⁰ „Tersteegens Weg zum inneren Leben ist unübersteigbar christozentrisch“, ebd., S. 162.

⁹¹ Ebd., S. 162.

⁹² Cornelis Pieter van Andel, Gerhard Tersteegen. Leben und Werk – sein Platz in der Kirchengeschichte. Düsseldorf 1973 (Schriftenreihe des Vereins f. Rhein. Kirchengeschichte). Übersetzung der 1961 erschienenen niederländischen Dissertation.; ders., Gerhard Tersteegen, in: Orthodoxie und Pietismus, hrsg. v. M. Greschat. Stuttgart u. a. 1982, S. 331–345 (Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 7).

⁹³ Vgl. Gustav A. Krieg, Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets. Göttingen 1978 (AGP); Ernst Schering, Pietismus und die Renaissance der Mystik. Pierre Poiret als Interpret und Wegbereiter der romanischen Mystik in Deutschland, in: Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung, hrsg. v. D. Meyer, Köln 1982, S. 39–70 (Schriftenreihe des Vereins f. Rhein. Kirchengeschichte).

⁹⁴ Rudolf Mohr, Tersteegens Verschreibung mit Blut und die mit ihr zusammen überlieferten Stücke, in: MEKGR 1984, S. 275–300.

in der gegenwärtigen Zeitlage auch in Zukunft erhebliche Aufmerksamkeit finden.

Tersteegen hat in jüngster Zeit auch unter den Medizinhistorikern Beachtung gefunden. Habrich⁹⁵ unterstreicht Tersteegens Sorge um den Leib und die menschliche Körperlichkeit als das „Gerüst für die geist-seelische Existenz“. „Die ‚Mortificationen‘ dürfen nur im Geistigen, in leiblicher Disziplin geübt werden, nicht jedoch in aktiven Angriffen gegen den Körper.“⁹⁶ In der Arbeit ist das einzige von Tersteegen noch erhaltene Rezept abgebildet, denn dieser stellte seine Medikamente nicht nur selbst in seinem Laboratorium her, sondern gab auch bereitwillig Rezepte an Patienten und Apotheken heraus. Er stand mit Ärzten in Verbindung wie Johann Samuel Carl⁹⁷ in Berleburg, Dr. Lauterbach in Barmen, Samuel Collenbusch, Johannes Gottlieb Leidenfrost und Johannes Hummel und wurde von diesen anerkannt. Habrich urteilt: „Auch bei strengster Beurteilung ist ihm an keiner Stelle Kurfuscherei nachzuweisen, ebenso wenig irgendeine Scharlatanerie.“ „Tersteegen war ein ausgesprochen vorsichtiger Therapeut mit dem obersten Prinzip, nicht zu schaden.“⁹⁸ Die Alchemie beurteilt er kritisch⁹⁹, die Krankheit wertet er positiv als „Sensibilisierungsprozeß der Seele und Möglichkeit zur Steigerung der inneren Aufnahmefähigkeit für geistliche Einsichten.“¹⁰⁰

Schon seit jeher wurde Tersteegen als Liederdichter geehrt und nachgedruckt. Dazu liegen auch aus den letzten Jahren Studien vor.¹⁰¹ Der Beitrag von Andreas Wittenberg über die Aufnahme von Tersteegens Lied „Ich bete an die Macht der Liebe“ in den Großen Zapfenstreich, also in ein militärisches Zeremoniell, sei hier nur wegen seines verblüffenden wirkungsgeschichtlichen Aspektes genannt; für die Tersteegenforschung ergibt er nichts.¹⁰² Traugott Stählin¹⁰³ untersucht die innere Verwandtschaft der Dichtung Tersteegens mit der G. Arnolds, die ihm durch die gemeinsame barocke Hoheliedmystik und Abhängigkeit von Bernhard von Clairvaux und Angelus Silesius gegeben erscheint, andererseits sei Tersteegen stärker im spanisch-französischen Quietismus verankert. Ist Arnold noch Barockdichter, so weist Tersteegens „ebenso schlichte wie zum Teil empfind-

⁹⁵ Christa Habrich, Zur Bedeutung medizinischer Bemühungen im Wirken Gerhard Tersteegens, in: *Medizinhistorisches Journal* 12, 1977, S. 263–279; vgl. v. Anel (s. Anm. 92), S. 197 ff.

⁹⁶ Ebd., S. 268 f.

⁹⁷ Die Verfasserin arbeitet über Carl.

⁹⁸ Ebd., S. 273 f.

⁹⁹ Ebd., S. 270.

¹⁰⁰ Ebd., S. 278.

¹⁰¹ Werner Hehl, Dichter der christlichen Gemeinde. Gerhard Tersteegen. Stuttgart 1986.

¹⁰² Andreas Wittenberg, Helm ab – zum Gebet. – „Ich bete an die Macht der Liebe.“ Gedanken zum Großen Zapfenstreich, in: *Jahrbuch f. Liturgik und Hymnologie* 26, 1982, S. 157–174.

¹⁰³ Traugott Stählin, Gottfried Arnolds Einfluß auf die Dichtung Gerhard Tersteegens und Christian Friedrich Richters. Ein Beitrag zur Hymnologie des 18. Jahrhunderts, in: *Jahrbuch f. Liturgik und Hymnologie* 13, 1968, S. 171–188.

same Lyrik in die lyrische Dichtung der den Barock ablösenden Empfindsamkeit“. ¹⁰⁴ Aber Tersteegen knüpft an Arnold an, nimmt Motive, Begriffe, ja Verszeilen Arnolds auf. ¹⁰⁵ Im Unterschied zu Stählin's historisch-vergleichender Analyse möchte Reinhard Deichgräber ¹⁰⁶ durch vierzehn Liedmeditationen, die vor philologischer Kleinarbeit nicht zurückscheuen, in Tersteegen's Lebensweg und mystische Theologie einführen. Er verfolgt dabei das seelsorgerliche Anliegen, Tersteegen's weltkritische Aussagen vor einem gesetzlichen Übereifer und asketischen Mißverständnis zu schützen. Als Liedmeditation läßt sich wohl auch die in den Bereich germanistischer Interpretation reichende Liedanalyse von Goes zu Tersteegen's Lied „Nun schläfet man“ bezeichnen. ¹⁰⁷

