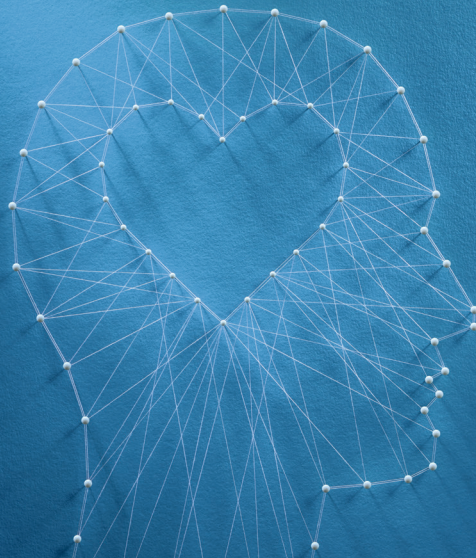


Frank Lüdke
Norbert Schmidt (Hg.)

Kopf und Herz vereint zusammen

Grundlinien pietistischer
Hochschulbildung

Pietas et Scientia – Band 2



Frank Lüdke, Norbert Schmidt (Hg.)

Kopf und Herz vereint zusammen

Pietas et Scientia

herausgegeben von Frank Lüdke und Norbert Schmidt

Band 2



Frank Lüdke, Norbert Schmidt (Hg.)

Kopf und Herz vereint zusammen

Grundlinien pietistischer Hochschulbildung

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40742-2

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40743-9

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC International 4.0 (»Attribution-NonCommercial 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Einleitung.....	7
(Frank Lüdke)	
Geleitwort.....	12
(Matthias Frey)	
Kopf und Herz vereint zusammen	14
(Frank Lüdke)	
Philipp Jakob Speners Reformvorschläge für das Theologiestudium und deren bleibende Aktualität	19
(Ulrike Treusch)	
Causa Wolffiana – Ist Freiheit von Forschung und Lehre an einer pietistischen Hochschule überhaupt denkbar?	37
(Norbert Schmidt)	
Offenbarung Gottes in der Geschichte?! Perspektiven pietistischer Theologie bei Adolf Schlatter	52
(Thorsten Dietz)	
A Pietist Vision of Christian Higher Education	72
(Christopher Gehrz)	
„Christsein-Lernen“ im Kontext pietistischer Hochschulbildung.....	80
(Johannes Zimmermann)	
Glaube und theologische Erkenntnis – Eine Verhältnisbestimmung aus katholischer Perspektive im Kontext des Jesuitenordens.....	95
(Bernhard Knorn)	

Pietas als Stachel und Herausforderung für Scientia109 (Heinzpeter Hempelmann)	109
Grundlinien pietistischer Hochschulbildung – eine Ergebnissicherung..... 134 (Frank Lüdke)	134
Für Christus – gemeinsam glauben, forschen, dienen Pietistische Hochschulbildung an der Ev. Hochschule Tabor139 (Frank Lüdke)	139
Vernetzungen im konservativ-erwecklichen Protestantismus um 1900 Ein netzwerkanalytischer Beitrag zur Neupietismusforschung.....144 (Eduard Ferderer)	144
„Wurzel“ und „Herleitung“ der Evangelisation – Ein Diskussionsbeitrag zu einer Studie über Elias Schrenk 162 (Karl Heinz Voigt)	162
„Bekehrungsmethodismus“ – Was ist damit eigentlich gemeint?..... 190 (Karl Heinz Voigt)	190
Autorinnen und Autoren..... 194	194
Bildnachweis.....195	195

Einleitung

Zum Reformprogramm des Pietismus gehörte von Beginn an das Nachdenken über eine Erneuerung der Hochschulbildung. Schon Philipp Jakob Spener machte in seinen *Pia Desideria* von 1675 konkrete Vorschläge für eine Neukonzeption des universitären Theologiestudiums, in dem *pietas et eruditio*, Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, Hand in Hand gehen sollten. August Hermann Francke setzte dieses Programm über die theologische Ausbildung hinaus in seinen Schulen und an der Universität Halle in die Realität um, was zu vielen richtungsweisenden Innovationen führte. Schon bald aber führte eine Überbetonung der Frömmigkeit gegenüber der Freiheit von Forschung und Lehre zu einem schnellen Niedergang der pietistischen Prägung der Musterhochschule Halle, die innerhalb kurzer Zeit von der Aufklärung absorbiert wurde. Die Ausweisung von Christian Wolff 1723 und seine Rückkehr 1740 waren dafür ein augenfälliger Ausdruck. Seitdem wurde das pietistische Bildungsideal an deutschen Universitäten nur noch von einzelnen Professoren gelebt, die es aber nicht leicht hatten, zwischen den Erweckungskreisen und den akademischen Diskursen zu vermitteln.

Das pietistische Bildungsprogramm eines geistlich gestalteten Studiums beschränkte sich daher im 20. Jahrhundert auf Ergänzungsangebote christlicher Hochschul-Gruppen oder Studienhäuser, sowie außerhalb des universitären Bereichs auf die Ausbildung in Brüder- und Schwesternhäusern der Inneren Mission, in Bibelschulen und Theologischen Seminaren der Gemeinschaftsbewegung. Erst im 21. Jahrhundert kam es im Zuge einer zunehmenden Akademisierung zur Anerkennung einiger neupietistischer Ausbildungsstätten als Hochschulen in privater Trägerschaft. Damit verbunden war die Bereitschaft der Integration in die wissenschaftlichen Diskurse der deutschen Hochschullandschaft unter bewusster Beibehaltung des eigenen Frömmigkeitsprofils. Zur historischen Selbstvergewisserung rekurriert man nun einerseits auf pietistische Bildungskonzeptionen des Barock-Pietismus, darüber hinaus aber auch auf theologische Ansätze der Erweckungsbewegung, der „positiven“ Universitätstheologie, der Bekennenden Kirche und der angloamerikanisch-evangelikalen Bildungslandschaft. Bislang ist allerdings nur unscharf erkennbar, was das besondere Profil einer solchen „pietistischen“ Hochschulbildung heutzutage letztlich ausmacht, auf welche historischen Wurzeln man sich dabei berufen kann, und wie dies auch in anderen Fachdisziplinen als der Theologie gestaltet werden könnte.

Diesen Fragen ist das 7. Neupietismus-Symposium der Ev. Hochschule Tabor vom 29./30.1.2021 nachgegangen, deren Referate in diesem Band vorgelegt werden. Zum ersten Mal

fand es aufgrund der Reise- und Versammlungsbeschränkungen wegen der Corona-Pandemie vollständig online statt.

Die Frage, wie eine pietistisch geprägte Hochschulbildung aussehen kann, ist gerade auch für die das Symposium ausrichtende Evangelische Hochschule Tabor in Marburg von zentraler Bedeutung, die sich selbst in der pietistischen Tradition verortet. 2009 wurde die staatliche Anerkennung als private Hochschule erlangt, wodurch die Frage besonders virulent wurde, ob und inwiefern der Pietismus eine identitätsstiftende und profilschärfende Funktion für die besondere Verbindung von Glaube und Wissenschaft, von Frömmigkeit und akademischer Bildung an einer solchen Hochschule haben kann. Dazu wurden auf der Tagung sowohl einige historische Analysen vorgelegt, als auch systematisch- und praktisch-theologische Horizonte eröffnet.

Einleitend wird das Tagungsthema zunächst von Frank Lüdke historisch kurz eingeordnet, und zwar durch eine Verdeutlichung, dass das enge Zusammenspiel zwischen Kopf und Herz, also zwischen Hochschulbildung und Frömmigkeit, in der Zeit des Pietismus um 1700 eine kurze Blütezeit an den deutschen Universitäten erlebte, dann aber über fast drei Jahrhunderte nur sehr punktuell verwirklicht wurde, bevor man gegen Ende des 20. Jahrhunderts neu anfang, auch wieder konzeptionell darüber nachzudenken.

Anschließend folgen drei ebenfalls historisch orientierte Beiträge, die das vertiefen sollen.

Zunächst stellt **Ulrike Treusch (Gießen)** Philipp Jakob Speners (1635–1705) Gedanken zu einer Reform des Theologiestudiums vor, wie er sie in der Programmschrift „Pia Desideria“ (1675) erstmals einer größeren Öffentlichkeit präsentiert hatte. Um ‚gottselige‘ Studenten zu erziehen, bedürfe es nach Spener einer Verknüpfung von „eruditio“, des wissenschaftlichen Studiums, und „pietas“, des frommen Lebenswandels, die durch das Vorbild der Professoren und durch akademische Konventikel gefördert werde. Neben der Darstellung der zeitgenössischen Umsetzung und Modifizierung von Speners Vorschlägen wirft Treusch auch einen Blick in die Gegenwart und sieht z. B. in akademischen collegia pietatis als Orten geistlicher Studienbegleitung einen heute noch aktuellen Aspekt der spenerschen Reformvorschläge.

Anschließend analysiert **Norbert Schmidt (Marburg)** die Hintergründe und Begleitumstände der so genannten „Causa Wolffiana“, d. h. der Ausweisung des Philosophie-Professors Christian Wolff aus Halle im Jahr 1723. Es waren die Pietisten an der Universität zu Halle, die damals für die Ausweisung Wolffs verantwortlich waren, der dann seinerseits an der Universität Marburg Zuflucht fand. Deshalb gilt Wolff gemeinhin als Vorkämpfer der Aufklärung gegen einen anscheinend rückwärtsgewandten Pietismus. Aber stimmt diese Darstellung? Schmidt macht deutlich, dass an den Fakten zwar nicht zu rütteln ist, dennoch sei der Fall komplexer, als eine solche vereinfachende Geschichtsschau vorspiegelt. Gerade deshalb biete dieses historische Ereignis auch einige Impulse für die Gegenwart und schärfe den Blick auf

die Frage, ob und inwiefern die wissenschaftliche Freiheit von Forschung und Lehre an einer pietistischen Hochschule grundsätzlich denkbar ist.

Im dritten Beitrag erörtert **Thorsten Dietz (Marburg)** die Frage, wie der pietistische Theologe Adolf Schlatter (1852–1938) persönlichen Glauben und theologische Wissenschaft miteinander verbunden hat. Auf der einen Seite sah er, dass sich der christliche Glaube den Umwälzungen des modernen Natur- und Geschichtsverständnisses stellen muss. Auf der anderen Seite aber lehnte er auch ein neuprotestantisches Theologieverständnis ab, für das der Glaube an Gottes Wirken in dieser Welt und die wissenschaftliche Theologie nichts mehr miteinander zu tun haben. Dietz macht deutlich, wie Schlatter die wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit für eine offene Wahrheitssuche genutzt hat, ohne einer fundamentalistischen oder naturalistischen Ideologisierung des Denkens zu erliegen.

Nach diesen ersten drei historischen Analysen, die sich ganz auf den deutschen Kontext konzentrieren, wird anschließend ein Blick über den Atlantik geworfen, indem **Christopher Gehrz** von der Bethel University in **St. Paul (Minnesota / USA)** interessante Einblicke in die US-amerikanische Bildungslandschaft gibt, insbesondere in Bezug auf die ca. 150 christlichen Hochschulen, die im *Council for Christian Colleges & Universities* (CCCU) zusammengeschlossen sind und die bewusst eine Integration von Frömmigkeit und Wissenschaft anstreben. Unter dem Thema „The pietist vision of Christian higher education“ unterscheidet Gehrz innerhalb dieser Institutionen noch einmal zwischen evangelikal und dezidiert pietistischen Hochschulen. Letztere (wie seine eigene) seien vor allem durch drei Charakteristika besonders gekennzeichnet: einer ganzheitlichen geistlichen Prägung der Persönlichkeit, einer auf Jesus fokussierten Gemeinschaft sowie durch einen irenischen, d. h. friedliebenden Geist angesichts innerchristlicher Divergenzen und Konfliktlinien.

Nach diesem Blick in die angloamerikanische Bildungslandschaft wird die Thematik dann durch drei weitere Aufsätze für die gegenwärtige deutsche Situation aktualisiert.

Zunächst verknüpft **Johannes Zimmermann (Marburg)** die Frage nach Grundlinien pietistischer Hochschulbildung mit dem Vorschlag einer Konzentration auf die „Kernchristen“ und „Willigen“ in den *Pia Desideria* von Philipp Jakob Spener. Darüber hinaus schlägt er Brücken zum gegenwärtigen Bildungsdiskurs, indem er dabei auf die Diskussion zu „missionarischer Bildung“ rekurriert. Außerdem zeigt er auf, wie in der Religionspädagogik der Ansatz Christian Grethleins unter dem Schlagwort „Christsein-Lernen“ mögliche Anknüpfungspunkte bietet. Die Chancen pietistischer Hochschulbildung sieht Zimmermann vor allem in einer Verbindung und Integration von fachlichen Kompetenzen, Persönlichkeitsbildung und Spiritualität. Im Spannungsfeld von wissenschaftlicher Bibelauslegung und „geistlicher“ Bibellese werde das Anliegen konkret, „Kopf und Herz“ miteinander zu „vereinen“.

Danach folgt ein Beitrag von **Bernhard Knorn** von der katholischen Philosophisch-Theologischen Hochschule **Sankt Georgen** in Frankfurt am Main. Er zeigt auf, wie seine eigene

Hochschule mit ihrem Motto „*pietati et scientiae*“ eine Maxime ausdrückt, die große Ähnlichkeiten mit dem pietistischen Kontext hat. Im Jesuitenorden, der die Hochschule trägt, bedeute *pietas* im Studium einen Gottesbezug, der nicht so sehr von individualistischer Frömmigkeit, sondern von Sensibilität für die Fragen der Welt geprägt ist. Ob aber der persönliche Glaube als notwendige Grundlage für die theologische Erkenntnis zu gelten habe, sei in der katholischen Theologie umstritten. Sie sei jedenfalls an Gott als Geheimnis verwiesen, dessen Offenbarung menschliche Beziehungen zu Jesus Christus stifte. Insofern erinnere *pietas* an die Ehrfurcht vor dem immer größeren Gott, der doch nahe ist – und die Theologinnen und Theologen in die Welt hinaus führen möchte!

Den Abschluss bildet ein Beitrag von **Heinzpeter Hempelmann (Schömberg)** mit dem Titel „*Pietas* als Stachel und Herausforderung für *Scientia*“. Er betont darin, dass es keine Erkenntnis ohne Demut, kein Wissen ohne Glauben, keine Vernunft ohne Liebe, keine gelingende Wissenschaft ohne Respekt vor der von ihr nicht zu beantwortenden Gottesfrage gebe. Nicht nur *Pietas* brauche die kritische Rationalität, wenn sie sich nicht versteigen und häretisch werden will; auch die *Scientia* brauche die *Pietas*, wenn sie gelingen will und nicht pervertieren soll. Von Albert Einstein, der sich sehr um eine Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft bemühte, ist der Satz überliefert: „Wissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Wissenschaft blind.“ Nach Hempelmann dürften wir dieses Verhältnis nach den vorangegangenen Reflexionen sogar noch schärfer fassen: Wissenschaft ohne das Gegenüber von Religion sei nicht nur lahm, sondern sie verliere sich sogar und drohe zur bloßen Weltanschauung zu werden. Religion ohne das Gegenüber von Wissen und Wissenschaft wiederum sei nicht nur blind, sie drohe sich in ihr Gegenteil zu verkehren und aus der Anbetung Gottes in eine Selbstvergottung des – nicht mehr frommen – Ichs zu degenerieren.

Im Anschluss an diese Dokumentation der Vorträge des Symposiums erfolgt eine abschließende Reflexion, die in aller Kürze als eine Art **Ergebnissicherung** dokumentieren soll, was die Beiträge auf dem Symposium selbst und in den Gesprächen danach ausgelöst haben.

Daran angefügt folgt exemplarisch ein Text, mit dem die Ev. Hochschule Tabor in Marburg aktuell ihr **eigenes Konzept einer Pietistischen Hochschulbildung** formuliert.

In diesem Band folgen dann als Nachklang noch zwei Beiträge, die nicht Teil des 7. Neupietismus-Symposiums waren und von daher auch nicht direkt auf seine Thematik Bezug nehmen, sondern die bei dieser Gelegenheit einfach als wichtige Bausteine der gesamten Forschungsarbeit der Forschungsstelle Neupietismus vorgelegt werden.

Im ersten Aufsatz bezieht sich **Eduard Ferderer** (Bad Liebenzell) auf seine eigene Dissertation mit dem Titel *Bedürfnis nach Verständigung: Die Vermittlungsbemühungen des Eisenacher Bundes zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung*, die 2022 als Band 1 der Reihe *Pietas et Scientia* erschienen ist. Er legt hier nun als Ergänzung eine Netzwerkanalyse der erwecklichen Milieus in Deutschland um 1900 vor, was seine Erkenntnisse vertieft, bestätigt und erhellt.

Anschließend bezieht sich **Karl Heinz Voigt** (Bremen) auf die Dissertation von Werner Schmückle mit dem Titel *Elias Schrenks Evangelisationspredigt und Evangelisationspraxis*, die 2019 als Band 9 der Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor (SEHT) veröffentlicht wurde. Voigt hinterfragt Schmückles Position einer hauptsächlich deutsch-pietistischen Prägung Schrenks, und versucht bei ihm einen stärkeren angelsächsisch-methodistischen Einfluss nachzuweisen. In dem Zusammenhang stellt Voigt eine neue Interpretation der frühgeschichtlichen Gestalt der Gemeinschaftsbewegung zur Diskussion. In einem zusätzlichen kleinen Beitrag liefert er dann noch eine historische Klärung des Begriffs „Bekehrungsmethodismus“.

Frank Lüdke

Geleitwort

Von Albert Einstein soll der Satz stammen: „*Bildung bleibt, nachdem man vergessen hat, was man in der Schule gelernt hat.*“ Was bleibt, nachdem Studierende die Evangelische Hochschule TABOR verlassen haben? Neben einem akademischen Abschluss bleiben viele junge Menschen Jahrzehnte mit TABOR in einer Studien- und Lebensgemeinschaft verbunden, weil diese vier Jahre des Studierens sie tief geprägt und verändert haben:

Während des Studiums nehmen sie nicht nur am Wissenstransfer und Kompetenztraining teil. Sie durchforsten nicht nur Bücher, sichten Datenmengen, diskutieren Themen und verfassen Skripte. Sie kommen nicht nur durch praktisches Einüben ihrem Berufsziel näher. Sie wandeln sich ganzheitlich als Person. Bildung bekommt für sie Bedeutung. Erlerntes entwickelt sich zu Erfahrung. Aus Wissen wächst Weisheit. Aus Hirnleistung wird Herzensbildung. Aus Zweifel entstehen Antworten und neue Anfragen. In diese Offenheit des Suchens, Lernens, Forschens und Reflektierens schenkt Gott Momente seiner Offenbarung. Auf der Suche nach Antworten werden Studierende zu Angesprochenen.

Das bleibt, wenn manches wieder vergessen wird: Menschen bleiben tief ergriffen von dem Geheimnis Gottes, seiner Zuwendung und Menschwerdung. Es lässt sich nicht ergründen. Die Begegnung mit Jesus Christus, die Erfahrung seiner bedingungslosen Annahme, die Bedeckung von Scham und Schuld, das Leben in seiner Nachfolge und in seinem Dienst, all das bewegt das Denken, bildet Herzen, formt Werte, schärft Gewissen und verleiht Mut und Demut, diese Welt mit zu gestalten. Denn die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang (Sprüche 1,7).

Warum leistet sich die Studien- und Lebensgemeinschaft TABOR eine Evangelische Hochschule? Weil wir Menschen ganzheitlich in ihrer Persönlichkeit, in ihren Gaben und Kompetenzen, im Glauben und im Dienen begleiten und fördern wollen. Weil wir selbst von der Liebe Christi ergriffen sind und einander und miteinander dienen wollen.

Konkret hat sich die Studien- und Lebensgemeinschaft TABOR vier Ziele gesteckt, die mit der Vision der Hochschule übereinstimmen.

Die Liebe Gottes bewegt uns ...

- **... Räume für geistliches Leben zu schaffen (GLAUBE)**

Wir fördern geistliche Erneuerung und begleiten Menschen dabei, ihre Berufung zu finden (in Ausbildung, Seelsorge, Mentoring, Coaching, geistlicher und beruflicher Begleitung)

- ... *ein Netz lebendiger Gemeinschaft zu knüpfen (GEMEINSCHAFT)*

Wir entwickeln ein weltweites Netz lebendiger Gemeinschaft (durch Taborwochen, Feiern, Besuche, Newsletter, Gebet, Austausch, Regionaltreffen, Freizeiten)

- ... *mit höchster Qualität Menschen auszubilden (BILDUNG)*

Wir sind Trägerin einer Hochschule, die mit weitem Horizont und mit höchster Qualität Menschen befähigt, zur Ehre Gottes in die Gesellschaft hineinzuwirken können

- ... *dem Evangelium in dieser Welt Gesicht und Stimme, Herz und Hand zu geben (DIENST / SENDUNG)*

Wir packen an und handeln diakonisch und in der sozialen Arbeit (im eigenen Altenheim und Kindergarten), in der Evangelisation (bei Jugendkonferenzen, der Karfreitagsfeier), in der Gemeindefarbeit (in Gemeinschaftsbewegung, Verbänden, Landes- und Freikirchen), sowie in vielfältigen Gesellschaftsbereichen, wo wir „Salz und Licht der Welt“ (Matt 5,13–16) sein können.

Genau diese Vision wird in der Hochschule verwirklicht, die von der Studien- und Lebensgemeinschaft TABOR getragen wird. Die im Hochschul-Siegel ausgedrückten Grundsätze

Für Christus

gemeinsam glauben, forschen, dienen

bilden genau das ab, was wir als pietistisch geprägtes Werk in dieser Welt leben wollen.

Deshalb freuen wir uns sehr darüber, dass das Neupietismus-Symposium 2021 und diese Veröffentlichung unsere Vision geschärft und besser erklärt hat. Wir wünschen den Leserinnen und Lesern mit diesem Tagungsband spannende Erkenntnisse und bleibenden Gewinn.

Matthias Frey

(Direktor der Studien- und Lebensgemeinschaft Tabor)

Kopf und Herz vereint zusammen

Frank Lüdke

„Kopf und Herz vereint zusammen“ – so lautet der Titel dieses Tagungsbandes. Der „Kopf“ steht in dieser Formulierung für die akademische Forschung und Lehre auf hohem Niveau, also intellektuelle, wissenschaftliche, rational orientierte „Hochschulbildung“. Und das „Herz“ steht für den Pietismus, jene im 17. Jahrhundert entstandene geistliche Erneuerungsbewegung, die bis heute ausstrahlt und lebendig ist. Pietismus heißt: persönliche Erfahrung des lebendigen Gottes, geistliche Gemeinschaft sowie missionarisches und diakonisches Engagement für diese Welt, inspiriert von Gottes Wort. Natürlich nicht kopflos, aber doch vor allem als Herzenssache!

Wenn man diese Beziehung zwischen dem akademischen Kopf und dem frommen Herzen im Pietismus der letzten 350 Jahre grafisch darstellen wollte, dann müsste man die Kurve wohl am ehesten in Form einer Art Badewanne zeichnen, die man von der Seite sieht.

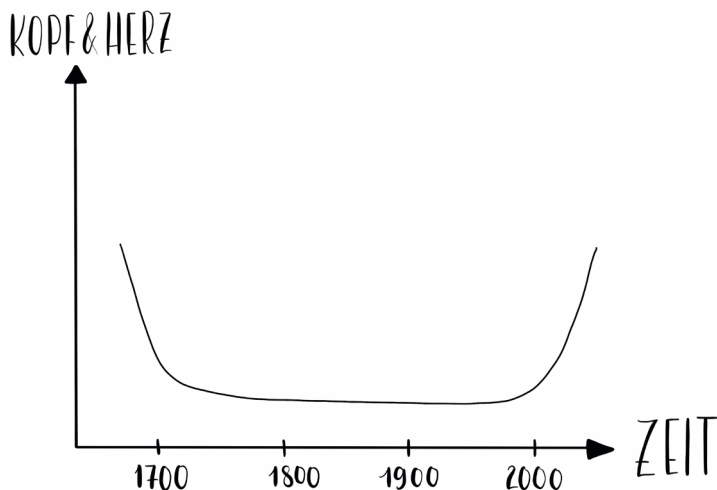


Abbildung 1: Chronologie der Beziehung zwischen Kopf und Herz im Pietismus

Zu Beginn gab es eine kurze, intensive Liebesbeziehung zwischen Kopf und Herz, die dann aber schon bald relativ abrupt abfiel und sich über lange, lange Zeit in einer Talsohle auf Sparflamme bewegte. Das waren Zeiten in denen sich pietistisch geprägte Menschen um Hochschulbildung kaum gekümmert, ja sie manchmal sogar ausdrücklich für gefährlich gehalten haben, insbesondere was die akademische Theologie betraf. Erst in den letzten Jahrzehnten scheint es mit dem Interesse pietistisch-evangelikaler Kreise an akademischen Diskursen auf hohem Niveau wieder aufwärts zu gehen, wovon letztlich auch die Existenz der Forschungsstelle Neupietismus und ihrer Fachtagungen an der Evangelischen Hochschule Tabor selbst ein Ausdruck ist.

Kurz gesagt: Wir finden in den ersten Jahrzehnten des Pietismus, zu Lebzeiten von Philipp Jacob Spener und August Hermann Francke im ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhundert, noch sehr starke Bemühungen an deutschen Universitäten, den Geist des Pietismus einzubringen und so etwas wie eine pietistische Hochschulbildung zu etablieren.

Von den 22 deutschen theologischen Fakultäten, die es im Jahr 1700 gab, galten immerhin 9, also ein gutes Drittel, mehr oder weniger als pietistisch geprägt.¹ Am Anfang eher Leipzig, Rostock und Kiel, in der Kernzeit vor allem Halle, Gießen und Jena, und später dann auch noch Greifswald und Königsberg. Und da die Theologie als Leitwissenschaft damals immer noch einen maßgeblichen Einfluss auf die gesamte Universität hatte, fanden an diesen Hochschulen damals gewissermaßen auch fachübergreifend Experimente statt, wie eine pietistische Universität insgesamt aussehen könnte. Im Grunde war der Tod August Hermann Franckes im Jahr 1727 aber dann schon der Anfang vom Ende dieser Bewegung. In dem darauf folgenden Jahrzehnt wurde der Pietismus an allen deutschen theologischen Fakultäten langsam durch die aufklärerische Übergangstheologie als prägende Kraft abgelöst. Der Pietismus zog sich nach und nach aus der akademischen Welt zurück.

300 Jahre Entfremdung von Kopf und Herz

Teils wurde der Pietismus bewusst verdrängt, weil man spottete, was denn die unvernünftige und unwissenschaftliche Frömmigkeit überhaupt in der akademischen Welt zu suchen habe, teils wandten sich die Pietisten freiwillig von den Hochschulen ab, weil man den „gottlosen Vernunft-Kult“ der Aufklärung nicht mehr ertrug und hoffnungsvolle junge gläubige Männer

¹ Vgl. Frank Lüdke, Johann Jakob Rambach in Halle und Gießen: Spätblüte des Pietismus an deutschen Theologischen Fakultäten, in: Stadelmann, Helge/ Zimmerling, Peter (Hg.): Johann Jakob Rambach (1693–1735). Praktischer Theologe und Schriftausleger, Leipzig 2019, 13–16.

eher davor warnte, sich überhaupt in diese gefährliche Welt hineinzugeben. Seitdem wurde das pietistische Bildungsideal an deutschen Universitäten nur noch von einzelnen Professoren gelebt, die es aber nicht leicht hatten, zwischen den Erweckungskreisen und den akademischen Diskursen Verbindungen zu schaffen.

Beschränkung auf Ergänzungsangebote

Das pietistische Bildungsprogramm eines geistlich gestalteten Hochschul-Studiums beschränkte sich daher im 20. Jahrhundert weitgehend auf die Konzeption von Ergänzungsangeboten christlicher Hochschul-Gruppen oder Studienhäuser, sowie auf die Ausbildung in Brüder- und Schwesternhäusern der Inneren Mission, in Bibelschulen und Theologischen Seminaren der Gemeinschaftsbewegung. Evtl. könnte man auch die Kirchlichen Hochschulen zunächst in Bethel und später auch in Neuendettelsau, zumindest in ihren Anfängen, als Projekte ansehen, in denen der Versuch gemacht wurde, zwar keine ausgesprochen pietistische, aber zumindest eine konservativ-kirchliche Frömmigkeit mit einem akademischen theologischen Studienbetrieb zu verbinden.

Private Hochschulen

Schließlich kam es im 21. Jahrhundert im Zuge einer zunehmenden Akademisierung zur Anerkennung einiger freikirchlicher und neupietistischer Ausbildungsstätten als eigenständige Hochschulen in privater Trägerschaft.² Damit integrierten sich neupietistische und evangelikale Kreise zum ersten Mal seit 300 Jahren wieder unter bewusster Beibehaltung des eigenen Frömmigkeitsprofils in die wissenschaftlichen Diskurse der deutschen Hochschul-landschaft, womit nun im Grunde aber auch wieder ähnliche Fragen auftauchten wie schon um 1700:

Was passiert, wenn der wissenschaftliche Kopf und das fromme Herz einen Gleichtakt finden wollen? Inwiefern verändert und prägt die Frömmigkeit das wissenschaftliche Arbeiten? Darf sie das überhaupt, oder ist eine pietistische Hochschule ein Widerspruch in sich, weil doch weder der Glaube sich von der Vernunft etwas vorschreiben lassen darf, noch die

² 2005: Theologische Hochschule Reutlingen (Methodisten); 2007: Theologische Hochschule Elstal (Baptisten); 2008: Freie Theologische Hochschule Gießen; 2009: Evangelische Hochschule Tabor (Gnadauer Verband); 2009: CVJM-Hochschule Kassel; 2011: Internationale Hochschule Bad Liebenzell (Gnadauer Verband); 2011: Theologische Hochschule Ewersbach (Freie evangelische Gemeinden).

Vernunft vom Glauben, wenn sie saubere Wissenschaft, bzw. reiner Glaube bleiben wollen? Ist eine pietistische Hochschulbildung somit nicht letztlich ein heilloses Unterfangen, das weder dem Kopf noch dem Herzen gerecht wird? Oder ist es ganz im Gegenteil die längst überfällige Verwirklichung dessen, was Landgraf Philipp von Hessen schon 1527 in Marburg mit der Gründung der ältesten protestantischen Universität angestrebt hatte: ein akademisches Studium höchster Qualität im Geist des evangelischen Glaubens? Können und dürfen sich die neuen christlichen privaten Hochschulen in dieser Bildungstradition verstehen? Und was müsste das dann konkret für die Gestaltung des Studienbetriebs heißen? Kann man sich über die pietistischen Fakultäten des frühen 18. Jahrhunderts hinaus noch an anderen vorbildhaften Bildungsinstitutionen orientieren?

Vorbilder für eine pietistische Hochschulbildung

Manche Ansätze orientieren sich an Bonhoeffers experimenteller Theologen-Ausbildung im Predigerseminar Finkenwalde, die er in seinem Buch *Gemeinsames Leben* reflektiert, welches bis heute an pietistisch geprägten Ausbildungsstätten als inspirierende Lektüre empfohlen wird. Andere lassen sich inspirieren von den vielfältigen christlichen Hochschulen der anglo-amerikanisch-evangelikalen Bildungslandschaft oder an römisch-katholischen Hochschulen mit ihrer langen Bildungstradition. Insbesondere wäre es interessant danach zu fragen, wie eine pietistische Hochschulbildung aussieht, wenn man über den engeren Bereich des Theologiestudiums hinausdenkt. In den USA gibt es große christliche Universitäten, an denen ein lebendiges geistliches Leben kultiviert wird und man gleichzeitig die ganze Bandbreite universitärer Studiengänge studieren kann, von der Theologie über die Physik bis zur Luftfahrttechnik. Was zeichnet eine pietistisch-fromme Hochschulbildung an einer solchen christlichen Universität aus?

Was zeichnet eine pietistische Hochschulbildung aus?

Denken pietistische Herzen anders? Wird an einer pietistischen Hochschule etwas anderes gelehrt? Lernen pietistische Studierende auf eine andere Art und Weise? Oder studiert man nur „als anderer Mensch“, eben als Glaubender, der nebenbei auch noch betet und zur Kirche geht? Ebenso könnte man umgekehrt fragen: Glauben hochgebildete Menschen anders? Verändert die Bildung auch die Frömmigkeit? Wird es langfristige Auswirkungen auch auf die außerakademische Gemeinde-Welt haben, wenn es pietistische Hochschulen gibt?

Wir sehen: Es ist bisher nicht wirklich klar, was das besondere Profil einer „pietistischen“ Hochschulbildung letztlich ausmacht, welche Chancen und Gefahren es gibt, auf welche historischen Wurzeln man sich dabei berufen kann, und wie dies auch in anderen Fachdisziplinen als der Theologie gestaltet werden könnte. Die Beiträge dieses Bandes sollen deshalb einige neue Gedankenanstöße dazu liefern.

Philipp Jakob Speners Reformvorschläge für das Theologiestudium und deren bleibende Aktualität

Ulrike Treusch

Wer nach „Grundlinien pietistischer Hochschulbildung“¹ und dem Innovationspotential des Pietismus für die Hochschulbildung heute fragt, tut gut daran, zunächst auf die Anfänge des deutschen Pietismus zurückzublicken, konkret auf Philipp Jakob Speners (1635–1705) Versuche, das Theologiestudium an deutschen Universitäten zu reformieren mit dem Ziel, geeignete Kandidaten für das Pfarramt in der lutherischen Kirche auszubilden. Was ein Theologiestudium auszeichnet und im historischen Rückblick „pietistisch“ macht,² ist bei Spener noch vor Fragen nach Studieninhalten und -methoden die Person, die Theologie studiert bzw. lehrt: Ist der angehende oder schon studierte Theologe einer, „der Gottes Wort studirt und nach demselben auch ein heiliges Leben führt“³, wie ein Freund Speners, der Leipziger Professor Joachim Feller, 1689 einen Pietisten definierte?

Im Folgenden werden zunächst die Überlegungen Speners zu einer Reform des Theologiestudiums vorgestellt, bevor die zeitgenössische Umsetzung seiner Vorschläge skizziert wird. Damit wird kein wissenschaftliches Neuland erschlossen; es werden vielmehr Grundzüge

¹ So der Untertitel des Neupietismus-Symposiums im Januar 2021 („Kopf und Herz vereint zusammen. Grundlinien pietistischer Hochschulbildung“) und dieses Tagungsbandes.

² Die Diskussion um Begriff und Abgrenzung von Pietismus soll an dieser Stelle nicht aufgenommen werden; unter den zahlreichen Publikationen zum Pietismus-Begriff sei nur verwiesen auf den aktuellen Überblick von Wolfgang Breul, *Pietismusforschung seit 1970*, in: Ders./ Thomas Hahn-Bruckart (Hg.), *Pietismus Handbuch*, Tübingen 2021, 26–41. Im vorliegenden Beitrag beziehen sich die Begriffe „Pietismus“ und „pietistisch“ auf die von Philipp Jakob Spener mit seiner Programmschrift *Pia Desideria* (1675) angestoßene historische Bewegung eines deutschsprachigen, lutherischen Pietismus.

³ So die berühmt gewordene Definition des Leipziger Professors für Poesie Joachim Feller (1638–1691): „ES ist ietzt Stadt-bekannt der Nahm der Pietisten; / Was ist ein Pietist? der Gottes Wort studirt / Und nach demselben auch ein heiliges Leben führt. / Das ist ja wohl gethan / ja wohl von iedem Christen. / Denn dieses machts nicht aus / wenn man / nach Rhetoristen Und Disputanten Art / sich auf der Cantzel ziert / Und nach der Lehre nicht lebt heilig / wie gebührt/ Die Pietät die muß vor aus im Hertenzen nisten.“ Neu abgedruckt bei Veronika Albrecht-Birkner/ Wolfgang Breul u. a. (Hg.), *Pietismus. Eine Anthologie von Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Leipzig 2017, 19–21, hier 20.

einer Studienreform aus den Anfängen des deutschen lutherischen Pietismus vorgestellt mit dem Ziel, diese abschließend auf ihre bleibende Aktualität für das Theologiestudium heute zu prüfen.

1 Philipp Jakob Speners Vorstellungen vom Theologiestudium

1.1 Die Reform des Theologiestudiums als Teil der Kirchenreform

Zu Speners Lebensthema wurde die Erneuerung der lutherischen Landeskirche, die er vor Augen hatte, als er 1675 seine Programmschrift *Pia Desideria oder Hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen* verfasste,⁴ die zur „magna charta“ des innerkirchlichen, lutherischen Pietismus in Deutschland wurde. In dieser Schrift kritisiert Spener nicht nur die gegenwärtigen Zustände, unter anderem im geistlichen Amt, sondern nennt auch sechs konkrete Reformvorschläge, an erster Stelle den Vorschlag, „das Wort GOttes reichlicher unter uns zu bringen“⁶. Der fünfte und mit Abstand ausführlichste Reformvorschlag gilt dem Predigeramt und der Vorbereitung darauf, dem Theologiestudium. Dabei schreibt Spener nicht mehr als ein an der Universität lehrender Theologe – seine Lehrtätigkeit an der Universität Straßburg (1663–1666) liegt über zehn Jahre zurück –, sondern als Seniorpfarrer der lutherischen Kirche in der Reichsstadt Frankfurt am Main (1666–1686). Im kirchlichen Amt strebt Spener nach einer Erneuerung durch Katechismusunterricht, durch Predigten und durch die seit 1670 zweimal wöchentlich im Pfarrhaus stattfindenden Privatversammlungen zur gemeinsamen Lektüre von Erbauungsliteratur. Seine Vorschläge für das Theologiestudium gehen aus dem Wunsch nach einer Erneuerung von Pfarrern und Gemeindegliedern hervor und sind ein zentrales Element der Kirchenreform, mit Martin Brecht einer „Pastoralreform durch Studienreform“⁷.

⁴ Die Schrift erschien im März 1675 als Postillenvorrede, im Herbst 1675 als eigenständige Schrift, lateinisch 1678. Im Folgenden wird nach der Studienausgabe zitiert: Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, in: Kurt Aland/ Beate Köster (Hg.), *Die Werke Philipp Jakob Speners*. Studienausgabe, Bd. 1: *Die Grundschriften*. Teil 1, Gießen/ Basel 1996, 86–256.

⁵ Kurt Aland, Einführung, in: Ders./ Beate Köster (Hg.), *Die Werke Philipp Jakob Speners*. Studienausgabe, Bd. 1: *Die Grundschriften* Teil 1, Gießen/ Basel 1996, 57–84, hier 57.

⁶ Spener, *Pia Desideria*, Studienausgabe 1,1, 192,34f.

⁷ Martin Brecht, *Pfarrer und Theologen*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4: Hartmut Lehmann u. a. (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004, 211–226, hier 214. – Zu

Zwar hatte Spener bereits seit 1666 in seinen Briefen immer wieder Gedanken zur Kirchenreform geäußert. Doch galten seine Überlegungen Anfang der 1670er Jahre zunächst den Erbauungsversammlungen, den *exercitia pietatis*.⁸ Erst mit der Schrift *Pia Desideria* und seinen Briefen aus dem Jahr 1675 setzt sich Spener intensiv mit der Reform des Theologiestudiums auseinander, da er die theologische Ausbildungsphase als entscheidendes Moment erkennt, an dem er selbst an einer Reform mitzuwirken vermag.⁹ Seine Überlegungen dazu stellt Spener im Lauf des Jahres 1675 zunächst einem kleinen Kreis von Mitstreitern vor. So schreibt er kurz vor der Publikation der *Pia Desideria* an den lutherischen Pastor Gottlieb Spizel (1639–1691):

„Es haben sich einige Freunde untereinander beraten, ob nicht ein Weg (*modus*) gefunden werden könnte, wie sich die Studenten auf den Universitäten allmählich an das Studium der Frömmigkeit gewöhnten und anfangen, solche Menschen zu werden, wie wir sie endlich zu sein wünschen, wenn sie in die Pfarrämter (*muneribus sacris*) befördert werden.“¹⁰

Speners Reformvorschlägen für das Theologiestudium vgl. Chi-Won Kang, Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Die Reform des Theologiestudiums im lutherischen Pietismus des 17. und des 18. Jahrhunderts, Gießen 2001, 205–329; im Blick auf die Umsetzung der spenerschen Studienreform: Dietrich Blaufuß, Halle – „eine neu angelegte academie“. Philipp Jakob Speners Programm des Theologiestudiums und Paul Antons *Elementa homiletica*, in: Hanspeter Marti/ Karin Marti-Weissenbach (Hg.), Traditionsbewusstsein und Aufbruch. Zu den Anfängen der Universität Halle, Köln u. a. 2019, 111–150, zu Spener: 118–128; Ders., „Scibile et pie“. Adam Rechenbergs und Philipp Jacob Speners theologische Studienanleitungen. Wegweiser zur Aufklärung?, in: Hanspeter Marti/ Detlef Döring (Hg.), Die Universität Leipzig und ihr gelehrtes Umfeld 1680–1780, Basel 2004, 329–358. In stärker gegenwartsbezogener Perspektive vgl. Gerhard Ruhbach, Die Grundanliegen der Kirchenreform und Studienreform nach Philipp Jacob Speners *Pia Desideria*, in: WuD 12 (1973), 105–120; Reinhold Pietz, Der Beitrag des Pietismus zur Predigerbildung heute. Erwägungen zum Reformprogramm Speners und Franckes, in: PuN 1 (1974), 65–81.

⁸ Die Bezeichnung *collegia pietatis* verwendet Spener erst ab dem Jahr 1677. Vgl. zu Speners Briefen aus der Frankfurter Zeit neben der großen historisch-kritischen Edition (Johannes Wallmann u. a. (Hg.), Philipp Jakob Spener, Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686, bisher 7 Bände, Tübingen 1992–2019) die leicht zugängliche thematische Zusammenstellung der frühen Briefe Speners: Markus Matthias (Hg.), Philipp Jacob Spener, Die Anfänge des Pietismus in seinen Briefen (Edition Pietismustexte 7), Leipzig 2016, zum Theologiestudium: 106–150. Die erste datierbare Erwähnung der Frankfurter *Exercitia pietatis* findet sich im Brief Speners an Johann Ludwig Hartmann am 9. November 1670 (in: Matthias (Hg.), Spener, Die Anfänge, 43–47).

⁹ Spener begründet dies damit, dass er gerne alle drei Stände, den Regierstand (Obrigkeit), den Lehrstand (Kirche und Schule) und den Nährstand (Wirtschaft) reformieren wolle, aber da ansetzen müsse, wo er ansetzen könne, vgl. Brief Speners an Hans Eitel Diede zu Fürstenstein in Friedberg, August/ Sept. 1675, in: Matthias (Hg.), Spener, Die Anfänge, 92–98, hier 93f.

¹⁰ Brief Speners an Gottlieb Spizel, 5. März 1675, in: Matthias (Hg.), Spener, Die Anfänge, 106–110, hier 106.

In diesen Worten sind Ziel und Adressaten von Speners Vorschlägen zur Reform des Theologiestudiums zusammengefasst: Indem das Pfarramt als Ziel der theologischen Ausbildung bestimmt wird, hält Spener an der Zusammengehörigkeit von theologischer Ausbildung an der Universität und Übernahme eines kirchlichen Amtes fest, obwohl (auch) in seiner Zeit das theologische Examen an der Universität zunächst ein akademischer Abschluss war, der nicht unmittelbar bzw. ohne weitere kirchliche Prüfung zum Eintritt in den Dienst der Kirche berechtigte. Zum anderen beabsichtigt Spener nicht, eigene theologische Ausbildungsstätten zu begründen, sondern möchte innerhalb der gegebenen universitären Strukturen reformieren.¹¹ Spener plante, seine Reformvorschläge mit dazu willigen, frommen Professoren umzusetzen, z. B. mit Friedemann Bechmann (1628–1703), seit 1668 Professor der Theologie an der Universität Jena, oder Philipp Ludwig Hanneken (1637–1706), seit 1667 Professor für Theologie in Gießen und späterer Gegner des Pietismus. Da Spener die Institution Universität als Rahmen für das Theologiestudium voraussetzt, sind es Studenten und Professoren sowie – eher in Nebenbemerkungen – der Studienplan, für die er Reformgedanken entwickelt. Auch wenn Spener die Reform des Theologiestudiums und der Pfarrerschaft in späteren Schriften immer wieder aufgreifen wird, finden sich die grundlegenden Gedanken bereits in der Schrift *Pia Desideria* (1675), wo er seine Reformvorschläge erstmals ausführlich als Teil einer umfassenden Kirchenreform und für ein größeres (Lese)Publikum vorstellt.

1.2 Gottgefällige Studenten und Professoren

Den Reformvorschlägen für das Theologiestudium im dritten Teil geht im ersten Teil der Schrift die Klage über den Verfall des geistlichen Standes voraus.¹² Im geistlichen Stand, wie Spener ihn in seiner lutherischen Kirche wahrnimmt, beklagt er den Lebenswandel der Pfarrer, der zu einem Mangel an Glaubensfrüchten führe,¹³ sowie ihre Streitsucht in theologischen Kontroversen.¹⁴ Zudem kritisiert er, dass sie „viel frembdes, unnützes und mehr nach der welt weißheit schmeckendes“¹⁵ in die Theologie eingeführt haben, was doch ein Vergleich mit den

¹¹ Vgl. Brecht, *Pfarrer und Theologen*, 211: „Faktisch blieb damit zugleich die Struktur des akademischen Ausbildungssystems für die kirchlichen Amtsträger vom Pietismus im Allgemeinen anerkannt; die Reformbemühungen richteten sich auf die Optimierung des Systems.“

¹² Ich gehe vom dreiteiligen Grundschemata Klage über Verfall – Hoffnung auf Besserung – Vorschläge zur Reform aus. Für eine feiner differenzierte Gliederung vgl. Aland, *Einführung*, Studienausgabe 1,1, 58–64.

¹³ Vgl. Spener, *Pia Desideria*, Studienausgabe 1,1, 112–136, zum Mangel an Glaubensfrüchten: 116, 1–18.

¹⁴ Ebd., 120–124.

¹⁵ Ebd., 124,25f.

Schriften Martin Luthers zeige. Ein positives Gegenbild zeichnet Spener mit seinen Reformvorschlägen im dritten Teil der Schrift. Der erste Reformvorschlag, „das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen“¹⁶, ist für Spener ein zentraler und übergeordneter Aspekt, der in den folgenden Vorschlägen wiederholt aufgenommen wird. Mit den weiteren Vorschlägen wendet sich Spener nun in Analogie zur Klage dem vorbildlichen christlichen Lebenswandel,¹⁷ dem Verhalten in Religionsstreitigkeiten¹⁸ und schließlich dem Predigeramt und Predigen zu.¹⁹ Entsprechend der Klage gilt der Blick Speners zuerst – was später als typisch pietistisch gilt – der Verkündigung des Wortes Gottes sowie dem christlichen Lebenswandel.

Der fünfte, ausführlichste Reformvorschlag Speners gilt der theologischen Ausbildung.²⁰ Speners Vorschläge wechseln dabei zwischen Theologiestudenten und -professoren als Zielgruppe und Adressaten, wobei der ständige Wechsel wohl darin begründet ist, dass Spener die Professoren für die Umsetzung seiner Reformvorschläge nachdrücklich in die Pflicht nimmt und von ihrem Vorbild her auf die Studenten zu sprechen kommt. Für Spener sind das Reformwirken von Professoren und die Reform der Theologiestudenten so eng verbunden, dass die Professor-Student-Beziehung geradezu als ein Charakteristikum eines spenerschen Theologiestudiums gelten kann.

Zu Beginn der Reformvorschläge für das Theologiestudium benennt Spener noch einmal das Ziel: Es bedarf solcher Pfarrer, die „zum allerförderisten selbs wahre Christen“²¹ sein müssen. Deshalb müssen die Theologiestudenten schon an der Universität zu diesem Lebenswandel erzogen werden, und Spener fordert daher, dass das

„übliche unchristliche Academische leben mit nachtrücklichen mitlen abgeschafft / und gebessert würde / daß die Academien / wie es billich seyn solte / auch recht als Pflantzgärten der Kirche in allen Ständen und Werckstätte deß Heiligen Geistes / nicht aber deß welt-geistes / ja ehrgeitz-sauff-balge-zanck-teuffels zu seyn an dem äusserlichen leben der Studiosorum erkant möchten werden.“²²

¹⁶ Ebd., Reformvorschlag 1: 192,34–202,21, hier 192,34f.

¹⁷ Ebd., Reformvorschläge 2–3: 202,22–210,35.

¹⁸ Vgl. ebd., Reformvorschlag 4: 210,36–222,9. Spener fordert zu irenischer Zurückhaltung in theologischen Diskursen auf und verweist für die rechte Lehre und das rechte Leben auf Martin Luther, dessen Trias *oratio*, *meditatio* und *tentatio* für Spener (wie auch für die Theologen der altprotestantischen Orthodoxie) das Mittel theologischen Verstehens ist.

¹⁹ Vgl. ebd., Reformvorschläge 5–6: 222,10–250,12.

²⁰ Vgl. ebd., Reformvorschlag 5: 222,10–244,20.

²¹ Ebd., 222, 13.

²² Ebd., 224, 3–8.

Der gottselige Lebenswandel, das in der Lebensweise erkennbare Christsein, ist für Spener der entscheidende Reformgedanke, den er mehrfach wiederholt. Um diesen christlichen Lebenswandel bei den Studenten zu bewirken, sollen die Professoren „Exempel“ und „lebendiges muster“²³ sein, indem sie in allem zur Ehre Gottes leben. Die Professoren sollen ihren Studenten vermitteln, dass fleißiges akademisches Studieren und die rechte Lebensweise zusammengehören, wobei in der akademischen Ausbildung gleichermaßen das fleißige Studieren und der Lebenswandel zählen soll: „Nechstdeme so solle billich ohn unterlaß den Studiosis eingebildet werden / daß nicht weniger an gottseligem leben als ihrem fleiß und studiren gelegen / ja dieses ohne jenes nichts würdig seye“.²⁴

Spener nimmt die Professoren in die Verantwortung. Sie sollen den Theologiestudenten den christlichen Lebenswandel vorleben, in individueller Betreuung vermitteln und dadurch fördern, dass nicht nur die wissenschaftliche Leistung der Studenten, sondern auch deren Lebensweise beachtet und in Zeugnissen festgehalten wird.²⁵ Zeugnisse über akademische Leistungen *und* Lebensführung sollen die Studenten bei einem Studienortwechsel an ihren neuen Universitäten vorlegen. Dem Professor kommt also die entscheidende Rolle für die gelingende Ausbildung zukünftiger Pfarrer zu; er soll den Studenten akademisch und geistlich lehren, ihn individuell wahrnehmen und sogar den Studienplan den jeweiligen Begabungen und dem angestrebten kirchlichen Amt anpassen.²⁶

Zur Förderung dieser Lebensweise rät Spener auch zur Zurückhaltung beim Studium der Kontroverstheologie²⁷ und empfiehlt die Lektüre erbaulicher Klassiker, wie z. B. mit Berufung auf Luther die Lektüre der *Theologia deutsch*, von Taulers Schriften sowie der *Nachfolge Christi* von Thomas von Kempen.²⁸ Der Akzent seiner Reformvorschläge liegt dabei stets auf der Person des Theologieprofessors bzw. Theologiestudenten, auf dessen Lebenswandel und darauf, wie dieser mit Hilfe des Heiligen Geistes eingeübt werden kann. Für die Einübung gibt Spener, den fünften Reformvorschlag abschließend, detaillierte Hinweise unter dem Leitgedanken, dass die Theologie ein „*habitus practicus*“ sei.

²³ Ebd., 224, 9.16.

²⁴ Ebd., 224, 32–34.

²⁵ Vgl. ebd., 230, 27–232, 21. Vgl. 230, 27–33: „Darzu wäre sonderlich diensam / daß Herren Professores auff der ihnen anvertrauten Studiosorum leben so wol als auff die studia acht geben / und denen die es bedörffen deßwegen offft zusprechen / auch gegen die jenige / welche zwar stattlich studiren / aber auch stattlich schwermen / sauffen [...] und in summa zeigen / sie leben nach der welt / nicht nach CHristo“.

²⁶ Vgl. ebd., 232, 22–234, 33.

²⁷ Vgl. ebd., 234, 34–240, 4.

²⁸ Vgl. ebd., 236, 6–10.

„Weilen aber eben der ursachen wegen / daß die Theologia ein habitus practicus ist / und nicht in blosser wissenschaft bestehet / nicht gnug ist das bloss studiren [...]. So wäre dahin zugedencken / wie allerhand übungen angestellet werden möchten / in denen auch das gemüth zu den jenigen dingen / die zu der praxi und eigenen erbauung gehören / gewehnet und darinn geübet würde.“²⁹

Dass die Theologie ein *habitus practicus* sein müsse, indem der Theologe so lehrt und predigt, dass der Hörer dadurch zum Glauben und zum ewigen Heil gelangt bzw. im Glauben gestärkt wird, ist ebenfalls keine neue Forderung. Auch die Theologen der altprotestantischen Orthodoxie forderten die Verbindung von Lehre und Leben und verstanden wie Spener die Theologie als *habitus practicus*.³⁰ Speners besonderer Akzent liegt aber darauf, dass die Professoren mit den Theologiestudenten diesen Habitus im Studium einüben und dies vor allem in der Sozialform von erbaulichen Treffen (Konventikeln) von Professor und Studenten sowie in der studienbegleitenden praktischen Tätigkeit in der Kirchengemeinde erfolgt.

Akademische Konventikel sind das Mittel, das Spener zur Einübung des rechten Lebenswandels vorschlägt. So soll es zunächst besondere Angebote seitens der Professoren für ausgewählte Studenten geben zu Aspekten einer biblischen Spiritualität und zur Auslegung des Neuen Testaments:

„daß ein frommer Theologus die sache anfangs mit nicht gar vielen / aber solchen unter der zahl seiner Auditorum anfienge / bey denen er bereits eine hertzliche begierde / rechtschaffene Christen zu seyn / bemerkte / und also mit ihnen das N.[eue] Testament vornehme zu tractiren / daß sie ohngesucht einiges / so zu der Erudition gehört / allein darauff acht geben / was zu ihrer erbauung diensam: Und zwar / daß sie selbst die erlaubnuß haben / jeglicher jedesmahl zu sagen / was ihm von jeglichem versicul deuchtet / und wie er denselben zu eigenem und anderer gebrauch anzuwenden finde / da der Professor als Director was wol beobachtet mehr bekräftigen [...] würde. Dabey dann solche vertraulichkeit und freundschaft unter den Commilitonibus gestiftet werden möchte / daß sie [...] sich untereinander beredeten / auff einander zu sehen / [...] mit darzu gehöriger brüderlicher erinnerung“.³¹

²⁹ Ebd., 240, 5–11.

³⁰ Zur Einordnung von Speners Reformvorschlägen in zeitgenössische Entwürfe fürs Theologiestudium vgl. Kang, Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, 71–204; Rudolf Mau, Programme und Praxis des Theologiestudiums im 17. und 18. Jahrhundert, in: ThV 11 (1979), 71–91.

³¹ Spener, Pia Desideria, Studienausgabe 1,1, 240,35–242,17.

Spener entwirft hier, ausgehend von seinen Erfahrungen in Frankfurt, akademische *Collegia pietatis* unter der Leitung eines frommen Professors, in denen die Bibel gemeinschaftlich und zur Erbauung ausgelegt wird, die eine vertraute Beziehung schaffen sollen und in denen sich die Teilnehmenden gegenseitig im christlichen Leben unterstützen. War der Theologieprofessor bisher in Speners Vorschlägen die tragende Säule des Reformkonzepts, so ist er in den akademischen Collegia nur ein *primus inter pares*, der – je geübter die Studenten in der Auslegung des biblischen Worts und dessen Anwendung werden – nur noch der erfahrene Glaubensbruder ist, der kollegialen Umgang mit seinen studentischen Glaubensbrüdern pflegt.

„Es würde aber der Professor keine andere Meisterschaft über das ihm anvertrauende gewissen arrogiren / als daß er als ein geübter ihnen auß unsers einigen Meisters Wort dasjenige zeigte / was er von jeglichem fall halte / und je mehr und mehr / als sie selbs geübt werden / mit ihnen collegialiter von allen schlösse.“³²

Die *Collegia pietatis* gelten als typisch für den spenerschen Pietismus; für die Reform des Theologiestudiums überträgt Spener die Collegia in den akademischen Raum unter der Leitung eines Professors statt des Pfarrers, behält aber ausdrücklich die erbauliche Ausrichtung bei. Für Spener sind diese akademischen Konventikel das Mittel zur Umsetzung seiner Reformwünsche für die Theologenausbildung und ein entscheidender Ort der Einübung der Theologie als *habitus practicus*. Zu letzterem gehört schließlich, dass die Studenten sich auf die Aufgaben im Pfarramt vorbereiten, indem sie biblischen Unterricht geben, Kranke besuchen und das Predigen einüben.

„Neben diesem zu ihrem eigenen Christenthum dienlichen Exercitiis, solte auch wol nutzlich seyn / wo ihnen vor ihren Praeceptoribus gelegenheit gemacht würde / zu einigen vorübungen der dinge / damit sie ihrem Ampt dermahl eins umbzugehen haben werden: Zuweilen einige unwissende zu unterrichten / krancke zu trösten / und dergleichen; Vornehmlich aber in den Predigten sich also zu üben / daß ihnen bald gezeiget werde / wie sie alles in solchen Predigten zu der erbauung einzurichten.“³³

Mit diesem Gedanken einer angeleiteten, praktischen Einübung in die Gemeindegarbeit beschließt Spener seine Reformvorschläge für das Theologiestudium in den *Pia Desideria*. Die Entwicklung der Theologenpersönlichkeit mit einem entsprechenden christlichen Lebenswandel sowie die geistliche Gemeinschaft von Professor und Studenten sind für Spener

³² Ebd., 242, 24–29.

³³ Ebd., 244, 13–20.

entscheidend, und hier scheint das Neue von Speners Vorstellung vom Theologiestudium zu liegen. Die von Spener geforderten erbaulichen *Collegia* knüpften nicht nur an die Frankfurter *Collegia pietatis* an, sondern der universitäre Raum mit bereits existierenden Privatkollegs bot die Möglichkeit, solche akademischen Konventikel einzurichten. Theologisch sind die akademischen Konventikel eine Realisierung von Speners Vorstellung einer *ecclesiola in ecclesia*, die zuerst die Frommen sammeln und stärken will.³⁴

Zu den Inhalten des Studiums und den einzelnen Fächern im theologischen Curriculum äußert sich Spener in den *Pia Desideria* kaum. Hier bietet er einen Gesamtentwurf für ein Theologiestudium, das den Erwerb von theologischen Kenntnissen mit der Einübung in einen vom Heiligen Geist gewirkten Lebenswandel verbindet. Angesichts der von Spener im ersten Teil der *Pia Desideria* beklagten Missstände betont Spener dabei die Frömmigkeit (*pietas*), gibt aber die Verbindung von *pietas* und akademisch-wissenschaftlicher Bildung (*eruditio*) nicht auf. Primäres Mittel, um den erforderlichen christlichen Lebensstil einzuüben, sind für ihn neben der persönlich gelebten Gottesbeziehung, für die der Professor das Exempel ist, die gemeinschaftlichen Konventikel in enger Verbundenheit von Professor und Studenten.

1.3 Studienplan und Studienfächer

Spener geht zwar in den *Pia Desideria* kaum näher auf die Inhalte des Theologiestudiums ein, bietet aber in weiteren Schriften,³⁵ zahlreichen Briefen, Gutachten und Predigten ergänzende Hinweise zu Studienplan, Studienfächern und deren Ordnung. So schreibt Spener 1679, vier Jahre nach Erscheinen der *Pia Desideria*, an einen unbekanntem Theologiestudenten in Lüneburg einen längeren Brief, in dem er auch auf den theologischen Studienplan eingeht. Zunächst äußert sich Spener mit Verweis auf Martin Luther kritisch gegenüber dem philosophischen

³⁴ Vgl. Brecht, Pfarrer und Theologen, 215: „Tatsächlich kam diesen Collegia dann für die pietistische Prägung von Theologen bleibende Bedeutung zu.“

³⁵ Vgl. für weitere Ausführungen Speners zum Theologiestudium z. B. seine Schriften *Der Klagen über das verdorbene Christenthum mißbrauch und rechter gebrauch* (1685), 2. Anhang (ND Kurt Aland/ Beate Köster (Hg.), Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe, Bd. 1: Die Grundschriften. Teil 2, Gießen/ Basel 2000, 375–521, 2. Anhang: 497–521), aber auch *Von den Hindernissen der Gottesgelahrtheit* (1690; lat. *De impedimentis studii theologici*, ND: Erich Beyreuther u. a. (Hg.), Philipp Jakob Spener, Schriften, Bd. 9,1, Hildesheim u. a. 2000) sowie Abschnitte und Äußerungen zum Theologiestudium in den *Theologischen Bedencken* (ND ebd., Bd. 11–15) und *Consilia et Iudicia Theologica Latina* (ND ebd., Bd. 16). Eine Zusammenstellung von pietistischen Texten zum Theologiestudium über Spener hinaus bei Klaus vom Orde (Hg.), *Pietas et Eruditio. Pietistische Texte zum Theologiestudium* (Edition Pietismustexte 8), Leipzig 2016; Albrecht-Birkner/ Breul (Hg.), *Pietismus. Eine Anthologie*, 509–539.

Grundstudium und der starken Betonung von Aristoteles in der Ethik statt einer christlichen, mithin biblischen Ethik.

„Von einen künftigen *studiosum Theologiae* aber achte ich, die *Ethic* aus der schrift selbs zu lernen oder die gemeine *Ethic* aus derselben zu ersetzen, zu ändern und vollkommen zu mache, die beste arbeit. Wie dann die gesunde vernunft, waß sie von wahrheit in solcher materie hat, mit der schrift übereinkommen muß und aus dieser entlehnen, was ihr noch mangelt.“³⁶

Spener kritisiert erneut, was er als Missstand am Theologiestudium betrachtet, um im Kontrast dazu seinen Vorschlag eines Studiums nach „guter Ordnung“ und „auf eine heilige und heilsame weise“ zu präsentieren.³⁷ Unter „guter Ordnung“ versteht Spener die Reihenfolge der Studienfächer und die Art und Weise, sich theologische Themen mit Hilfe eines Kompendiums und eines Privatlehrers gründlich zu erarbeiten. Den zeitgenössisch üblichen Studienplan versieht Spener aber mit einem neuen Schwerpunkt:

„Neben allem diesen und als der grund des übrigen ist das *studium* der lieben Bibel das vornehmste, und wäre zu wünschen, daß solches auf den hohen schulen aller orten mit höchstem fleiß getrieben würde.“³⁸

Die Bibelwissenschaften werden für Spener zur neuen Leitdisziplin und entsprechend werden die dafür nötigen Kenntnisse der biblischen Sprachen aufgewertet, während die Dogmatik (als bisherige Leitdisziplin) und damit auch die Kontroverstheologie von Spener nicht mehr so hoch geschätzt werden wie in der altprotestantischen Orthodoxie. An der Offenbarung Gottes in der Schrift festhaltend, ordnet Spener alle Studienfächer der biblischen Auslegung unter, wobei die Bibelauslegung innerhalb des Studiums sowohl akademisch-wissenschaftlich als auch erbaulich (in den Konventikeln) erfolgen soll. Denn nur da, so Spener, geschieht Studieren auf eine „heilige und heilsame Weise“, wo sich der Student immer wieder bewusst macht, dass das Theologiestudium ein besonderes Studium ist, in dem er ohne die Gnadenwirkung des Heiligen Geistes nichts vermag und zu dem daher das ständige Beten zu Gott um Einsicht und Erkenntnis gehört.

³⁶ Vgl. Spener an einen Theologiestudenten aus Lüneburg, Ende 1679, in: Matthias (Hg.), Spener, Die Anfänge, 117–131, hier 122, 5–11 (Kursivdruck gemäß Edition).

³⁷ Ebd., 125, 12–15: „Was aber dieselbe [die Theologie; U.T.] selbs betrifft, so haben wir sonderlich acht zugeben, daß solche mit guter ordnung, so dann auf eine heilige und heilsame weise behandelt werde.“

³⁸ Ebd., 127, 7–10.

„Um solcher ursach willen aber so mags bey dem *studio Theologico* nicht mit lesen und *studiren* blosser dings ausgerichtet seyn, gleichwie in andern *studiis*, sondern es erfordert dasselbe ein andächtiges, eiffriges und stätes gebet, daß doch GOTT unsere hertzen öffnen wolle, auf dass sein wort hineintringe und daselbsten seine krafft erweise [...], daß er neben der erleuchtung unseres verstandes auch unsern willen erfüllen und ändern wolle, [...] alldieweil ja die *Theologia* nicht ein nur *theoreticus*, sondern wahrhaftig *practicus habitus* ist.“³⁹

Für Spener ist die geistliche Haltung so wichtig, dass er akademisches Studium und Gebet als gleichrangig betrachtet:

„Hierinnen thut gewißlich das gebet so viel als die übrigen *studien* insgesamt, und wer rechtschaffen beten kan, der ist da der beste Student. Nechst dem, weil einmahl der Heilige Geist mit seinen gnaden=wirkungen nicht will bey den jenigen wohnen und wirken, die der welt sind und nach ihren fleischlichn lüsten leben [...], so ists einmahl die eusserte nothwendigkeit [...], daß wir müssen auch bey unserm *studiren* der heiligmachenden gnade des Heiligen Geistes bey uns platz geben und also so bald bey uns die resolution fassen, auch dieselbe gleich antreten, ein solches leben zu führen, das nicht mehr aus dem fleisch, sondern aus dem geist gehe“.⁴⁰

Spener kommt erneut auf den christlichen, vom Heiligen Geist erfüllten Lebenswandel zu sprechen, der für ihn untrennbar verbunden ist mit rechter theologischer Erkenntnis. Wichtiger als die Studieninhalte und -methoden sind für Spener wiederum die Person und ihre Haltung gegenüber Gott und der Welt.

Im Blick auf die institutionellen Rahmenbedingungen für das Theologiestudium zeigt sich Spener flexibel: 1675 hegt er noch den Wunsch, dass fromme Professoren an den Universitäten seine Reformvorschläge für das Theologiestudium umsetzen. Als sich dieser Gedanke nicht verwirklichen lässt, empfiehlt er 1679 dem Theologiestudenten aus Lüneburg nüchtern, vom Universitätsstudium an Inhalten und Studienbegleitung mitzunehmen, was angeboten werde.⁴¹ Dieser pragmatische Rat deutet die Schwierigkeit an, im institutionellen Rahmen der Universitäten des 17. Jahrhunderts seine Vorstellung vom Theologiestudium zu realisieren.

³⁹ Ebd., 128, 10–26.

⁴⁰ Ebd., 129, 1–20.

⁴¹ Vgl. ebd., 118,19–119,3: „weil die *studia Academica* sich meistens nach der gelegenheit der Universitäten und *professorum* richten müssen, daß wir dasjenige thun, wozu wir dißmahl die gelegenheit haben; dann was wir *propria industria et privato studio* [mit eigenem Fleiß und durch privates Studium; U. T.] zu thun vermögen, ist etwa nicht das vornehmste auff den *Academiën*, als deme wir auch

2 Die zeitgenössische Umsetzung von Speners Reformvorschlägen für das Theologiestudium

Spener war nicht in der Position, die erhoffte Gesamtreform der lutherischen Kirche zu verwirklichen. Doch es „wird schwerlich zu bestreiten sein, dass der Spenersche Pietismus durch seine Vorschläge zur Studienreform zum entscheidenden Erfolg kam.“⁴² Speners Vorschläge für ein „existenzbezogenes, bibelbezogenes und amtsbezogenes“⁴³ Theologiestudium wurden vielfach aufgenommen, sowohl von Speners Briefkorrespondenten als auch von seinen Schülern, allerdings in unterschiedlicher Weise: in nachuniversitären Seminaren, in akademischen *Collegia pietatis* oder in der Erweiterung von Speners Reformvorschlägen zu einem pietistischen Bildungskonzept bei seinem Schüler August Hermann Francke.

2.1 Nachuniversitäre (Prediger-)Seminare

Im Briefwechsel zwischen Spener und Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692) regt letzterer bereits 1680 die Einrichtung von theologischen Seminaren an, die in einer sich dem Studium anschließenden Phase dazu dienen sollten, die *pietas* der jungen Theologen zu fördern und diese durch praktische Einsätze in die Aufgaben des Pfarramts einzuführen. Seckendorff schlug konkret vor, ein solches Seminar in der Residenzstadt Zeitz einzurichten, und Spener begrüßte diesen Vorschlag,⁴⁴ den Seckendorff 1685 in seiner Schrift *Christen-Stat* entfaltete. Solche Predigerseminare wurden vereinzelt auch realisiert, so z. B. ab 1690 in Riddagshausen bei Braunschweig⁴⁵ oder in Flechtdorf in der Grafschaft Waldeck,⁴⁶ wo zwischen 1705 und 1713 immerhin

anderwärts mit wenigern unkosten abwarten möchten, die zeit aber auf der Universität billich dazu anwenden, was solcher ort mit sich bringt.“

⁴² Brecht, *Pfarrer und Theologen*, 216.

⁴³ Pietz, *Der Beitrag des Pietismus zur Predigerbildung*, 70.

⁴⁴ Vgl. Veit Ludwig von Seckendorff, *Wohlmeinendes unmaßgebliches Bedenken* (1680), ediert in: Orde (Hg.), *Pietas et Eruditio*, 19–28. Zu Speners Reaktion vgl. Brief Speners an Veit Ludwig von Seckendorff, 26. August 1681, in: Johannes Wallmann/ Klaus vom Orde (Hg.), *Philipp Jakob Spener, Briefe aus der Frankfurter Zeit: 1666–1686*. Bd. 5: 1681, Tübingen 2010, 405–423. Zu Seckendorff vgl. Solweig Strauch, *Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692). Reformationsgeschichtsschreibung – Reformation des Lebens – Selbstbestimmung zwischen lutherischer Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung (Historia profana et ecclesiastica 11)*, Münster 2005.

⁴⁵ Mit Brecht, *Pfarrer und Theologen*, 220; ebd. der Hinweis auf das Frankfurter Predigerseminar (ab 1735).

⁴⁶ Vgl. die *Ausführliche Nachricht das Inspektorat zu Flechtdorf betreffend* (1704), ediert in: Orde (Hg.), *Pietas et Eruditio*, 83–106.

15 Kandidaten ausgebildet wurden.⁴⁷ Dabei kam die Idee für die Einrichtung solcher Seminare zwar im Schriftwechsel zwischen Spener und von Seckendorff auf, aber das Seminar in Flechtdorf war „vor allem von den Reformideen des Halleschen Pietismus beeinflusst.“⁴⁸ Aus Speners Plänen für eine Reform innerhalb des Theologiestudiums an der Universität wurde mit der Einrichtung der Seminare eine dem Theologiestudium nachfolgende, auf Frömmigkeit und Gemeindepraxis bezogene Zusatzausbildung. Nur im Einzelfall, so z. B. mit der *Instruction Ordinis Studiorum* (1688) für das Herzogliche Stipendium in Württemberg, wurden Speners Reformvorschläge für das Theologiestudium weitgehend, aber zeitlich begrenzt umgesetzt.⁴⁹

2.2 Akademische Collegia pietatis

Eine Gesamtreform des Theologiestudiums nach Speners Vorstellung war an den Universitäten selten möglich. Doch bot der Gießener Theologieprofessor Johann Heinrich May (der Ältere; 1653–1719) unter Einfluss seines Freundes Spener ab 1689 *Collegia pietatis* für seine Studenten an. In Leipzig entstand unter Paul Anton (1661–1730), der Spener persönlich kannte und von ihm beeindruckt war, 1686 das Leipziger *Collegium philobiblicum* zur philologischen Beschäftigung mit Bibeltext und Austausch darüber (in lateinischer Sprache). Spener wirkte hier auf einen stärker erbaulichen Charakter der Treffen hin.⁵⁰ Die akademischen Konventikel von Professoren und Studenten waren damit die Form, in der Speners Vorschläge zum Theologiestudium an den Universitäten Aufnahme fanden, und sie waren angesichts der üblichen Praxis von (gebührenpflichtigen) Privatkollegien von Professoren als Ergänzung des offiziellen Lehrangebots vermutlich leicht einzurichten.

⁴⁷ Vgl. Wolfgang Breul, Kloster Flechtdorf – ein Zentrum der pietistischen Reform in Waldeck, in: Lutz Vogel u. a. (Hg.), Mehr als Stadt, Land, Fluss. FS für Ursula Braasch-Schwersmann, Neustadt an der Aisch 2020, 157–161.

⁴⁸ Ebd., 159. Breul konstatiert, dass „insbesondere das Modell einer nachuniversitären praxisorientierten Theologenausbildung im Sinne des Halleschen Pietismus in Gestalt eines Predigerseminars eine ausgesprochen kreative und innovative Idee“ (161) war.

⁴⁹ Zu dieser pietistischen Studienordnung vgl. Martin Brecht, Konzeptionen der Theologenausbildung, in: Friedrich Hertel (Hg.), In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift Tübingen (QFWKG 8), Stuttgart 1986, 29–46, bes. 32–34, und Wolfgang Schöllkopf, Studium et Praxis Pietatis: Die Stellung von Universität und Evangelischem Stift Tübingen zum Pietismus in der Zeit zwischen 1662 und 1745, in: Ulrich Köpf (Hg.), Die Universität Tübingen zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 25), Tübingen 2014, 191–209.

⁵⁰ Vgl. Brief Speners [an das zweite Collegium Philobiblicum in Leipzig], 16. März 1687, wo er anlässlich der Gründung eines zweiten Leipziger Collegium Philobiblicum auf die Vorschläge hinweist, die er bereits Paul Anton für die Gestaltung gegeben habe, in: Johannes Wallmann u. a. (Hg.), Philipp Jakob Spener, Briefe aus der Dresdner Zeit. 1686–1691, Bd. 1: 1686–1687, Tübingen 2004, 319–322.

2.3 Ein pietistisches Bildungskonzept in Halle

An der 1694 neu gegründeten Universität Halle gelang es Speners Schülern sogar, die spenerschen Reformvorschläge in größerem Maße zu realisieren.⁵¹ So hielt Speners Schüler August Hermann Francke (1663–1727) an der Universität Halle paränetische Vorlesungen (*Lectiones paraeneticae*), in denen er das rechte Theologiestudieren, den christlichen Lebenswandels und das Amt des Pfarrers behandelte. Zudem bemühte er sich um eine intensive persönliche Begleitung der Studenten. Auch die enge Verknüpfung von Studium und praktischer Arbeit in Schule und Waisenhaus (*Hallesche Anstalten*) und der Studienplan zeigen den Einfluss Speners. Zugleich setzte Francke gegenüber Spener eigene Akzente in der Reform des Theologiestudiums, indem er z. B. das philosophische Grundstudium für das Theologiestudium schärfer ablehnte als Spener oder die Bekehrung als Voraussetzung stärker betonte.⁵² Francke entwickelte Speners Überlegungen zu einer Reform des Theologiestudiums praktisch und programmatisch weiter zu einem pietistischen Bildungskonzept, das auch die Schulbildung einschloss.