Tersteegen besitzt auch in der Gegenwart eine treue Schar von Anhängern, die seine Schriften in volkstümlichen Ausgaben verbreiten und sein Erbe zu tradieren suchen. ¹⁰⁸ Über die Geschichte der jährlich stattfindenden „Gerhard-Tersteegen-Konferenz“ (früher: Tersteegen-Ruh-Konferenz) liegt jetzt ebenfalls eine Studie vor. ¹⁰⁹ Dem Erbe Tersteegen's ist auch der im bergischen Land verbreitete Brüderverein verpflichtet. In Rölefeld bei Nümbrecht ist nach dem Abbruch der „Pilgerhütte“ Otterbeck jetzt die alte Tersteegen-Sammlung zu benutzen. ¹¹⁰

Wie volkstümlich Tersteegen heute noch ist, beweist die Tatsache, daß sein Lebensweg auch zu freien novellistischen Erzählungen anregt. ¹¹¹

Aufgabe der territorialen Kirchengeschichtsschreibung ist es, zusätzlich zu der Darstellung des Lebensbereiches Tersteegen's dessen vielfältige Beziehungen und Freundeskreise über die bereits von Goebel gebrachten Informationen hinaus zu erhellen. ¹¹² Ansätze dazu, meist kleinere Aufsätze, oft mit Briefedition verbunden, findet man zum Teil recht entlegen veröffentlicht. Über Tersteegen's Kontakte zu Berleburg (mit Teerstegen's Briefen) ¹¹³,

¹⁰⁴ Ebd., S. 171.

¹⁰⁵ Z. B. das Lied „O Durchbrecher aller Banden“ und Tersteegen's „Mein Erlöser, schaue doch“.

¹⁰⁶ Reinhard Deichgräber, Gott ist genug. Liedmeditationen nach Gerhard Tersteegen. Göttingen/Regensburg 1975.

¹⁰⁷ Albrecht Goes, Gerhard Tersteegen. Andacht bei nächtlichem Wachen. Zuletzt abgedruckt in: Christus in uns. Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen, hrsg. v. Wolfgang Böhme, Karlsruhe 1983, S. 94–98 (Herrenalber Texte).

¹⁰⁸ Arno Pagel, Gerhard Tersteegen. Mein Vaterland heißt Ewigkeit. Gießen 5. Aufl. 1986 (ABCteam); Julius Roessle, Gerhard Tersteegen. Sein Leben und sein Zeugnis. Wuppertal-Elberfeld 1968.

¹⁰⁹ Karl-Heinz Ehring, Die Gerhard-Tersteegen-Konferenz. Gladbeck 1969, über Tersteegen S. 36–54.

¹¹⁰ Hermann Kelm, Repertorium von Archiv und Sammlung des Evangelischen Brüdervereins (1850 begründet), in: MEKGR 1987 (im Druck). Bei Besichtigung des Tersteegenhauses in 5220 Rölefeld ist Anmeldung bei Dr. Hans Horn, Goethestr. 5, 522 Waldbröl erbeten.

¹¹¹ Z. B. Maximilian Maria Ströter, Die große Reise. Eine Novelle um Gerhard Tersteegen. Duisburg/München 1970.

¹¹² Vgl. Goebel, Geschichte des christl. Lebens (s. Anm. 1), Bd. 3, S. 355–408.

¹¹³ Rudolf op ten Höfel, Gerhard Tersteegen in Berleburg – ein Beitrag zur Tersteegenaus-

zu Krefeld¹¹⁴, zu Solingen (mit Briefen)¹¹⁵, zu Barmen (mit Briefen)¹¹⁶ und zu Rheydt (mit Briefen)¹¹⁷ liegen ältere Aufsätze vor. Durch die Arbeiten von van An del und eine wissenschaftliche Edition des Briefwechsels sind wir jetzt über den holländischen Freundeskreis gut unterrichtet.¹¹⁸ An die geplante Briefedition durch die Pietismuskommission knüpfen sich große Erwartungen, und es bleibt nur zu wünschen, daß von den zum Teil verschollenen oder verloren gegangenen Briefen doch noch einiges auftaucht.¹¹⁹ Unabhängig davon sind biographische Studien über Freunde oder Mitarbeiter Tersteegens, möglichst mit Abdruck einzelner wichtiger Briefe, wünschenswert. Robert Steiner hat anhand der in Barmen aufbewahrten Quellen das Leben von „Johann Engelbert Evertsen, der Freund von Gerhard Tersteegen“ aufgezeichnet, das besondere Beachtung verdient.¹²⁰ Evertsen, Kaufmann in Barmen, war nicht nur einer der wichtigen Briefpartner Tersteegens, sondern auch der Mittelpunkt der Tersteegenianer in Barmen und nach Tersteegens Tod der „Seelenführer“ auch der Freunde in Mülheim. An seiner Person läßt sich die weitere Geschichte der Tersteegenianer in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit anderen Erweckten ablesen. Trotz enger verwandtschaftlicher Beziehungen findet Evertsen kein Verhältnis zu Collenbusch.¹²¹ Verblüffend ist die Freimütigkeit, mit der Evertsen in seinen Briefen Jung-Stilling gegenübertritt und dessen aufgeklärte, weltoffenere Art von der Bibel her kritisiert. Damit werden zwei bisher kaum bearbeitete Fragen angegriffen: das Verhältnis der Tersteegenianer zur Aufklärung und ihre Fortexistenz als eine stille Minderheit im Raum

strahlung, in: *Macht der Liebe. Gerhard Tersteegen – Leben und Gegenwartsbedeutung*. Hg. v. Verkehrsverein Mülheim/Ruhr. Mülheim (1969), S. 27–32.