Speners Vorstellungen für ein Theologiestudium, wie er sie 1675 in den *Pia Desideria* entwirft, wurden so zwar rezipiert, aber bereits zeitgenössisch nach lokalen Gegebenheiten und institutionellen Möglichkeiten modifiziert. Dabei bleibt das Ziel der spenerschen Reform des Theologiestudiums gewahrt: Ausgebildet werden sollten gleichermaßen fromme und akademisch-wissenschaftlich gebildete Theologen für den Dienst in der Kirche. Doch Speners Erwartung, im Studium wissenschaftliche Bildung (*eruditio*) und die Förderung des gottgefälligen Lebenswandels (*pietas*) zu verbinden, erfüllte sich nur begrenzt, und die vereinzelte Einrichtung von *Collegia pietatis* an Universitäten führte Kritiker zum Vorwurf, dass ein spenersches, von *Collegia* geprägtes Studium am Ende ja nur Theologen hervorbringe, die „satis pii, sed satis indocti“ seien.⁵³ Der Ort der persönlichen Frömmigkeit *in* oder *neben* akademisch-theologischer Ausbildung wurde bereits zeitgenössisch zum Streitpunkt.

⁵¹ Zur Umsetzung von Speners Reformprogramm für das Theologiestudium in Halle, insbesondere durch Paul Anton, vgl. Blaufuß, Halle, 111–150.

⁵² Vgl. Franckes Schriften *Idea Studiosi Theologiae* (1712), *Methodus studii theologici* (1723), *Großer Aufsatz* (1704) u. a.; Edition wichtiger Schriften zum Theologiestudium in: Erhard Peschke (Hg.), August Hermann Francke, Werke in Auswahl, Berlin 1969, 151–212. Zu Franckes Reform des Theologiestudiums vgl. Kang, Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, 330–424; Erhard Peschke, Studien zur Theologie August Hermann Franckes, Bd. 2, Berlin 1966, 136–138.178.passim.

⁵³ So die Johann Benedikt II. Carpzov zugeschriebene Äußerung im Blick auf die Leipziger *Collegia pietatis*, die Spener in seiner Dankpredigt zur Eröffnung der Universität Halle, 1. Juli 1694, aufnimmt (Philipp Jakob Spener, Christlicher Buß-Predigten Besonderer Dritter Theil. Samt einem starken Anhang Dank- und Gedächtnis-Predigten, Frankfurt a. M. 1710, Anhang: 86–103, hier 100). Dazu detailliert Blaufuß, Halle, 118–128.

3 Zeitbedingtheit und bleibende Aktualität der spenerschen Vorschläge

Indem Spener die Person des Theologiestudenten betont, der vom Heiligen Geist geführt sowohl einen gottgefälligen Lebenswandel zeigt als auch theologische Einsicht in die biblischen Schriften gewinnt und dafür das Vorbild seiner Professoren und die Unterstützung im akademischen Konventikel hat, wirft er am Ende des 17. Jahrhunderts die – bis heute aktuelle – Frage nach der Ganzheitlichkeit des Theologiestudiums und der Integration von theologischem Wissenserwerb, christlicher Frömmigkeit und Gemeindepraxis auf.

Speners Vorstellung vom Theologiestudium entstand aus einer kirchlichen Situation heraus, die Spener als defizitär empfand. Sein Heilmittel ist die Stärkung der Wortverkündigung für eine Erneuerung der Kirche, wozu es junger Theologen bedarf, die im Studium das Wort Gottes intensiv studieren und sich davon in ihrem Lebenswandel durchdringen lassen. Der konstatierte Mangel und Speners Reformvorschläge sind zunächst im Kontext von Gesellschaft, Kirche und Bildungssystem des späten 17. Jahrhunderts zu verstehen. So fallen die Diskontinuitäten zwischen einem Theologiestudium zu Speners Zeit und heute ins Auge: Heute studieren Männer und Frauen Theologie und bereiten sich damit nicht nur auf das Pfarramt vor. War bei Spener das Theologiestudium fast ausschließlich auf das landeskirchlich-lutherische Pfarramt und die Aufgaben der Schriftauslegung und Seelsorge bezogen, kann das theologische Examen heute zwar noch in den Dienst als Pfarrer oder Pfarrerin führen, muss dies aber nicht. Der akademisch-theologische Abschluss führt in unterschiedliche Berufsfelder in Landes- und Freikirchen sowie in der Gesellschaft. Die Adressaten und das angestrebte berufliche Arbeitsfeld sind vielfältiger geworden.

Werden jedoch heute Speners übergeordnetes Ziel, die Erneuerung der Kirche, und seine Grundgedanken für das Theologiestudium geteilt, nämlich in einer Verbindung von *eruditio* und *pietas* jungen Menschen wissenschaftlich-theologische Kenntnisse und Kompetenzen zu vermitteln, sie in ihrer christlichen Lebensführung zu fördern und ihnen eine begleitete Einübung in die Gemeindegarbeit zu ermöglichen, dann ist zu fragen, ob auch Speners Mittel heute noch anschlussfähig sind.

3.1 „Das Wort Gottes reichlicher unter uns bringen“

Speners erster Reformvorschlag in den *Pia Desideria*, „das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen“,⁵⁴ prägt seine Überlegungen für das Theologiestudium. Spener kann sich dabei

⁵⁴ Spener, *Pia Desideria*, Studienausgabe 1,1, 192,34f.

noch auf das orthodoxe Schriftverständnis berufen; sein Vertrauen auf die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift gerät aber in Spannung zu einem sich im 18. Jahrhundert entwickelnden Bibelverständnis der Aufklärung.⁵⁵ Die weitere theologiegeschichtliche Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert führte auch in den evangelischen Kirchen und Gemeinden zum Postulat einer Unterscheidung von Bibel und Dogma, zur Modifizierung, Diskussion und Infragestellung der von Spener noch selbstverständlich vertretenen Gleichsetzung von Bibel und Wort Gottes. Diese Entwicklung macht es heute erforderlich, im Theologiestudium das Schriftverständnis sowie Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis der Bibel mit den Studierenden anzusprechen und zu klären. Ein pietistisches Bekenntnis zur Bibel als Wort Gottes und die Auseinandersetzung mit anderen Schriftverständnissen haben beide Raum im akademischen Theologiestudium. So reflektiert, kann Speners Heilmittel, „das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen“, auch heute übernommen werden und seinen konkreten Ausdruck im Studium in intensiver bibelwissenschaftlicher Arbeit, aber auch in erbaulicher Bibellektüre finden.

3.2 Akademische Collegia pietatis

Spener postuliert für das Theologiestudium den Zusammenhang von bibelwissenschaftlicher Arbeit und ihren Ergebnissen sowie dem Leben im christlichen Glauben, von der Bindung an das biblische Wort und dem Glauben als persönliche Erfahrung und Haltung. Diesen Zusammenhang gilt es auch heute im Theologiestudium zu bewahren oder wiederzugewinnen, damit die Theologie ein *habitus practicus* bleibt. Ein Mittel dazu könnten wie bei Spener akademische *Collegia* sein, in denen ein oder mehrere Lehrende mit Studierenden auf freiwilliger Basis biblische Texte und Themen besprechen und nach der Anwendung für das eigene Christsein fragen. So könnten solche *Collegia* Orte theologischen Austauschs und vor allem geistlicher Studienbegleitung sein, wo die Lehrenden, wie Spener fordert, ein Vorbild sind, indem sie die Studierenden an ihren Glaubenserfahrungen und auch an ihren Schwierigkeiten im Glauben teilhaben lassen. Der Kontrollaspekt, den Spener darüber hinaus anspricht, dass die Theologieprofessoren den christlichen Lebenswandel der Studierenden begutachten, scheint dagegen der angestrebten vertrauten und letztlich kollegialen Atmosphäre solcher akademischen *Collegia pietatis* abträglich zu sein. Außerdem müssten auch mögliche Rollenkonflikte

⁵⁵ Vgl. Brecht: Pfarrer und Theologen, 216: „Insgesamt bewirkte der Pietismus einen beträchtlichen Paradigmenwechsel in der Theologie, bei dem allerdings, wenn auch von der Lehre zum Bibelwort hin verschoben, beharrlich an der Realität der Offenbarung festgehalten wurde. An dieser Stelle musste es dann zum dauernden Konflikt mit der Aufklärung kommen.“

(der Lehrende als akademischer Prüfer und geistlicher Begleiter) reflektiert werden. Dennoch bieten gerade die persönliche Professor-Student-Beziehung und die gemeinsame Übung des Glaubens (in Andachten, im gemeinsamen Beten etc.) als Charakteristikum des spenerschen Theologiestudiums einen guten Ansatzpunkt für die Integration von theologischer Bildung und Frömmigkeit.

3.3 Einübung in die Aufgaben in der christlichen Gemeinde

Die Einübung in die Gemeindegarbeit erfolgt in einem universitären Theologiestudium heute meist studienbegleitend in von den Landeskirchen geforderten Gemeindepraktika oder durch Studienhäuser organisierten Gemeindeginsätzen sowie in einer nachuniversitären Phase (Vikariat). Tendenziell stärker scheinen Gemeindegpraktika in Praxismodulen im Theologiestudium an privaten (freikirchlichen) Hochschulen curricular implementiert zu sein. An diesem Punkt wird abschließend deutlich, dass viele Mittel, die Spener für das Theologiestudium empfiehlt, wie z. B. die intensive exegetische Arbeit, *Collegia* als Orte geistlicher Studienbegleitung oder die Gemeindegpraxis der Theologiestudenten, nicht grundsätzlich umstritten sind. Unterschiedlich beurteilt wurde und wird jedoch, wo diese Mittel ihren Raum haben (im Studium integriert, studienbegleitend oder im Anschluss an das Studium) und welcher Stellenwert ihnen in der Ausbildung von Theologen zukommt.⁵⁶ Speners Betonung der theologisch gebildeten und frommen Person⁵⁷ und die Verbindung des akademischen Studiums mit persönlicher und gemeinschaftlicher Übung der Frömmigkeit und mit der Mitarbeit in der christlichen Gemeinde können heute noch Impulse für das Theologiestudium geben – als ein Aspekt des spenersch-lutherischen Pietismus.⁵⁸

⁵⁶ So kommt z. B. 1974 Pietz, *Der Beitrag des Pietismus zur Predigerbildung*, 78, zum Ergebnis: „Unter den heutigen Gegebenheiten erscheint das pietistische Programm nicht so sehr den Erfordernissen der akademischen als denen einer seminaristischen Zurüstung für das Predigtamt angepaßt“.

⁵⁷ Angesichts der gegenwärtigen Diskussion von Person und Amt des Pfarrers/ der Pfarrerin muss ergänzt werden, dass Spener die Person (Persönlichkeit) ins Zentrum stellt, aber seine Gedanken zur Person des Theologen sich innerhalb seiner Ausführungen zum Amt (ein Teil der Lehre vom Heiligen Geist) finden, vgl. z. B. die Abschnitte zum Theologiestudium in seinen späteren Schriften *Theologische Bedencken* und *Consilia et Iudicia Theologica*.

⁵⁸ Über Spener hinausgehend zur bleibenden Bedeutung des Pietismus für das Universitätsstudium vgl. Christopher Gehrz (Hg.), *The Pietist Vision of Christian Higher Education. Forming Whole and Holy Persons*, Downers Grove (Illinois, USA) 2015; Ders./ Mark Pattie III., *The Pietist Option. Hope for the Renewal of Christianity*, Downers Grove (Illinois, USA) 2017.

Zusammenfassung

Die Verfasserin untersucht Philipp Jakob Speners (1635–1705) Reformvorschläge für das Theologiestudium und fragt nach deren zeitgenössischer Realisierung sowie ihrer bleibenden Aktualität für ein Theologiestudium heute. Speners Studienreform ist dabei als Teil der von ihm angestrebten umfassenden Kirchenreform zu verstehen und seine Vorschläge für das Theologiestudium zielen daher speziell auf die Ausbildung von Theologen für das Pfarramt. Dazu bedarf es nach Spener schon im Studium der Verbindung von wissenschaftlich-theologischer Bildung (eruditio) und frommem Lebenswandel (pietas), der durch das Vorbild der Professoren und durch gemeinsame erbauliche Konventikel von Professoren und Studenten gefördert wird. Zeitgenössisch wird diese Studienreform an den Universitäten z. B. in Halle auch im Studienplan umgesetzt, häufiger in Form von akademischen collegia pietatis oder in Predigerseminaren. Speners Grundgedanke, das akademische Studium, praktizierte Frömmigkeit und Gemeindepraxis zu verbinden, kann heute noch Impulse geben.

Abstract

The author considers Philipp Jakob Spener's (1635–1705) reform proposals for theological studies and how they were implemented and might be relevant today. Spener's educational reform was part of the church reform he was striving for, and his proposals were aimed at training theologians for the pastorate. According to Spener, this training requires both, an academic theological education (eruditio) and a pious way of life (pietas). Such piety is fostered by the example of the professors and by edifying meetings including both professors and students (collegia pietatis). His ideas were sometimes implemented in the curriculum at universities, e.g. in Halle; more often his plans were realized in the form of academic collegia and in post-graduate seminars for preachers. Spener's basic idea of combining academic theological studies, praxis pietatis and parish work can still inspire education today.

Causa Wolffiana – Ist Freiheit von Forschung und Lehre an einer pietistischen Hochschule überhaupt denkbar?

Norbert Schmidt

Marburg und der Pietismus. Bei der Verbindung dieser beiden Stichworte mag man vor allem an neupietistische Werke denken, die ihre Heimat in Marburg gefunden haben. Doch die erste historisch festgehaltene Begegnung Marburgs mit dem Pietismus war streng genommen eine Nicht-Begegnung – Marburg wurde zum Zufluchtsort nicht etwa des, sondern vor dem Pietismus. Festgehalten wird dieses Ereignis unter anderem auf einem der sieben großen Wandgemälde, die die Aula der Alten Universität Marburgs zieren. Darin wird die Einholung des aus dem pietistischen Halle vertriebenen Professors Christian Wolff durch die damaligen Studenten der Stadt dargestellt, also des Ereignisses, das als „Causa Wolffiana“ in die Geschichtsbücher Eingang fand. Über pietistische Hochschulbildung zu sprechen und das noch dazu in Marburg ist nicht vorstellbar unter Ausblendung dieser Geschichte, deren Symbolkraft weit über unsere Stadt hinausreicht.

Der folgende diesem Thema gewidmete Vortrag gliedert sich in vier Abschnitte und ein kurzes Fazit. Nach einer kurzen Darstellung der Biographie von Christian Wolff soll es in einem zweiten Schritt um seine wissenschaftliche Arbeit gehen, wobei beide Teile nicht umfassend sein können, sondern schon mit Fokus auf den dritten Teil, die eigentliche Causa Wolffiana zugespitzt sind. Zuletzt möchte ich diese Ereignisse kurz analysieren und dann mit einem persönlichen Fazit schließen.

1 Christian Wolff der Mensch

Christian Wolff wurde am 24. Januar 1679 als ältester Sohn des Lohgerbers Christoph und dessen Frau Anna Wolff in Breslau geboren. Bis zu seinem achten Lebensjahr wurde er von seinem Vater unterrichtet, der selbst bis zur Prima im Gymnasium gewesen war, dann

aber aus finanziellen Gründen ein Handwerk erlernen musste. Von 1687 bis 1699 besuchte Wolff das lutherisch-humanistische Maria-Magdalenen Gymnasium in Breslau, das er als einer der Jahrgangsbesten abschloss. Dies verschaffte ihm ein Stipendium des Rats der Stadt Breslau. Breslau war zu jener Zeit unter österreichischer Herrschaft, hatte aber im 16. Jahrhundert die lutherische Reformation angenommen und dies auch unter österreichischer Herrschaft zu verteidigen vermocht. So gab es in der Stadt lutherische und römisch-katholische Kirchen und ebenso neben zwei lutherischen Gymnasien ein solches von den Jesuiten betriebenes. Zwischen den beiden Konfessionen und folglich auch zwischen den Gymnasien und ihren Schülern gab es eine ständige Rivalität, die für die weitere Karriere von Wolff wesentlich mit bestimmend werden sollte. Später schrieb er im Rückblick auf seine Breslauer Zeit:

„Weil ich aber da unter den Catolicken lebte und den Eifer der Lutheraner und Catolicken gegen einander gleich von meiner ersten Kindheit an wahrnahm, dabey merckte, daß ein jeder Recht zu haben vermeinete; so lag mir immer im Sinne, ob es denn nicht möglich sey, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, daß sie keinen Widerspruch leide.“¹

Seine akademische Laufbahn begann Wolff als Student an der Salana, der Universität Jena. Dem Wunsch des Vaters entsprechend sollte und wollte er Theologie studieren, widmete sich jedoch bald auch anderen Fächern. Eine besondere Anziehung übte hier die Mathematik aus, nicht zuletzt angestoßen durch die Lektüre von Ehrenfried Walter von Tschirnhaus' *Medicina Mentis Sive Artis Inveniendi Praecepta Generalia*. So schreibt Wolff im Rückblick auf seine Studienzeit: „Nach Jena brachte mich insonderheit die Begierde, die Mathesin und Physicam von dem H. Prof. Hambergern zu erlernen.“² Und zu seinem eigentlichen Fach, der Theologie, meinte er: „Die Theologie verstund ich schon so gut, wie ich auf die Universität reisete, daß ich nicht darinnen zu lernen nöthig zu seyn erachtete, wie ich auch in der That bezeigen kann, dass ich in Collegiis zu Jena nach diesem weniger gehöret, als ich schon wuste.“³ So besuchte Wolff in Jena Lehrveranstaltungen der Mathematik, Physik, Philosophie und machte erste Bekanntschaft mit dem Naturrecht, dem er in seiner Marburger Zeit dann eine größere Veröffentlichung widmen sollte.

¹ Zitiert nach Weber Walter, Christian Wolff, in: Metzler Philosophen-Lexikon. <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophen/wolff-christian/354> [18.1.2021], 3.

² Zitiert nach Hans-Joachim Kertscher, „Er brachte Licht und Ordnung in die Welt“ Christian Wolff – eine Biographie. (Herausgegeben von der Christian-Wolff-Gesellschaft für die Philosophie der Aufklärung). Halle 2018, 46.

³ Ebd., 54.

Aus nicht mehr nachvollziehbaren Gründen beschließt Wolff, seine Magisterprüfung nicht in Jena, sondern in Leipzig abzulegen, was bereits im Januar 1702 geschieht. Er kehrt noch einmal nach Jena zurück, um sich vor allem astronomischen Studien bei Hamberger zu widmen. Doch Ende 1702 verlässt er Jena endgültig Richtung Leipzig, wo er sich am 13.1.1703 habilitiert und somit die *Venia Legendi* erwirbt. Der Titel der Habilitationsschrift zeigt die Richtung, die sein Denken auch weiterhin bestimmen sollte: *Philosophia Practica Universalis, mathematica methodo conscripta* (Allgemeine praktische Philosophie nach mathematischer Methode abgehandelt). In Leipzig lehrt Wolff Mathematik, Philosophie und Theologie und predigt gelegentlich in Leipziger Kirchen. In dieser Zeit kommt es auch zu einem ersten Kontakt mit Leibniz, aus dem sich ein jahrelanger Briefwechsel und verschiedene persönliche Begegnungen ergeben. Der Rat des Hannoveraners war in verschiedenen Entscheidungsfragen für Wolff leitend.

Im Jahr 1706 ergeben sich verschiedene Möglichkeiten einer akademischen Karriere. Wolff bewirbt sich auf eine Professur in Gießen und wenig später auch in Halle. Die Universität Halle galt zu jener Zeit als eine Hochburg des Pietismus mit August Hermann Francke als einem ihrer wichtigsten Professoren.⁴ Wolff entscheidet sich für Halle und erhält im November dieses Jahres die Berufung als Professor für Mathematik. Ab 1709 kann er den Bereich seiner Vorlesungen erweitern – zur Mathematik kommen theoretische und angewandte Physik, Logik, Moral- und Naturphilosophie. Im gleichen Jahr wird Joachim Lange als Professor der Theologie nach Halle berufen, der von Francke gefördert worden war, und sich alsbald als intellektueller Kopf seiner Fakultät erweisen sollte. Sehr bald kommt es zu ersten Spannungen zwischen Wolff und der theologischen Fakultät, die schließlich in einen offenen Konflikt münden, der mit der Ausweisung Wolffs 1723 seine Spitze findet.⁵

So kommt Christian Wolff 1723 auf Einladung von Landgraf Carl I. des Hauses Hessen-Kassel an die Universität Marburg. Der Landgraf setzte sich dabei über die Universitätsstatuten hinweg, die das reformierte Bekenntnis als Voraussetzung für eine Lehrtätigkeit in Marburg festlegten – Wolff war überzeugter Lutheraner. Über seine Wirksamkeit in Marburg wäre viel zu sagen, was aber über das eigentliche Thema dieser Untersuchung hinausgeht. Im Jahre 1740 holt der preußische König Friedrich II. Wolff schließlich zurück nach Halle und ernennt ihn zum Vizekanzler der Universität und zum Professor der Mathematik, des Natur- und Völkerrechts. Wolff wäre schon gerne früher nach Halle zurückgekommen, und Friedrich-Wilhelm I. hatte seinen Schritt der Ausweisung inzwischen bereut, aber verschiedene Umstände ließen

⁴ Allerdings waren bei weitem nicht alle Hochschullehrer Pietisten. Über die Mehrzahl der Professoren der anderen Fakultäten ist nicht bekannt, ob sie dem Pietismus zuneigten.

⁵ Bereits vor der Auseinandersetzung um Wolff hatte es einen Konflikt mit Christian Thomasius gegeben, den die pietistisch gesinnten Professoren zu ihren Gunsten – und ähnlich wie im Falle Wolff – durch eine Intervention beim preußischen König für sich entscheiden konnten. Vgl. Kertscher, Licht, 93.

die Rückkehr erst 1740 zustande kommen.⁶ Christian Wolff verstarb 75-jährig am 9.4.1754 und wurde in der Hallenser Schulkirche beigesetzt.

2 Christian Wolff der Wissenschaftler

Es würde einen Aufsatz wie diesen weit überfordern, wollte man versuchen eine umfassende Würdigung des Lebenswerks von Christian Wolff zu bieten. Seine Werke umfassen über 60 Bände und große Teile z. B. des Schriftwechsels von Wolff sind bis heute nicht ausgewertet. Deshalb will ich mich auf Aspekte beschränken, die direkt mit unserem Thema in Verbindung stehen.

Wolff selbst definierte Philosophie als „Wissenschaft des Möglichen“⁷ und so umfasste seine Lehr- und Publikationstätigkeit nicht nur die klassisch der Philosophie zugeordneten Gebiete wie z. B. Ontologie oder Metaphysik, sondern auch Politik, Völkerrecht, Logik, reine und angewandte Mathematik, Physik, Astronomie, Kriegskunst und Psychologie. Selbst wenn man eine deutlich geringere Ausdifferenzierung der Wissenschaften in jener Zeit in Rechnung stellt, liegt hier ein recht umfassender Begriff von Philosophie vor. Man könnte auch sagen, Wolff erklärte die Philosophie zur universitären Leitwissenschaft, dem sich alle anderen Wissenschaften, auch die Theologie, unterzuordnen hatten. Dabei kann man ihm nicht Oberflächlichkeit unterstellen oder gar nachweisen. Er war es, der die deutschsprachige Philosophie und auch etliche der von ihm unter die Philosophie subsumierten Wissenschaften zu sprachlicher Klarheit verholfen hat. Viele von ihm definierte Begriffe wie „Bewusstsein“, „Bedeutung“, „Aufmerksamkeit“ oder „an sich“⁸ wurden für die betroffenen Wissenschaften leitend und fanden schließlich Eingang in die Alltagssprache. Immanuel Kant rühmte Wolff in seiner Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“ als „den Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland“⁹.

Das, was man vielleicht als das Leitmotiv wolffianischen Denkens und philosophischen Arbeitens bezeichnen könnte, wurde bereits im biographischen Aufriss kurz benannt. Es ging ihm darum, Gewissheit zu finden jenseits und in Überwindung der dogmatischen Streitigkeiten, die er schon als Schüler am Maria-Magdalenen-Gymnasium in Breslau erlebt hatte.

⁶ Vgl. zur Geschichte der Rückkehr Wolffs nach Halle Andreas Pečar u. a. (Hg.), *Die Causa Wolff. Ein epochemachender Skandal und seine Hintergründe.* (Kleine Schriftenreihe der Franckeschen Stiftungen 15). Halle 2015, 95ff.

⁷ Vgl. Kertscher, *Licht* 174.

⁸ Vgl. [https://anthrowiki.at/Christian_Wolff_\(Philosoph\)](https://anthrowiki.at/Christian_Wolff_(Philosoph)) [18.1.2021].

⁹ Zitiert nach Johannes Bronisch, *Was ist Aufklärung? Vernunft und Religion bei Christian Wolff, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011), 251–256, hier 251.

Darin ist Wolff ganz und gar Aufklärer und steht in einer Linie mit Descartes, dessen Werk er schon als Gymnasiast kennengelernt hatte. Ziel war es „für die Theologie eine untrügliche Methode zu gewinnen, welche geeignet wäre, die Glaubenssätze zu beweisen und somit den dogmatischen Streitigkeiten ein Ende zu machen“¹⁰. Seinen Ansatz nannte er die „demonstrative Methode“. Dabei war Wolff, wie eigentlich alle Vertreter der frühen Aufklärung, der festen Überzeugung, dass die Gesetzmäßigkeiten, aufgrund derer sich die angedeuteten Beweise führen lassen würden, von Gott in diese Welt hineingelegt worden sind. In den Worten von Heinz Dressel: „Das Charakteristische am Denken der Aufklärung war eine fast überschwängliche Begeisterung in Bezug auf exakte Regeln, Ordnung und Präzision der Fakten, auf die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit. Oft waren die begeisterten Traktate der frommen Autoren Hymnen auf den ‚Gott, der in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet‘ und ‚auch im menschlichen Körper und in den Kräften der menschlichen Seele alles so wunderbar und göttlich überdacht hat‘ (Herder). ‚Es verhält sich die Welt nicht anders als ein Uhrwerk‘, die Welt ist ‚eine Maschine‘, ‚eine Ordnung‘, hieß es bei Wolff.“¹¹ Im Zusammenhang des Streits zwischen Theologischer Fakultät zu Halle und Christian Wolff wird jenem verschiedentlich „Atheisterey“ vorgeworfen, ein Vorwurf, der allerdings nur schwer haltbar ist. Denn trotz seiner Suche nach einer Gewissheit schaffenden Methode sah Wolff sehr klar die Grenzen eines solchen Rationalismus. Exemplarisch sei hier der Briefwechsel mit einem Wolff-Schüler, dem Hugenotten Johann Heinrich Samuel Formey (1711–1797) genannt, der mit Berufung auf Wolff die Notwendigkeit einer christlichen Offenbarung bestritten hatte. Darauf antwortete Wolff, dass es „wie in anderen zur Theologie revelate gehörigen Punkten darauf an [käme], was Christi und seiner Aposteln Meinung gewesen, nicht was uns vermöge unserer Vernunft am wahrscheinlichsten vorkommet.“¹² Damit steht Wolff nicht nur in einer Linie mit Descartes, sondern auch mit Thomas von Aquin und dessen Insistenz des christlichen Glaubens als *super rationem* und nicht *contra rationem*.¹³ In den Worten von Bronisch: „Der Aufklärer Wolff deutete das überkommene Christentum als vernunftgemäß und beließ

¹⁰ Deutsche Biographie „Christian Wolff“, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz75155.html#adbcontent> [18.1.2021].

¹¹ In <http://heinz-dressel.de/wp-content/uploads/2012/12/Die-Entfaltung-des-Protestandischen-Prinzips-I.pdf>, 8. [18.1.2021]

¹² Zitiert nach Bronisch, Aufklärung, 253.

¹³ Bruno Bianco, Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff, in: Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus. Herausgegeben von Norbert Hinske. (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Herausgegeben von der Lessing Akademie, Bd. 15) Heidelberg 1989, 111–155, hier 126, verweist darauf, dass Thomas von Aquin für die Wolffsche Argumentation in der Auseinandersetzung mit Lange zunehmend eine Rolle spielt.

es zugleich in der ihm eigenen Sphäre, in der das ‚Räsonnieren‘ nicht ausreiche, sondern das Wort der Bibel hinzukommen müsse.“¹⁴

Ein letzter Aspekt des Wolffschen Denkens und Arbeitens verdient Beachtung. 1711 erschien aus der Feder Wolffs die Rezension eines Werkes des belgischen Jesuitenmissionars François Noël *Observationes Mathematicae et Physicae in India et China*, die erste Berührung des Philosophen mit der fernöstlichen Welt. Im gleichen Jahr veröffentlichte Noël *Sinensis imperii libri classici sex*, die ein Jahr später ebenfalls von Wolff rezensiert wurden. Damit beginnt eine lebenslange Auseinandersetzung Wolffs mit der altchinesischen Philosophie, die zu einer „ständigen Inspirationsquelle“¹⁵ für seine eigene philosophische Arbeit wurde und sich dann 1721 in der *Oratio de Sinarum philosophia practica* niederschlug.

3 Die Causa Wolffiana

Eine ausführliche Beschreibung der Ereignisse, die zur Vertreibung von Christian Wolff aus Halle führten, wurde 2001 von Albrecht Beutel in der Festschrift für Rolf Schäfer vorgelegt.¹⁶ Sie ist ergänzt durch spätere Publikationen auch über weite Strecken Grundlage der jetzt folgenden Zusammenfassung.¹⁷

Den Beginn der Auseinandersetzung muss man auf das Jahr 1709 datieren. In diesem Jahr kam Joachim Lange an die theologische Fakultät der Universität und Christian Wolff begann seine Vorlesungen auf die Philosophie auszudehnen. Aber trotz wachsenden Argwohns auf Seiten der Theologen kam es noch nicht zum offenen Schlagabtausch.¹⁸ Das begann sich 1712

¹⁴ Bronisch, Aufklärung, 253.

¹⁵ So Jürgen Overhoff, Christian Wolffs brisante Vorliebe für die altchinesische Philosophie. Eine Erkundung der Grenzen der Toleranz im Halleschen Pietismus und in der preußischen Monarchie (1711–1723), in: Holger Zaunstöck u. a. (Hg.) Hallesches Waisenhaus und Berliner Hof. Beiträge zum Verhältnis von Pietismus und Preußen (Hallesche Forschungen, Bd. 48). Halle 2017, 144.

¹⁶ Albrecht Beutel, Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschen Pietismus und Aufklärungsphilosophie, in: Ulrich Köpf (Hg.), Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung für Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag. Tübingen 2001, 159–202.

¹⁷ Vom November 2015 bis zum April 2016 war eine Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen der Causa Wolffiana gewidmet. Vgl. dazu den Begleitband: Die Causa Christian Wolff: Ein epochmachender Skandal und seine Hintergründe, hg. von Thomas Müller Bahlke, Andreas Pečar und Holger Zaunstöck (Kleine Schriftenreihe der Franckeschen Stiftungen, Bd. 15) Halle 2015.

¹⁸ Beutel, Causa, 164 zitiert aus den Lebenserinnerungen von Wolff: es seien „Klagen bey den Herrn Theologis [entstanden], als wenn denen Studiosis ein Eckel vor der Theologie ja, gar der Schrift begebracht würde, als einige studiosi beßere Erklärungen und Beweis von ihnen forderten.“

zu ändern mit der Veröffentlichung der so genannten Deutschen Logik¹⁹, auf die prompt erste Anschuldigungen wegen „Atheisterei“ folgten. Die Fronten begannen sich zu verhärten. Wolff seinerseits war von der Richtigkeit seines Ansatzes voll und ganz überzeugt, während die Gegner, allen voran Lange diesen als eine Bedrohung des wahren Glaubens verstanden. Allerdings scheint es zu jener Zeit noch keine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung mit den Wolffschen Thesen auf der Grundlage von dessen Veröffentlichung gegeben zu haben, denn die Theologen versuchten sich zunächst über einige dem Pietismus verpflichtete Studierende, die in den Vorlesungen von Wolff Mitschriften anfertigen sollten, ein Bild von der Lehre ihres Gegners zu machen.²⁰ 1719 erschien der zweite Band der *Vernünftigen Gedanken*, die *Deutsche Metaphysik* aus der Feder Wolffs.²¹ Zum offenen Ausbruch kam der Konflikt schließlich mit der *Oratio de Sinarum*, einer Rede, die Christian Wolff zum Abschluss seines Prorektorats und der Übergabe desselben an Joachim Lange gehalten hat. Auch wenn er, wie er selbst betont, in dieser Rede nichts sagt, was er nicht schon vorher, insbesondere in der *Deutschen Metaphysik* schon schriftlich kundgetan hätte, bringt er hier erstmalig öffentlich und ausführlich seinen eigenen Ansatz mit der altchinesischen Philosophie ins Gespräch.²² Es herrscht weitgehende Einigkeit, dass Wolff in dieser Rede ganz bewusst provokativ formuliert, um seine Gegner herauszufordern. Er pries die Chinesen ob des Erfolges, den sie mit ihrer (konfuzianischen) Sittenlehre hätten und dies, ohne dafür die Religion oder gar der Theologen zu bedürfen.²³ Und was in China seit langer Zeit möglich und erwiesen sei, sollte, so der Anspruch, auch an anderen Orten gelten. Auch seien eine Sündenerkenntnis und ein – für den Halleschen Pietismus kennzeichnender – Bußkampf mit anschließender Wiedergeburt für ein tugendhaftes Leben damit unnötig. Dies war ein Frontalangriff auf die Hallenser Pietisten, zumal Wolff in seiner Rede implizit und teils explizit die theologischen Begründungen des Schulunterrichts in Halle für überflüssig erklärte.²⁴ Diese Rede hatte Folgen. Im direkten Anschluss wurde Wolff von den Studenten in Halle gefeiert, während Lange mit Verachtung gestraft und auch im Lauf

¹⁹ Der ausführliche Titel lautet: „Vernünftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit. Den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilet.“

²⁰ Beutel, Causa, 165f., berichtet, dass dieses Unterfangen der „Lächerlichkeit nicht entbehrte, da sich die pietistischen Vertrauensstudenten zugleich dadurch verrieten, dass sie beim Betreten des Wolffschen Auditoriums stehend zu beten anfangen und sich im übrigen so weit von Wolff entfernt hielten, dass sie ihn kaum verstehen konnten.“

²¹ Der vollständige Titel lautet: Vernünftige/ Gedancken / Von / GOTT, / Der / Welt / und der / Seele des Menschen, / Auch allen Dingen überhaupt, / Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet, Halle 1719.

²² Schon mehrfach vorher hatte sich Wolff jeweils kurz positiv zu verschiedenen Aspekten konfuzianischer Philosophie und sich daraus ergebender Politik geäußert. Vgl. Overhoff, Vorliebe, 144f.

²³ Ausführlicher Overhoff, Vorliebe, 148f.

²⁴ So Overhoff, ebd.

seines eigenen Prorektorats immer wieder mit seinem Vorgänger (negativ) verglichen wurde. August Hermann Francke als Dekan der Theologischen Fakultät wandte sich zwei Tage nach der Rede schriftlich an Wolff und bat um den Text der Rede. Wolff lehnte ab, kündigte aber zugleich an, sie veröffentlichen zu wollen. So kam es nach mancherlei hin und her zu einer von der Theologischen Fakultät initiierten formalen Beschwerde der Universität am königlichen Hof zu Berlin. Ein Erlass des zuständigen Ministers sorgte dann allerdings (vorübergehend) für Ruhe.

Dafür brach die Auseinandersetzung an anderer Stelle wieder auf und zwar innerhalb der Philosophischen Fakultät. Man könnte sagen, Auslöser waren gekränkte Eitelkeiten was die Verteilung von Professuren innerhalb der Fakultät anging. Ein ehemaliger Schüler Wolffs, Daniel Strähler, sah sich zurückgesetzt und veröffentlichte mit Hilfe der Pietisten den ersten Band einer auf fünf Bände angelegten Widerlegung der Philosophie Wolffs.²⁵ Wiederum sorgte das Ministerium für ein Ende des Disputs, in den sich zuletzt auch die Theologen mit einem Schreiben nach Berlin eingemischt hatten. Allerdings öffnete der Erlass auch eine Tür, den Disput mit Wolff an anderer Stelle weiterzuführen, indem er einlud, sich bei vermeintlichen Gravamina direkt an den Hof zu wenden.²⁶

Parallel zum Streit in der Philosophischen Fakultät waren die Theologen ihrerseits nicht tatenlos geblieben. Jetzt – endlich möchte man sagen – nahmen sie sich die Veröffentlichungen Wolffs vor und verteilten sie untereinander mit dem Auftrag, sie auf ihre Orthodoxie hin durchzusehen. Joachim Lange fiel die *Deutsche Metaphysik* von 1719 zu. Seine Kritik fiel vernichtend aus und er war entsetzt „über die Tiefe des Irrthums.“²⁷ Allerdings sind auch in dieser Phase weder bei Lange noch bei Wolff die persönlichen Provokationen und Kränkungen zu übersehen, die die gegenseitige Wahrnehmung eintrüben.²⁸

Inhaltlich ging es vor allem um den Vorwurf der „Atheisterey“ der sich aus dem des Determinismus herleitete, welcher sich aus dem philosophischen Ansatz Wolffs ergab. Wenn,

²⁵ Vgl. dazu ausführlicher Lukas Hofmann und Maik Rudolph, Ein akademischer Vaternord? Daniel Strähler gegen Christian Wolff, in: Pečar (Hg.), *Causa*, 49–58.

²⁶ Der Text lautete: „zur Verhütung aller fernern Collisionen [...] keiner der dortigen Professoren, und zwar bey unausbleiblicher Strafe, mit Verlust eines Theils ihrer jährlichen Besoldung, dieser Sache in denen Collegiis weder directe noch indirecte weiter nicht gedenken, *sondern wenn einer oder ander darunter etwas mit Grunde und ohne Nebenabsicht zu erinnern zuhaben vermeynet, solcher bald sich bey uns melden, und seine vermeyntliche Gravamina specifice anbringen [...] soll*“. Zitiert nach Beutel, *Causa*, 178, Hervorhebung NS.

²⁷ Zitiert bei Beutel, 181.

²⁸ Seine Kritiker bezeichneten Wolff als Spinozist, jener nannte diese „*patres ignorantiae*, [welche] keine andere Philosophie verstatten als die der Unwissenheit keinen Eintrag thut“. Zitiert bei Katharina Hänfler und Susanne Stiller, Aufklärung gegen Theologie? Bemerkungen zur Auseinandersetzung um Christian Wolff an der Universität Halle, in: Pečar (Hg.), *Causa*, 36f.

so die Logik der Anklage, es in moralischen Fragen keinen freien Willen gäbe, also alles Verhalten im Sinne der von Wolff von Leibniz übernommenen prästabilierten Harmonie notwendig sei, wäre dies das Ende aller Moralität und Religion. Diese Frage war wohl bei der folgenden Ausweisung Wolffs durch den König maßgeblich²⁹ und bestimmte auch die folgende literarische Auseinandersetzung zwischen Lange und Wolff. Etwas in den Hintergrund rückte dabei die erkenntnistheoretische Frage, in der die Kontrahenten sehr deutlich unterschiedliche Positionen bezogen. Während Wolff im Sinne einer Philosophie als Wissenschaft des Möglichen seinen Weg eines mathematisch begründeten Schlussverfahrens auf alle Wissenschaften, also auch die Theologie, angewandt haben wollte, suchte Lange ein weisheitliches Ideal, das an der Offenbarung Gottes orientiert war. „Was Lange an dem Wolffschen Wissenschaftsverständnis als bedrohlich empfand, war dessen ihm anmaßend erscheinender logisch-philosophischer Universalanspruch mit samt der aus dieser Kompetenzüberschreitung resultierenden Folge, dass sich der ‚nexus rerum‘ in ein ‚fatum physico-mechanicum‘ wandelt.“³⁰

Das Ergebnis ist bekannt. Christian Wolff musste Halle innerhalb 48 Stunden bei Androhung des Stranges verlassen. Auf die letzte Eingabe von August Hermann Francke reagierte der König impulsiv und zutiefst verärgert. „Ich habe das nit wuhst, das der Wolf so gotlohse ist, das ihm aber meine dage nit in meinem Lande statuieren lasse: wann ich aber nits weiß, so ist es nit meine schuld.“³¹ Ein Versuch der königlichen Minister diese Reaktion noch einzudämmen blieb erfolglos.³² Für Wolffs Gegner in Halle war der königliche Erlass ein Gottesurteil.³³ Literarisch ging die Auseinandersetzung vor allem von Seiten Langes noch eine ganze Zeitlang weiter bis der König 1736 (und schon sich mit dem Gedanken tragend Wolff zurückzuholen) ein Ende anordnete.³⁴

²⁹ Beutel, Causa, 189, zitiert hier August Hermann Niemeyer mit folgenden Sätzen: „Die Vorspiegelungen schlecht unterrichteter Hofleute, daß Wolffs Lehre zum Determinismus führe, wonach denn alles was von Menschen geschehe (also auch die Desertion eines Soldaten) notwendig geschehen müsse, vermochten einen König wie Friedrich Wilhelm I., dem an einem Potsdamer mehr als an zehn berühmten Philosophen lag, leicht zu bestimmen, den gefährlichen Mann sofort zu verbannen.“

³⁰ Ebd., 182.

³¹ Ebd., 191.

³² Die genauen Gründe für die drastische Maßnahme liegen im Dunkeln, da wesentliche Teile des Schriftwechsels verloren gegangen sind. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Ronny Edelmann, „so lange mir die Augen offen stehen“ – Francke und der König: ein Vertrauensverhältnis im Kontext der Causa Wolff, in: Pečar u. a. (Hg.), Causa, 71–92. Er hält eine impulsive Reaktion des Königs für weniger wahrscheinlich, kann dies aber ebenfalls nicht belegen.

³³ Francke schrieb an Buddeus, man könne „... nicht anders, als iudicium divinum mit Furcht und Zittern darin erkennen“. Zitiert nach Beutel, Causa, 199.

³⁴ Vgl. Bianco, Freiheit, 111.

4 Analyse

Man kann die Ausweisung von Christian Wolff aus Halle als klassisches Beispiel eines Pyrrhus-Sieges betrachten: Auch wenn die pietistischen Theologen sich ihres Gegners in Halle entledigt hatten, standen sie doch vor aller Welt als Verlierer da. Abwechselnd werden dann Wolff als rational, die Pietisten als irrational beschrieben oder der gesamte Disput auf persönliche Animositäten reduziert. Mehrheitlich kommen die Pietisten dabei nicht sehr gut weg, während Christian Wolff als Held und Kronzeuge der Aufklärung stilisiert wird.³⁵ Maßgeblich ist dafür auch der Einfluss Voltaires, der unter anderem schreibt: „Also sollten die Könige nicht auf Verleumdungen hören, sondern einen großen Mann vor der Wut eines Narren schützen.“³⁶ Doch solch ein Urteil macht es sich zu einfach.

Zweifellos spielten in der gesamten Auseinandersetzung auch persönliche und akademische Rivalitäten eine Rolle. Das beginnt bei der Tatsache, dass Wolff vor allem in seiner ersten Hallenser Zeit wohl ein rhetorisch wie didaktisch begabter Hochschullehrer und darin Joachim Lange, dem intellektuellen Kopf der Theologischen Fakultät, deutlich überlegen war. Die Attraktion seiner Lehrveranstaltungen bestand also nicht zuerst in überzeugenderen Inhalten, sondern in einer besseren Präsentation derselben. Und Christian Wolff war sich seines Status bei den Studenten und auch außerhalb der Universität Halle wohl bewusst und wusste sich in Szene zu setzen.³⁷ Studenten wurden so zu Werkzeugen in der Auseinandersetzung und zwar von beiden Seiten – man denke auch an die von den Theologen in die Wolffschen Veranstaltungen entsandten Spione.³⁸ Beide Seiten wussten dann auch die äußeren Umstände für sich zu nutzen. Das waren zuerst die Universitätsstatuten, auf die man sich immer dann berief, wenn es galt, Angriffe der Gegenseite abzuwehren. Dann nutzte nicht nur Francke, sondern auch Christian Wolff die guten Verbindungen zum Hof in Berlin, jeder um die jeweils eigenen

³⁵ Vgl. auch Andreas Pečar und Holger Zaunstöck, Die Vertreibung Christian Wolffs aus Halle – ein studentisches Ausstellungsprojekt zu einem prominenten Ereignis *nicht* nur der Universitätsgeschichte Halle, in: Pečar u. a. (Hg.), *Causa*, 11f.

³⁶ Zitiert nach Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Lateinisch-Deutsch. Hamburg 1985, LXXIX.

³⁷ Beutel, 193, spricht davon, Wolff habe „seine Gegner hochmütig verachtet.“ Der hallensische Jurist und Kollege Wolffs, Nicolaus Hieronymus Gundling bezeichnet Wolff in einer unter einem Pseudonym 1724 in Wittenberg veröffentlichten Schrift als eitel, überheblich und von sich selbst eingenommen. Vgl. dazu ausführlicher Berling Brodthage und Florian Voß, *Polarisierende Schriften – Zeitgenössische Publikationen zum Universitätskonflikt um Christian Wolff*, in: Pečar u. a. (Hg.), *Causa*, 41f.

³⁸ Vgl. auch den Auszug aus einem studentischen Stammbuch, in Pečar u. a. (Hg.), *Causa*, 22f.

Interessen durchzusetzen.³⁹ Hier wurde Universitäts- und Machtpolitik getrieben, die völlig unabhängig von religiösen Überzeugungen war.

Und doch würde man einem Fehlschluss erliegen, wollte man die Causa Wolffiana auf eine Machtfrage reduzieren. Es besteht ein substantieller Dissens zwischen Wolff und seinen pietistischen Gegnern. Die Fragen der Erkenntnistheorie und der Anthropologie wurden bereits genannt. Dazu kommt auch die Frage des Gottesbildes, das im Wesentlichen auf den göttlichen Verstand reduziert wird. In den Worten von Lange: „Der Haupt-Defect dieser Definition [besteht] darinnen / daß GOTT nicht nach seinem freyen Willen / nach seiner Allmacht / Schöpfung und Providenz; sondern nur allein nach seinem Verstande beschrieben wird.“⁴⁰ Man könnte also mit gutem Recht bei Wolff von einem dreifachen Reduktionismus sprechen – erkenntnistheoretisch, anthropologisch und in der Gotteslehre. „Für die Pietisten [dagegen] ging es vielmehr um den *ganzen* Menschen. Die bloße (theologische) Gelehrsamkeit ist gerade kein Weg zur Wiedergeburt, so wie diese andererseits nicht bloß den Verstand erleuchtet (und ihm allererst die richtige Erkenntnis Gottes und der Offenbarung möglich macht), sondern ebenso sehr den Willen umkehrt.“⁴¹

Albrecht Beutel verweist darauf, dass seit Voltaires schon genannten Aussagen zu Wolff es so etwas wie *communis opinio* der Philosophiegeschichte war, diesen als fortschrittlichen und großen Vertreter der Aufklärung zu sehen, die Pietisten und insbesondere Joachim Lange dagegen als kleine und rückwärts gewandte Geister.⁴² Es ist das Verdienst von Bruno Bianco, dieses als Missverständnis entlarvt und die Verhältnisse gerade gerückt zu haben.⁴³ Im Einzelnen weist er nicht nur nach, dass auch Lange Kind seiner Zeit war und in aufklärerischen Kategorien dachte und argumentierte. Weiterhin zeigt er, dass Langes Kritik zuerst bei Wolff selbst zu einer zunehmenden Modifikation der eigenen Position führte. Dann führen die Spuren der Langeschen Kritik bis Martin Knutzen und Christian August Crusius. Ersterer wurde Lehrer von Immanuel Kant, letzterer übte ebenfalls Einfluss auf den großen Königsberger aus. Doch auch Bianco muss zugestehen, dass „dem Pietisten freilich die Weite des Blicks und der systematische Wille seines großen Gegners [fehlt].“⁴⁴ Und hier liegt vielleicht einer der großen Schwachpunkte der pietistischen Position.

³⁹ Wolff setzte in Berlin gegen den Willen der Universität und gegen deren Statuten die Berufung seines Mitarbeiters Thümming auf eine Professur durch. Im Streit um Strähler übergang er ebenfalls die Universitätsleitung und setzte sich dank seiner Beziehungen und seines Rufes in Berlin durch. An der Universität machte ihm das wenig Freunde.

⁴⁰ Joachim Lange, zitiert bei Beutel, Causa, 183.

⁴¹ Albrecht, Einleitung zu Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, XLVII.

⁴² Vgl. Beutel, Causa, 180. Diese Einschätzung beginnt schon unter den Zeitgenossen Wolffs die dominante Lesart zu werden. Vgl. Brodthage und Voß in Pečar u. a. (Hg.), Causa, 45ff.

⁴³ Vgl. dazu ausführlich Bruno Bianco, Freiheit.

⁴⁴ Ebd., 136.

Wie bereits erwähnt konzentrierten sich die Angriffe der Pietisten gegen die Position von Christian Wolff auf die Frage des Determinismus bzw. die damit verbundene Frage nach moralischem Leben. Dies war ja auch die Zuspitzung der *Oratio de Sinarum* gewesen – ein moralisch hochstehendes Leben ist möglich ganz ohne Religion. Daraus folgt, gerade im pietistischen Kontext, die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung der Religion. Ist sie für ein moralisch einwandfreies Leben nötig? Wolff, selbst ein frommer Lutheraner, für den sonntäglicher Kirchgang und regelmäßige Teilnahme an Beichte und Abendmahl selbstverständlich waren⁴⁵, opponierte gegen eine „Theologie, die Religion auf Tugendhaftigkeit reduzierte“⁴⁶. Diese Fragestellung der Rolle von Religion wurde von den Pietisten zur Zeit Wolffs nicht wirklich beantwortet und wird wohl auch nicht so schnell verschwinden.

Alles das hätte aber wohl keine über die damalige theologische und philosophische Diskussion hinausgehenden Folgen gehabt und wäre demzufolge eines von vielen nebensächlichen Themen der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts geblieben. Das Ereignis, was aus dieser Diskussion eine *Causa* macht, die sich unter anderem an der Wand der Aula der Alten Universität Marburg widerspiegelt, ist die Ausweisung von Christian Wolff unter Androhung des Stranges. Auch wenn man den Pietisten und vor allem August Hermann Francke zugute halten muss, dass dies nicht ihre Absicht gewesen war, sondern ihnen nur daran gelegen war, den Gegner einzuhegen,⁴⁷ zeigt ihre Reaktion doch die grundsätzliche Übereinstimmung mit dem königlichen Erlass. So schreibt Francke er könne angesichts der „bisherigen scandale und bösen effecte der Lehren des Wolffii [...] nicht anders als iudicium divinum mit Furcht und Zittern darin erkennen“⁴⁸. Diese religiöse Überhöhung des Ausgangs der Auseinandersetzung gibt zu denken.

5 Fazit

Am Schluss von Darstellung und Analyse der *Causa Wolffiana* können schon aus historischen Gründen nur vorsichtige Folgerungen gezogen werden. Die Universitätslandschaft des 18. Jahrhunderts mit absolutistischen Herrschern und einem staatlichen Monopol auf akademischer Bildung unterscheidet sich in vieler Hinsicht von der Lage im 21. Jahrhundert.

⁴⁵ Vgl. Bronisch, *Aufklärung*, 252.

⁴⁶ Overhoff, *Vorliebe*, 150.

⁴⁷ Francke hatte wohl erwartet, dass der König mit Wolff verfährt, wie der Berliner Hof im Falle von Christian Thomasius. So äußert er sich jedenfalls in einem Brief vom 17.11.1723: „Daß ihm [sc. Wolff] möchte anbefohlen werden, bei der Mathesi und Physic im dociren zu bleiben und sich gefährlicher und schädlicher Lehren zu enthalten.“ Zitiert nach Beutel, *Causa*, 199.

⁴⁸ Zitiert nach Beutel, *ebd.*

Trotzdem soll hier wenigstens in Ansätzen versucht werden noch einmal zum Unterthema dieses Vortrags zu kommen. Es lautete: Ist Freiheit von Forschung und Lehre an einer pietistischen Hochschule überhaupt denkbar? Zuerst ist festzuhalten, dass die Universität Halle zu keiner Zeit eine „pietistische Hochschule“ war, auch wenn sie in vielen Bereichen vom Pietismus des August Hermann Francke geprägt war, sodass dieser als „hallescher Pietismus“ in die Geschichte einging. Trotz dieser und der angedeuteten historischen Einschränkungen und Unterschiede lässt sich meines Erachtens sagen: Die Ereignisse um Christian Wolff und ihr Niederschlag an der Stirnwand der Aula der Alten Universität in Marburg verbieten ein allzu enthusiastisches „Ja, auf jeden Fall!“ Sie bieten aber auch keine Basis für ein „Nein, niemals!“

Die damaligen Gegner waren sehr bemüht, die jeweiligen Unterschiede zur anderen Position zu finden und darzulegen. Das möglicherweise Verbindende taucht in den Quellen, die uns zur Verfügung stehen, kaum oder überhaupt nicht auf. Aber genau darin besteht m. E. die erste Herausforderung auch für eine pietistische Hochschule, von der Mitte unseres Glaubens und damit auch von der Mitte der Heiligen Schrift her Forschung und Lehre zu betreiben. Dabei wird es nicht ausbleiben, dass unterschiedliche Personen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, dass einige didaktisch und rhetorisch begabter sind als andere, einige Statuten und Vorschriften besser zu nutzen wissen als andere etc. Damit Forschung und Lehre in Freiheit gelingt, wird es von entscheidender Bedeutung sein, die gemeinsame Mitte zu bestimmen und festzuhalten, nicht im Sinne einer rationalistischen Sicherheit, sondern der Gewissheit, dass Gottes Erst- und Letztwort Christus uns gemeinsam gilt.

Eine zweite Herausforderung ergibt sich aus meiner Sicht aus der Einschaltung des Berliner Hofes und damit die Nutzung bzw. der Missbrauch der weltlichen Macht. Diese Möglichkeiten sind weggefallen, die Freiheit von Forschung und Lehre wird verfassungsmäßig garantiert und auch gegen staatliche Eingriffe geschützt. Aber ist es gestattet, die „Könige“ von heute an anderer Stelle zu suchen? Eine Anklage wegen „Atheisterey“ vor staatlichen Stellen ist nicht denkbar, wohl aber vor den in unserer Zeit fast so mächtigen Spendern und Spenderinnen, die hinter einer Hochschule stehen – oder eben nicht.⁴⁹ Die Causa entstand durch den Appell an den König. Eine pietistische Hochschule sollte sich solche Appelle verbieten und verbitten, wer auch immer der „König“ sei.

Das führt mich direkt zur dritten Herausforderung. Johann Adam Steinmetz, ein Zeitgenosse von Lange und Wolff, distanzierte sich von beiden, weil er betonte, dass man einer Position wie der von Christian Wolff auf Augenhöhe begegnen müsse, also Gleiches (philosophische

⁴⁹ Nicht so sehr die Finanzen, aber die Frage des Ansehens der Universität spielte auch in der Causa Wolffiana eine nicht unerhebliche Rolle.

Positionen) mit Gleichem bekämpfen solle.⁵⁰ Auch und gerade einer pietistischen Hochschule steht es wohl an, sich auch im Wissen um die eigene Irrtumsfähigkeit die Mühe um die Wahrheit zu machen und zu vertrauen, dass sie sich durchsetzen wird.

Zusammenfassung

Will man in der Universitätsstadt Marburg über pietistische Hochschulbildung nachdenken, kommt man an der Causa Wolffiana nicht vorbei. Sie hat in der Aula der alten Universität ihren Niederschlag gefunden, wo auf einem großen Wandgemälde die Einholung des Hallenser Philosophen Christian Wolff durch die Marburger Studenten im Jahr 1740 dokumentiert wird. Christian Wolff hatte es sich als Professor für Mathematik und Philosophie zum Ziel gesetzt, eine „untrügliche Methode zu gewinnen, welche geeignet wäre, die Glaubenssätze zu beweisen und somit den dogmatischen Streitigkeiten ein Ende zu machen“. Er nannte es die demonstrative Methode. Dabei sah er die Grenzen des Rationalismus sehr deutlich, sodass der pietistische Vorwurf des Atheismus ins Leere lief. Der Konflikt erreichte seine Spitze mit einer Rede über die chinesische Philosophie, in der Tugend ohne Religion möglich sei. Die pietistischen Theologen in Halle empfanden das als Angriff auf das Zentrum ihres Glaubens und Denkens und erwirkten die Ausweisung Wolffs durch den preußischen König. Und so kam der hallese Philosoph nach Marburg, wo er 17 Jahre lang wirkte. Vielfach wurden diese Ereignisse als Beleg für die Irrationalität der Pietisten im Gegensatz zu Christian Wolff, dem Vorkämpfer der Aufklärung, beschrieben. Der Sachverhalt ist allerdings komplizierter. Zum einen fochten beide Seiten mit allen verfügbaren Machtmitteln persönliche und akademische Grabenkämpfe aus, zum anderen gab es substantielle Differenzen in Erkenntnistheorie, Anthropologie und Gotteslehre.

Für die Gegenwart ergeben sich daraus drei Herausforderungen für eine pietistische Hochschule: (1) Forschung und Lehre sind von der Mitte, von Christus her, bestimmt. (2) Die akademische Auseinandersetzung verzichtet bewusst auf den Einsatz von Machtmitteln. (3) Die eigene Irrtumsfähigkeit ist nie zu unterschätzen.

⁵⁰ Vgl. hierzu Gergely Csukás, Johann Adam Steinmetz (1689–1762). Biographie eines bedeutenden Predigers, Pädagogen und Publizisten im Umfeld des Pietismus. Diplomarbeit an der Universität Wien betreut von Univ. Prof. Dr. Dr. h.c. Winkelbauer. Wien 2013, 113.

Abstract

When thinking about Pietist higher education in Marburg, you cannot avoid the Causa Wolffiana. It has found expression in the Aula of the Alte Universität, where a large painting by Peter Janssen depicts philosopher Christian Wolff from Halle being received by the students of Marburg in 1740. As a professor of mathematics and philosophy, Christian Wolff had set himself the goal of gaining an “infallible method that would be suitable for proving the tenets of faith and thus putting an end to dogmatic disputes”. He called it the demonstrative method. In doing so, he saw the limits of rationalism very clearly, so that the Pietist accusation of atheism came to nothing. The conflict reached its peak with a speech on Chinese philosophy, in which virtue was possible without religion. The Pietist theologians in Halle perceived this as an attack on the centre of their faith and thought and obtained the expulsion of Wolff by the Prussian king. Thus the philosopher from Halle came to Marburg, where he worked for 17 years. These events have often been described as evidence of the irrationality of the Pietists in contrast to Christian Wolff, the pioneer of the Enlightenment. The facts, however, are more complicated. On the one hand, both sides fought personal and academic with all available means of power; on the other hand, there were substantial differences in epistemology, anthropology and the doctrine of God.

For the present, this results in three challenges for Pietist higher education: (1) Research and teaching must be determined from the centre, from Christ himself. (2) Academic debate deliberately refrains from the use of means of power. (3) One’s own capacity for error should never be underestimated.

Offenbarung Gottes in der Geschichte?! Perspektiven pietistischer Theologie bei Adolf Schlatter

Thorsten Dietz

1 Schlatter als Klassiker pietistischer Theologie

Adolf Schlatter (1852–1938) ist neben Karl Heim der bis heute einflussreichste Anreger pietistischer Theologie. In der universitären Theologie ist er heute zwar kein steter Bezugspunkt der Diskussion. Aber auch dort wird sein theologisches Denken immer wieder rezipiert,¹ was man nicht von vielen Theologen sagen kann, deren Wirkungsschwerpunkt in der Zeit des Kaiserreichs lag.

Ganz anders sieht es aus im Bereich pietistischer und evangelikaler Theologie. Es dürfte keinen anderen deutschsprachigen Theologen geben, dessen Werk dort in den letzten Jahrzehnten dermaßen intensiv erforscht und diskutiert wurde. Vor allem für den Umgang mit der Heiligen Schrift hat Schlatter eine zentrale Bedeutung. Man könnte seinen hermeneutischen Ansatz als die Wasserscheide neuerer pietistischer und evangelikaler Theologie bezeichnen. Denn an seine Hermeneutik schließen viele sich an oder sie begründen ausdrücklich, warum sie seinem Entwurf nicht zu folgen vermögen. Auf der einen Seite war Schlatter für einflussreiche pietistische Theologen wie Klaus Bockmühl, Heinzpeter Hempelmann, Werner Neuer oder Helmut Burkhardt ein zentraler Bezugspunkt des eigenen theologischen Denkens.² Auf der anderen Seite ist Schlatter hingegen im Bereich konservativer evangelikaler bzw. fundamentalistischer Theologie eher ein Gegenstand der Abgrenzung. Helge Stadelmann erkennt

¹ Vgl. zuletzt Johannes von Lüpke, Wahrnehmen der Gotteswirklichkeit – Impulse der Theologie Adolf Schlatters, in: Heinzpeter Hempelmann u. a., Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter, Gießen 2006, 43–66; Joachim Ringleben, Exegese und Dogmatik bei Adolf Schlatter, in: ders., Arbeit am Gottesbegriff, Bd. II: Klassiker der Neuzeit, Tübingen 2005, 350–385.

² Vgl. exemplarisch Klaus Bockmühl (Hg.), Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters, Gießen 1988. Vgl. grundsätzlich Werner Neuers voluminöse Biografie zu Schlatter: Werner Neuer, Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1996.

z. B. grundsätzlich an, dass Schlatter die radikale historische Kritik an der Bibel stets kritisiert habe. Aber Schlatter habe auch ausdrücklich von der Notwendigkeit historischer und dogmatischer Kritik gesprochen. Für Stadelmann sei dies die Folge davon, dass Schlatter wohl Gott, aber nicht die Bibel für unfehlbar halte. Wenn Schlatter davon ausgeht, dass Gott die biblischen Autoren ausdrücklich so gebraucht habe, dass ihre historischen Rückblicke und prophetischen Ausblicke nicht immer nach kritischen Maßstäben geschichtlich zuverlässig seien, ist dies für Stadelmann „praktizierte Bibelkritik“. Der Vernunft werde „die Bibel unterworfen“³. Der Vorwurf ist erheblich: Eine Theologie wie Schlatters sei besonders gefährlich. Diese gemäßigte Bibelkritik sei eine falsche Weichenstellung, die dem Schriftprinzip im Sinne reformatorischer und evangelikaler Theologie nicht gerecht werde. „Ihr Urdatum ist die Aufklärung; ihre Topinstanz die Vernunft.“⁴

Eine vergleichbare Kritik von Schlatters Hermeneutik finden wir in der Biblischen Hermeneutik von Gerhard Maier.⁵ Für Maier ist Schlatters Umgang mit der Schrift grundsätzlich erst einmal ein „*hilfreiches Beispiel nichtkritischer Schriftauslegung*“⁶. Zugleich sieht sich Maier aus mehreren Gründen nicht in der Lage, sich grundsätzlich Schlatters Schriftverständnis anzuschließen. Der entscheidende Kritikpunkt ist bei Maier ganz ähnlich wie bei Stadelmann: „Schlatters Position schließt gelegentlich auch Bibelkritik ein.“⁷ Ohne sich näher auf Schlatters eigene Differenzierungen zum Verständnis von Kritik einzulassen, sieht Maier Schlatters Bibelkritik als Folge dessen, was aus seiner Sicht ein anthropozentrischer Ansatz sei. Das Bekenntnis zur Heiligen Schrift als einer „schriftgewordenen Offenbarung“⁸ schließt für Maier jede mögliche Form der Kritik am Sachgehalt biblischer Texte aus.⁹

Wenn man die Bandbreite heutiger hermeneutischer Konzeptionen im Bereich evangelikaler und pietistischer Theologie verstehen will, lohnt sich daher bis heute der Ausgang in der Erörterung der Position Adolf Schlatters.

³ Helge Stadelmann, *Evangelikales Schriftverständnis. Die Bibel verstehen – Der Bibel vertrauen*, Hammerbrücke 2005, 82.

⁴ Ebd., 92.

⁵ Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal 1990, 31–316.

⁶ Ebd., 312.

⁷ Ebd., 315.

⁸ Ebd., 28.

⁹ Vom Fundamentalismus unterscheidet sich eine solche pietistische Sicht Maier zufolge in erster Linie in der induktiven Denkform, die Maier dem deduktiv vorgehenden Fundamentalismus gegenüberstellt (vgl. ebd., 26–27). Im Umgang mit der Schrift lässt sich aber kein Unterschied erkennen.

2 Schlatters Kritik an einem atheistischen Wissenschaftsverständnis in der Theologie

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die grundlegende Auseinandersetzung um die Methodik der Theologie eine vielfach diskutierte Herausforderung. Ernst Troeltsch hatte die klare Unterscheidung von historischer und dogmatischer Methode in der Theologie entwickelt und die historische Methode als Maßstab der Schriftauslegung definiert.¹⁰ Die historische Methode sah er durch das Prinzip der Kritik gekennzeichnet, durch das Prinzip der *Analogie* für das Verständnis der Geschichte und die Voraussetzung des *geschlossenen Kausalzusammenhangs* des innerweltlichen Geschehens.

Wilhelm Lütgert, Freund und Schüler Schlatters, widersprach diesem Ansatz auf einer Tagung des Eisenacher Bundes grundsätzlich.¹¹ Lütgert wandte ein, dass man gar nicht konsequent unterscheiden könne zwischen dogmatischer und historischer Methodik. Vielmehr stecke in jeder historischen Methodik immer schon eine Dogmatik. Die Idee einer vorurteilslosen Betrachtung sei eine Illusion. In der Zeitschrift *Die christliche Welt*, dem Flaggschiff der damaligen Liberalen Theologie, wies Paul Jäger Lütgerts Einwände gegen Troeltsch als unwissenschaftlich zurück.¹² Die Theologie müsse sich der atheistischen Methode der Wissenschaften anschließen, um an den Universitäten ein Daseinsrecht zu behalten. In dieser Debatte und vor allem im Text Jägers sah Schlatter eine Reihe von Problemen verdichtet, zu denen er in einer eigenen Schrift mit dem Titel *Atheistische Methoden in der Theologie*¹³ grundsätzlich Stellung nahm.

2.1 Das Problem des Dualismus

Schlatter gesteht zu, dass es Jäger nicht um eine Abkehr vom Glauben insgesamt geht. Für Jäger solle die Blindheit für Gott nur das Merkmal der wissenschaftlichen Theologie sein, nicht des religiösen Menschen. „Der letztere behält sich seine Frömmigkeit abseits von seiner

¹⁰ Ernst Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1900), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. von Friedemann Voigt, Tübingen 2003, 2–25.

¹¹ Heinzpeter Hempelmann (Hg.), Adolf Schlatter: Atheistische Methoden in der Theologie, Wuppertal 1985, 32–34.

¹² Ebd., 22–30.

¹³ Adolf Schlatter, Atheistische Methoden in der Theologie, in: ders., Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften, hg. von Ulrich Luck, München 1969, 134–150.

Wissenschaft.¹⁴ Aber für Schlatter ist das „der alte scharfzackige Dualismus, den wir von Kant, Jakobi, Schleiermacher, Fried usw. her kennen: der heidnische Kopf und das fromme Herz, die atheistische Wissenschaft und die religiöse Stimmung“¹⁵. Bei Jäger sieht Schlatter dieses Problem noch einmal radikalisiert. „Gegenüber den älteren Versuchen, den Menschen zu zerspalten, hat sich die Lage deutlich verschoben.“¹⁶ Für Jäger ist das nicht mehr nur ein Kennzeichen der historisch-kritischen Exegese, sondern der Theologie insgesamt: „Als Theologen erklärt ihr die Religion aus der Welt; als religiöse Menschen betrachtet ihr sie als Beziehung zu Gott.“¹⁷ Eine solche Verabschiedung von jeder lehrmäßigen Theologie überhaupt ist für Schlatter ein großes Problem für die Kirche insgesamt. Er ist sicher, „dass der Verzicht auf die Dogmatik die religiöse Gemeinschaft zerstört. Es gibt keine Gemeinde ohne Dogma, ohne zur gemeinsamen Anerkennung gelangte Überzeugungen“¹⁸.

2.2 Reduktionismus im Religionsverständnis

Die Trennung von Glauben und Wissen sieht Schlatter nicht nur für den Glauben als ruinös an. Das ist für ihn selbstverständlich auch der Fall. „Wenn es einmal wirklich dahin kommt, dass unsere Studenten das Neue Testament nur so lesen wie Homer, und unsere Exegeten es erklären wie Homer mit entschlossener Ausstoßung jedes aus Gott gerichteten Gedankens, dann ist es mit den theologischen Fakultäten vorbei.“¹⁹ Schlatter geht an dieser Stelle aber weiter. Eine solche völlige Trennung der Sphären schade auch dem Wissenschaftsgedanken. „Die Jägersche Reduktion der ‚Theologie‘ auf Geschichte weicht der Wahrheitsfrage aus und verwundet damit auch den Wissenschaftsbegriff.“²⁰ Wenn es der Wissenschaft um das Ganze der Wirklichkeit geht, dann kann sie nicht einfach religiöse Fragen insgesamt aus ihrem Gesichtskreis verbannen. Auch sei es eine Illusion, eine völlige Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des religiösen Glaubens von allen Denkakten des Menschen zu behaupten. Darin steckt nicht zuletzt auch eine merkwürdige Geringschätzung des Denkens. Schlatter entgegnet: „Echte Wissenschaft ist nicht dazu da, damit man sie vergisst.“²¹

¹⁴ Ebd., 134.

¹⁵ Ebd., 134f.

¹⁶ Schlatter, Methoden, 135.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Schlatter, Methoden, 137.

¹⁹ Ebd., 144.

²⁰ Ebd., 138.

²¹ Ebd., 146.

Natürlich könne man unterscheiden zwischen der Gottesbeziehung und dem Wissen über die Welt. Aber warum sollten die Ergebnisse der Exegese für den Glauben bedeutungslos sein? Wenn der Glaube durch die Erkenntnisse der historischen Theologie nichts mehr verlieren können soll, könne er auch nichts mehr aus ihnen lernen. Dann werden die Erkenntnisse der Theologie abgetrennt vom vermeintlich eigentlichen religiösen Bewusstsein des Menschen. Es sei aber fatal, wenn es auf der einen Seite zu einer Furcht vor dem Denken und auf der anderen Seite zu einer Furcht vor der Religion kommt.²² Dieser Weg führt zu einer „gedankenlosen Religion und zu einer religionslosen Erkenntnis“²³.

2.3 Der wissenschaftliche Dogmatismus

Jäger verkörpert aus Schlatters Sicht einen überholten Wissenschaftsbegriff. Die Kritik am Dogmatismus der kirchlichen Lehre wird nicht von einer undogmatischen Position aus formuliert, sondern mit höchst dogmatischem Anspruch. Jäger vertritt ein theoretisches Erkenntnisideal, unabhängig von der tatsächlichen Praxis der Wissenschaften. Denn diese ist immer schon mit menschlichen Interessen und gesellschaftlicher Praxis verknüpft und hat dort vielfältige Auswirkungen. Schlatter verweist auf die Vielzahl der Anwendungswissenschaften an den Universitäten. Das Ideal der absichtslosen Beobachtung in den historischen Wissenschaften ist gar nicht spezifisch für alle Wissenschaften. Viele Wissenschaften haben einen Praxisbezug, wie Medizin, Recht oder die Wirtschaftswissenschaften. Vielfach gehe es nicht nur um rein neutrale Kenntnis der Zusammenhänge, sondern darum, bestimmtes Handeln zu ermöglichen. Medizin ist parteiisch voreingenommen gegen Krankheit und hat ein positives Vorurteil gegenüber der Gesundheit. Für die Theologie gilt: Sie ist ein Ausbildungsstudien-gang für die Arbeit in der Kirche. Das ist ihr Lebenszusammenhang, ohne dass dadurch ihre Wissenschaftlichkeit in Frage gestellt würde.

Zusätzlich betont Schlatter: Theologie muss sich wie jede Wissenschaft der Wahrheitsfrage stellen. Dafür muss sie sich ganz auf ihren Gegenstandsbereich einlassen. Es ist zu wenig zu sagen: Die Naturwissenschaften haben festgestellt, dass die Natur keine Spuren Gottes enthält, daher muss Wissenschaft ohne Gott arbeiten. Die Theologie kann sich eine solche Gottlosigkeit nicht einfach borgen. Sie muss ihren eigenen Quellen zuhören und dabei mit der Frage nach der Wahrheit ringen.

²² Adolf Schlatter, Briefe über das christliche Dogma, Stuttgart ²1978, 25.

²³ Ebd., 27.

3 Adolf Schlatters Biblische Theologie – Eine Theologie der Wahrnehmung

Worin besteht das Programm, das Schlatter diesem Ansatz einer atheistischen Theologie entgegenhält? Schlatters Gegenentwurf kann als eine Theologie der Wahrnehmung beschrieben werden.

3.1 Wahrnehmung als Grundhaltung der Theologie

Die überragende Bedeutung der Erfahrung als Ausgangspunkt allen Wissens steht am Anfang des modernen Wissenschaftsgedankens. Mit Nachdruck betont auch Schlatter: „Wissenschaft ist erstens Sehen und zweitens Sehen und drittens Sehen und immer und immer wieder Sehen.“²⁴ Uns werde niemals „die Pflicht abgenommen, vor unserm eignen Arbeitsgebiet mit offener Beobachtung zu stehn.“²⁵ Für Schlatter ist es eine prinzipielle Einsicht der Erkenntnistheorie, dass Wissen auf Wahrnehmung beruht. „Beobachtung ist kein leeres Wort.“²⁶ Das ist seine anthropologische und zugleich wissenschaftstheoretische Überzeugung. Der Mensch ist ein Sinneswesen mit einem leiblichen Dasein in dieser Welt. Das ist auch Schlatters christlich-religiöse Überzeugung. Als Geschöpfe leben wir grundsätzlich aus dem, was wir empfangen. Er betont: „Ich bin aber grundsätzlich als Theologe Beobachter.“²⁷

Schlatter hält ausdrücklich fest, dass es sich dabei nicht um eine theologische Sonderlogik handelt. Theologisch ist diese Einsicht insofern, als darin die schöpfungsgemäße Verfasstheit des Menschen deutlich wird. Faktisch sei dieser Ausgang allen Wissens von der Erfahrung Grundlage des Wissenschaftsbegriffs insgesamt. „Dadurch, dass jede theologische Arbeit gerade dann, wenn sie ernsthaft in Gott und nur in Gott ihren Gegenstand hat, anthropozentrisch bleibt, weil sie ihren Standort nicht über, sondern im Menschen hat, macht sie sich derselben Regel untertan, der die ganze übrige Wissenschaft gehorchen muss und willig gehorcht. Keine Erkenntnis hat andere Objekte als die Formationen unseres Bewusstseins, auch nicht die Naturwissenschaft. Sie ist im selben Sinne anthropozentrisch wie die Theologie; denn sie sieht die Natur nur so, wie sie ihre Enthüllung in uns und für uns bewirkt.“²⁸

²⁴ Ebd., 142.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 148.

²⁷ Schlatter, Briefe, 12.

²⁸ Adolf Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart 1984, 14.

Vor allem bei den Forschern, die Schlatter nahe stehen, wird sein Anthropozentrismus immer wieder apologetisch geschützt gegen den Vorwurf, keine konsequente Offenbarungstheologie zu sein. Natürlich denkt Schlatter offenbarungstheologisch, aber das entscheidende ist doch: Schlatter denkt nicht offenbarungstheologisch in einem dezisionistischen Stil des dogmatischen Behauptens. Schlatters Offenbarungsgedanken ist von Anfang an eingestellt auf die Kritik einer geschichtslosen Offenbarungstheologie. Der Anthropozentrismus Schlatters ist keine problematische Seite seiner Theologie, sondern innerhalb des positiven, offenbarungstheologischen Lagers seine zentrale Stärke, die ihn positiv abhebt von allen biblizistischen und fundamentalistischen Entwürfen. Denn dieser empirische Charakter der Erkenntnis ist es, der diese Wahrheitssuche vor aller Ideologisierung schützt.