¹¹⁴ Arthur Klein, Der Tersteegen-Kreis in Krefeld, in: *Macht der Liebe* (s. Anm. 113), S. 34–40.

¹¹⁵ Klaus Goebel, Gerhard Tersteegen und sein Solinger Freundeskreis. Versuch einer einführenden Darstellung, in: *Die Heimat. Beilage zum Solinger Tageblatt. Mitteilungsblatt des Berg. Geschichtsvereins, Abt. Solingen*. Solingen 24. 6. 1955 (Jg. 21 Nr. 5).

¹¹⁶ Klaus Goebel, Gerhard Tersteegen und sein Barmer Freundeskreis, in: *Romerike Berge V*, 1956, S. 107–117. Vgl. auch Roessle (s. Anm. 1), S. 70–80 (auch zu Solingen).

¹¹⁷ J. F. Gerhard Goeters, 1957 (s. Anm. 70), S. 65–92.

¹¹⁸ S. Anm. 74.

¹¹⁹ Gelegentlich wird ein Fund veröffentlicht, z. B. Klaus Goebel, Brief Tersteegens von 1758 entdeckt, in: *Westdt. Allgemeine Zeitung, Ausg. Mülheim/Ruhr* v. 6. 4. 1985 (Brief vom 23. 11. 1758 ganz abgedruckt); vgl. auch Horst Weigelt in: *MEKGR* 1974, S. 50–55 (Brief vom 15. 5. 1753 ganz abgedruckt).

¹²⁰ Robert Steiner, Johann Engelbert Evertsen, der Freund von Gerhard Tersteegen, in: *MEKGR* 1980, S. 29–76; vgl. auch Klaus Goebel, Gerhard Tersteegen schreibt an Joh. Engelbert Evertsen. Ein unveröffentlichter Brief vom 18. Februar 1757, in: *Ausfahrt und Landung. Festgabe für W. van der Briele*. Wuppertal 1960, S. 143–146.

¹²¹ Heiner Faulenbach, Samuel Collenbusch, ein Gegner der Aufklärung, in: *MEKGR* 1969, S. 12–45; vgl. auch Klaus Goebel, Samuel Collenbusch, in: *Wuppertaler Biographien* 2, 1960, S. 15–23; Walter Dietz, Chronik der Familie Wuppermann, Bd. 1. Leverkusen-Schlebusch 1960, S. 210–221; Art. Collenbusch in: *F. W. Bautz, Biogr.-Bibliogr. Kirchenlexikon*. Hamm 1975, Sp. 1097f. Vgl. auch Roessle (s. Anm. 1), S. 99–117.

der reformierten Kirche – im Einvernehmen mit der Pastorenschaft. Zu Tersteegens Freundeskreis in Elberfeld gehörte auch der damals nicht unbekannte, zu den Honoratioren Elberfelds zählende Orgelbaumeister Jakob Engelbert Teschemacher¹²², der eine „avantgardistisch-moderne“ Stilrichtung mit neuen Klangvorstellungen vertrat.¹²³ Auch von ihm ist eine Herzensverschreibung überliefert. Er gehört zu den Gästen der Elberfelder Tafelrunde um Jung-Stilling vom 22. 7. 1774, die Goethe besucht hat.

4. Die Ellermaner

Über die Ellermaner erfährt man in den gängigen Kirchengeschichten Deutschlands kaum etwas. Emanuel Hirsch tut sie mit einem einzigen Satz ab: „Ihre Bedeutung ist wesentlich, im Gefolge der öffentlichen Aufdeckung der in ihr herrschenden sittlichen Mißstände seit 1749 die Sache des prophetisch werdenden Radikalismus gründlich in Verruf gebracht zu haben.“¹²⁴ Und ähnlich kritisch hatte schon Goebel, der die Entstehung ausführlich schildert, geurteilt: „Ronsdorf ging in ihr (der Schwärmerei) unter.“¹²⁵ Während die ältere Geschichtsschreibung sich stark von den Antironsdorffiana abhängig macht, ist seit den Arbeiten von Strutz und H. K. Hesse¹²⁶ eine sehr viel objektivere und positivere Sicht entstanden. Der bedeutsamste Aufsatz, von Günther van Norden 1976 geschrieben¹²⁷, entfaltet folgendes Bild anhand einer kritischen Sichtung der Quellen: Das sich um Elias Eller in der Gemeinde Elberfeld schon vor 1730 bildende Konventikel zeichnete sich durch seine wohlhabenden, erfolgreichen Kaufleute und den Anschluß von vier Predigern: Daniel Schleyermacher (seit 1732), Hermann Adolph Jansen (seit 1730), Petrus Wülfing (seit 1737) und Heinrich Rudenhaus (seit 1738/39) aus, „denen die Botschaft der Kirche zu dünn geworden war, weil ihnen

¹²² Marie-Luise Baum, Der Elberfelder Orgelbauer Jakob Engelbert Teschemacher 1711–1782, in: Wuppertaler Biographien 7, 1967, S. 88–98.

¹²³ Ebd., S. 95. Charakteristische Register seien gewesen: Baßflöte, Bourdon, Fagott, Tremolo und vor allem Unda Maris.

¹²⁴ Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 2, Gütersloh, 3. Aufl. 1964, S. 401.

¹²⁵ Goebel, Geschichte des christl. Lebens (s. Anm. 1), Bd. 3, S. 449.

¹²⁶ Edmund Strutz, Elias Eller, der Gründer der Stadt Ronsdorf, in: Rheinische Lebensbilder, Bd. 1 Düsseldorf 1961, 2. Aufl. 1971; Hermann Klugkist Hesse, Die Ronsdorfer Gemeindegründung und das Wort Gottes, in: Der Weg. Synodalausgabe Barmen/Elberfeld 1956 Nr. 26–28, 30 (Vortrag vom 16. 11. 1956 hg. v. K. Goebel); beide Aufsätze sind jetzt abgedruckt in: Klaus Goebel (Hg.), Von Eller bis Dürselen. Neue Beiträge zur Kirchen- und Stadtgeschichte von Wuppertal-Ronsdorf. Köln/Bonn 1981, 2. Aufl., 1984, S. 14–25 und 26–45.