3.2 Wissenschaft und Methode

Die zentrale Bedeutung der Erfahrung ist es auch, die den wissenschaftlichen Charakter der Theologie um der Wahrheit willen notwendig macht. In einem Gespräch über die Theologie betonte Schlatter, „die Theologie sei Wissenschaft; was nicht Wissenschaft sei, sei auch nicht Theologie“²⁹. Die Notwendigkeit, Theologie wissenschaftlich zu betreiben, liegt schon in der Untrennbarkeit von Gott und dem Wahrheitsgedanken. Für Schlatter ist beides unauflöslich miteinander verzahnt. Der Offenbarungsanspruch impliziert notwendig die Geltung des Wahrheitsgedankens. Aber auch umgekehrt gilt: Der Wahrheitsgedanke, wenn Wahrheit ernst genommen wird, führt zum Gottesgedanken. „Das Schicksal des Wahrheitsgedankens und das des Gottesgedankens sind identisch. Wird der Gottesgedanke abgelehnt, so zerfällt auch der Wahrheitsgedanke.“³⁰

Aus diesen Gründen ist auch eine nachvollziehbare Methodik wesentlich.³¹ In seinem Vortrag *Die Bedeutung der Methode für die theologische Arbeit* führt Schlatter aus, dass die Verwendung einer reflektierten Methodik Grundlage dafür ist, dass man sich miteinander verständigen kann. Schlatter benennt folgende Aspekte:

1. Es gibt keine besondere Methode für das theologische Denken. „Der Gegenstand unserer Arbeit macht sie zur Theologie, nicht ihre Form.“³² Wie jede Wissenschaft arbeitet auch die Theologie mit der Kombination von Empirie und Konstruktion, oder in Schlatters Sprache:

²⁹ Adolf Schlatter, *Die Entstehung der Beiträge zur Förderung der Theologie und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit*. Zum Beginn ihres fünfundzwanzigsten Bandes, Gütersloh 1920, 7–8.

³⁰ Schlatter, Adolf Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart ⁴1984, 98.

³¹ Adolf Schlatter, *Die Bedeutung der Methode für die theologische Arbeit*, In: ders., *Die Bibel verstehen*. Aufsätze zur biblischen Hermeneutik, hg. von Werner Neuer, Gießen 2002, 125–130.

³² Ebd., 125.

Beobachtung und Urteil. Die Wahrnehmung ist die Grundlage jeder Erkenntnis, auch der theologischen. Zugleich muss sich der Theologe selbst zu seinen Beobachtungen verhalten, d. h. theologisch urteilen in einer Weise, die anhand der Beobachtungen nachvollziehbar ist und dem Gegenstand gerecht wird.

2. Die theologische Wahrnehmung muss selbstständig und zugleich diskursfähig sein. Sie bedürfe gleichzeitig einer Verschärfung und einer Erweiterung des Sehfeldes. Methodisch geht Theologie wie jede andere Wissenschaft in die Irre, wenn sie entweder nicht mehr selbst wahrnimmt, sondern nur aus der Literatur im Sinne einer neuen Scholastik ihre Gegenstandserkenntnis erhebt, oder wenn sie allein auf die eigenen Wahrnehmungen aufbaut und die Korrektur durch die wissenschaftliche Forschungsgemeinschaft flieht. Problematisch ist auch jede Lagerbildung theologischer Überzeugungen, „wenn die Urteilsbildung bloß aus den für die eigene Gruppe feststehenden Gewissheiten hergeleitet wird. Damit verfällt die Denkarbeit einem korporativen Egoismus, der an nichts als die eigene Sekte denkt.“³³

3. Zuletzt ist es entscheidend, jederzeit deskriptive und normative Zugänge zu unterscheiden und zu verbinden. Historische Wahrnehmungen dürfen nicht unmittelbar mit Geltungsansprüchen vermengt werden, weder skeptizistisch durch den Versuch, den christlichen Glauben durch vermeintlich eindeutige Fakten zu widerlegen, noch mittels einer falschen Apologetik, die eine Eindeutigkeit der Geschichte unterstellt, die erst das normative, dogmatische Urteil zum Ausdruck bringen kann.

3.3 Historisches Bewusstsein

Dass wir die biblischen Texte nicht mit materialen dogmatischen Voraussetzungen lesen, ist für Schlatter völlig selbstverständlich. Diese methodologische Konzentration auf die geschichtliche Seite ist „in der Theologie schon mehr als ein Jahrhundert völlig eingebürgert und wirksam, d. h. seit es auch für den Theologen einen Geschichtsbegriff gibt.“³⁴ Dass das Universum weder klein noch jung ist, ist Ergebnis heutiger Weltwahrnehmung. Und es ist für ihn eine Sache der geschichtlichen Wahrnehmung der biblischen Texte, dass sie diese Dimension weder kannten noch kennen konnten. Daher liegt es für Schlatter völlig außerhalb der Aussageabsicht der biblischen Texte, vor- und frühgeschichtliche Sachverhalte zu erörtern. Wer versucht, die Urgeschichte als historische Berichte zu lesen, unterstellt diesen Texten einen Sinn, der weder im Aussagehorizont der Verfasser noch im Wahrnehmungshorizont der heutigen Wirklichkeit zu rechtfertigen ist. Schlatter teilt hier die sich seit dem 17. Jahrhundert bildende

³³ Ebd., 128.

³⁴ Schlatter, Methoden, 145.

Überzeugung, dass die Autorität der Bibel nicht zur Abwehr empirisch-wissenschaftlicher Welterkenntnis missbraucht werden dürfe.

Solche notwendigen Feststellungen führen keineswegs dazu, generelle Skepsis gegenüber der biblischen Überlieferung zu entwickeln. Es ist das Besondere der Schriftlehre Schlatters, dass er sich hier um eine Erneuerung der Hermeneutik unter den Voraussetzungen des geschichtlichen Denkens bemüht.³⁵ Schlatter weiß darum, dass die Geschichtswissenschaften in der Neuzeit einen großen Fortschritt darstellen. Und doch übernimmt er nicht einfach das Schema des Neuprotestantismus, dass wir vom Standpunkt einer geschichtlich denkenden Aufklärung auf die Bibel herabschauen. Die Spannungen zwischen traditioneller Theologie und heutiger Welterkenntnis sind für Schlatter begründet in einer Überschreibung des Christentums durch das ungeschichtliche Denken der griechischen Metaphysik. Gerade das jüdische Denken stand noch fern von den Abstraktionen des reinen Denkens. Für das Alte und das Neue Testament waren die geschichtlichen Bücher wesentlich. Die von der griechischen Philosophie bestimmte Wissenschaftstradition hat die Wahrheit fälschlich jenseits der Geschichte gesucht. Es ist ein Fortschritt, dass das moderne historische Denken die Geschichte wieder ernst nimmt.

„Nicht jenseits des Menschen, darum auch nicht jenseits der Geschichte, sondern in dieser und durch diese tut Gott in Gnade und Gericht sein Werk. Daher lehnt das Neue Testament die Unvereinbarkeit von Offenbarung und Geschichte grundsätzlich ab“³⁶.

Diese Entwicklung ist darum auch aus christlicher Sicht als Fortschritt zu bejahen. Von daher ist das Ziel, die Dogmatik geschichtlich zu erneuern, für Schlatter kein Projekt des modernen Denkens gegenüber der vormodernen Christenheit, sondern Teil einer Wiederentdeckung des biblischen Denkens. „Durch das, was die Kirche seit dem Ende der orthodoxen Zeit erlebt hat, ist uns eine reichere vollere Erfassung der göttlichen Gnade, somit ein Fortschritt im Glaubensstand gegeben worden, der auch in der Lehrbildung klar und konsequent festgehalten werden muss.“³⁷

In dieser Zuwendung zur Bibel ist die moderne Geschichtswissenschaft eine wesentliche Hilfe: „Diese methodologischen Anregungen sind in der Theologie schon mehr als ein Jahrhundert völlig eingebürgert und wirksam, d. h. seit es auch für den Theologen einen

³⁵ Vgl. grundsätzlich: Werner Neuer, Das Verständnis von Geschichte bei Adolf Schlatter, ThBeitr 35 (2004), 39–54; Klaus Bockmühl, Die Wahrnehmung der Geschichte in der Dogmatik Adolf Schlatters, in: Klaus Bockmühl (Hg.), Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters, Gießen 1988, 93–112.

³⁶ Adolf Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik, in: ders., Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften, hg. von Ulrich Luck, München 1969, 203–255, 240.

³⁷ Adolf Schlatter, Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, in: ders., Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften, hg. von Ulrich Luck, München 1969, 31–105, 32.

Geschichtsbegriff gibt.³⁸ Schlatter stellt sich wissenschaftstheoretisch eindeutig auf die Seite der modernen Wissenschaftsidee und grenzt sich von der orthodoxen Sicht ab. „Während uns der Wert der Induktion deutlich ist und die Beobachtung als das gilt, was Erkenntnis schafft, handhaben die Alten nach Anleitung der aristotelischen Logik die Definitionsmethode.“³⁹

Zugleich gibt es auch eine eindeutige Gefährdung des modernen Geschichtsdenkens, wie es am Beispiel von Paul Jäger deutlich wird: Historismus führt in die Irre, wo immer er Geschichte ideologisch verengen möchte zu einer völligen Ignoranz der Erkennbarkeit Gottes. Nicht die Suche nach der geschichtlichen Wahrheit ist für Schlatter das Problem, sondern das Vorurteil, dass es irrational sei, überhaupt innerhalb der geschichtlichen Welt von Gott zu sprechen. Schlatter lehnt die nach Lessing sprichwörtliche Trennung von Vernunft- und Geschichtswahrheiten ab. „Was die Rationalen geringschätzig ‚zufällige Geschichtswahrheiten‘ nennen, das ist unser ganzer geistiger Besitz.“⁴⁰

3.4 Offenheit als methodisches Prinzip

Schlatters Widerspruch gegen eine atheistische Methode bei Jäger erfolgt nicht im Namen einer metaphysischen oder dogmatischen Methode, wie sie von Troeltsch und seinen Anhängern kritisiert wird. Diese Kritik teilt er vielmehr ausdrücklich. Man könnte überlegen, ob man bei Schlatter unterscheidet zwischen einer atheistischen Methode, die er ablehnt, und einem methodischen Atheismus, den er akzeptiert. Angemessener dürfte es wohl sein, von einem methodischen Prinzip der Offenheit zu sprechen.⁴¹

Schlatter rechnet mit der Möglichkeit geschichtlicher Gotteserkenntnis. Wesentlich ist ihm die Betonung von „Theorie, die die Beobachtung nicht leiten darf, vielmehr erst aus ihr entstehen muss.“⁴² Daher muss der Historiker seine eigenen Voraussetzungen hinterfragen. Dass er nicht „die historische Voraussetzungslosigkeit als die Ermächtigung versteht, die ihn bestimmenden Voraussetzungen kritiklos zu übernehmen.“⁴³

³⁸ Schlatter, Methoden, 145.

³⁹ Schlatter, Dienst, 31.

⁴⁰ Schlatter, Briefe, 19.

⁴¹ Vgl. vor allem schon Heinzpeter Hempelmann, Theologie als Wissenschaft vor der Wirklichkeit Gottes, in: ders. (Hg.), Adolf Schlatter: Atheistische Methoden in der Theologie, Wuppertal 1985, 31–47, 37.

⁴² Schlatter, Methoden, 145.

⁴³ Adolf Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik, in: ders., Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften, hg. von Ulrich Luck, München 1969, 203–255, 213.

Die Ablehnung einer atheistischen Wissenschaft führt bei Schlatter dezidiert nicht dazu, dass der Gottesgedanke als theologische Voraussetzung oder paradigmatisches Axiom vorausgesetzt werden müsse. Denn eine solche Festlegung wäre ihrerseits ideologisch und würde mit einer konsequent immanentistischen Weltanschauung methodisch auf einer Stufe stehen. Gott lässt sich nicht einfach als Gegebenheit voraussetzen. Wohl aber gehöre es zur wissenschaftlichen Praxis, der Erfahrung offen zu begegnen, auch offen für den Gottesgedanken als einer Realität, deren Offenbarung nicht apriori ausgeschlossen werden dürfe.

3.5 Theologie als Normwissenschaft

Wir hatten gesehen, dass Schlatter dem Ansatz Jägers die Preisgabe der Wahrheitsfrage vorwirft. Jägers Bild dafür war, dass der Theologe mittels der Wissenschaft die Wirklichkeit einfach wie ein Fotoapparat abbilden muss. Sie habe einfach zu zeigen, was der Fall ist, ohne jedes dogmatische Vorurteil. Aus Schlatters Sicht ist das ein naiver Realismus, der einfach so tut, als könnte man neutral bzw. objektiv die Realität an sich sehen. Die Inanspruchnahme einer solchen Perspektive entspricht nicht der Wirklichkeit. „Die Verwandlung des Menschen in eine beobachtende Maschine ist am allerwenigsten am Neuen Testament durchführbar.“⁴⁴ Geschichte ist nie einfach vorhanden. Vielmehr ist es so, dass unser Bild von der Geschichte im Historiker entsteht, „der mit seinem ganzen geistigen Eigentum an seinem Entstehen mitbeteiligt ist.“⁴⁵ Denn „wir sehen nie ohne das Auge, nur durch das Auge“⁴⁶. Diese Abgrenzung von einem naiven Realismus ist für Schlatters Hermeneutik wesentlich. „Die Versuche, aus sich selbst einen leblosen Spiegel zu machen, der lediglich fremdes Leben auffasst und wiedergibt, sind erfolglos, und sowohl logisch, als ethisch falsch.“⁴⁷

Schlatter räumt ausdrücklich ein, darin auch Immanuel Kant Recht zu geben. Nicht Kants Kritizismus ist das Problem, sondern die Tendenz, daraus eine prinzipielle Weltanschauung zu machen, die sich von der Erfahrung als solche abwendet. Schlatter vertritt einen Typus des kritischen Realismus. In der Wirklichkeit Gott zu erkennen, ist keine neutrale Operation. Es ist auch nicht die Anerkennung der formalistischen Autorität der Schrift, was zur Erkenntnis führt.⁴⁸ Gotteserkenntnis ereignet sich nur, wo offene Wahrnehmung, Gottes Selbsterschließung und persönliche Einwilligung zusammentreffen.

⁴⁴ Ebd., 212.

⁴⁵ Schlatter, *Theologie*, 212.

⁴⁶ Schlatter, *Briefe*, 14.

⁴⁷ Schlatter, *Methode*, 129.

⁴⁸ Schlatter, *Briefe*, 51.

3.6 Theologie für die Gegenwart

Schlatter war nicht nur Schriftausleger. In Forschung und Lehre beschäftigte er sich auch mit Dogmatik und Ethik. Als zentrale Aufgabe der Dogmatik und der Ethik sah er die Verknüpfung des biblisch gegründeten Glaubens mit der Wahrnehmung der jeweiligen Gegenwart. „Nur da, wo der Gebrauch der Schrift gesetzlich wird, kann der Exeget beanspruchen, dass nur er gehört werde.“⁴⁹ Er hielt es für ein Missverständnis, dass man aus den biblischen Texten selbst zu heutigen Urteilen kommt. Heute verantwortete Urteile setzen Exegese voraus; und sie können nur getroffen werden angesichts der heutigen Beobachtung der Wirklichkeit.

Schlatter hat selbst eine Dogmatik und eine Ethik geschrieben, genauso wie Beiträge zur Philosophie und zur Philosophiegeschichte. Schlatter ist auf diesen Pfaden ein eigenständiger und origineller Denker. Nicht zu übersehen ist auch, dass er in seiner Kenntnis der neueren Philosophie und Theologie limitiert blieb. Adolf Schlatter ist stets ein Mensch des 19. Jahrhunderts geblieben. Es findet sich bei ihm keine ansatzweise kundige Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie, der Phänomenologie oder gar dem Existenzialismus, der Hermeneutik seiner Zeit oder der damals entstehenden modernen Soziologie. Schlatter sah die zunehmende Auseinanderentwicklung der theologischen Disziplinen als großes Problem; und damit sah er etwas sehr Wesentliches. Dass er als Ein-Mann-Unternehmen versucht hat, quasi auf fast allen wichtigen Feldern der Theologie einen eigenen Entwurf zu erarbeiten, macht auch die Grenze seines Ansatzes aus.

4 Eine Theologie der Offenbarung Gottes in der Geschichte

Nach der Zusammenstellung der fundamentaltheologischen Grundzüge seiner eigenen Methodik ist auf den materialtheologischen Grund derselben zu verweisen. Schlatter entfaltet in seinem Gesamtwerk Grundzüge einer geschichtlich denkenden Offenbarungstheologie. Zur späteren Wort-Gottes-Theologie hätte es eine Reihe von Anknüpfungspunkten gegeben, gerade im Begriff der Offenbarung. Durch seine Betonung der Geschichtlichkeit hätte Schlatter für diese zugleich eine kritische Anfrage auf Grundlage eines offenbarungstheologischen Konsenses sein können. Aber Schlatter hat sich je länger je weniger darum bemüht, seine Anliegen innerhalb der zeitgenössischen Debatte zu Gehör zu bringen. Das ist insofern schade, als er selbst einst die Notwendigkeit betont hatte, sich innerhalb der theologischen Zunft am

⁴⁹ Adolf Schlatter, Rückblick auf seine Lebensarbeit, zu seinem hundertsten Geburtstag, hg. von Theodor Schlatter, Gütersloh 1952, 158.

Diskurs zu beteiligen: „Es ist ein methodischer Fehler, wenn sich der Beobachter nur auf seine eigenen Augen verlässt und die Bestätigung und Berichtigung seines Sehfeldes durch die Arbeit der andern gering schätzt. Theologische Arbeiten machen nicht selten den Eindruck, sie stammten aus einer fest gegen die übrige Welt verschlossenen Mönchszelle; ihr Verfasser höre nur seinen eigenen Gedanken zu, und habe sich nicht deutlich gemacht, dass die von ihm zu leistende Denkarbeit die Sache der Gemeinschaft ist.“⁵⁰ Genau hier dürfte die Herausforderung für Theologie im Anschluss an Schlatter liegen: in der Verknüpfung mit der heutigen hermeneutischen Diskussion.

4.1 Das kommunikative Offenbarungsverständnis

Im Zentrum der Theologie Schlatters steht die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Sein Entwurf zielt nicht auf eine vormoderne, dogmatische Theologie der Heilstatsachen. Denn der Ausdruck „Offenbarung in der Geschichte“ ist eine moderne Formel,⁵¹ die schlicht die Gestalt des geschichtlichen Bewusstseins voraussetzt, das die Menschheit erst mit der Aufklärung gewonnen hat und das noch einmal weit über Herodot und Thukydides hinaus geht. Die Anerkennung dieses Umstandes war Schlatter aus zutiefst theologischen Motiven möglich.

4.1.1 *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes*

Schlatters Dogmatik ist Offenbarungstheologie. Programmatisch heißt es auf der ersten Seite: „Die Erkenntnis Gottes ist ihr Ziel, die Offenbarung Gottes ihr Gegenstand. [...] Fragen wir nach Gott, so fragen wir nach seiner Offenbarung.“⁵² Nun hat Schlatter der systematischen Entfaltung des Offenbarungsbegriffs nicht sehr viel Aufwand beigemessen. Der Offenbarungsbegriff hatte längst noch nicht die zentrale Bedeutung für die Theologie, wie es in der Generation nach Schlatter üblich wurde. Aber faktisch nimmt Schlatter wesentliche Erkenntnisse der neueren Debatte zur göttlichen Offenbarung vorweg: Offenbarung ist für Schlatter kein instruktionstheoretisches Medium im Sinne einer Mitteilung göttlicher Wahrheiten, sondern Selbstmitteilung Gottes. Vor allem in der katholischen Theologie hat sich diese Unterscheidung

⁵⁰ Schlatter, *Methode*, 127.

⁵¹ Vgl. den klassischen Entwurf: *Offenbarung als Geschichte*. Hg. von Wolfhart Pannenberg u. a., Göttingen 1961.

⁵² Schlatter, *Dogma*, 11.

durchgesetzt in der Abgrenzung der neueren Theologie, wie sie sich im zweiten Vatikanum manifestiert, von der älteren scholastischen bzw. neuscholastischen Denkweise. In der Neuscholastik wurde Offenbarung instruktionstheoretisch verstanden: Entscheidend ist der propositionale Inhalt thetischer Lehrsätze. Die neuere, katholische wie evangelische Theologie betont hingegen den Umstand, dass Offenbarung biblisch stets Selbstoffenbarung Gottes meint. Mit einem klassischen Aufsatz von Walter Kasper formuliert: „Gott offenbart nach der Schrift nicht dieses oder jenes, sondern sich selbst in seinem Heilswillen.“⁵³ Diese Erkenntnis der neueren Exegese setzt sich in der katholischen Kirche auch lehramtlich durch: „Die Offenbarung ist nach der Schrift und nach der amtlichen Lehre der Kirche deshalb Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes.“⁵⁴

Schlatter hat diesen Zusammenhang noch nicht schulmäßig bearbeitet. Faktisch aber ist deutlich, dass er eine solche Sicht eindeutig vertritt. Klar wird dies in zwei zentralen Einsichten, die sich durch seine Theologie ziehen: den personalen Charakter des Glaubens und die Betonung des geschichtlichen Handelns Gottes.

4.1.2 *Glaube als personale Relation*

Dass Glaube stets eine persönliche Beziehung ist, entfaltet Schlatter bereits in seiner frühen grundlegenden Monografie *Der Glaube im Neuen Testament*. Am Ende werden hier Glaubensbegriff und Offenbarung Gottes konsequent aufeinander bezogen. Von daher ist zu verstehen, was zentrales Ergebnis ist: Glaube ist Gottes- bzw. Christusbeziehung und nicht in erster Linie Zustimmung zu Sachwahrheiten:

„Der Jüngerkreis hat von Jesus keine Lehrvorschrift, kein System von Begriffen, keine Heiligungsregel, kein kanonisches Buch, keine Kirchenordnung erhalten; was er bei ihm und durch ihn gewonnen hat, das war der glaubende Anschluss an ihn.“⁵⁵

Als personale Beziehung zu Gott übergreift der Glaube jedes Maß an konkreter Erkenntnis. Er entsteht an der Wahrnehmung Gottes in Wirken und im Wort Jesu Christi. Das Vertrauen auf das göttliche Gegenüber hat Vorrang vor jeder sachlichen Überzeugtheit einzelner Propositionen. Ein solcher Glaube ist kein rein subjektiver Akt. Er entsteht vielmehr gerade angesichts

⁵³ Walter Kasper, Gotteswort im Menschenwort, in: ders., *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg 2015, 249–304, 268.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Adolf Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart 1982, 536.

der Zuwendung Gottes. Das „Selbstzeugnis“ Jesu, die Offenbarung Gottes als „vollendetes göttliches Lieben“ in Kreuz und Auferstehung sind sein Grund.⁵⁶

4.1.3 *Geschichtliches Handeln Gottes*

Geschichte ist insofern für Schlatter in doppelter Hinsicht ein zentrales Konzept. Auf der einen Seite war ihm von den Anfängen seiner höheren Bildung her klar, dass das historische Bewusstsein seit der Aufklärung eine unumgängliche Perspektive auf die Vergangenheit ist, an der das menschliche Wahrheitsinteresse nicht vorbei gehen kann. Auf der anderen Seite machte es ihm die Gestalt der göttlichen Offenbarung auch zur religiösen Notwendigkeit, dem Handeln Gottes in der Geschichte durch Berücksichtigung derselben gerecht zu werden. Von Anfang an bestand bei Schlatter keine Spannung zwischen dem historischen Bewusstsein und seiner Christus- und Bibelfrömmigkeit, im Gegenteil: Die biblischen Texte selbst verlegten die Offenbarung Gottes nicht auf die abstrakte Ebene der Ideen, sondern in das konkrete Geschehen hinein. Das historische Denken mit seiner Zuwendung zum Konkreten war insofern Hilfe zu einer Aufmerksamkeit, die die biblischen Texte von sich aus nahelegten – und die die klassisch-kirchliche Theologie vielfach vernachlässigt hat.

Deutlich wird dies in seinem Text *Die heilige Geschichte und der Glaube*. Es gibt „für das Auge der Propheten und Apostel keinen anderen Ort, an dem sich *Offenbarung* Gottes in vollem Sinne finden könnte, als die *Geschichte*.“⁵⁷ Die Stärke dieser Sicht besteht schlicht und einfach darin, dass sie an den biblischen Begriffen von Glauben und Offenbarung Maß nimmt. Dass Glaube bei aller Wortbezogenheit wesentlich in einer Haltung des Vertrauens auf Gott bzw. Christus besteht, zeigt Schlatter in seiner Monografie zum Glaubensbegriff ausführlich. Ohne dass dieser Zusammenhang im Neuen Testament schon systematisch entfaltet sei, zeige der biblische Offenbarungsbegriff an vielen Stellen ein solches personales und kommunikatives Gefüge. Bei seiner Bekehrung erfuhr Paulus durch die Offenbarung Gottes die Erkenntnis Jesu Christi (Gal 1,16). Christus ist das Geheimnis Gottes, das uns offenbart wurde (Kol 1,26–27). Offenbarung ist stets mehr als kognitive Mitteilung. Stets geht es um personale Selbstmitteilung und kommunikative Teilhabe. Es ist die Christuserkenntnis, die Jesus selbst als göttliche Offenbarung bezeichnet (Mt 16,17). Ebenso heißt es: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“ (Mt 10,27).

⁵⁶ Vgl. ebd., 548–549.

⁵⁷ Adolf Schlatter, *Die heilige Geschichte und der Glaube*, in: ders., *Die Bibel verstehen. Aufsätze zur biblischen Hermeneutik*, hg. von Werner Neuer, Gießen 2002, 53–63, 53.

Aus heutiger Sicht muss man wohl ergänzen: Darum ist es so misslich, wenn konservative Evangelikale glauben, die Bibel als Gottes Offenbarung identifizieren zu müssen.⁵⁸ Genau diese Zuspitzung des Offenbarungsbegriffs gibt die Bibel nicht her. Darum hat sich in der heutigen Theologie lagerübergreifend ein biblisch angemesseneres Verständnis von Offenbarung durchgesetzt, mit Klaus von Stosch formuliert: „Das Offenbarungsverständnis der christlichen Theologie hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts weithin von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis gewandelt.“⁵⁹ Genau dieser Wandel ist bei Adolf Schlatter schon vorweggenommen.

4.2 Das medientheoretische Schriftverständnis

Eine weitere Stärke der Schriftlehre Schlatters besteht darin, dass er ein medientheoretisches Schriftverständnis entwickelt. Die Aufmerksamkeit auf Medien ist einer der großen Trends der neueren Kulturwissenschaften.⁶⁰ Inzwischen ist die Reflexion auf den Zusammenhang von Theologie und Medien fester Bestandteil der theologischen Diskussion.⁶¹ Grundlegend stellt Christian Danz fest: „Auch wenn der Protestantismus nicht in dem Ruf steht, eine Medienreligion zu sein, so kommt er nicht ohne Medien aus. Sein Leitmedium ist die Bibel als Heilige Schrift.“⁶² Inzwischen wird in der neueren Schriftlehre grundsätzlich an einer medientheoretischen Erneuerung des Schriftverständnisses gearbeitet.⁶³ Schlatter ist bei diesen Debatten

⁵⁸ Das gilt vor allem für den hermeneutischen Entwurf von Gerhard Maier, vgl. Maier, *Hermeneutik*, 23–28; 60ff. Eine Grundsatzkritik erfuhr die *Biblische Hermeneutik* von Gerhard Maier zuletzt bei Ingolf Dalferth, *Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*, Leipzig 2018, 384–391. Indem Maier die Bibel als eine Gestalt der Offenbarung bezeichnet, greift er eine Denkfigur der lutherischen Orthodoxie und nicht der Bibel auf. Das berechtigte Anliegen, die ganze Bibel als Kanon der Heiligen Schrift zu verstehen führt zur faktischen Gleichsetzung von Offenbarung und Inspiration. So aber lässt sich nicht mehr wirklich zur Geltung bringen, was im Neuen Testament wirklich Gegenstand der Offenbarung ist: das Wort Gottes im Sinne des Evangeliums von Jesus Christus.

⁵⁹ Klaus von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 47.

⁶⁰ Zur Medientheorie vgl. vor allem Werner Faulstich, *Die Geschichte der Medien*. Bd. 4: *Die bürgerliche Mediengesellschaft 1700–1830*, Göttingen 2002; Jochen Hörisch, *Eine Geschichte der Medien. Von der Oblate bis zum Internet*, Frankfurt a. M. 2004.

⁶¹ Zur theologischen Rezeption des neueren Mediendiskurses siehe: Klaas Huizing (Hg.), *Medientheorie und Medientheologie*, Münster 2003. Christian Grethlein, *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, Leipzig 2003; Michael Moxter, *Medien – Medienreligion – Theologie*, *ZThK* 101 (2004), 465–488.

⁶² Christian Danz, *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019, 268.

⁶³ Vgl. zuletzt bei Ulrich Körtner, *Dogmatik*, Leipzig 2018, 507–530.

leider nicht im Bewusstsein, was zumindest teilweise auch daran liegt, dass er von denen, die sich ihm verpflichtet wissen, nicht genügend ins Gespräch gebracht wird.

Vielfach wurde bemerkt und erklärt, wie es Schlatter um eine Erneuerung der Inspirationslehre im Zeitalter geschichtlichen Denkens geht. Die Zusammengehörigkeit von Pneumatik und Historik ist das erklärte Ziel seines Inspirationsverständnisses.⁶⁴ Schlatter ordnet die Schrift ein in das Wirken des Geistes insgesamt. Die neuere Medientheorie unterscheidet Menschenmedien, Sachmedien und Institutionen als Medien.⁶⁵ Faktisch folgt Schlatter in seiner Dogmatik genau einer solchen Logik: Er beginnt mit den Aposteln als den maßgeblichen Menschenmedien. Er lässt die Schriftlehre folgen und damit die Schriften der Apostel, durch diese präsent sind. Und er geht über zum kirchlichen Amt und zur Verkündigung und damit zu der sozialen Institutionalisierung, in der die Medienkommunikation auf Dauer sichergestellt ist.⁶⁶

Was ist der Vorteil einer solchen medientheoretischen Schriftlehre? Sie nimmt ihren Ausgangspunkt in der Pneumatologie – und nicht in der Christologie. In der konservativen Debatte wurde vielfach versucht, die Schriftlehre in Analogie zu Christologie zu entwickeln. Nur: ein solches Verfahren bezieht sich willkürlich auf die dogmatischen Formeln der christologischen Dogmengeschichte. Ein solcher Deutungshorizont lässt sich schon bibeltheologisch nirgendwo in biblischen Texten finden bzw. von ihnen her begründen. Die Parallelisierung von Inkarnation und Inspiration scheidet an mehreren Stellen. Für die Christologie ist die Inkarnation des ewigen Sohnes der entscheidende Gesichtspunkt. Genau für diesen zentralen Gedanken gibt es keine schrifttheologische Parallele. Nirgendwo in der Bibel taucht der Gedanke einer Präexistenz der Bibel auf. Darum ist die christologische Logik für die Schriftlehre von Anfang an verfehlt. Das gilt auch für einen Lieblingsgedanken der konservativen Hermeneutik, die glaubt, aus der Sündlosigkeit Jesu Christi die Irrtumslosigkeit der Bibel herleiten können. Helge Stadelmann hält eine Position für unstatthaft, nach der Gott so, wie er sich in seiner Offenbarung in Jesus Christus in Knechtsgestalt begeben hat, auch im Vorgang der Inspiration Fehlanschauungen der biblischen Autoren im Bibeltext zugelassen habe. Denn das Neue Testament mache ganz deutlich, dass Jesus Christus in seiner Menschwerdung ohne Sünde geblieben sei. Daher sei es theologisch inakzeptabel, dass „unterstellt wird, der wahre Gott lüge,

⁶⁴ Vgl. vor allem: Clemens Hägele, *Die Schrift als Gnadenmittel. Adolf Schlatters Lehre von der Schrift in ihren Grundzügen*, Stuttgart 2007. Siehe auch: Thorsten Dietz, *Der Neupietismus und die Theologie: biblische, missionarische und mystische Theologie bei Adolf Schlatter*, Karl Heim und Rudolf Otto, in: Frank Lüdke, Norbert Schmidt (Hg.): *Was ist neu am Pietismus? Tradition und Zukunftsperspektiven der Evangelischen Gemeinschaftsbewegung*, Berlin 2010, 89–124. Zu Schlatter vgl. 91–102.

⁶⁵ Vgl. Faulstich, *Geschichte*.

⁶⁶ Schlatter, *Dogma*, 358–436.

irre oder führe in die Irre.“⁶⁷ Aber bei einer solchen Argumentation handelt es sich um einen verheerenden Kategorienfehler. Unwissenheit ist keine Sünde. Offensichtlich wussten die biblischen Autoren nicht, dass sich die Erde um die Sonne dreht. Das ist keine Lüge, sondern ein anderer geschichtlicher Stand der Welterkenntnis. Pneumatologisch liegt darin kein Problem: Gott gebraucht die Menschen als Zeugen seiner Offenbarung. Schlatter denkt die Schriftlehre vom Auftrag der Apostel her. Ihre Botschaft ist göttlich. Eine durchgreifende Vollkommenheit ihres Weltwissens kann nicht im Ernst damit verwechselt werden. Es ist das Grundproblem fundamentalistischer Hermeneutik,⁶⁸ Offenbarung und Inspiration, Bibel und Wort Gottes in einer Weise identifizieren zu wollen, die es nicht mehr erlaubt, die Selbstoffenbarung Gottes bzw. das Evangelium von Jesus Christus als zentrale Botschaft der Bibel und als Kriterium ihres rechten Verständnisses zur Geltung zu bringen. Damit aber wird die auf das Evangelium ausgerichtete reformatorische Schriftlehre insgesamt verfehlt.

Schlatters Intention wird von Helmut Burkhardt aufgegriffen, wenn er schreibt: „Aufgabe der Exegese ist nicht die Vertretung irgendwelcher krit[ischer] oder unkrit[ischer] Theorien, die an die Bibel herangetragen werden, sondern die möglichst genaue Erfassung der eigenen Aussageintention des Bibelworts aufgrund seiner uns vorliegenden überlieferten Gestalt.“⁶⁹ Eine solche induktive Anerkennung der biblischen Autorität unterscheidet sich grundsätzlich vom Versuch fundamentalistischer Festschreibung bestimmter Wahrheiten, die nur Ergebnis von Schriftauslegung, niemals aber ihre Voraussetzung sein können. Schlatter selbst hatte es seit seiner Frühzeit erlebt, dass bestimmte Beobachtungen am biblischen Text als Bibelkritik abgewehrt wurden, weil sie traditionellen Annahmen widersprachen. Demgegenüber betont Burkhardt mit Recht: „Die Bibel so zu nehmen, wie sie uns gegeben ist, kann nie B[ibelkritik] sein.“⁷⁰

5 Pietistische Theologie heute – Adolf Schlatters Werk als Erbe und Ansporn

Muss man sich entscheiden zwischen einer bibeltreuen Theologie, die sich von der modernen Wissenschaft abgrenzt und einer aufgeklärten Theologie, die nicht mehr vom Handeln Gottes reden kann? Es gibt dieses Lagerdenken und auf „beiden Seiten“ kann man Menschen finden,

⁶⁷ Stadelmann, Schriftverständnis, 76.

⁶⁸ Zur grundlegenden Differenz von Schlatters Schriftverständnis zu jedem Fundamentalismus siehe Heinzpeter Hempelmann, Adolf Schlatter als Ausleger der Heiligen Schrift – Sieben hermeneutische Impulse, in: ders., u. a., Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter, Gießen 2006, 67–110.

⁶⁹ Burkhardt, Helmut, Art. Bibelkritik, in: ELThG² Bd. 1, Holzgerlingen 2017, Sp. 881–885, 884.

⁷⁰ Ebd., 885.

die diese Alternative für unausweichlich halten. Schlatter steht exemplarisch für theologische Wege zwischen den Stühlen. Er verkörpert den Ansatz eines aufgeklärten Pietismus, der bis heute lehrreich und anregend ist. Er macht darin auch deutlich, dass es „die“ Aufklärung nicht gibt – aber dass sich Theologie insgesamt den Herausforderungen des modernen historischen Bewusstseins stellen muss und kann.

Bei Schlatter ist das Handeln Gottes in der Geschichte eine zentrale Fragestellung für die Theologie. Er konnte angesichts dieser Frage nicht einfach zurückgreifen auf fertige Lösungen. Es gab weder in der Reformation noch im klassischen Pietismus eine Debatte darüber, wie Gottes Handeln in der Geschichte gedacht werden könne. Diese Frage setzt das neuzeitliche Bewusstsein von Geschichte und die moderne Wissenschaft, die Natur- und Geschichtswissenschaften, voraus. Die besondere Bedeutung von Schlatter besteht darin, sich vereinfachten Alternativen zu verweigern. Er entwickelte einen theologischen Ansatz, der die Erkenntnis-kritik der Moderne auch aus theologischer Sicht grundsätzlich als Fortschritt akzeptiert, ohne auf eine realistische Rede von Gott zu verzichten.

Was ist der bleibende Ertrag? Er besteht positiv in einem Ja zu einem kritischen Realismus der Rede von Gott und zugleich einem Ja zu einer offenen wissenschaftlichen Methodologie. Negativ ist damit eine doppelte Abgrenzung verbunden: Ein solcher Ansatz ist zugleich mit einer antifundamentalistischen und eine antinaturalistischen Grundentscheidung verbunden. Gottes Handeln in der Geschichte, das ist ein Bekenntnis, ein modernes Bekenntnis angesichts des neuzeitlichen Konzepts von Geschichte. Dieses Bekenntnis lässt sich nicht dogmatisch sicherstellen. Wer dieses Bekenntnis als Axiom seiner Theologie vorschalten möchte, wird nicht nur keine Wissenschaft mehr betreiben, er zeigt auch nicht allzu viel Zutrauen zur Überzeugungskraft der Texte. In ihrer Unterscheidung aber eben auch Verbindung von Frömmigkeit und Wissenschaft ist Adolf Schlatter bis heute Erbe und Ansporn.

Zusammenfassung

Adolf Schlatter gilt bis heute als einer der wichtigsten pietistischen Theologen der letzten 150 Jahre, dennoch wird er auch innerhalb erwecklich-evangelikaler Kreise immer wieder durchaus kontrovers diskutiert, was vor allem an seiner Hermeneutik liegt. Auf der einen Seite wendet er sich gegen eine liberale Theologie, die mit einem atheistischen Vorverständnis vermeintlich objektiv an die biblischen Texte herangehen möchte. Auf der anderen Seite lehnt er ein fundamentalistisches Bibelverständnis ab, das die Bibel von vorneherein als unhinterfragbar irrtumslos in jeglicher Hinsicht betrachten will. Schlatter stellt dem eine Theologie entgegen, in der sowohl die Dimension der personalen Beziehung zu Gott gepaart mit einem Ernstnehmen von Gottes Handeln in der Geschichte und zugleich ein bewusstes Ja zu einer offenen wissenschaftlichen

Methodologie zusammengehalten wird. Dies ermöglicht ihm eine fruchtbare Verknüpfung von Frömmigkeit und Wissenschaft im offenen Dialog mit dem Denken der Zeit.

Abstract

Adolf Schlatter is still considered one of the most important Pietist theologians of the last 150 years, yet he is still subject of controversial discussions even within evangelical circles, mainly because of his hermeneutics. On the one hand, he opposes a liberal theology that wants to approach the bible without faith, purely like any other text. On the other hand, he rejects a fundamentalist understanding of the Bible that wants to regard the Bible from the outset as unquestionably inerrant in every aspect. In contrast Schlatter develops a theology which acknowledges the importance of a personal relationship with God coupled with a focus on God's action in history. At the same time he stays open-minded for scientific methodology and its results. In this way Christian piety and scientific dialogue can be held together.

A Pietist Vision of Christian Higher Education

Christopher Gehrz

As for higher education ..., well, I know how vastly our national systems differ. So let's start there.

Even if you completed some of your studies in the US, American higher education can seem bewildering. My country is home to over 4,300 postsecondary educational institutions, ranging from two-year community colleges charging little or no tuition to purely online programs run by corporations for profit. Each of our fifty states has its own approach to government-run higher education. Mine (Minnesota) spends almost \$ 9,000 (about € 7,500) in public funds per full-time student per year; my sister lives in Colorado, which spends less than a third that much on each of its college and university students. But even more confusingly, more than half of America's institutions of higher learning receive only indirect financial support from the government (or none at all).

The vast majority of America's 1,700 private non-profit postsecondary institutions were founded as religious institutions. But less than 10 % are now seminaries or divinity schools; most are liberal arts colleges and universities, offering most of the same programs and degrees as their public and non-religious private neighbors. And many of church-founded or other religious institutions have shed their ecclesial ties or retain only a nominal Christian identity. E. g., I received my doctorate from Yale University, founded in 1701 by Congregationalists who believed that Harvard had strayed from its Puritan roots. But while I was at Yale, the university completed its separation from the United Church of Christ. Nowadays, its head chaplain, a Roman Catholic, oversees spiritual programming for students of many faiths – and no religious faith. Yale's curriculum includes no religious requirement, nor are faculty expected to confess any particular doctrine.

So let me start to make things manageable by narrowing our focus from over 4,000 institutions to just four religious colleges and universities: from east to west: Elizabethtown College (in Pennsylvania), North Park University (in Chicago), Bethel University and Augsburg University, on either side of the Mississippi River in the Twin Cities of St. Paul and Minneapolis.

Why these four? The first thing they have in common is that all four were originally founded by Protestant immigrants from northern Europe who wanted to train clergy. In chronological order:

1869: Augsburg (Norwegian Lutherans in Minneapolis: their heirs are now split among various Lutheran bodies, mostly the Evangelical Lutheran Church in America)

1871: Bethel (Swedish Baptists in Chicago – later St. Paul: now a Baptist denomination known as Converge)

1891: North Park (Swedish Mission Covenanters in Chicago: now the Evangelical Covenant Church)

1899: Elizabethtown (German Baptist Brethren in eastern Pennsylvania: now the Church of the Brethren)

Ironically, Elizabethtown was the last of the four schools to be founded, by the oldest of the four immigrant communities. We'll come back to this ...

But first, let me mention a second thing that the four institutions have in common: not only were their founders Protestants, but Protestants who had been influenced by Pietist revivals in the 18th or 19th centuries. I could use much time rehearsing the various definitions for Pietism, but here I'll just say that I'm using Pietism in the sense that American theologians Roger Olson and Christian Collins Winn use it: not just as a formal renewal movement in the German-speaking lands of early modern central Europe, but as an "ethos" that has influenced a variety of Christian traditions – not just Lutherans, but Baptists, Anabaptists, and others.

So let me give you a bit of the American history of the Pietist ethos, again in chronological order, then we'll connect that story to the story of these four colleges and universities.

We'll start with the German Baptist Brethren, our most direct connection to the original Pietists. Around 1705, a miller named Alexander Mack began to host a Pietist conventicle in Schwarzenau (not far from Marburg). Influenced both by Radical Pietists like Ernst Christoph Hochmann von Hochenau and by local Mennonites, they began to practice believer's baptism in the Eder River. Members of their community started to emigrate to the colony of Pennsylvania in 1719, with Mack arriving ten years later. Known in this country as the "Dunkers" for their baptismal practice, the German Baptist Brethren eventually split into three contemporary denominations: the relatively small *Brethren Church* and *Grace Brethren Church*, and the larger, more theologically progressive *Church of the Brethren*, which founded several colleges, foremost of them Elizabethtown.

Story #2: On April 5, 1796 a Norwegian peasant named Hans Nielsen Hauge had a conversion experience while plowing his father's fields and singing a German hymn. That same day he began to travel the country as an evangelist. Emphasizing personal conversion, small group Bible study, and an intense form of personal holiness, Hauge influenced a substantial minority of the Norwegian population before his death in 1824, despite being imprisoned for most of the rest of his life thanks to the kingdom's Lutheran church. Haugean Pietists joined the million Norwegians who emigrated to North America over the next century. Some of those who came

to Minnesota founded a Haugean seminary that is now part of Luther Seminary, while others established a separate seminary that became Augsburg University.

Then story #3 starts in 19th century Sweden but splits in two directions when it relocates to America. In the early 1840s George Scott, a Methodist missionary from Britain, launched a revival that started in cities like Stockholm but eventually moved to the countryside. He was soon kicked out of the kingdom, but left behind a newspaper called *Pietisten*, edited by a lay preacher named Carl Olof Rosenius. As in Norway, Swedish Pietists emphasized personal conversion and regeneration and gathered in conventicles that violated Swedish law. Some, like F. O. Nilsson and Anders Wiberg, became Baptists and incurred persecution; they started crossing the Atlantic before the American Civil War and established a Swedish seminary department at the University of Chicago just after that conflict. The Swedish Pietists who followed Rosenius and his successor, P. P. Waldenström, largely sought to remain a part of the state Lutheran church. But when they began to emigrate to the United States in the 1870s, Rosenian Pietists founded separate synods that became the *Mission Covenant Church* in 1885. (A few refused even this organization and became the Swedish wing of what's now the *Evangelical Free Church*.) The Covenant school in the North Park neighborhood of Chicago opened six years later.

So what did Pietism mean for education at each school? Let me dispense fairly quickly with Augsburg and Elizabethtown, which I include primarily as a contrast to Bethel and North Park.

At Augsburg, Pietism offers a cautionary tale. When Carl Chrislock wrote his centennial history of the college, he described Pietism as something Augsburg outgrew. In Chrislock's hands, Pietism was an old-fashioned source of fideism and legalism, something that held Augsburg back from embracing secular learning and kept its community in tension with its neighbors. In the 21st century, Augsburg would describe itself not as a Christian university but a university related to the Evangelical Lutheran Church in America. At most, you could perhaps glimpse a hint of the Pietist emphasis on lived faith in Augsburg's commitment not simply to provide academic programs, but to serve the impoverished, multicultural community surrounding it. (That's a common theme with all four schools, and perhaps something they've distantly inherited from Francke's institutions in Halle.)

In recent decades, Elizabethtown has also grown more detached from the Church of the Brethren, but it does continue to sponsor a research center dedicated to the study of Anabaptism and Pietism. And even as it drifted from formal Brethren ties, one of its institutional historians identified several educational themes redolent of Radical Pietism: in particular, an openness to new insights and new sources that break with Christian tradition.

By the way, the reason that Elizabethtown was founded so late in the 19th century is that its denomination at that point was rather conservative. In fact, the Brethren schism was driven by debates over the wisdom of having an educated clergy.

The same debate plagued North Park, as more conservative Covenanters wanted their pastors to preach nothing but the simple Gospel and saw no need for the rigorous liberal arts curriculum that founder David Nyvall established. But North Park endured and added a college program to its seminary. Something similar happened with the Covenanters' Baptist cousins, who finally settled their seminary in St. Paul, Minnesota in 1914 – merging with a secondary school called *Bethel Academy*. Nowadays, both Bethel and North Park continue to operate distinct seminaries, but those theological schools enroll only a small fraction of their student bodies. (At Bethel, most students go into business, education, psychology, nursing, sciences, or engineering.)

Two things set North Park and Bethel apart from Augsburg and Elizabethtown. First, unlike the other schools, both explicitly describe themselves as “Christian universities”, even though most of their students enter ostensibly “secular” fields of study. Both universities require all their professors to affirm Christian faith. Both do not only require their students to complete courses in biblical studies, theology, and religion in the curriculum, but they actively seek to integrate Christian belief and practice with learning, service, community life, etc. (E. g., at Bethel I regularly discuss theological themes like sin, conversion, and the Imago Dei, even in my modern European and military history courses.) When I say “Christian higher education”, I usually have this kind of model in mind, rather than the “church-related” version.

The other distinction is that both North Park and Bethel have actively sought to recover a Pietist heritage for themselves, especially since the 1950s. Why then? A bit more American religious context ...

In the 19th century, both the *Swedish Baptists* and *Swedish Covenanters* would have seen themselves as “evangelicals” – in the same sense that Methodists, Holiness Christians, and some Presbyterians would have meant the term: a form of Protestantism marked by mass revivals and personal conversion. Some were even influenced by Fundamentalism, though North Park and (especially) Bethel largely avoided the worst fights around Modernism.

But after World War II, both denominations dropped the word “Swedish” from their titles and began to attract new followers, many of whom had no connection to those churches' ethnic-religious heritage. The formerly *Swedish Baptists* and, to a lesser extent, the *Covenanters* took part in the neo-evangelical movement, what Billy Graham's German translator called *evangelikaler Protestantismus* (though much of the theology was still *evangelisch*).

Here was the challenge: it was clear to some of their leaders and professors that Bethel and North Park were different from their evangelical brethren at Wheaton, Gordon, or Westmont Colleges, but they could no longer explain the distinctiveness in terms of ethnic identity or immigration history. So in the 1950s and 1960s, Karl Olsson (at North Park) and Carl Lundquist (at Bethel) began to appeal directly and indirectly to Pietism. At Bethel, a second wave of this movement started in the 1990s and early 2000s, when the school grew very quickly

under President George Brushaber, who simultaneously worked as editor of *Christianity Today*. When Brushaber sought to position Bethel as a generically evangelical school, faculty like G. W. Carlson again appealed to a distinctive Pietist heritage that set Bethel apart from other evangelical (and Baptist) institutions. (Here's where my role in the story begins, since I arrived in 2003, but I'll come back to that.)

So what is the difference? How has Pietism made Bethel and North Park distinctive not just from hundreds of other religious institutions of higher learning, but from dozens of their evangelical counterparts? Let me emphasize three themes from the 2015 book I edited with about a dozen current and former Bethel faculty, *The Pietist Vision of Christian Higher Education*:

1 Education as the salvation of the whole person

What is the purpose of higher education? Not just intellectual formation, said Bethel founder John Alexis Edgren, but spiritual and emotional formation. Though Edgren was a brilliant linguist and theologian, he described education as shaping more than the mind. To this day, Bethel professors insist that they are forming what they call “whole and holy persons”, educating head, heart, and hands to seek – in Francke's terms – God's glory and neighbors' good, in the conviction that – as Spener might say – Christianity is more than belief, it is life.

In 1961, Karl Olsson went even further and said that North Park “believed that education is linked not only to the training of the intellect but to the salvation of the whole man”¹.

Many American private colleges claim that their education is “transformative”. (How else to justify over € 40,000 per year in tuition?) But few – even few religious colleges – would think that they're doing anything connected to the work of salvation. At least at North Park and Bethel, I think this kind of language must be understood in the context of Pietism's belief that while God may justify sinners by His work, not theirs, faith is Luther's “living, busy, active thing”, making us new persons from the inside out through a process of conversion that we might dare to call *Wiedergeburt*.

Let me continue with my quotation from Karl Olsson at North Park:

“... we seek to bring the student to personal fulfillment and to his eventual salvation. The school is not solely or even primarily interested in the training of cooks and bakers, engineers and physicists, teachers and preachers; it is not even interested primarily in giving its students the zest and the joy of intellectual and aesthetic adventure: the burning corolla of the world, the ravishment

¹ Karl A. Olsson, “The Meaning of Comprehensive Education”, address to the faculty of North Park College and Seminary, 7 Sept. 1961, in: Karl A. Olsson Personal Papers, Series 6/1/2/1/32a, Box 19, Covenant Archives, North Park University.

of line and color and tone, the bitterness and delight of ideas, the ice and luxuriance of style. It is primarily interested in pointing beyond itself and beyond all created things to the Source of life and truth, who by giving Himself to us sustains within us the hunger for salvation.”²

And that brings us to a second hallmark of our Pietist vision for Christian higher education:

2 It takes place within a Jesus-centered community, an *ecclesiola*

In the United States, evangelical colleges and universities like Wheaton often describe themselves as “Christ-centered”, to underscore that the Christianity in their curriculum is central, not nominal or vestigial. I do think that Christ – who was the Truth, plus the Way and the Life – is at the center of our educational project. But I’ve often thought that it would be more accurate to describe a Pietist college as a “Jesus-centered community”.

For while “Christ” can become nothing for us but a theological idea – Lordship, Messiahness – Jesus is a person, fully human and fully divine, with whom we can have an intense relationship deepened through devotional practices. “Truth is personal as well as propositional,” insisted Carl Lundquist. It is nothing less than “a way of loving” Jesus.

At least in American religious history, this Pietist emphasis on spiritual, even emotional devotion to Jesus has sometimes led to a kind of inner-obsessed Christianity that is not just personal, but private. But I’m convinced that no two words are spoken so often at Bethel as “Jesus” and “community.” When I convened my colleagues to write essays on what Pietism meant for their teaching, research, and service at Bethel, all of them talked about the importance of working together as a community.

Let me add that Bethel or North Park is a particular kind of Christian community, one familiar to the history of Pietism: an *ecclesiola in ecclesia*, a little church that serves the larger church, but is independent of it. I mean that in the sense that the people of Bethel gather around Jesus primarily for the sake of learning, not the proclamation of word or reception of sacrament. But also that while Bethel and North Park are both connected to a denomination (and even continue to train its clergy), those universities maintain significant freedom to explore new ideas and methods. While Carl Lundquist wanted Bethel to preserve the trust of its denomination by affirming certain fundamental doctrines, he also insisted that its professors and students were supposed to ask hard questions of the church, point out shortcomings of the church, and provide new solutions for the church ... all for the sake of renewing the church and, through it, the world.

² Ibid.

Such work often produces friction between the Christian university and the institutional church, with the latter often suspecting the former of encouraging heterodoxy. So let us close with one final, crucially important dimension of Pietist higher education in the context of American evangelicalism:

3 At Bethel we call it the “irenec spirit” of Pietism

Here let me share a bit of my own story. I interviewed at Bethel in 2003, but wasn’t sure what to make of a university that called itself evangelical and Baptist. For ten years of college and graduate school, I had worshipped in Baptist churches – and all of them had experienced a schism. Worse yet, several of those churches’ pastors wanted to enlist their parishioners as participants in a “culture war” for the soul of America. But when I came to Bethel, I found a very different kind of evangelical and Baptist institution. No one felt persecuted by the government or at odds with their non-Christian neighbors. Everyone felt free to disagree on any number of political or theological issues (including baptism itself – my theology of the sacraments is Lutheran). I asked our provost about this, and he said that Bethel was different: it was marked by what he called “the irenic spirit” of Pietism.

Deriving from a Greek term for *peaceful* or *peaceable*, *irenec* was not a word I’d heard before in a Christian context, but I’ve come to cherish it. At Bethel, it’s yet another legacy of Carl Lundquist, who shared Philipp Jacob Spener’s commitments to avoid needless controversy and angry polemics and instead seek after Christian unity wherever possible.

I can’t tell you how important this is in our context. In the United States – even before Donald Trump – many evangelicals not only describe their politics, society, and religion in terms of a “culture war”, but they talk about their colleges, universities, and seminaries as fortresses: strongholds meant to protect their children from the advance of progressivism and secularism.

I don’t think that’s how a Pietist would think about higher education, or culture and politics. In 2014 I was invited to speak on this very topic at *Wheaton College*, the leading evangelical institution of higher learning. One theme of the conference was how “Christ-centered universities” could “face threats”. In my talk, I pushed back against this language. I spoke of Spener, born during the Thirty Years War near the city of Strasbourg. As I concluded, I insisted that our hope as Christians did not lie in building up colleges and universities that would protect us against our theological, political, and cultural enemies. Let me use my own words that closed that talk to close this one:

“Our hope lies in recognizing that, like the Alsatian Spener, we inhabit a borderland – between faith and reason, church and academy, public and private, commerce and service. Borderlands are often where the combat is fiercest, but they teach their denizens to speak multiple

languages, and to move between groups, earning the trust of both. At its best, a Christ-centered university like Bethel is not a garrison of defenders of the faith, preparing for battle in the safety of their citadel; it's a community of people serving faithfully, fearlessly in contested territory, building bridges, healing wounds, and inviting their enemies to turn towards the Prince of Peace.”

Abstract

In the United States there are about 150 Christian institutions of higher education that deliberately strive for the integration of piety and science, much more than in Europe. Within these institutions, however, the author distinguishes between evangelical and specifically pietistic colleges and universities. The latter (like his own, Bethel University in St. Paul / Minnesota) are characterized by three special features: a holistic spiritual imprint on the personality, a community focused on Jesus, and an irenic, i. e. peace-loving spirit in the face of inner-Christian divergences and lines of conflict. This special profile could be trend-setting for the development of pietistic higher education in Germany, especially in the face of growing polarization in church and society.

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird ein spezieller Blick auf die US-amerikanische Bildungslandschaft unternommen. Dort existieren ca. 150 christliche Hochschulen, die ganz bewusst eine Integration von Frömmigkeit und Wissenschaft anstreben. Dies ist im Vergleich zu Europa eine immens größere Anzahl, die dem Projekt pietistischer Hochschulbildung in Deutschland als Vorbild dienen könnte. Der Autor unterscheidet allerdings innerhalb dieser Institutionen noch einmal zwischen evangelikalen und dezidiert pietistischen Hochschulen. Letztere (wie seine eigene, die Bethel University in St. Paul / Minnesota) seien vor allem durch drei spezielle Charakteristika besonders gekennzeichnet: erstens einer ganzheitlichen geistlichen Prägung der Persönlichkeit, zweitens einer auf Jesus fokussierten Gemeinschaft sowie drittens durch einen irenischen, d. h. friedliebenden Geist angesichts innerchristlicher Divergenzen und Konfliktlinien. Dieses besondere Profil könnte gerade angesichts zunehmender Polarisierungen zukunftsweisend für den Aufbau einer nachhaltigen pietistischen Hochschulbildung sein.

„Christsein-Lernen“ im Kontext pietistischer Hochschulbildung

Johannes Zimmermann

„Pietistische Hochschulbildung“ – was ist das? An der *Evangelischen Hochschule Tabor* haben wir uns auf eine ambitionierte Suche begeben. Die in diesem Band gesammelten Aufsätze sollen helfen, Spuren zu entdecken. Neben der historischen Frage im Blick vor allem auf den frühen Pietismus stehen Beiträge, die sich der Frage nach dem Verhältnis von Pietismus und Wissenschaft zuwenden.

Bei dieser Suche halte ich es für unumgänglich, neben dem Aufspüren einer „usable past“¹ auch Brücken zum gegenwärtigen Bildungsdiskurs und zur Religionspädagogik zu schlagen. Das ist ein riskantes Unterfangen mit unsicherem Ausgang. Es gab und gibt zwar Initiativen in der Praxis, aber im akademischen Bereich ist derzeit keine spezifisch pietistische Stimme zu hören. An drei Stellen will ich Schneisen schlagen:

1. Ein Vorschlag zum Profil pietistischer Hochschulbildung
2. Bildungsstandards und „Christsein-Lernen“
3. „Kopf und Herz vereint zusammen“ – Chancen pietistischer Hochschulbildung

1 Ein Vorschlag zum Profil pietistischer Hochschulbildung

Wendet sich pietistische Hochschulbildung ausschließlich an Studierende mit pietistischer Prägung – oder ist es ein Angebot für eine breitere Zielgruppe? Diese Frage ist nicht einfach aus der Luft gegriffen. Dahinter steckt eine an der *Evangelischen Hochschule Tabor* kontrovers

¹ Clayton M. Christensen and Henry J. Eyring, *The Innovative University. Changing the DNA of Higher Education from the Inside Out*, San Francisco 2011, 20ff; zit. nach Christopher Gehrz, „Their Mission is Innovation“. *The Pietist University in the Twenty-First Century*, in: Ders. (Hg.), *The Pietist Vision of Christian Higher Education: forming whole and holy persons*, Downers Grove/ Illinois (USA), 215, 225–233 (226).

diskutierte Frage: Welche Voraussetzungen müssen neben der Hochschulzugangsberechtigung erfüllt werden, um ein Studium an der *Evangelischen Hochschule Tabor* aufzunehmen?

In der Tradition des Pietismus und auch des *Brüderhauses Tabor* (wie man sich bis in die 1990er Jahre nannte) stand an dieser Stelle oft die Erfahrung einer eigenen Bekehrung und Berufung. Eine private Hochschule hat die Freiheit, ihre Studierenden selbst zu wählen. Aber kann ein solcher Ansatz in der gegenwärtigen Hochschullandschaft mit ihrem Akkreditierungswesen umgesetzt werden? Die entsprechende Klärung erfolgt derzeit über die Mitarbeit in einer christlichen Gemeinde als Bedingung für die Aufnahme eines Studiums. Das lässt sich im Bereich der Theologie plausibel machen, bei anderen Studiengängen ist es schwieriger. Die Frage bleibt: Setzt pietistische Hochschulbildung eine Binnenperspektive voraus und kann sie nur in einer solchen sinnvoll zur Anwendung kommen? Das würde die Möglichkeit, sie auch nach außen zu kommunizieren und plausibel zu machen, erheblich einschränken.

Ich möchte einen Vorschlag unterbreiten, bei dem ich auf die Ursprünge des Pietismus zurückgreife. Der Vorschlag stammt ursprünglich aus dem Bereich der Seelsorge, ist aber auf andere Kontexte übertragbar. Unter anderem weist er eine große Nähe zur neueren Diskussion zum missionarischen Gemeindeaufbau in der Volkskirche seit den 1970er Jahren auf.

Ausgangspunkt ist zugleich die Frage, was das Neue, Besondere und Unverwechselbare an den Reformvorschlägen des frühen Pietismus war. Der Rekurs auf die Reformvorschläge von Philipp Jakob Spener in den „*Pia Desideria*“ von 1675 ist dabei durchaus plausibel². Vielfach werden sie als Programmschrift des Pietismus gesehen. Freilich sind die Vorschläge Speners nicht durchgehend originell und neu. Spener knüpft an Bestrebungen geistlicher Erneuerung in der Reformorthodoxie an. Eine die existenzielle Dimension einschließende Bibellektüre etwa ist ein Markenzeichen des Pietismus, aber kein Alleinstellungsmerkmal. Was dann? Man kann auf die Ablehnung von Lehrstreitigkeiten oder auf besondere Akzente in der Eschatologie verweisen, aber beides wird für die Suche nach einer pietistischen (Hochschul-)Bildung wenig ertragreich sein.

Für weiterführend halte ich eine These von Johannes Wallmann, dem Anfang 2021 verstorbenen Pietismusforscher und Spenerexperten. In einem Artikel in der „Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts“ schreibt er zum Profil der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener:

„Da wo [...] die [...] Reformer der lutherischen Orthodoxie den Hebel der Kirchenreform ansetzen, am Rand der Kirche bei der Besserung der Unwilligen und Unfrommen durch strengere Handhabung der Kirchenzucht, sieht Spener keinen Handlungsbedarf. Der Hebel soll im Zentrum der Kirche, bei den Willigen und Frommen, bei den ‚Kernchristen‘ angesetzt werden. ‚Lasset uns erstlich diejenige[n], welche noch selbst willig

² S. dazu auch den Beitrag von Ulrike Treusch in diesem Band.

sind, was man zu ihrer Auferbauung tut, gern anzunehmen, am meisten befohlen sein, jeglicher in seiner Gemeinde dieselben vor allen zu versorgen, dass sie mehr und mehr mögen wachsen zu dem Maß der Gottseligkeit, damit nachmals ihr Exempel auch anderen vorleuchte³ – so fasst Spener sein Reformprogramm [in den *Pia Desideria*] zusammen [...] Nicht von der Besserung der Unfrommen, sondern von der Förderung der Frommen erwartet Spener die Reform der Kirche. Er hat dafür die Formel von der *Ecclesiola in ecclesia*, der Sammlung der Kernchristen innerhalb der volksgemeinschaftlichen Gemeinde, geprägt.⁴³

Anders formuliert: Wenn durch Kirchenzucht die Gottlosen ein wenig weniger gottlos werden, ist nicht viel gewonnen. Für weitaus sinnvoller hält es Spener, den Schwerpunkt auf die „Förderung der Frommen“, der „Kernchristen“ zu legen – keineswegs nur im Sinne einer Vertiefung der Innerlichkeit, sondern auch und gerade im Blick auf Außenwirkungen: „damit nachmals ihr Exempel ändern vorleuchte“. Mit anderen Worten: Das Ziel der speziellen Förderung besteht darin, dass Christen auf diese Weise zu Vorbildern werden, die ausstrahlungskräftig sind, andere prägen und so als Multiplikatoren dienen.

Es geht also nicht um den Verzicht auf Breitenwirkung oder um eine Abschottung der „Frommen“. Vielmehr stellt die Akzentsetzung auf intensive Glaubensbildung eine pädagogisch gut begründete Voraussetzung für alle Bestrebungen dar, in die Breite zu wirken: Positive Beispiele und Vorbilder wirken anregend, weit mehr als Verbote und Strafen.

Ich schlage vor, diesen Impuls Speners bei der Frage nach der Zielgruppe pietistischer Hochschulbildung aufzugreifen und bei den „Willigen“ anzusetzen, also bei denen, die bereit sind, sich auf das Experiment eines Studiums an einer Hochschule mit christlichem Profil einzulassen – sei es, weil sie ihre bereits vorhandene pietistische Prägung vertiefen und erweitern wollen, sei es, weil sie neugierig darauf sind: in der Bereitschaft, sich darauf einzulassen und mit der Erwartung, dass eine solche Prägung auch für ihren „Bildungsweg“ ein Gewinn sein könnte.

Der Ansatz bei den „Willigen“ bildet einen Mittelweg zwischen zu eng gefassten Zugangsbedingungen und einer unbegrenzten Offenheit, die auch die umfassen würde, die rein pragmatisch motiviert sind. Wo „Willigkeit“ die Grundlage und Voraussetzung ist, sind die Chancen gut, dass die Impulse einer pietistischen Hochschulbildung auf fruchtbaren Boden fallen und entsprechende Prägekraft entfalten können.

³ Johannes Wallmann, Art. Philipp Jakob Spener, in: Chr. Möller (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts* Bd. 2, Göttingen 1995, 261–277 (267, das verwendete Zitat ist zu finden in Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, Hg. Kurt Aland 1964, 8, 25–28).

Im Blick auf fachliche Qualifikationen und Kompetenzen wird pietistische Hochschulbildung keine Sonderrolle für sich in Anspruch nehmen, sondern sich anerkannten und akzeptierten Standards anschließen und fachlich eine hohe Qualität anstreben. Zugleich liegt ein Markenzeichen pietistischer Hochschulbildung darin, dass sie über das rein Fachliche hinaus reicht: Es sind Persönlichkeiten und Beziehungen, die prägen, die glaubwürdig und überzeugend sind. Pietistische Hochschulbildung wird daher auch den Aspekt der Persönlichkeitsbildung und ein Leben in Gemeinschaft einschließen.

2 Bildungsstandards und „Christsein-Lernen“

Wenn pietistische Hochschulbildung keine Sonderwelt darstellen soll, bedarf es neben der historischen Vergewisserung auch des Dialogs mit dem gegenwärtigen Bildungsdiskurs, insbesondere mit der Religionspädagogik. Das ist deshalb wichtig, weil in Geschichte und Gegenwart des (Neu)Pietismus und Evangelikalismus das Anliegen einer Absonderung von der „Welt“ sich auch auf den Bildungsbereich auswirkt; in der christlichen Schul- und Hochschullandschaft sind leider immer noch Strategien des Abschottens und Fernhaltens anzutreffen. Dabei ist die Alternative dazu keineswegs eine bloße Anpassung an den Mainstream. Vielmehr geht es um einen kritischen Dialog in der Bereitschaft, sich dem Forum der gegenwärtigen Bildungsdiskussion auszusetzen und davor Rechenschaft abzulegen. Das kann zu einer heilsamen Nötigung werden, das eigene Anliegen zu reflektieren und plausibel zu machen – und es eröffnet zugleich die Möglichkeit, auch an die andere Seite kritische Rückfragen zu stellen und so das eigene Profil zu schärfen.

2.1 Die Diskussion zu „missionarischer Bildung“

2.1.1 „Missionarische Bildung“ im Kontext von Glaubenskursen

Exemplarisch greife ich die Diskussion um „missionarische Bildung“ auf, die um 2010 im Kontext der Kurse zum Glauben stattfand. Hintergrund war das Bestreben, die als Basisbewegung entstandenen Kurse zum Glauben kirchenleitend zu fördern. Für eine breite Akzeptanz dieses Anliegens war ein Dialog mit der Evangelischen Erwachsenenbildung unumgänglich. Von dort kam die Frage, ob Kurse zum Glauben, die weithin mit missionarischen Intentionen verbunden waren, den allgemein etablierten Bildungsstandards entsprechen.

Daraus wurde ein fruchtbarer Dialog nach beiden Seiten, an dem ich seinerzeit selbst beteiligt war⁴: In Richtung Erwachsenenbildung wurde die Frage nach dem Bezug zum kirchlichen Auftrag gestellt, umgekehrt wurden Kurse zum Glauben der Frage unterstellt, inwiefern das dort vertretene missionarische Anliegen mit Bildungsstandards vereinbar ist⁵. Ich greife einige Fragestellungen heraus:

1. An die Kurse zum Glauben wurde die Frage gerichtet: Wird nicht aus dem mündigen Subjekt das bevormundete Missionsobjekt?⁶ Wo es um Bildung geht, ist es grundlegend, den Einzelnen als Subjekt zu betrachten und zu respektieren. Das wiederum bedeutet einen Verzicht darauf, ihn zu einem Zweck für etwas anderes zu machen. Konkret: So schön es ist, wenn eine Gemeinde neue Mitglieder gewinnt und das auch Auswirkungen auf ihre Finanzen hat, das Ziel von Angeboten mit Bildungsanspruch kann nicht darin bestehen. Das wäre eine Instrumentalisierung von Bildung. Hier können nur Ziele leitend sein, die sich direkt auf den Einzelnen beziehen und nicht außerhalb von ihm verortet werden. Die Frage nach dem mündigen Subjekt hat auch pädagogische und didaktische Konsequenzen: Der Einzelne ist nie nur Empfänger von Wissensinhalten, vielmehr geht es darum, seine Selbsttätigkeit zu aktivieren und seine Urteilsfähigkeit zu entwickeln. Bildung ist Selbstbildung als Persönlichkeitsbildung.

2. Kurse zum Glauben zielen auf Glauben. Bildungsprozesse hingegen sind immer ergebnisoffen. Wie gehen Kurse zum Glauben damit um? Hinzu kommt die theologische Frage, wie über die pädagogische Unverfügbarkeit hinaus einer pneumatologischen Unverfügbarkeit Rechnung getragen wird: Das Wirken des Heiligen Geistes ist nicht verfügbar, er weckt Glauben, wo und wann es Gott gefällt (*ubi et quando visum est Deo, CA V*). Konkret bedeutet das für Veranstalter von Kursen zum Glauben die Herausforderung, im Spannungsfeld von Intentionalität und Unverfügbarkeit damit umzugehen, dass Teilnehmende möglicherweise zu ganz anderen Ergebnissen als den intendierten kommen.

Fragen und Themen wie diese können bei der Frage nach pietistischer Hochschulbildung zur kritischen Reflexion anleiten, aber auch dazu dienen, verbreiteten Vorurteilen entgegenzutreten: Bei aller Positionalität bedeutet pietistische Hochschulbildung nicht, dass Studierende

⁴ S. dazu Johannes Zimmermann (Hg.), *Darf Bildung missionarisch sein? Beiträge zum Verhältnis von Bildung und Mission*, BEG 16, Neukirchen-Vluyn 2010.

⁵ Zum Thema „Glaubenskurse und Bildungsstandards“ s. J. Zimmermann (Hg.), *Darf Bildung missionarisch sein?*; darin exemplarisch: Burghard Krause, *Glaubenskurse als missionarisches Bildungsangebot – Plädoyer für neue Korridore zwischen Bildung und Mission*, 77–93 (87ff).

⁶ Michael Herbst, „Erwachsen glauben“ – theologische Weggabelungen im Missionsland Deutschland. *Mission – Bildung – Gemeindeentwicklung*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Darf Bildung missionarisch sein*, 150–186 (157).

auf vorgegebene Positionen verpflichtet werden. Es bedeutet ebenso wenig, dass bestimmte Positionen grundsätzlich aus dem Diskurs ausgeklammert werden⁷.

2.1.2 „Missionarische Bildung“ im Licht der Pädagogik und Anthropologie

Die Diskussion zu „missionarischer Bildung“ stellte keine Einbahnstraße dar. Kritische Fragen wurden nicht nur an Kurse zum Glauben gestellt, sondern auch an den allgemeinen Bildungsdiskurs:

1. Das Wissen um die Unverfügbarkeit pädagogischer Ziele ebenso wie des Glaubens schließt gerade *nicht* aus, dass Lernangebote mit Intentionen verbunden werden. Das ist auch im Bereich der öffentlichen Bildung nicht anders. Die Erziehung zu Respekt und Toleranz ebenso wie die Verantwortung für die Schöpfung und die Umwelt sind als normative Vorgaben Intentionen des Unterrichts – und zugleich pädagogisch unverfügbar. Normativität, Intentionalität und Freiheit schließen sich ganz offensichtlich nicht aus – das kennzeichnet den Religionsunterricht in Deutschland und kann auch für eine Bildung mit missionarischen Intentionen geltend gemacht werden.

2. Dass der Einzelne nicht als Objekt von Lehre, sondern als Subjekt seiner Bildung betrachtet wird und daher eine Instrumentalisierung unangemessen ist, lässt sich theologisch von der Gottesebenbildlichkeit her begründen. Zugleich können hier von einer biblisch-reformatischen Anthropologie her Fragen gestellt werden: Die Betrachtung des Menschen als autonomes Subjekt hat immer wieder dazu geführt, dass er losgelöst von zwischenmenschlichen und welthaften Bezügen betrachtet wurde. Dagegen ist der Mensch als Beziehungswesen ernst zu nehmen, das auf die Beziehung zum Mitmenschen und zu seiner Umwelt und vor allem anderen auf die Beziehung zu seinem Schöpfer angelegt und angewiesen ist. Individualität und Sozialität bedingen sich im Bereich der Bildung wechselseitig: „Bildung ist Selbstbildung in Beziehung“ (Reinhold Boschki)⁸.

Die Vorstellung des Menschen als autonomes Subjekt ist auch theologisch zu hinterfragen: Wie frei und mündig ist der Mensch wirklich? „Ein reformatorisch geprägtes Bildungskonzept kann nicht davon absehen, das christliche Freiheit und Mündigkeit aus dem freimachenden Evangelium erwächst. Wirklich frei und mündig im Umgang mit Gott ist der Mensch nach

⁷ Das im sog. „Beutelsbacher Konsens“ formulierte Kontroversitätsgebot und Überwältigungsverbot sind ernst zu nehmen. Ersteres besagt, dass Sachverhalte, die in der Diskussion kontrovers sind, auch als kontrovers dargestellt werden müssen (s. https://de.wikipedia.org/wiki/Beutelsbacher_Konsens [1.2.2021]).

⁸ Reinhold Boschki, Einführung in die Religionspädagogik, Darmstadt ³2017, 78 (im Orig. kursiv).

biblisch-reformatorischem Verständnis erst, wenn ihn dazu das Evangelium befreit, das den Sünder rechtfertigt“ (Burghard Krause).⁹ Mündigkeit ist in dieser Perspektive nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel von Bildung. Wer hingegen die Freiheit des Subjekts postuliert, ohne die Dimension der Sünde einzubeziehen, „läuft Gefahr, die Möglichkeiten des Menschen zu überschätzen“¹⁰.

Dieser Ansatz bei der reformatorischen Theologie führt auch zu kritischen Rückfragen an bestimmte Strömungen im Pietismus, vor allem dort, wo „Heiligung“ als eine Perfektionierung der religiösen Persönlichkeit verstanden wird. Letztlich handelt es sich dabei um fromme Doppelgänger des neuzeitlichen Individualismus.