¹²⁷ Günther van Norden, Die Entstehung der reformierten Zionsgemeinde in Ronsdorf und die Stellung der Obrigkeiten dazu, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 87, 1976, S. 16–38, abgedruckt in: Von Eller bis Dürselen (s. Anm. 126), S. 98–123.

hier das Element des Chiliasmus fehlte“.¹²⁸ Nach dem Bericht der offiziellen Kommission der Bergischen Synode von 1750 richtete sich die Kritik allein gegen die in der reformierten Kirche ungewöhnlichen Agapen, d. h. die etwa bei Bekehrungen fröhlich gefeierten Feste, nicht gegen die angeblich blasphemischen Inspirationen der Zionsmutter. Das zweite entscheidende und mit dem ersten in Verbindung stehende Kennzeichen der Ellerianer Sozietät war nach van Norden die „Aktivität“ ihrer Mitglieder, „sie wollte die reformierte Gemeinde zu Elberfeld zu einer Zionsgemeinde der Wiedererweckten machen“ und hatte dank ihrer fähigen Kaufleute erhebliche Erfolge.¹²⁹ Nach Ansicht von Strutz war Eller der „bedeutendste Wirtschaftspolitiker des Bergischen Landes im 18. Jahrhundert“. Dank dieser Tüchtigkeit, aber auch dank der guten Beziehungen zu dem preußischen Hof in Berlin erhielt die seit 1735 nach Ronsdorf ausgewanderte Sozietät schon 1741 die Erlaubnis öffentlicher Religionsausübung, die Preußen aus politischen Gründen (Hoffnung auf die Erbschaft Berg) nicht uninteressant erschien. Die Abwanderung der Sozietät wurde von der Bergischen Synode nicht als Separation gewertet. Erst die nach dem Tod der Zionsmutter Anna (1744) einsetzenden Streitigkeiten, die 1749 zur Vertreibung des Predigers Schleyermacher führten, haben das Bild dieser philadelphischen Gemeinde getrübt, und darum müssen die späteren Quellen, etwa Schleyermachers spätere Darstellung, methodisch scharf von den Texten vor 1749 unterschieden werden.

Hans Kaiser¹³⁰ untersuchte den Streit zwischen Daniel Schleyermacher und Elias Eller auf seine theologischen Motive hin und kam zu dem Ergebnis: Schleyermacher ging es um die „reine Gemeinde“. Deshalb war er für die Gründung des neuen Zion (Philadelphia) in Ronsdorf. Elias Eller dachte mehr „an das Reich Gottes, in dem auch Nichtgläubige, Lutheraner und Katholiken, ja selbst Atheisten Platz haben müßten“. Ihm ging es um die „Stadt“. Erkannten beide die Autorität von Anna von Büchel an, so unterschieden sie sich doch in der Interpretation ihrer „Einsprachen“. Schleyermacher hielt sie nicht für übertragbar, während Eller sie erst überprüfen wollte, bevor sie weitergegeben würden. Freilich verläßt sich Kaiser hier auf die Darstellung von Max Goebel, und man müßte die philadelphisch-chiliasmatische Konzeption und die Frömmigkeit der Beteiligten noch einmal genauer untersuchen.

Für die Entstehung der Ronsdorfer Gemeinde sehr verdienstvoll ist die Studie von Klaus Goebel über den nach Eller einflußreichsten Kaufmann und Fabrikbesitzer Johann Bolckhaus¹³¹, der seit 1730 zur Sozietät gehörte und nach Ellers Tod dessen Titel „Agent und Vorsteher“ der evangelischen

¹²⁸ Ebd., S. 106 (im Nachdruck).

¹²⁹ Ebd., S. 110.

¹³⁰ Hans Kaiser, Der Streit zwischen Daniel Schleyermacher und Elias Eller, in: MEKGR 1971/72, S. 262–273, abgedruckt in: Von Eller bis Dürselen (s. Anm. 126), S. 85–97.

¹³¹ Klaus Goebel, Die brandenburgisch-preußischen Vorsteher aller Protestanten, Elias Eller

Gemeinden von Friedrich II. erhielt, bis er auf wiederholte Eingaben der reformierten Generalsynode hin 1765 durch Preußen entmachtet wurde. Er war der Nachfolger Ellers, dessen Bandmanufaktur und -handlung er übernommen hatte, die unangefochten die erste Firma am Ort blieb. Freilich konnte auch er nicht das Auseinanderfallen der Gemeinde in verschiedene Parteien verhindern.¹³² In einem weiteren Aufsatz hat Klaus Goebel die Listen über „Die ersten Einwohner der Stadt Ronsdorf“ abgedruckt¹³³, deren auffallende verwandtschaftliche Beziehungen er in einer Grafik darstellt. Über die Ausstrahlung der Ellerianer bzw. ihre erhebliche Anziehungskraft auf die umliegenden Orte geben diese ersten Einwohnerlisten Anhaltspunkte, ebenso auch einige gediegen gearbeitete Gemeindegeschichten.¹³⁴ So wäre D. Schleyermacher nach seiner Vertreibung aus Ronsdorf beinahe Pfarrer in Solingen geworden.

Die reformierte Gemeinde Ronsdorf hat bis heute eine starke Eigenprägung bewahrt. Der 1974 gegründete historische Arbeitskreis¹³⁵ bemüht sich um den Ausbau des vorhandenen Gemeindearchivs¹³⁶ sowie um eine Aufarbeitung der Gemeindegeschichte.¹³⁷ Die von dem katholischen Pfarrer Wilhelm Wolff 1850 verfaßte, nüchterne Darstellung der Ereignisse und ihrer politischen Hintergründe liegt jetzt in einem Reprint vor.¹³⁸ Die jüngste Darstellung ist das Heft „Ronsdorf“ in dem Werk „Rheinischer Städteatlas“ (Lieferung VI.Nr. 33, hg. von Klaus Goebel).