2.1.3 Ein ganzheitliches Bildungsverständnis

„Bildung“ ist nicht beschränkt auf den Erwerb von Wissen oder auf formale Bildungsabschlüsse. In umfassendem Sinne kann Bildung verstanden werden als Befähigung zum Menschsein. „Bildung bezeichnet die Formung des Menschen im Hinblick auf sein ‚Menschsein‘“¹¹. Ein solches, die Persönlichkeit als Ganze umfassendes Verständnis kommt dem hier vertretenen Anliegen entgegen, „Kopf“ und „Herz“ miteinander zu verbinden, denn „Bildung ist ein die Persönlichkeit umgreifendes, ganzheitliches und dialogisches Konzept“¹².

Theologisch ist pietistische Hochschulbildung im Horizont jeder Bildung zu sehen, „die allen Christen aufgetragen ist: Christen sind darauf aus, nach dem Bild Christi gebildet zu werden“¹³.

2.2 „Christsein lernen“

Nach dem Bildungsdiskurs werde ich nun – ebenfalls exemplarisch – auf eine religionspädagogische Konzeption Bezug nehmen. In der Weiterführung kann sie dazu beitragen, die

⁹ B. Krause, Glaubenskurse, 89.

¹⁰ Johannes Zimmermann, Gibt es missionarische Bildung? Auf der Suche nach Verbindungen von Bildung und Mission, in: ders. (Hg.), Darf Bildung missionarisch sein?, 162–186 (184); s. außerdem B. Krause, ebd., 89–90.

¹¹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Bildung> [25.9.2009; mittlerweile geändert]); vgl. die Definition von Bildung als „eigenverantwortlichem Selbstwertungsprozess des Menschen“: Gottfried Adam/ Rainer Lachmann, Was ist Gemeindepädagogik?, in: Dies. (Hg.), Neues gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008, 15–39 (32).

¹² Reinhold Boschki, Einführung in die Religionspädagogik, 75.

¹³ Michael Heymel, „His Master’s Voice“ – Wie ein Prediger Vorbild der Gemeinde wird, in: PTh 109 (2020), 541–560 (542); vgl. 2Kor 3,17.

Anliegen pietistischer Hochschulbildung innerhalb der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion zu positionieren. Konkret geht es um das „Christsein-Lernen“ bei Christian Grethlein, er redet auch von der „Befähigung zum Christsein“¹⁴. Ausgangspunkt für Grethlein ist die Frage: „Was muss ein Mensch lernen, um als Christ leben zu können?“¹⁵

Wenn Grethlein vom „Christsein-Lernen“ und nicht vom „Glauben-Lernen“ redet, bringt er damit zum Ausdruck, dass Glaube als Vertrauen nicht lernbar ist. Auf der anderen Seite gehört zum Glauben notwendig ein Lernen dazu, Lernen gehört zu den Entstehungsbedingungen des Glaubens. Friedrich Schweitzer redet deshalb von der „Nicht-Lernbarkeit des Glaubens und der Notwendigkeit des Lernens“¹⁶. Lern- und lehrbar sind die Inhalte des Glaubens, aber auch seine äußeren Ausdrucksformen, die Gestaltseite des Glaubens, der Bereich der Spiritualität. Dieser lernbaren Seite gilt die Frage: „Was muss ein Mensch lernen, um als Christ leben zu können?“

Im Unterricht in Tabor gebe ich den Studierenden an dieser Stelle gerne die Aufgabe, was ein Iraner, der in einer deutschen Gemeinde getauft werden will, auf dem Weg zur Taufe und über die Taufe hinaus lernen soll. Wie kann das „Christsein-Lernen“ für ihn gestaltet werden? Von den Vorschlägen der Studierenden ausgehend lenke ich das Gespräch auf eine klassische Form des „Christsein-Lernens“, nämlich auf den Katechismusunterricht, insbesondere nach dem Verständnis Martin Luthers: „Katechismus aber heißt ein Unterricht, damit man die Heiden, so Christen werden wollen, lehrt und unterweist, was sie glauben, tun, lassen und wissen sollen im Christenstand“¹⁷.

Der Katechismus kann als Modell dienen, weil die drei klassischen Katechismustexte, nämlich Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Zehn Gebote exemplarisch für grundlegende Dimensionen des Christseins stehen und jeweils auf lernbare Aspekte verweisen: Das Glaubensbekenntnis für die Glaubensinhalte, das Vaterunser für das Gebet in Verbindung mit der Bitte „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11,1), die Zehn Gebote schließlich für die Ethik, für das Leben als Christ. Dabei weisen die Erklärungen Martin Luthers im Kleinen Katechismus als Lerntexte zugleich über die erlernbare Seite hinaus, so etwa zum ersten Gebot: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“ – Eine solche Haltung ist nicht lernbar, sondern

¹⁴ Christian Grethlein, *Fachdidaktik Religion*, Göttingen 2005, 267ff. (dort in Verbindung mit dem Religionsunterricht).

¹⁵ Christian Grethlein, *Religionspädagogik ohne Inhalt? Oder: Was muss ein Mensch lernen, um als Christ leben zu können?*, in: *ZThK* 100 (2003), 118–145.

¹⁶ Friedrich Schweitzer, *Religionspädagogik*, Gütersloh 2006, 26ff. (im Hinblick auf das Bildungsverständnis bei den Reformatoren).

¹⁷ Martin Luther, *Vorrede zu: Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* (1526), in: *Martin Luther. Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. 1983, Bd. V, 73–82 (78).

verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes: „Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann“ (Luther zum dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses¹⁸). Das bedeutet zugleich, dass sich das Christsein nicht im Lernbaren erschöpft, sondern darüber hinausweist: Um Gott vertrauen zu können, muss ich ihn kennen. Erlernbare Formen und Inhalte zielen auf das Einüben einer Haltung, die letztlich unverfügbar ist. Es geht um eine die gesamte Persönlichkeit umfassende „Erneuerung“ (Rö 12,2).

Christian Grethlein hat bei seinen konkreten Vorschlägen zum „Christsein-Lernen“ vor allem den Religionsunterricht im Blick, aber bereits er fragt darüber hinaus sowohl nach Formen des Christsein-Lernens in der Geschichte als auch nach den besonderen Herausforderungen in der Gegenwart: Christsein-Lernen ist daher kein ein für allemal feststehendes Programm, sondern kann nur im Kontext entfaltet werden – das zeigt auch das Beispiel des Iraners. Hier werden wir irgendwann nicht um die Frage herumkommen: Was ist Bestandteil der europäischen Kultur, was der iranischen Kultur – und was ist Teil des Christsein-Lernens? Als Beispiel kann hierbei die Frage nach der Stellung der Frau dienen.

Christsein-Lernen steht dabei für das Ganze der Religionspädagogik: Es umfasst die familiäre Sozialisation und den Unterricht in Schule und Gemeinde. Über die Primär- und Sekundärsozialisation in Familie, Schule und Gemeinde gehört dazu auch die Frage nach Zugangswegen zum Glauben für Erwachsene ohne vorangehende religiöse bzw. christliche Sozialisation – bis hin zum erwähnten Iraner.

Zum Christsein-Lernen gehört auf der einen Seite das anfängliche Lernen, das Lernen auf dem Weg zum Glauben, auf der anderen Seite genauso das lebenslange Lernen als Bleiben und Wachsen im Glauben. „Der Weg zum Glauben muss ebenso als Bildungsaufgabe verstanden werden wie das Bleiben und Wachsen im Glauben“ (Wolfgang Huber).¹⁹

Damit ist noch keine spezifisch pietistische Hochschulbildung ausgeführt, aber das, was an einer christlichen und speziell auch pietistischen Hochschule geschieht, kann als Teil des Christsein-Lernens verstanden werden.

¹⁸ Zit. nach Martin Luther, der Kleine Katechismus, in: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, bearb. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh ²1987, 527–578 (538, 545).

¹⁹ Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh ²1999, 295.

3 „Kopf und Herz vereint zusammen“ – Chancen pietistischer Hochschulbildung

3.1 Integratives Lernen

Ein Blick auf ein Modul aus dem Curriculum der *Evangelischen Hochschule Tabor* kann das bisher Gesagte verdeutlichen. „Studium – Persönlichkeit – Spiritualität“, das Modul mit diesem Titel steht mit der Nummer EHT 1101 auf der Modulliste der *Evangelischen Hochschule Tabor* ganz oben. Verpflichtend für alle Erstsemester, umfasst es vier Semesterwochenstunden. Zwei dienen der Einführung in das Studium und in wissenschaftliches Arbeiten, zwei weitere haben den Schwerpunkt „Spiritualität“ einschließlich des Themas „Persönlichkeit erkunden“. Die Themen sind nicht in dem Sinne additiv zu verstehen, als wären Studium, Persönlichkeit und Spiritualität drei nacheinander und unabhängig voneinander zu behandelnde Unterrichtsinhalte. Das Ziel besteht vielmehr darin, zu der mit dem Thema „Bildung“ untrennbar verwobenen Integrationsleistung der unterschiedlichen Bereiche anzuleiten und „Kopf“ und „Herz“ miteinander zu verbinden.

3.2 Studienbegleitung

Diese Integrationsleistung von fachlicher Kompetenz und Persönlichkeitsentwicklung ist an weiterführenden allgemeinbildenden Schulen eine Herausforderung, weil der Unterricht fragmentiert und nach Wissensgebieten getrennt erfolgt, sodass die Frage nach Vernetzung und Integration dahinter zurückbleibt und im schlechteren Falle ganz ausbleibt. Im Studium wird das durch die Spezialisierung noch verstärkt. Die Gefährdung besteht darin, „Bildung“ auf formale Bildung, auf eine Ansammlung von Fachwissen, Leistungsnachweise und Studienabschlüsse zu reduzieren.

Was fördert hier Bildung im umfassenden Sinn? Hilfreich ist es, wenn an der Persönlichkeit der Lehrenden die Integration exemplarisch ansichtig wird und so zu eigenen Integrationsleistungen anregt und motiviert. Nicht zufällig kam die Bedeutung der Lehrperson durch die sog. Hattie-Studie²⁰ unlängst neu in den Blick. Wo jedoch die Kontakte zu Lehrenden auf den

²⁰ John Hattie, *Visible Learning. An Synthesis of over 800 Meta-Analyses Relating to Achievement*, Abingdon/ New York 2009. – In dieser Meta-Studie stellt Hattie die Ergebnisse von weltweit durchgeführten Bildungsstudien zusammen. Er fragt dabei nach Einflussfaktoren auf Schülerleistungen. Das weithin rezipierte Ergebnis: Es kommt vor allem auf die Lehrperson an, ob Schüler erfolgreich lernen.

Unterricht begrenzt sind, stößt die Wirkung an Grenzen – und das ist im Massenbetrieb der gegenwärtigen Hochschullandschaft leider (zu) oft der Fall. In der Corona-Zeit reduzierte der Digitalunterricht die persönlichen Begegnungen zudem noch weiter.

Auch wenn die „Bildungsverantwortung“ letztlich bei den Studierenden selbst liegt, sehe ich eine Verantwortung der Lehrenden darin, sie dabei nicht allein zu lassen, sondern ihnen zu helfen, Problembewusstsein zu entwickeln und ihnen Begleitung und Vernetzung anzubieten.

Christian Bouillon von der *Theologischen Hochschule Ewersbach* formuliert es so: „Das Studium kann nicht unmittelbar Persönlichkeiten bilden. Es kann Persönlichkeiten dazu auffordern sich zu bilden, es kann begleitend grundlegende Kenntnisse über Persönlichkeitsbildung vermitteln, es kann gute Reizbedingungen schaffen und es kann die Bildungsprozesse der Studierenden durch Lehrende unterstützen, die bereit und fähig sind, die Studierenden als Persönlichkeiten wertzuschätzen [...] und sie in ihren Bildungsprozessen zu unterstützen.“²¹

Angebote zur Studienbegleitung setzen hier an: christliche Hochschulgruppen und Studierendengemeinden, Angebote im Studium generale, interdisziplinäre Angebote und eben auch eine christliche Hochschule wie die *Evangelische Hochschule Tabor*.

3.3 Vernetzungen

Damit komme ich zu den Chancen für eine christliche und damit auch eine pietistische Hochschule: Bereits der überschaubare Lehrbetrieb mit einem engen Kontakt zwischen Lehrenden und Lernenden schafft hier Möglichkeiten, die bei einem universitären Massenbetrieb nur schwer umsetzbar sind. Weitere Chancen liegen bei Angeboten, die über das rein Fachliche hinausreichen und sich auf die Bereiche der Persönlichkeitsbildung und der Spiritualität, also des geistlichen Lebens, erstrecken. Diese Angebote können charakteristisch für das Profil pietistischer Hochschulbildung sein, wenn sie nicht rein additiv erfolgen (nach dem Motto: „neben Fachlichem bieten wir auch Geistliches“), sondern integrativ angelegt sind und die Studierenden bei der Vernetzung und Integration begleiten. Dazu gehören unter anderem

- Die Thematisierung der Herausforderungen mit dem Ziel, Problembewusstsein zu generieren.

²¹ Christian Bouillon, *Bildungstheoretische Reflexion der Förderung der Persönlichkeitsbildung durch die Studiengänge der Theologischen Hochschule Ewersbach*, in: Ders., Andreas Heiser, Markus Iff (Hg.), *Person, Identität und theologische Bildung*, Stuttgart u. a. 2017, 173–189 (185).

- Der enge Kontakt mit Lehrenden über die Unterrichtszeit hinaus kann das „Lernen am Modell“ verstärken.
- Vernetzung der Studierenden und Erfahrungsaustausch.

Das stellt auf der einen Seite eine Chance des gesamten Hochschulbetriebs dar, zugleich ist es sinnvoll, in einem Modul die Verbindung und Integration expliziert zu thematisieren und so die Studierenden herauszufordern, sich damit bewusst zu befassen.

An der *Evangelischen Hochschule Tabor* gehört dazu auch der „Fokus auf eine Studiengemeinschaft, in der christliche Glaubensvollzüge verbindlich gelebt werden, nicht zuletzt durch die Einbindung in die Studien- und Lebensgemeinschaft“²².

Ein wichtiger Akzent ist es dabei, dass Brücken zwischen Studium und geistlichem Leben gezogen werden. Indem z. B. Studium als „Berufung“ und als „Dienst für Gott“ betrachtet wird, wird es in den Bereich der Spiritualität integriert und steht diesem nicht nur gegenüber.

3.4 Brücken bauen zwischen Kopf und Herz

Das „Kopf und Herz vereint zusammen“ hat im Kontext der Hochschulbildung spezifische Herausforderungen. Viele Studierende aus einem pietistischen Hintergrund kennen vor allem die „Herz“-Seite, sie sind einen unmittelbaren Zugang zur Bibel gewohnt. Die „Kopf“-Seite ist ihnen möglicherweise im Religionsunterricht begegnet, viele empfinden es dort als etwas „anderes“, wenn nicht sogar Fremdes. Im Hochschulstudium wird der Glaube, der bisher selbstverständlich praktiziert wurde, nun zum Gegenstand der Reflexion. Dadurch verliert er seine Unmittelbarkeit und rückt in Distanz. Das ist ein Prozess, der notwendig zu einem erwachsenen Glauben dazugehört; Helmut Thielicke spricht hier von „theologischem Stimmbruch“²³.

Wir sind damit im Spannungsfeld von wissenschaftlicher Bibelauslegung und sog. „geistlicher“ Bibellese. Konkret wird es aber auch in der Frage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte, in ethischen Fragen und vielem anderem. Pietistische Hochschulbildung wird dann überzeugend sein, wenn es ihr gelingt, Brücken zwischen „Kopf“ und „Herz“, zwischen *pietas* und *scientia*²⁴ zu schlagen und ein inhaltliches theologisches Profil mit der Freiheit in Forschung und Lehre zu verbinden.

²² Formulierung von Sabine Kalthoff (Hochschulpastorin an der EH Tabor).

²³ Helmut Thielicke, *Auf dem Weg zur Kanzel. Sendschreiben an junge Theologen und ihre älteren Freunde*, Stuttgart 1978, 16–19.

²⁴ S. dazu den Aufsatz von Heinzpeter Hempelmann in diesem Band.

3.5 Soziale Einbindung

Nach der inhaltlichen Seite folgt ein Blick auf die soziologische Außenseite. Es geht um die „Tradierung christlicher Sinngehalte“ (Franz-Xaver Kaufmann).²⁵ In der Religionspädagogik kommen gegenwärtig die Grenzen für einen auf Breitenwirkung bedachten Religionsunterricht zur Sprache. Michael Domsgen verweist darauf, dass christliche Bildungsangebote in Schule und Gemeinde „im Kontext einer faktischen Abwesenheit von Religion innerhalb des familialen Nahbereichs“ einen schweren Stand haben²⁶. Für Friedrich Schweitzer stellt der Religions- und Konfirmandenunterricht in quantitativer Hinsicht im Vergleich zum Schulunterricht insgesamt und zum Medienkonsum von Kindern und Jugendlichen eine fast zu vernachlässigende Größe dar. Sein Resümee: „Das ganze Gefüge stimmt nicht mehr“²⁷. In einer solchen Situation wird christlich motiviertes Lernen zur „Expedition in offenes Land“²⁸.

Nun kann und will ich pietistische Hochschulbildung nicht einfach als leuchtendes Gegenbeispiel dazu hinstellen, denn die Herausforderungen sind dieselben, den gesellschaftlichen Entwicklungen und Dynamiken sind auch Christen ausgesetzt. Pietistische Bildung ist kein „Selbstläufer“.

In Verbindung mit der eingangs angeregten Profilierung kann pietistische Hochschule eine nachhaltige Prägung mit dem Ziel einer „in sich konsistenten Praxis der Lebensführung (Stichwort: ‚Jüngersein‘)“²⁹ zwar nicht gewährleisten, aber ihre sozialen Strukturen bieten im Vergleich mit der Situation im Religionsunterricht deutlich bessere Voraussetzungen dafür – nicht zuletzt im Blick auf die Motivation.

Der Bielefelder Soziologe Franz-Xaver Kaufmann (geb. 1932) formuliert es so: „Wenn es zutrifft, daß Wertorientierungen nur über die Identifikation mit Gruppen oder Personen erworben werden können, so gibt es aus erfahrungswissenschaftlicher Sicht eigentlich nur zwei Wege, um zu einem in theologischer Hinsicht qualifizierten Glauben zu gelangen: entweder

²⁵ Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 222.

²⁶ Michael Domsgen, *Von Generation zu Generation: Was tun, wenn das nicht mehr zu funktionieren scheint? Eine religionspädagogische Annäherung*, in: *ZThK* 115 (2018), 474–497 (482f).

²⁷ Friedrich Schweitzer, „Das ganze Gefüge stimmt nicht mehr!“ oder: Gibt es eine Krise der Gemeindepädagogik?, in: *ZPT* 4/2000, 347–355.

²⁸ Michael Domsgen, ebd., 480ff.

²⁹ Christian Grethlein, *Christsein-Lernen heute in Deutschland – religionspädagogische Überlegungen zu einem kybernetisch wichtigen Thema*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Darf Bildung missionarisch sein?*, 23–44 (35).

die länger dauernde Einbindung in religiös motivierte Gruppen oder die Identifikation mit Personen, die als Vorbilder erfahren werden.“³⁰

Das bezieht sich auf Bildung und Sozialisation in allen Bereichen, hier liegen auch die spezifischen Chancen pietistischer Hochschulbildung.

4 Ausblick

Wir fragen nach „Grundlinien pietistischer Hochschulbildung“. Auf der einen Seite geht es darum, das Potenzial der eigenen Tradition für die Gegenwart zu entdecken. Auf der anderen Seite habe ich mich dafür stark gemacht, auf der Grundlage einer biblisch-reformatorischen Theologie die Verbindung zur gegenwärtigen Bildungsdiskussion und zur Religionspädagogik zu suchen. Für die Weiterarbeit schlage ich vor, die Aufbruchsstimmung des frühen Pietismus mit dem Realismus der reformatorischen Theologie zu verbinden:

Für das erstere steht die „Hoffnung besserer Zeiten“, das Anliegen einer Erneuerung der Kirche und Gestaltung der Welt anstatt des Rückzugs in die eigene fromme Nische und Gesinnungsgemeinschaft. Für das letztere steht ein realistischer Blick auf den Menschen und seine Möglichkeiten. Es geht um Wachstum, aber zugleich um ein fortwährendes Angewiesensein auf Gnade. Es geht um „Bildung“, aber nicht als Vervollkommnung des autonomen Menschen, sondern als „Subjektwerdung“ des in der Gemeinschaft mit Gott vom Kreisen um sich selbst zum selbstlosen Dienst am Nächsten befreiten Menschen.

Zusammenfassung

Johannes Zimmermann verbindet die Frage nach Grundlinien pietistischer Hochschulbildung mit dem Vorschlag einer Konzentration auf die „Kernchristen“ und „Willigen“ bei Philipp Jakob Spener. Weiter schlägt er Brücken zum gegenwärtigen Bildungsdiskurs; er rekurriert dazu auf die Diskussion zu „missionarischer Bildung“. In der Religionspädagogik bietet der Ansatz beim „Christsein-Lernen“ (Christian Grethlein) mögliche Anknüpfungspunkte. Chancen pietistischer Hochschulbildung sieht der Verfasser in einer Verbindung und Integration von fachlichen Kompetenzen, Persönlichkeitsbildung und Spiritualität. Konkret wird das Anliegen, „Kopf und Herz“ miteinander zu „vereinen“, im Spannungsfeld von wissenschaftlicher Bibelauslegung und „geistlicher“ Bibellese.

³⁰ Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, 226.

Abstract

Johannes Zimmermann combines the question of the basic lines of Pietist higher education with Philipp Jakob Spener's suggestion to concentrate on "core Christians" and those "willing" in the Pia Desideria. Making connections to current educational discourse, Zimmermann refers to the discussion on "missionary formation". In religious education, Christian Grethlein's approach "learning to be a Christian", offers possible points of contact. The author sees opportunities for Pietist higher education in the connection and integration of professional skills, personality development and spirituality. The concern to "unite head and heart" becomes practical in the experience of tension between academic exegesis and "spiritual" reading.

Glaube und theologische Erkenntnis Eine Verhältnisbestimmung aus katholischer Perspektive im Kontext des Jesuitenordens

Bernhard Knorn

Zwei wichtige Leitbegriffe verbinden die Evangelische Hochschule Tabor mit der katholischen Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen: *pietas* und *scientia*. Denn das Motto von Sankt Georgen in Frankfurt am Main lautet „*pietati et scientiae*“ (für Frömmigkeit und Wissenschaft). Im Siegel der Marburger Hochschule steht „*communio – pietas – scientia – caritas*“. Auch die anderen beiden Begriffe würden gut zu einem katholischen Motto passen, denn *communio* ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eines der wichtigsten Konzepte katholischer Ekklesiologie¹, und *caritas* bezeichnet nicht nur die theologische Tugend der Gottes- und Nächstenliebe, sondern auch die bekannte internationale soziale Hilfsorganisation der katholischen Kirche. In diesem Aufsatz sollen jedoch nur *pietas* und *scientia* in den Blick genommen und in ihrem Verhältnis aus katholischer Perspektive bestimmt werden.

Die beiden Wörter sind nicht eindeutig aus dem Lateinischen zu übersetzen. Die Bedeutung von *scientia* reicht von ‚Verstehen‘ und ‚Kenntnis‘ über ‚Wissen‘ bis hin zu ‚Wissenschaft‘²; *pietas* kann die ‚Ehrfurcht‘ gegenüber anderen Personen ebenso wie ‚Frömmigkeit‘ gegenüber Gott, darunter auch den ‚Gottesdienst‘, ferner die ‚Liebe‘ und das ‚Erbarmen‘ bezeichnen.³ In der katholischen Theologie und Spiritualität entwickelten sich beide Begriffe in einer

¹ Vgl. Walter Kasper, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg u. a. 2012, 221–241.

² Zur Begriffsentwicklung in einer Zeit, in der sich ein neues Wissenschaftsideal herausgebildet hat, vgl. Rainer Berndt u. a. (Hg.), „Scientia“ und „Disciplina“. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert (Erudiri sapientia 3), Berlin 2002, <https://doi.org/10.1524/9783050055978>.

³ Zur Begriffsentfaltung im Übergang von der Antike zum Christentum bei Augustinus vgl. Martijn Schrama, Art. Pietas, in: AugL 4 (2018), 746–749, <https://doi.org/10.24894/AL.Pietas>. Augustinus sprach von der Theologie als *doctrina pietatis* und verband damit die beiden Pole von Wissen und Gottesbezug.

komplexen Geschichte, die hier nicht nachgezeichnet werden kann. Lediglich ein paar Schlaglichter aus der spezifischen Perspektive des Jesuitenordens, dem sowohl die Wissenschaft als auch das geistliche Leben wichtige Anliegen sind, sollen helfen, die Bedeutung der Begriffe und ihr Verhältnis zu konturieren.

1 Das Motto einer Hochschule im Wandel der Zeit

In der Geschichte der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen konnte das Motto „*pietati et scientiae*“ im sich wandelnden kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext sehr unterschiedlich verstanden werden. Mindestens drei verschiedene Etappen sind zu identifizieren. Eine erste Bedeutung ergibt sich aus der Gründungsgeschichte der Philosophisch-Theologischen Lehranstalt, wie die Hochschule anfangs genannt wurde. Viele Widerstände waren zu überwinden, bevor Sankt Georgen 1926 gegründet werden konnte. Seit seinem Verbot unter Bismarck im Jahre 1872 hatte der Jesuitenorden in vielen Teilen Deutschlands nicht wieder richtig Fuß gefasst.⁴ Er hatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland noch mit Vorbehalten zu kämpfen, denn es wirkte weiterhin das Verdikt aus dem Kulturkampf nach, das besagte, die Jesuiten seien zu romhörig und im Anschluss an die Päpste Pius IX. (1846–1878) und Pius X. (1903–1914) den modernen Entwicklungen in Politik, Gesellschaft und Wissenschaft gegenüber feindlich eingestellt.⁵ Da traf es sich gut, dass das Bistum Limburg eine Ausbildungsstätte für seinen Priesternachwuchs gründen und dafür den Jesuitenorden gewinnen wollte. Zunächst versuchte man, eine katholisch-theologische Fakultät an die 1914 gestiftete Goethe-Universität anzugliedern, was aus finanziellen Gründen misslang. Zudem opponierte das Bistum Fulda, weil die Limburger Studenten damals an der theologischen Fakultät in Fulda studierten. Schließlich stieß man auch in Rom auf Vorbehalte: Die römische Ordensleitung sah in Frankfurt nämlich eine „Hochburg des Judentums und des

⁴ Vgl. Klaus Schatz, *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983)*, 5 Bände, Münster 2013, Bd. 2 (1872–1917) und 3 (1917–1945).

⁵ Pius IX. verurteilte 1864 im Syllabus errorum unter anderem den Liberalismus, den modernen Verfassungsstaat und die Religionsfreiheit. Er legte damit die Grundlage für die Kampf der katholischen Kirche gegen den sogenannten Modernismus, dem Pius X. unter anderem durch den 1910 eingeführten ‚Antimodernisteneid‘, den jeder Kleriker leisten musste, begegnen wollte. Er richtete sich vor allem gegen historisch-kritische Schriftauslegung und die Annahme einer Dogmenentwicklung. Die Texte finden sich in Heinrich Denzinger/ Peter Hünermann (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg u. a. ⁴³2010, Nr. 2901–2980 (Syllabus), 3537–3550 (Eid).

Liberalismus⁶⁶. Man fürchtete, die Alumnen könnten den Glauben verlieren. So richtete das Bistum 1926 schließlich gemeinsam mit den Jesuiten eine eigene kleine Lehranstalt in einem Frankfurter Vorort ein. An Selbstbewusstsein mangelte es dieser Neugründung allerdings nicht: In großen Lettern unter einem noch größeren lateinischen Kreuz schrieb man 1929 auf die Sichtfassade gegenüber der Stadt: „*pietati et scientiae*“⁶⁷.

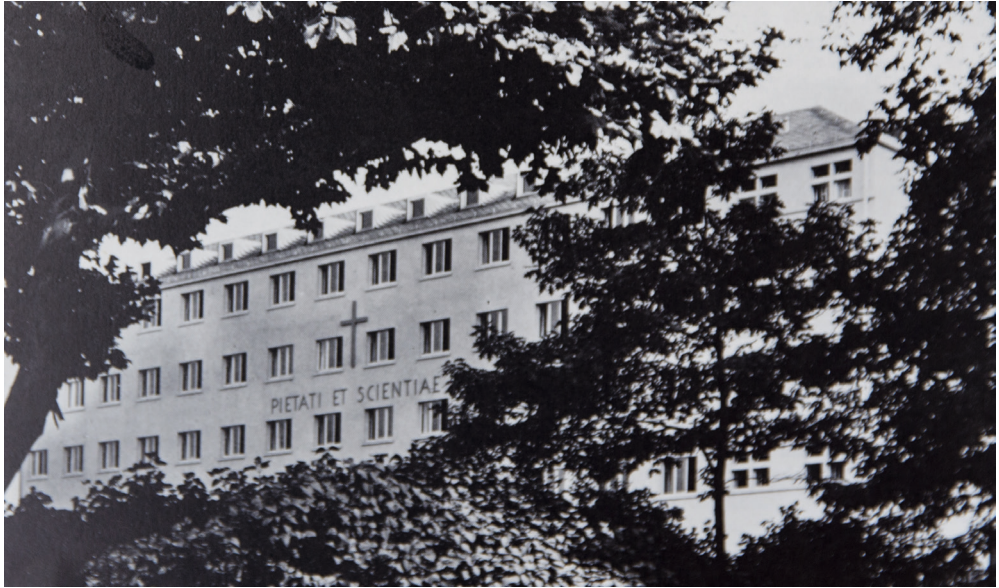


Abbildung 2: Philosophisch-Theologische Lehranstalt Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Gebäude des Priesterseminars von 1929 mit der Aufschrift „*pietati et scientiae*“. Photo (um 1930): Archiv der Hochschule Sankt Georgen; Abdruck in: Sankt Georgen Frankfurt am Main 1926–1976, Frankfurt am Main 1976, 25.

Das war eine Ansage gegenüber der liberalen Stadt des Handels und der Bildung. Sie wollte sagen: Auch bei den Katholiken wird Wissenschaft (*scientia*) betrieben, und zwar in Verbindung mit dem Glauben (*pietas*), für den wir uns nicht zu schämen brauchen!

⁶⁶ Klaus Schatz, Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919–1926. Zum 75jährigen Jubiläum, in: ThPh 76 (2001), 481–508, hier 488 („*arx iudaismi et liberalismi*“); vgl. 75 Jahre Sankt Georgen, <https://www.sankt-georgen.de/hochschule/geschichte-der-hochschule/75-jahre-sankt-georgen> [21.7.2022].

⁶⁷ Der Limburger Bischof Augustinus Kilian scheint das Motto 1926 der Hochschule bei der Ansprache zur Eröffnung gegeben zu haben, vgl. Werner Löser, Sankt Georgen 1926 bis 1951, Frankfurt a. M. 2001, 25.

Schon bald übernahmen die Nationalsozialisten die Macht in Deutschland. Der Jesuitenorden wurde wieder unterdrückt. Manche Ordensmitglieder gingen in den Widerstand, unter anderem Alfred Delp (1907–1945), der 1936–1938 in Sankt Georgen studiert hatte und 1945 wegen seiner Mitarbeit im Kreisauer Kreis in Berlin-Plötzensee hingerichtet wurde.⁸ Zwar war die Hochschule insgesamt kein Hort der Opposition. Doch gegenüber einer Ideologie, die dem Christentum feindlich eingestellt war, konnte man die Aufschrift nun in neuem Kontext verstehen: Die Ehrfurcht gegenüber Gott (*pietas*) widerspricht dem Führerkult, und der christliche Glaube ist keine Mythologie, sondern wissenschaftlich ausgewiesen (*scientia*)! Die Quittung ließ nicht lange auf sich warten: Bereits im Juni 1934 schrieb eine nationalsozialistische Gruppierung in großen Buchstaben auf die Campusmauer: „Der schwarzen Brut haut auf die Schnut.“⁹



Abbildung 3: Philosophisch-Theologische Lehranstalt Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Campusmauer an der Offenbacher Landstraße mit nationalsozialistischer Diffamierung (28.6.1934). Photo: Archiv der Hochschule Sankt Georgen; Abdruck in: *Sankt Georgener Blätter* 1/1966.

⁸ Vgl. Roman Bleistein, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen, Frankfurt a. M. 1989.

⁹ Löser, Sankt Georgen, 183.

Das Gebäude mit der Aufschrift „*pietati et scientiae*“ wurde im Zweiten Weltkrieg teilweise zerstört. Beim Wiederaufbau blieb die Fassade dann weiß. Das Motto geriet in der Folgezeit zwar nicht in Vergessenheit, es stand aber nicht mehr im Vordergrund. Erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts wurde es wieder aufgenommen. So standen die Feierlichkeiten zum 75. Gründungsjubiläum 2001 unter diesem Motto, und am 2005 fertiggestellten Hörsaalgebäude fand es wieder einen sichtbaren Ort: „*pietati et scientiae*“ ist nun in die Glasfassade neben dem Eingangstor zu den Hörsälen geschrieben.



*Abbildung 4: Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main.
Glasfassade des Hörsaalgebäudes von 2005 mit der Aufschrift „*pietati et scientiae*“.*

Photo: Bernhard Knorn.

Die Worte richten sich damit nicht mehr so sehr an die Öffentlichkeit, sondern an die Lehrenden und Studierenden der Theologie und Philosophie. Sie sprechen auch zu einer Kirche, die sich zuweilen mit wissenschaftlicher Theologie schwertut, und in eine akademische Welt, in der der Glaube keinen Platz zu haben scheint. Theologinnen und Theologen sollten *pietas* und *scientia* nicht auseinanderfallen lassen.

2 Die Herkunft und Bedeutung des Mottoworts

Um genauer herauszufinden, was diese Maxime für das Theologiestudium bedeutet, ist in einem zweiten Schritt zu fragen, woher diese Wortkombination kommt und was sie in diesem Kontext bedeutet. Sie dürfte biblischen Ursprungs sein: *scientia* und *pietas*, also Erkenntnis und Frömmigkeit, gehören neben Weisheit und Verstand, Rat und Stärke sowie der Gottesfurcht zu den sieben Gaben des Geistes Gottes, der sich nach Jes 11,2f. auf dem Spross aus der Wurzel Isais niederlässt. Die Gabe der Frömmigkeit findet sich allerdings nicht in der hebräischen Bibel, der die meisten heutigen Übersetzungen folgen. Dort steht zweimal „Furcht des Herrn“ (יְהוָה יִרְאֵהוּ), sodass es nur sechs Merkmale des Geistes sind.¹⁰ Die Septuaginta variiert diese Dopplung und schreibt zunächst πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, was die Vulgata mit *spiritus scientiae et pietatis* übersetzt („Geist der Erkenntnis und der Frömmigkeit“, V 2), gefolgt von πνεῦμα φόβου θεοῦ, *spiritus timoris Domini* („Geist der Gottesfurcht“, V 3). In der lateinischen Übersetzung der Bibel, die jahrhundertlang die christliche Glaubenspraxis prägte, bilden also die Geistesgaben von *scientia* und *pietas* ein Paar. *Scientia/γνώσις/חָכְמָה* ist hier nicht so sehr statisch als ‚Wissen‘ zu verstehen, sondern als ‚Erkenntnis‘, was auf ein Geschehen verweist. Und *pietas/εὐσεβεία* ist das richtige Gottesverhältnis. Das Motto ist damit jedenfalls eine pneumatologische Zusage: Der Heilige Geist wird im theologischen Lehren und Studieren sowohl Erkenntnis als auch Ehrfurcht vor Gott bewirken!

Wenn dieses Leitwort einer Jesuiten-Hochschule gilt, liegt es nahe, auch in der Tradition dieses Ordens, der Gesellschaft Jesu, zu suchen, ob die Verbindung von Erkenntnis und Frömmigkeit dort eine besondere Rolle spielt. In den Satzungen und Ordnungen des 1540 gegründeten Jesuitenordens kann man in Dokumenten aus der Gründungszeit ebenso wie in aktuellen Richtlinien eines beobachten: Das Studium soll auf die Praxis des Glaubens ausgerichtet sein. So heißt es in den noch unter Ignatius von Loyola (1491–1556) ab 1551 verfassten Ordenssätzen:

„Damit die Studenten in diesen Fächern große Fortschritte machen, sollen sie sich in erster Linie darum bemühen, ihre Seele lauter und ihre Absicht beim Studieren gerade zu halten, indem sie in der Wissenschaft (*litteris*) nur die göttliche Verherrlichung (*divinam gloriam*) und das Wohl der Seelen (*animarum fructum*) suchen.“¹¹

¹⁰ Zur Textkritik und zur Auslegung der Stelle vgl. Willem A. M. Beuken, Jesaja 1–12, übers. von Ulrich Berges (HThKAT), Freiburg u. a. 2003, 302–310; zur Theologie der Gaben des Geistes vgl. Ambroise Gardeil, Art. Dons du Saint-Esprit, in: DThC 4 (1911), 1728–1781.

¹¹ Satzungen 360: Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übers. von Peter Knauer (Deutsche Werkausgabe 2), Würzburg 1998, 692; lateinischer Text: Ignatius von Loyola, Monumenta ignatiana. Constitutiones Societatis Jesu, Bd. 3: Textus latinus (MHSJ 65), Rom 1938, 119.