5. Pietismus in den lutherischen Gemeinden

Die intensive Spenerforschung der letzten Jahre hat sich bisher nicht befruchtend auf die rheinische Pietismusforschung ausgewirkt. Neuere Ar-

und Johann Bolckhaus, in: Von Eller bis Dürselen (s. Anm. 126), S. 131–146. Goebel druckt die im ZSTA Merseburg vorhandenen Eingaben an die Regierung in Berlin ab.

¹³² S. dazu Günther van Norden, Entstehung und Entwicklung der Kirchengemeinden und der Stadt Ronsdorf 1740–1840. Ein Überblick, in: MEKGR 1977, S. 37–59, abgedruckt in: Von Eller bis Dürselen (s. Anm. 126), S. 161–186.

¹³³ Klaus Goebel, Die ersten Einwohner der Stadt Ronsdorf, in: Von Eller bis Dürselen (s. Anm. 126), S. 73–84.

¹³⁴ Heinz Rosenthal, Solingen. Geschichte einer Stadt. Bd. 2. Duisburg 1972, S. 39f.; Heinrich Brinkmann, Geschichte der evangelischen Gemeinde Homberg im Bergischen Land. Homberg 1983, S. 101f.

¹³⁵ Klaus Goebel, Der Historische Arbeitskreis der evangelisch-reformierten Gemeinde Wuppertal-Ronsdorf 1974–1977, in: MEKGR 1977, S. 294–296.

¹³⁶ Die jüngste Neuerwerbung ist die Heiratsurkunde E. Ellers mit Anna Gertrud Bosselmann, der 3. Frau Ellers, vom 10. 9. 1749 aus dem Familienarchiv des Reichsministers J. v. Bredt, s. Westdeutsche Zeitung/Generalanzeiger Wuppertal 9. 5. 1987, S. 9.

¹³⁷ Die Gemeinde gibt eine Schriftenreihe heraus, in der bisher (seit 1973) 5 Schriften vorwiegend zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts erschienen sind; vgl. auch die Bibliographie von Klaus Goebel (Hektographie im Gemeindearchiv).

¹³⁸ Wilhelm Wolff, Geschichte der Stadt Ronsdorf, ein Beitrag zur bergischen Landes- und Kirchengeschichte. Mülheim/Ruhr 1850, Reprint Remscheid 1982.

beiten über Speners Beziehungen zu rheinischen Gemeinden gibt es nicht, obwohl sich anhand des umfangreichen Briefwechsels, den Spener geführt hat, solche für die Territorialgeschichte höchst aufschlußreichen Bezüge sicherlich feststellen lassen. Einzelnes ist in den Monatsheften für rheinische Kirchengeschichte in früheren Jahren publiziert worden.¹³⁹ Aber es ist andererseits auch eine Tatsache, daß die wichtigeren Korrespondenzpartner Speners nicht im Rheinland lebten.¹⁴⁰ Daß dennoch Auswirkungen der von Spener angeregten Erneuerung der Kirche bis in die Wirtschaftsgeschichte hinein spürbar sind, hat jüngst Guntram Philipp an zwei Lebensbildern von in der lutherischen Gemeinde Köln und Köln-Mülheim ansässigen Kaufleuten und Handelsherren eindrucksvoll belegt.¹⁴¹ Die lutherische Gemeinde Kölns sah in Spener „gleichsam ihren Patron“ (S. 39) und unterhielt regen Briefwechsel mit ihm. Christoph Andreae d. Ä. (1665–1742) wurde bereits mit 22 Jahren Ältester in der lutherischen Gemeinde Kölns und für deren Finanzen verantwortlich; Ältester war auch sein Geschäftspartner Daniel Noel. Nach deren Umzug von Köln in die lutherische Gemeinde Köln-Mülheim wurden beide auch dort Älteste. Der jüngere Christoph Andreae war ein Gegner des theologischen Rationalismus und Freund des pietistischen Pfarrers Johann Gustav Burgmann. Seine Haltung wird durch die in den Geschäftsbüchern eingetragenen Dankgebete wie schon bei seinem Vater deutlich.¹⁴² Untersuchungen über die Frömmigkeit pietistischer Unternehmer im Rheinland könnten zukünftig ein dankbares Arbeitsfeld sein.

Über Speners Schwiegersohn Heinrich Horb, der von 1671–1678 Pfarrer in Trarbach war, hat zuletzt Otto Th. Müller gearbeitet.¹⁴³

Dichter als bei Spener ist das Netz der Korrespondenten mit August Hermann Francke. Wotschke hat den in Halle liegenden Briefwechsel bereits zu weiten Teilen veröffentlicht¹⁴⁴ und Briefe Franckes an folgende Orte und

¹³⁹ Theodor Wotschke, Briefe vom Niederrhein an Spener und Francke, in: MRKG 1927, S. 129–154 (186–189); ders., Speners und Franckes rheinische Freunde in ihren Briefen, in: MRKG 1929, S. 321–357; 1931, S. 331–348; Wilhelm Rotscheidt, Spener-Briefe an die lutherische Gemeinde zu Köln, in: MRKG 1908, S. 267–279.

¹⁴⁰ Vgl. dazu die Korrespondentenliste bei Dietrich Blaufuß, Spener-Arbeiten. Quellenstudien und Untersuchungen zu Philipp Jacob Spener... Bern/Frankfurt 1975, S. 75–100, wo nur Johann Heinrich Horb und Johann Scheibler genannt werden.

¹⁴¹ Guntram Philipp, Christoph Andreae (1665–1742), in: Rheinisch-Westfälische Wirtschaftsbiographien. Bd. 12. Münster 1986, S. 15–47; ders., Christoph Andreae (1735–1804), in: ebd., S. 48–78.

¹⁴² Philipp zitiert folgendes Gebet: „... laß den Zufluß Deiner unermesslichen Güte im Zeitlichen eine Handleiterin sein, um immermehr und mehr nach denen himmlischen Gütern und unverwelklichen Schätzen zu streben, welche die Motten nicht fressen und die Diebe nicht rauben können! Herr, unser Gott, erhebe ferner Dein Gnaden-Antlitz über alle unsere Handlungen...“ ebd., S. 73.

¹⁴³ Otto Th. Müller, Heinrich Horbius (1643–1695), ein tragisches Pfarrerschicksal, in: MEKGR 1966, S. 127–133; s. auch Alfred Roth, Das Leben und Wirken des Superintendenten Johann Heinrich Horb in der Reichsstadt Windsheim, in: ZBKG 1982, S. 111–115.

¹⁴⁴ Theodor Wotschke, A. H. Franckes rheinische Freunde in ihren Briefen, in: MRKG 1928,

Personen vorgelegt: Altenkirchen (J. H. v. Griefßheim), Burtscheid bei Aachen (M. Lyssow, A. Schmidt), Duisburg (A. K. Berner, Chr. Raab), Essen (D. S. Bohnstedt, J. Mercker, J. G. Burgmann, G. D. Krupp, J. C. Nehring, J. Severin, J. H. Zopf), Kleve (J. Overbeck), Köln (J. v. Dozem, H. S. v. Dozem, V. Heinrici, M. Lyssow, J. A. Plaz), Köln-Mülheim (A. Wüshoff), Lennep (D. C. Francke), Reusrath (J. A. Beurhaus), Schöneberg (A. Gravenhorst), Wesel (J. J. Klermond, S. Hopfensack, W. B. Rauner), Wetzlar (E. G. Hellmund). Neuere Literatur über einzelne genannte Personen bzw. pietistische Zentren gibt es mit Ausnahme von Hellmund, soweit ich sehe, nicht. Über den Düsseldorfer Pfarrer Bartholomäus Crasselius, der für Halle in Preußen kollektiert hat und der nicht zuletzt wegen seiner pietistischen Anschauungen in Düsseldorf Schwierigkeiten hatte, liegt jetzt ein Aufsatz mit Abdruck von zwei Briefen an A. H. Francke vor.¹⁴⁵ Crasselius, der Dichter des Liedes „Dir, dir Jehova will ich singen“, hat bis in die Gegenwart die hymnologische Forschung angezogen.¹⁴⁶ Er ist heute noch mit drei Liedern im Gesangbuch der Brüdergemeinde vertreten.

Hervorzuheben sind die Aufsätze von Rudolf Mohr über Pfarrer Egidius Günther Hellmund und den Pietismus in der Reichsstadt Wetzlar, der dank der Prozeßakten und der Schreibfreudigkeit von Hellmund gut zu dokumentieren ist.¹⁴⁷ Der theologisch entscheidende Punkt sind die von Hellmund zunächst in einer Kirche, dann privat abgehaltenen Betstunden, auf die Hellmund trotz des Verbotes durch den Rat nicht verzichten will, worauf er vom Amt suspendiert wird. Mohr stellt mit Recht heraus, daß die eigentlichen Gründe für diese Suspension im außertheologischen Bereich liegen. Der Rat sieht seine Autorität gefährdet. Der Pietismus erscheint ihm als aufrührerisch, da die Bürgerschaft zu einem erheblichen Teil ebenso wie einzelne evangelische Räte des Reichskammergerichtes zu Hellmund stehen. Zwar gelingt es Hellmund, über das Reichskammergericht und ein Gutachten der Universität Tübingen wieder ins Amt zu kommen, aber die Fronten sind so verhärtet, daß Hellmund 1721 Wetzlar verläßt, erscheint es ihm doch aussichtslos, die Stadt für den Pietismus zu gewinnen. Übrigens sind nach Auffassung der Räte des Reichskammergerichtes und der Universität die

S. 81–92; 103–123, 151–158, 175–186, 206–219, 236–251, 264–278, 308–320, 343–350, 366–373; 1929, S. 23–29, 55–70; 1930, S. 68–80; ferner s. Anm. 139.

¹⁴⁵ Dietrich Meyer, Der Düsseldorfer Pfarrer Bartholomäus Crasselius als Kollektant für Halle in Ostpreußen, in: Gunter A. Eberhard (Hg.); Geschichtliche Miniaturen. Neanderkirche Düsseldorf. Köln/Bonn 1984, S. 117–128.

¹⁴⁶ Walter Hüttel, Bartholomäus Crasselius. Jugendjahre, Studienzeit, pietistischer Aufbruch, in: Jb. f. Liturgik u. Hymnologie 16, 1971, S. 171–174 mit neuen Informationen über die Wernsdorfer Jahre.

¹⁴⁷ Rudolf Mohr, Egidius Günther Hellmunds gescheiterter Versuch, in der Reichsstadt Wetzlar den Pietismus einzuführen, in: Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung (s. Anm. 93), S. 146–203; s. ferner ders., „Lutherus purificatus“, in: MEKGR 1971/72, S. 251–261; ders., Der Pietist Egidius Günther Hellmund – Zum Jubiläum der Confessio Augustana im Jahre 1730, in: MEKGR 1981, S. 111–185.

Betstunden von Hellmund nicht gegen die Gesetze. – Die Vorgänge in Wetzlar bieten ein schönes Beispiel für die völlig unterschiedliche Beurteilung der Konventikel sowie das Scheitern eines Pietisten an innerstädtischen Spannungen, die weitgehend unabhängig von seiner Person sind. Leider gibt es kaum vergleichbare Studien für andere rheinische Städte. Die heftigen Auseinandersetzungen in Essen hat neuerlich Hanns Joachim Maßner im Überblick dargestellt, ohne freilich die Quellen im einzelnen zu zitieren und erschöpfend auszuwerten.¹⁴⁸ Für den Pietismus wichtig sind in Essen neben den Streitigkeiten um Johann Mercker die Verbindungen Franckes zu dem bedeutsamen Rektor der Lateinschule Johann Heinrich Zopf, der seinen Schüler Johann Julius Hecker, Sohn des Rektors der lutherischen Stadtschule in Werden bei Essen, an das Pädagogium in Halle vermittelte. Der von Francke ausgehende Einfluß auf die rheinische Schulgeschichte ist noch nicht gebührend untersucht worden. Ferner darf nicht übersehen werden, daß Francke nicht nur Lutheranern, sondern auch reformierten rheinischen Predigern Ratgeber und Autorität gewesen ist. Unter seinen reformierten Freunden war der Duisburger Professor Christoph Raab, der mir auch in der jüngsten Universitätsgeschichte nicht recht gewürdigt zu sein scheint, wohl der bedeutsamste.¹⁴⁹

Zu einem geistigen Schwerpunkt des lutherischen Pietismus wurde im 18. Jahrhundert Barmen-Wichlinghausen durch die Gestalt von Theodor Arnold Müller, der 1732 in Essen geboren wurde und die Schwiegertochter Speners, Catharina Helena Spener, zur Taufpatin hatte.¹⁵⁰ Die neueren Arbeiten, auch die hilfreichen genealogischen Studien von W. Dietz zur Familie Wuppermann¹⁵¹ stützen sich auf ein umfangreiches, leider nicht veröffentlichtes Manuskript von A. von der Goltz aus dem Jahre 1854, der noch die Schätze des nach dem letzten Krieg verloren gegangenen Gemeindearchivs von Wichlinghausen ausschöpfen konnte.¹⁵²

6. Die Herrnhuter Brüdergemeine

Die Ausstrahlungen Zinzendorfs ins Rheinland sind durch die kritische Haltung Tersteegens am Niederrhein sehr eingeschränkt worden. Dennoch hat es vereinzelte Pfarrer mit Beziehungen zur Brüdergemeine gegeben, so

¹⁴⁸ Hanns-Joachim Maßner, *Aus Vergangenheit und Gegenwart unserer Kirche in Essen* (Kleine Essendische Kirchengeschichte). Köln/Bonn 1978, S. 94–106.

¹⁴⁹ Günter von Roden, *Die Universität Duisburg* (s. Anm. 23), vgl. MRKG 1919, S. 65–85; 1939, S. 123–128.

¹⁵⁰ Klaus Goebel, *Theodor Arnold Müller 1732–1775*, in: *Wuppertaler Biographien* 5, 1965, S. 63–68.

¹⁵¹ Walter Dietz, *Chronik der Familie Wuppermann*, Bd. 1, Leverkusen-Schlebusch, S. 361–378. T. A. Müller war verheiratet mit Johanna Wuppermann.

¹⁵² Alexander von der Goltz, *Theodor Arnold Müller, sein Freundeskreis und die Gemeinde Wichlinghausen*, 2 Bde, 1854. Das Manuskript ist in der Gemeinde zur Zeit nicht auffindbar.

den Solinger Johann Wilhelm Gangolf Forstmann, über dessen Tätigkeit jedoch in den vergangenen Jahren nicht intensiver gearbeitet worden ist.¹⁵³ Der Einfluß Herrnhuts ging im wesentlichen von Neuwied seit der Niederlassung der Brüder im Jahre 1750 aus. Über die Entstehungsgeschichte der Brüdersiedlung bis zu ihrer Bestätigung durch Zinzendorf am 22. 7. 1754 berichtet jetzt am sachkundigsten der Aufsatz von Gerhard Reichel: „Die Anfänge der Brüdergemeinde in Neuwied.“¹⁵⁴ Es handelt sich hierbei um eine Zusammenfassung älterer Aufsätze des 1953 verstorbenen Pfarrers der Brüdergemeinde Neuwied mit Ergänzungen aus neuerer Literatur, die sein Sohn Hellmut Reichel vorgenommen hat. Er behandelt die großzügige Aufnahme der aus der Wetterau abgewanderten, teilweise französisch sprechenden Mitglieder, vornehmlich aus dem Elsaß und der Schweiz, durch den Grafen Friedrich Alexander zu Wied. Die Brüder sollten unter Führung ihres Predigers Philipp Molther eine reformierte französische Gemeinde bilden¹⁵⁵, mußten aber fast vier Jahre auf die Entscheidung Zinzendorfs und der brüderischen Generalsynode warten, weil diese in erheblichen finanziellen Schwierigkeiten steckte. Über die Errichtung des heutigen brüderischen Kirchensaales, eingeweiht am 16. 10. 1785, sowie über den ältesten brüderischen Gottesacker in Neuwied informiert quellenkundig Dieter Krieg in dem anlässlich des 200jährigen Saaljubiläums erschienenen Sammelband.¹⁵⁶ Dieser enthält auch eine detaillierte Liste der Prediger und Vorsteher der Gemeinde von 1750 bis zur Gegenwart.¹⁵⁷ Über die Wirkung der Brüdergemeinde in Neuwied auf Außenstehende, meist Durchreisende oder zeitweilige Schüler der dortigen Erziehungsinstitute, sind die anregenden und lebendigen Texte von Ekkehard Langner¹⁵⁸ und F. Wolf Kupfer¹⁵⁹ gesammelt worden. Zur Baugeschichte informiert aus der Sicht des Architekten und Denkmalpflegers ein Beitrag von Hans Merian.¹⁶⁰ Die zahlreichen Einzelstudien zu Häusern, Familien oder Personen Neuwieds sind jetzt am besten

¹⁵³ S. Rosenthal (s. Anm. 134), S. 37–39; Hans Lochmann, Die Pastorenfamilie Forstmann, in: MEKGR 1952, S. 22–25. Vgl. Roessle (s. Anm. 1), S. 81–85.

¹⁵⁴ Gerhard Reichel, Die Anfänge der Brüdergemeinde Neuwied, in: *Unitas Fratrum*, Heft 18, 1986, S. 7–24.

¹⁵⁵ S. Hans-Walter Erbe, Philipp Heinrich Molther 1714–1780. Ein herrnhutisches Lebensbild, in: *Unitas Fratrum* 11, 1982, S. 55–90; über die Zusammensetzung der Ansiedler s. Wolfgang Polke, Einige Gedanken zu den ersten „Brüderischen“ in Neuwied, in: *Zum 200jährigen Bestehen* (s. Anm. 156), S. 35–38.

¹⁵⁶ *Zum 200jährigen Bestehen des Kirchensaales der Brüdergemeinde Neuwied* 12. und 13. Oktober 1985. Hg. v. Ältestenrat d. Bgm., Neuwied 1985, S. 1–14 und 115–120.

¹⁵⁷ Ebd., S. 131–147.

¹⁵⁸ Ekkehard Langner, Eine Ortsgemeinde um 1800. Die Herrnhuter in Neuwied in Reiseberichten der Zeit, in: *Unitas Fratrum* H. 4, 1978, S. 52–69.

¹⁵⁹ F. Wolf Kupfer, Die Herrnhuter in Neuwied im Urteile ihrer Zeit, in: *Zum 200jährigen Bestehen* (s. Anm. 155), S. 39–58.

¹⁶⁰ Hans Merian, Die Herrnhuter Brüdergemeinde in Neuwied, in: *Rheinische Heimatpflege* 1979, S. 261–271.

aus der Bibliographie von Dieter Krieg zu ersehen.¹⁶¹ Solche Studien sind Bausteine für die sozial-, wirtschafts-, kunst- und kulturgeschichtliche Forschung, auf die in diesem Bericht schon wegen ihrer zeitlich meist übergreifenden Zusammenhänge nicht gut eingegangen werden kann. Allein der Name der Neuwieder Kunst- und Möbelschreiner Abraham und David Roentgen erforderte eine Spezialdarstellung.¹⁶²

Die international anerkannte Knabenanstalt in Neuwied¹⁶³ wurde 1756 begründet, erlangte ihren Ruf – vor allem unter den Engländern – aber erst im 19. Jahrhundert, so daß sie hier nicht mehr berücksichtigt werden kann.

Die brüderische Diasporaarbeit konnte im Rheinland während des 18. Jahrhunderts fast gar nicht Fuß fassen. Im Gebiet der märkischen Synode, soweit sie ins Oberbergische reichte, gab es kleine Freundeskreise (Gelpetal, Berghausen, Gimborn).¹⁶⁴ Erst seit 1760 lassen sich Freunde und Hausversammlungen bei Bingen und bei den Mennoniten auf dem Rheingrafenstein (bei Bad Kreuznach) feststellen.¹⁶⁵ Im Grunde sind auf diesem Feld keine über O. Steinecke: Die Diaspora (Gemeinschaftspflege) der Brüdergemeinde in Deutschland. Teil 3 (Halle 1911) hinausführenden Arbeiten entstanden.

Schluß

Der Bericht soll um das Jahr 1760 enden. Sachlich ist das nicht gerechtfertigt. Die stille Arbeit der Tersteegenianer, der brüderischen Diasporapflege, auch der Gemeinde in Ronsdorf wirkte kontinuierlich weiter oder kam, wie bei der Brüdergemeinde, erst eigentlich im 19. Jahrhundert zu größerer Verbreitung. Neue Impulse und Persönlichkeiten gewannen an Einfluß, wie die Christentumsgesellschaft, Collenbusch und sein Freundeskreis, Jung-Stilling und viele andere. Im Rheinland ist der Pietismus, gelegentlich in separatistischen Formen, immer eine die kirchliche Frömmigkeit im Stillen begleitende Erscheinung geblieben, die Reste der älteren Täuferbewegung aufge-

¹⁶¹ Dieter Krieg, Bibliographie der Veröffentlichungen über die Brüdergemeinde in Neuwied am Rhein, in: *Unitas Fratrum*, H. 22, 1987/88.

¹⁶² Michael Stürmer, Die Roentgen Manufaktur in Neuwied, in: *Kunst und Antiquitäten*. Hannover 1979. H. 5, S. 24–36, H. 6. S. 32–45, 1980, H. 1, S. 43–55, H. 2, S. 58–68; ders., *Handwerk und höfische Kultur. Europäische Möbelkunst im 18. Jahrhundert*. München 1982, besonders S. 241–271; Josef Maria Greber, Abraham und David Roentgen. Möbel für Europa. Sarnberg 1980.

¹⁶³ S. Marianne Doerfel, Engländer in einer preußischen Internatsschule. Die Knabenanstalt Neuwied/Rh. 1756–1913, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 1986, S. 420–434.

¹⁶⁴ S. dazu Hermann Kelm/Fritz Rau, Die Protokolle der Tagungen der Kreissynode an der Agger von 1817 bis 1849. Düsseldorf 1969, S. 276 f.; Hermann Kelm, Protokolle der Konvente des Ministeriums der lutherischen Kirche in der Reichsherrschaft Gimborn-Neustadt von 1698–1813, Neukirchen 1977, S. 166 f.

¹⁶⁵ S. Friedhelm Ackva, Spät pietistische Erbauungsversammlungen in und um Kreuznach 1785–1835, in: *MEKGR* 1984, S. 21–64.

nommen hat und die gleitend in die Erweckungsbewegung übergegangen ist. Es ist dem Pietismus gelungen, zeitweilig in einzelnen Regionen¹⁶⁶ eine beherrschende Stellung zu erobern wie in Wuppertal oder dem bergischen Land, aber auf das Ganze gesehen war und ist er eine die offizielle Kirche mehr oder weniger kritisch begleitende Unterströmung.

¹⁶⁶ Es wäre eine lohnende aber mühsame Aufgabe, das Verhältnis der zahlreichen Territorien und Grafenhäuser im Rheinland zum Pietismus zu untersuchen. Dazu liegen bisher nur Ansätze vor, z. B. für Wied, Reichsstadt Wetzlar.