„Die Lehrer sollen die besondere Absicht haben, wenn sich in den Vorlesungen die Gelegenheit böte ebenso wie außerhalb von ihnen, sie [sc. die Studenten] zum Dienst und zur Liebe (*obsequium et amorem*) für Gott und die Tugenden zu bewegen, durch die sie ihm wohlgefallen sollen, und dazu, alle ihre Studien auf dieses Ziel auszurichten. Und um ihnen dies ins Gedächtnis zurückzurufen, soll einer vor Beginn der Vorlesung ein darauf hingeeordnetes kurzes Gebet sprechen, wobei der Lehrer und alle Schüler das Haupt entblößt halten und aufmerksam sind. Das Gebet ist so zu sprechen, dass es zu Andacht und Erbauung (*devotionem et aedificationem*) gereicht.“¹²

Obwohl die Mottowörter *pietas* und *scientia* in diesen Zitaten nicht direkt erscheinen, geht es der Sache nach immer um die Verbindung von akademischem Studium und Ausrichtung auf Gott, und zwar sowohl im Studieren als auch im persönlichen Leben. Das Studium soll konsequent auf das zentrale Ziel der Gesellschaft Jesu ausgerichtet sein, das Ignatius mit der Formel „den Seelen helfen“ (*iuvare animas*) umschrieb.¹³ Dieses Ziel war für ihn nicht erst in einer späteren Seelsorgstätigkeit, auf die das Studium vorbereiten soll, zu erfüllen, sondern bereits im akademischen Lehren und Studieren selbst:

„Da es die Bestimmung, welche die Gesellschaft [sc. Jesu] geradeaus erstrebt, ist, den eigenen Seelen und denen der Nächsten zu helfen, das letzte Ziel zu erreichen, für das sie geschaffen worden sind, [...] soll man sich [...] um das Gebäude der Wissenschaft (*litterarum*) mühen und die Weise ihres Gebrauchs, um zu helfen, Gott unseren Schöpfer und Herrn mehr zu erkennen und ihm mehr zu dienen.“¹⁴

Da in diesem Zitat nicht nur die Theologie, sondern alle Wissenschaften gemeint sind, ist hier ein erster Hinweis darauf gegeben, dass bereits die Gründergeneration des Jesuitenordens der Überzeugung war, dass Gott im Erforschen der gesamten Weltwirklichkeit zu erkennen ist und man ihm in allem dienen kann. Wissenschaft und religiöser Glaube stehen also nicht nur im Theologiestudium in einer engen Beziehung.

¹² Satzungen 486f.: Ignatius von Loyola, Gründungstexte, 722; Übersetzung korrigiert nach *Monumenta ignatiana. Constitutiones*, Bd. 3, 155f. Diese Bestimmung ist fast im Wortlaut übernommen in die 1599 erlassene *Ratio studiorum* des Ordens, und zwar in den „Gemeinsamen Regeln für alle Professoren der höheren Fakultäten“, Nr. 1f.: Ladislaus Lukács (Hg.), *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, Bd. 5: *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu 1586 1591 1599* (MHSJ 129), Rom 1986, 380.

¹³ Satzungen 3: Ignatius von Loyola, Gründungstexte, 592.

¹⁴ Satzungen 307; vgl. auch Satzungen 351 und, speziell in Bezug auf die theologische Fakultät, Satzungen 446: Ebd., 676, 690, 712.

Die zitierten Bestimmungen zum Studium aus den Satzungen wurden aufgenommen in die *Ratio studiorum*, die gemeinsame Studienordnung der Jesuitenkollegien weltweit aus dem Jahre 1599. In ihr findet sich wenigstens eines der Mottowörter in den „Regeln für den Professor für scholastische Theologie“:

„Er halte es für seine Aufgabe, gründlichen Scharfsinn in der Erörterung (*disputandi subtilitatem*) so mit dem rechten Glauben und der Frömmigkeit (*pietate*) zu verbinden, dass ersterer besonders den letzteren dient.“¹⁵

Dass besonders für die Studenten aus dem eigenen Orden das religiöse Leben im Einklang mit den Studien stehen soll, kommt auch in den Ausbildungsrichtlinien jüngerer Zeit zum Ausdruck. Man solle, heißt es in einem Text von 2006, „an das Studium der Theologie in einem Geist des Gebets herangehen“ und sich „vor einer rein abstrakten Annäherung an die theologische Erkenntnis“ hüten. Vielmehr sei die „Einsicht des Herzens“ zu suchen, die es „ermöglichen wird, den Menschen auf wirksame Weise das Geheimnis Gottes zu vermitteln“¹⁶.

Neben dem persönlichen Glauben umfasst die *pietas* für den Jesuitenorden noch eine weitere Dimension: die Rückbindung an die Kirche. Studierende sollen nach den weltweiten Ordensrichtlinien das „Fühlen mit der Kirche“ lernen. Dieses *sentire cum ecclesia* ist heute freilich ein umstrittenes Ideal. Darunter ist jedenfalls nicht nur der Papstgehorsam zu verstehen. Die Theologen sollen nach den „Ergänzenden Normen“, die die Satzungen aus dem 16. Jahrhundert aktualisieren, zwar im Einklang mit der hierarchischen Kirche arbeiten, aber ebenso den Glaubenssinn aller Gläubigen (*sensus fidelium*), also wirklich den Glauben der gesamten Kirche, wahrnehmen und artikulieren.¹⁷

Seit den 1970er Jahren ist dem Jesuitenorden darüber hinaus der Einsatz für soziale Gerechtigkeit wichtig geworden, ohne den der Einsatz für den Glauben und die Verkündigung des Evangeliums unglaubwürdig werden könnten. So fordern die Richtlinien zur Ausbildung ebenso wie die „Ergänzenden Normen“, das akademische Arbeiten in Kontakt zu bringen mit der Seelsorge und dem Sozialapostolat.¹⁸ Das Studium solle durch eine realistische Sicht auf die Welt geprägt sein; die Studierenden sollten Kontakt halten zu Armen und Ausgegrenzten, aber auch zu Menschen anderer Religion und Kultur. Damit sollten sie „eine Glaubenssicht der gesamten Wirklichkeit entwickeln“¹⁹ und in einen kritischen Dialog mit der Kultur eintreten.

¹⁵ Monumenta paedagogica, 386.

¹⁶ Peter-Hans Kolvenbach, Die Ausbildung der Jesuiten, München 2006, 97 (alle Zitate).

¹⁷ Vgl. Ergänzende Normen 295, in: Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz (Hg.), Satzungen der Gesellschaft Jesu und Ergänzende Normen (Deutsche Übersetzung der im Auftrag der 34. Generalkongregation herausgegebenen lateinischen Ausgabe), München 1997.

¹⁸ Vgl. Ergänzende Normen 293 § 2.

¹⁹ Kolvenbach, Die Ausbildung der Jesuiten, 97; vgl. ebd., 106–109.

Die Ausrichtung auf Gott geschieht also nicht mehr nur im persönlichen Beten und in der kirchlichen Liturgie. Gottes Spuren können vielmehr in allen Dingen gesucht und gefunden werden. *Pietas* könnte damit bedeuten, Gottes Gegenwart in der gesamten Weltwirklichkeit ehrfürchtig wahrzunehmen.

Drei Punkte kennzeichnen also das aktuelle spezifisch jesuitische Verständnis der *pietas* im Studium: 1. Das akademische Lehren und Lernen soll in Ehrfurcht vor dem immer größeren Gott geschehen und auf das „Wohl der Seelen“ ausgerichtet sein.

2. Die Theologie soll in Rückbindung an die Kirche getrieben werden, was das Hören auf den Glauben im gesamten Volk Gottes einschließt.

3. Das Studium soll mit einer Weltfrömmigkeit ergänzt werden, welche die Aufmerksamkeit auf benachteiligte Menschen, kulturelle Prägungen und andere Religionen lenkt.

Dieses Verständnis von Gott und Welt, von Glaube und Kirche, ist für viele Jesuiten grundgelegt in den Exerzitien, den Geistlichen Übungen, wie sie Ignatius von Loyola entwickelt und als persönliche Grunderfahrung für alle, die mit dem Orden verbunden sind, vorgesehen hat. So bekannte der Jesuitentheologe Karl Rahner (1904–1984) gegen Ende seines Lebens, „die Spiritualität des Ignatius selbst, die wir durch die Praxis des Gebetes und eine religiöse Bildung mitbekamen, ist für mich wohl bedeutsamer gewesen als alle gelehrte Philosophie und Theologie“²⁰. Daraus folgte für Rahner nicht so sehr eine inhaltliche Bestimmung der Theologie, sondern er sagte:

„Für mich ist in meiner Theologie die Gegebenheit einer echten, ursprünglichen Erfahrung Gottes und seines Geistes von fundamentaler Bedeutung. Diese geht logisch (nicht notwendig: zeitlich) der theologischen Reflexion und Verbalisation voraus und wird von dieser Reflexion nie adäquat eingeholt.“²¹

3 Der Glaube und die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Ist aber das, was Rahner in diesem Zitat von sich sagt, in dem Sinn zu verallgemeinern, dass die persönliche Erfahrung im Glauben eine notwendige Grundlage und Voraussetzung für die

²⁰ Karl Rahner, Man soll nicht zu früh aufhören zu denken. Gespräch mit Leo J. O'Donovan SJ [1978], in: Sämtliche Werke 31 (2007), 177–193, hier 181.

²¹ Karl Rahner, Theologisch denken – religiös erfahren. Gespräch mit Rogelio García-Mateo und Peter Kammerer, Innsbruck [1982], in: Sämtliche Werke 30 (2009), 765–771, hier 769. Für eine aktuelle Bestimmung entsprechender formaler Prägungen und inhaltlicher Schwerpunkte einer ignatianischen Theologie vgl. Gabino Uríbarri Bilbao (Hg.), *Dogmática ignaciana. „Buscar y hallar la voluntad divina“*, Bilbao 2018.

Theologie ist? Man könnte die Aussagen eines anderen großen katholischen Theologen, Hans Urs von Balthasar (1905–1988), in dieser Richtung deuten. Er gehörte bis 1950 dem Jesuitenorden an und hat 1948 eine Forderung formuliert, die bis in die Gegenwart immer wieder aufgegriffen und kontrovers diskutiert wird:

„Nie darf die Erkenntnis sich von der anfänglichen Gebetshaltung entfernen, um sich der erkennenden Tätigkeit hinzugeben. [...] So gibt es in der Theologie keine Untersuchung, die nicht notwendig den Atem dieses betenden Suchens ausströmen müßte. [...] Gebetete Theologie heißt nicht ‚affektive‘ Theologie im Gegensatz zu eigentlicher, streng-wissenschaftlicher.“²²

Von Balthasar beklagt die „Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie“ seit der Hochscholastik. Dies habe zu einer problematischen Entfremdung geführt: „Die ‚wissenschaftliche‘ Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche‘ Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.“²³ Die Forderung einer „knienden Theologie“ kommt seitdem immer wieder auf – zuletzt z. B. in der Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium*, der von Papst Franziskus 2017 erlassenen weltweiten Ordnung für die kirchlichen Universitäten und Fakultäten. Dort heißt es, akademisch-theologisches Arbeiten werde „nur fruchtbar, wenn man es mit einem offenen Geist und auf Knien tut“²⁴.

Widerspricht dies nicht der Wissenschaftlichkeit und akademischen Freiheit der Theologie? Nicht selten begegnet man heute scharfen Einwänden gegen die Metapher der knienden Theologie.²⁵ Die Rede vom Knien kann durchaus problematische Vorstellungen hervorrufen: von Unfreiheit, unkritischer Ergebenheit und einer Bittsteller-Haltung nicht nur gegenüber Gott, sondern im katholischen Kontext auch gegenüber dem bischöflichen und päpstlichen Lehramt. Viele Theologinnen und Theologen haben bei Lehrbeanstandungen die Erfahrung gemacht,

²² Hans Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit* [1948], in: *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195–225, hier 223.

²³ Ebd., 224 (beide Zitate).

²⁴ Papst Franziskus, *Apostolische Konstitution Veritatis gaudium über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten* [27. Dezember 2017] (VApS 211), Bonn 2018, 16 (Einleitung, Nr. 3; zit. Papst Franziskus, *Ansprache in der Gregoriana*, 2014).

²⁵ Bereits Karl Rahner, obwohl er der Sache nach nicht widersprach, versuchte zu differenzieren: Die Theologie „muß als solche vielleicht keine betende und kniende Theologie sein, weil sie eine kritische Theologie werden muß, aber sie sollte doch mehr als in den letzten hundert Jahren vom Gebet herkommen, sich nicht in bloßer [...] Gelehrsamkeit erschöpfen, sie sollte so weit wie möglich die Existenz des Menschen im realen Leben erhellen“: Karl Rahner, *Die Zukunft der Theologie* [1968], in: *Sämtliche Werke* 22/2 (2008), 527–534, hier 533.

dass die akademische Freiheit nicht genügend geachtet wird. So sehr Papst Franziskus für ein „offenes Denken“ plädiert, das „nicht abgeschlossen, immer offen für das ‚*maius*‘ Gottes und der Wahrheit, immer in Entwicklung begriffen“²⁶ ist, und so sehr seine Sorge um eine Theologie begründet ist, die nicht mehr „im Herzen auf den Schrei der Armen und der Erde“²⁷ hört, so umstritten ist seine Forderung, „dass sich die wahre Freiheit der Forschung notwendigerweise auf die überzeugte Annahme des Wortes Gottes gründet und von einer Haltung der Ergebenheit gegenüber dem Lehramt der Kirche begleitet sein muss“²⁸. Hans Urs von Balthasar jedoch ging es nicht um eine Zählung kritischer Theologie. Er schrieb im selben, zuvor zitierten Aufsatz: „Es soll scharf und richtig gedacht werden. Aber es soll auch sachgerecht gedacht werden, nämlich so, daß man dieser einen, einzigartigen, inhaltlich und methodisch unvergleichlichen Sache gerecht wird.“²⁹ Er fürchtet negative Folgen für die theologische Erkenntnis, wenn sich die Theologie vom Glauben entfernt.

Wie verhält sich also der Glaube zur Theologie? Da das Wort ‚Theologie‘ in seinem etymologischen Ursprung ‚Rede von Gott‘ heißt, könnten auch das Glaubenszeugnis und das Gebet, die Predigt und der Katechismus Sprach- und Literarformen der Theologie sein. Um diese dem Glaubensvollzug zugehörigen Genera von den Denk- und Sprachformen wissenschaftlicher Theologie zu unterscheiden, gibt es die hilfreiche, klassische Unterscheidung von *theologia prima* und *theologia secunda*.³⁰ Die Glaubensrede aus Beteiligtenperspektive ist demnach zu unterscheiden von einer methodisch geklärten Erforschung, einer reflektiert-argumentativen Diskussion und einer intersubjektiv rational nachvollziehbaren Vermittlung theologischer Aussagen. Wissenschaftliche Theologie hat eine hermeneutische Aufgabe: Sie reflektiert das Bekenntnis, macht selbst aber keine Glaubensaussagen. Der Rekurs auf Glaubensüberzeugungen darf in der Theologie nicht dazu dienen, Argumentationslücken zu schließen oder Kritik abzuwehren.³¹

Nun gibt es aber eine Differenz zwischen bekenntnisgebundenen Theologien und der Religionswissenschaft. Im Unterschied zur Theologie geht diese mit Glaubensaussagen primär

²⁶ Papst Franziskus, *Veritatis gaudium*, 16 (Einleitung, Nr. 3).

²⁷ Ebd., 18 (Einleitung, Nr. 4).

²⁸ Ebd., 41 (Art. 38 § 1,2b); vgl. Georg Essen/ Magnus Striet (Hg.), *Nur begrenzt frei? Katholische Theologie zwischen Wissenschaftsanspruch und Lehramt (Katholizismus im Umbruch 10)*, Freiburg u. a. 2019.

²⁹ Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, 224.

³⁰ Vgl. Julia Knop, *Scientia fidei – Glaubenswissenschaft*, in: Martin Kirschner (Hg.), *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, Ostfildern 2017, 133–147, hier 137.

³¹ Vgl. ebd., 138–140; Ursula Lievenbrück, *Theologie und der persönliche Glaube – eine notwendige Verbindung? Überlegungen zum Bedingungsgefüge theologischen Arbeitens*, in: Martin Kirschner (Hg.), *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, Ostfildern 2017, 209–230, hier 211–213.

beschreibend und vergleichend um. Sie kann aber nicht deren Wahrheit im Zusammenhang des Glaubens bestimmen. Doch auch für die Theologie besteht bei Aussagen über Gott eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit. Gott selbst ist nämlich kein gewöhnlicher Erfahrungsgegenstand und in menschlichen Begriffen nicht umfassend zu bestimmen.³² Deshalb behandelt die Theologie nach Thomas von Aquin (1225–1274) Gott nicht neben anderen Dingen und wie diese. Er ist nicht ein Forschungsobjekt wie ein besonderer Teil der Wirklichkeit, den andere Wissenschaften nicht erforschen. Nach Thomas behandelt die Theologie alles, also die gesamte Wirklichkeit im Hinblick auf Gott (*sub ratione Dei*), insofern sie auf Gott hingeeordnet ist und in ihm ihren Anfang und ihr Ziel hat.³³ In moderner Fassung könnte man dies dahingehend auslegen, dass Theologen auf Selbst- und Welterfahrung reflektieren, insofern diese durch die Überzeugung bestimmt ist, dass Gott existiert und einen Einfluss auf das Selbst und die Welt hat. Dabei sind die Glaubensaussagen selbst nicht unmittelbar beweisbar. Dies spricht dem Philosophen Holm Tetens zufolge aber nicht gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Sie müsse nur „epistemisch selbstreflexiv auf die Frage eingehen, wie wir etwas von Gott erkennen und wissen können und in jedem Falle [...] diese Frage selbstkonsistent und kohärent beantworten.“³⁴

Wenn Theologie über Gott spricht, muss sie versuchen, ihn „angemessen zur Sprache zu bringen“³⁵. Sie kann sich dabei in Vielem allein darauf stützen, was Gott selbst offenbart hat. Der Glaube, dass sich in dem, was als Offenbarung behauptet wird, wirklich Gott zeigt, ist Ausgangspunkt der Theologie. Hier ist selbstverständlich der persönliche Glaubensvollzug mit seinen je speziellen Priorisierungen zu unterscheiden von der gemeinschaftlich kanonisierten Glaubensstradition, die das Fundament der Theologie ist.³⁶ Gerade weil aber die Offen-

³² Vgl. Holm Tetens, Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen, in: Benedikt Paul Göcke (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Münster 2018, 189–201, hier 194f., <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11850-4>. – In klassischer Formulierung bei Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 3, a. 5 corp.

³³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 7 corp.; vgl. Marie-Dominique Chenu, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, übers. von Michael Lauble (Collection Chenu 4), Ostfildern 2008, 116–150.

³⁴ Tetens, *Müssen Theologen methodische Atheisten sein*, 198.

³⁵ Knop, *Scientia fidei*, 136 (zit. Max Seckler).

³⁶ Vgl. Bernhard Knorn, *Die Theologie und ihre Quellen. Zur Rezeptionsgeschichte der Loci theologici Melchor Canos*, in: Dirk Ansorge/ Bernhard Knorn (Hg.), *Zwischen Dogma und Erfahrung* (FTS 80), Münster 2021, 21–39. Die klassische Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua* kann hier terminologisch helfen. Sie besteht jedoch nicht in der Differenz von allgemeingültiger, inhaltlich-reflektierter *fides quae* und „subjektiver Voraussetzung von Theologie“ in der *fides qua*, wie Lievenbrück, *Theologie*, 212, offenbar meint. Vielmehr gibt es sowohl im persönlich-subjektiven als auch

barung nicht einfach eine Summe von Glaubenssätzen ist, sondern sie primär in der Person Jesu Christi den Menschen begegnet, besteht auch die genannte Glaubenstradition zunächst wesentlich aus persönlichen Beziehungen zu dieser Person. Es gibt also einen Transformationsprozess von der Beziehungsdimension zur reflexiven Propositionalität des Glaubens – und diese Transformation geschieht nicht im Vorfeld der Theologie, sondern in ihr. Dieser Prozess lässt sich noch in der Rede von der *fides quaerens intellectum* bei Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109) nachvollziehen:³⁷ Es ist ein lebendiger, ‚suchender‘ Glaube, der in der Theologie seine rationale Intelligibilität finden kann.

4 Konsequenzen für die Praxis der Theologie

Bedenkt man diese epistemologischen Grundlagen der Theologie, darf auch heute der gelebte Glaube, also die *pietas*, mit der theologischen Erkenntnis, der *scientia*, zusammenkommen. Wer persönlich in diesen Glauben involviert ist, bringt ein Vorverständnis, Motivation und Erfahrungskompetenz mit, um in den hermeneutischen Prozess der Theologie einzutreten.³⁸ Über den gelebten Glauben kann sich die existenzielle und die ekklesiale Relevanz der Theologie erschließen: Sie dient der kirchlichen Verkündigung des Glaubens. Trotzdem müssen Theologinnen und Theologen um der Wahrheitsfrage willen das persönliche Involviertsein, manch kirchliche Tradition und die Frage nach dem unmittelbaren Nutzen relativieren können. Sie müssen die Inhalte kritischem Diskurs aussetzen, dekonstruieren und rekonstruieren lassen, sie zu kontextualisieren und zu übersetzen versuchen. Nur so können sie deren Kohärenz und Geltung nachprüfbar klären.

Pietas zielt in diesem katholischen Verständnis also entgegen dem ersten Anschein nicht einfach auf eine fromme oder kirchliche Theologie ab. Vielmehr geht es um die grundsätzliche Erinnerung theologischer Erkenntnis an Gott als Geheimnis, dessen Offenbarung eine Glaubenstatsache ist. Diese Offenbarung gibt nicht etwa ein Spezialwissen über ein außerirdisches Wesen, sondern sie eröffnet eine Gesamtansicht von Mensch und Welt, die von der Beziehung zu Gott geprägt und für die Erfahrung von Transzendenz offen ist. Insofern fordern gerade die jesuitischen Dokumente – bei aller Förderung der Wissenschaft – nicht nur eine Rückbindung

im reflektiert-objektiven Glauben beides: eine inhaltliche Dimension (*fides quae*) wie eine Dimension des Vertrauens auf Gott (*fides qua*). Siehe dazu die Definitionen bei Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II, q. 55, a. 1 ad 1; vgl. Bruno Niederbacher, Die eingegossene Tugend des Glaubens bei Thomas von Aquin, in: *Das Mittelalter* 20 (2015), 266–278, <https://doi.org/10.1515/mial-2015-0017>.

³⁷ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion*, übers. von Franciscus Salesius Schmitt (Lateinisch–Deutsch), Stuttgart-Bad Cannstatt ³1995, Prooemium und Kap. 1.

³⁸ Vgl. Lievenbrück, *Theologie*, 214–225.

des theologischen Studiums an den Glauben, sondern an die Wirklichkeit der Welt. In ihr, gerade auch in ihren Abgründen, soll der Glaube, vom Heiligen Geist geleitet (vgl. Jes 11,2), reflektiert werden, sich vollziehen und bewähren, um diese Abgründe letztlich umzugestalten. So könnte am Ende in gut jesuitischer Tradition ein Paradox stehen: Während die theologische *scientia* von Gott handelt, erinnert die *pietas* daran, die Menschen und die Welt nicht zu vergessen!

Zusammenfassung

Die katholische Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main drückt mit ihrem Motto „pietati et scientiae“ eine Maxime aus, die auch im pietistischen Kontext wichtig ist. Im Jesuitenorden, der die Hochschule trägt, bedeutet pietas im Studium einen Gottesbezug, der von der persönlichen und kirchlichen Glaubenspraxis ausgeht. Die Gottesbeziehung soll nicht individualistisch verschlossen, sondern von Sensibilität für die Fragen der Welt geprägt sein. Ob aber der persönliche Glaube als notwendige Grundlage für die theologische Erkenntnis (scientia) zu gelten hat, ist in der katholischen Theologie umstritten. Sie ist jedenfalls an Gott als absolutes Geheimnis verwiesen, dessen Offenbarung menschliche Beziehungen zu Jesus Christus stiftet. Insofern erinnert das Wort „pietas“ im Motto an die Ehrfurcht vor dem immer größeren Gott, der doch nahe ist – und die Theologinnen und Theologen in die Welt hinaus führen möchte.

Abstract

Sankt Georgen, the Catholic Graduate School for Philosophy and Theology in Frankfurt, owns the motto “pietati et scientiae”. This principle is equally important in a Pietist setting. For the Jesuits, who run the college, studying with pietas means to maintain a relationship with God in the personal and ecclesial practice of the faith. This relationship should not lead to individualistic piety, but to a sensitivity to the problems of the world. However, the question whether personal faith is the necessary foundation for all theological knowledge (scientia), is a disputed issue in Catholic theology. In any case, theology refers to God as the absolute mystery. But he reveals himself in the personal relationship of human beings with Jesus Christ. In this respect, the word “pietas” in the motto reminds theologians of God, who is ever greater but nevertheless near – and who wants to lead them into the world.

Pietas als Stachel und Herausforderung für Scientia

Heinzpeter Hempelmann

Vorbemerkung

„Verehrte Kolleginnen und Kollegen, liebe Schwestern und Brüder!“ Schon mit solch einer doppelten Ansprache und Qualifikation auf einem Theologischen Symposium sind die Fragen markiert, mit denen wir uns beschäftigen wollen. Macht es denn einen Unterschied, dass und ob jemand nicht nur Kollege oder Kollegin, sondern auch im Glauben an Jesus Christus verbunden ist? Wäre es nicht unwissenschaftlich, eine solche Differenz zu behaupten? Ist Wissenschaft nicht weltanschaulich neutral; hat sie es nicht zu sein? Und umgekehrt: Kommt nicht alles darauf an, dass die Person, die mit mir zusammen forscht, Christin bzw. Christ ist? Ist das nicht die entscheidende Qualifikation? Verbindet uns nicht entscheidend dieser Glaube, das Vertrauen in die Christus-Wirklichkeit? Tritt dem gegenüber die Wissenschaftlergemeinschaft nicht völlig zurück?

In einem ersten Teil meines Aufsatzes möchte ich den Bestand aufnehmen und wenigstens einige der Motive skizzieren, die in der abendländischen Tradition den tiefen Gegensatz von *pietas* und *scientia* markieren. Unter *scientia* wollen wir in einem sehr weiten Sinne die methodisch normierte und vernunftgeleitete kritische Bemühung um Erkenntnisgewinn verstehen. Ähnlich allgemein möchte ich unter *pietas* eine die ganze Person beschlagnehmende und prägende Haltung des Menschen vor Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit verstehen. Im Laufe der Erörterungen und Klärungen kommen wir zu Näherbestimmungen, die dann auch zunehmend normativ werden.

1 Bestandsaufnahme: *pietas* und *scientia* als Gegner

1.1 Fromme Vorwürfe

1.1.1 *Biblische Motive für die Kritik an Wissen und Wissenschaft*

Basis christlicher *Pietas* ist die Bibel. Es ist überhaupt nicht schwer, biblische Aussagen als eine einzige Kritik von *scire* und *scientia* zu lesen:

- Wissen ist gefährlich. 1Kor 8,1 heißt es: Erkenntnis bläht auf. Wer etwas weiß, macht sich wichtig. Vorzüglich für ihn gilt aber: Wer zu stehen meint, wer meint, durch sein Wissen zu stehen, einen Standpunkt als solchen beziehen zu können, der sehe zu, dass er nicht falle (1Kor 10,12). Das Wissen macht hoffärtig. Es setzt den Menschen vermeintlich in die Lage, sich vor Gott als selbstständig zu positionieren, unabhängig von Gott sein zu können.
- Wissen ist letztlich nutzlos; es ist kein Zweck an sich. Der Drang nach Wissen ist brandgefährlich. Er lässt mich mich verfehlen und meinen Nächsten. „Und wenn ich [...] alle Erkenntnis weiß [...], aber keine Liebe habe, so bin ich nichts.“ (1Kor 13,2) Wissen ist nichts, bedeutet nichts.
- Wissen verfehlt die Erkenntnis, auf die es ankommt. Wissen verfehlt Gott, auf den es allein ankommt. Es gilt ja zu „erkennen die alles übersteigende Liebe des Christus“ (Eph 3,19).
- Wissen führt zur falschen Form von Erkenntnis. „Wenn jemand meint, er habe etwas erkannt, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll.“ (1Kor 8,2) Wahre Erkenntnis, die zielführend ist, vollzieht sich relational, nicht abstrakt; sie ist Teil einer Beziehung, die auf Urteile, Begriffe, Schubladen verzichtet und das Gegenüber, die Person wahrnimmt.
- Wissen ist *letztlich* ohne Belang. Wissen ist immer nur vorläufig. Wissen führt nie zur Erkenntnis der Wahrheit. Es überholt sich ständig, bleibt immer unsicher und lässt den Menschen nie zur Ruhe kommen. Abzulehnen und zu meiden sind die Menschen, „die immer lernen und nie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ können, warnt Paulus 2Tim 3,7. Wissen wird deshalb auch weggetan werden. „Die Erkenntnis hört [eschatologisch] auf.“ (1Kor 13,8) Ihr kommt in der Herrlichkeit als der eigentlichen Wirklichkeit keine Bedeutung mehr zu.
- Wissen ist Sophisterei, Geschwätz, in dem der Mensch letztlich sich selbst sucht. In endlosen Diskussionen dreht man sich um sich selbst, sucht Recht zu behalten, sich durchzusetzen oder zu verteidigen, verheddert sich in Spitzfindigkeiten und – kommt nicht weiter. Gläubige meiden daher „die unheiligen leeren Reden und [sophistischen] Einwände der fälschlich sogenannten Erkenntnis“ (1Tim 6,20).

- Wissen ist Erhebung gegen Gott, mindestens potenziell. Die Systeme des Wissens müssen geschleift werden. In ihnen versucht der Mensch unabhängig von Gott Gott und die Welt zu ergründen. Allzu schnell wendet er seine Vernünfteleien gegen Gott und sieht sich berechtigt zum Urteilen über Gott, ja zur Kritik an Gott. Paulus fordert daher auf zur „Zerstörung von [Verstandes]Festungen“, zu „zerstören Vernünfteleien und jede Höhe, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, und jeden Gedanken gefangen zu nehmen unter den Gehorsam des Christus“ (2Kor 10,5).

In summa: Wissen und Wissenschaft sind gefährlich und nach Möglichkeit zu meiden. Der Mensch definiert sich durch Wissen unabhängig von Gott. Mit seinen Wissens-Systemen sucht er sich unabhängig zu machen von der ihn tragenden Gottesbeziehung. Wissen tritt in Konkurrenz zum Glauben. Es beansprucht eine Art Gottesstandpunkt. Kein Gott, keine Offenbarung, kein Glaube mehr nötig! Das sich in Begriffen, Kategorien, Sätzen und Urteilen vollziehende Wissen beansprucht eine abstrakte Geltung; es beurteilt abstrakt den Nächsten, aber natürlich auch Gott. Damit stellt es sich über ihn. Es sieht sich berechtigt zu einer Kritik, die die Beziehung übersieht, in der alles zueinander steht, auch der Erkennende wie der Erkannte. Es ist darum lieb-los.

Das der Selbstbegründung dienende Wissen liefert dem Menschen aber nicht das für ihn nötige Fundament. Es ist ja und bleibt ja überholbar. Es lässt den Menschen nicht sich selbst finden. Es verführt ihn dadurch, dass es ihm die Möglichkeit einer Selbstbegründung vorgaukelt. Wissen ist Hybris, gefährlich für die Gottesbeziehung wie für die Beziehung zum Nächsten. Wichtig sind demgegenüber Liebe, Zuwendung, Barmherzigkeit, Güte. Wichtig ist die *Pietas*, die im Glauben und Suchen nach Gott ihren Grund hat.

Wissen und Wissenschaft sind hoffärtig, gefährlich dumm. Sie haben wegen ihrer Irrtumsfähigkeit und Überholbarkeit nur geringen Wert. Der Gläubige meidet sie, wollen sie ihm doch das nehmen, was er auch ohne sie besitzt, was sie niemals ersetzen können und was zum Leben vollkommen ausreicht: die Liebe Gottes und das Vertrauen auf ihn.

1.1.2 Fromme Wirkungen

Die Skizze zeigt Motive, die gewirkt haben und die bis heute wirken. Sie ist geschichtlicher Art und behauptet selbstverständlich nicht eine systematisch-theologisch ausgewogene Darstellung des Verhältnisses von Glauben und Wissen in normativer Absicht.

Für die weitere Wirkungsgeschichte verweise ich etwa auf Thomas a Kempis und das wohl am weitesten verbreitete Frömmigkeitsbuch aller Zeiten: „*Die Nachfolge Christi*“. In diesem tief frommen Buch wird der Leser immer erneut zur Mitte, zu Gott gerufen; auf ihn fokussiert.

Es finden sich lauter fiktive *Reden des HErrn* zu verschiedenen Themen, so im 43. Stück auch eine „Warnung vor eitler, falscher Gelehrsamkeit“¹. Als *Wort des HErrn* heißt es dort: „Wenn du wirklich viel liest und viel verstehst, so musst du all dein Lesen und all dein Verstehen jedes Mal zur einen Quelle aller Wahrheit zurückführen. Ich bin’s, der die Menschen Weisheit lehrt und dem Unmündigen hellere Einsichten gibt, als sie Menschen von Menschen jemals erhalten können.“² Also, *alle* (!) Wahrheit hat ihre Quelle in Christus. Er – nicht irgendein Mensch – gibt Einsicht, die jeder anderen überlegen ist. Wer adressiert und polemisch gemeint ist, wird im Weiteren deutlich: „Weh denen, die so gerne zu ihresgleichen in die Schule gehen, um ihre Neugierde zu befriedigen, und nach dem rechten Weg, mir zu dienen, nicht fragen!“³ Wissenwollen ist Vorwitz, ist unnütze Neugierde, die zu einem Wissen führt, mit dem der Mensch sich nur selbst rühmt und hoffärtig, hochmütig wird. Auch der eschatologische Aspekt fehlt bei Thomas nicht. Am Ende, so der fiktive Christus, „werden alle Menschenzungen mit ihrem endlosen Für und Wider verstummen müssen.“⁴

Das Licht der Ewigkeit kontrastiert die bloßen Meinungen und die ewige Wahrheit. Es macht deutlich, wie dumm es ist, sich auf endlose Debatten und Diskussionen einzulassen, die doch zu keinem Ergebnis führen und – vor allem! – die Weisheit: Christus, verfehlen. Bezeichnend ist hier die glatte, kompromisslose Kontrastierung, die Thomas vollzieht und die sich durch das ganze Buch hindurchzieht. Die Botschaft ist klar: Christus-Liebe verträgt sich nicht mit Wissenschaft, Christus-Nachfolge und Bildung passen nicht zusammen. Die Suche nach Gott und die Suche nach Wissen sind wie Feuer und Wasser.

Diese Alternierung wirkt weiter auch in Traditionen des Neupietismus. Für Erweckung braucht es keine Wissenschaft. Umkehr ist direkte Wirkung des Geistes. Reflexion ist da eher hinderlich. Im Gegensatz zur Diakonie hat es die Bildung schwer, Unterstützung zu finden. Zahlreich und abschreckend sind die Beispiele von Kindern aus frommen Elternhäusern, die Theologie studieren und ihren Glauben verlieren. Bibeltreue contra Bibelkritik ist dagegen eine Front, die auch in der frommen Gemeinde sofort einleuchtet, wobei wir hier völlig offen lassen können, was denn nun was ist. In der wohl am meisten verbreiteten evangelikalischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts schreibt Gerhard Maier programmatisch: „Kritik ist nicht die angemessene Antwort auf Offenbarung“⁵. „Das Korrelat [...] zur Offenbarung ist nicht Kritik,

¹ Thomas von Kempen, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, übersetzt von Johann Michael Sailer, völlig neu bearbeitet von Hubert Schiel, mit einer Einführung von Christian Feldmann, Freiburg/Basel/Wien 1999, 260ff.

² Ebd., 260.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 261.

⁵ *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1974, 17.

sondern Gehorsam, ist nicht Korrektur [...], sondern sich Korrigieren-Lassen.“⁶ Bezeichnend sind auch hier die Oppositionen, die aufgemacht werden. Gottes Wort, seine Offenbarung auf der einen Seite und menschliche „Meinungen“, wie es ausdrücklich heißt, auf der anderen, die ja alle nur spekulativ sind. So zeigt es Gerhard Maier in einem Verriss der Diskussion um den „Kanon im Kanon“, die Ernst Käsemann dokumentiert und kommentiert hatte⁷. Die Fülle der gegensätzlichen Positionen diskreditiert die kritische Perspektive, so die Argumentation Gerhard Maiers. Bezeichnend ist weiter, dass es nicht um falsche Wissenschaft geht, die durch bessere Wissenschaft zu ersetzen wäre. Vielmehr steht eine falsche Haltung im Fokus einer geistlichen Ermahnung. Wer kritische Fragen stellt, verhält sich ungeistlich. Nicht Kritik, sondern stiller und demütiger Gehorsam; nicht vorlautes Reden, gar Besserwissen, sondern Umkehr, In-sich-Gehen, das den Mund verschließt und das Fragen scheinbar beendet.

Fromme Studienhäuser und evangelikale theologische Ausbildungsstätten sind die Konsequenzen. Auf unterschiedliche Weise versuchen sie, ihren Studierenden zu helfen, kritische, gemeint sind destruktive, den Glauben bedrohende Fragestellungen zu vermeiden und persönliche Frömmigkeit mit wissenschaftlicher Arbeit zu verbinden, etwa an die Stelle einer historisch-kritischen eine historisch-biblische Auslegung zu setzen; an die Stelle einer historisch-kritischen Kommentierung eine „historisch-theologische“. Damit sind wir mit dieser Skizze mitten in der Gegenwart angelangt.

1.2 Kritische Hinterfragung

Kommen wir zur *scientia* und ihrem Grundsatz kritischer Rationalität und kritischer Hinterfragung. Respektlos, ohne Achtung vor traditionellen Autoritäten charakterisiert Immanuel Kant das Unternehmen neuzeitlicher, aufbrechender Wissenschaft als „das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion* durch ihre *Heiligkeit* und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“⁸

Vernunft als Anklägerin, Gerichtshof und Richterin – das ist die programmatische Aussage, ja Ansage in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. In ihr regelt Kant

⁶ Ebd., 18.

⁷ Ernst Käsemann (Hg.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen 1970, darin: ders.: *Kritische Analyse*, 336–398.

⁸ KrV A, XII.

auf – wie er meint – unüberholbare, endgültige Weise den Grenzverkehr zwischen Glaube und Wissen, Frömmigkeit und Wissenschaft.⁹ Rationalität, Vernunft, Kritik sind die Kernelemente einer *scientia*, die sich aus verschiedenen Gründen in engagierter Gegnerschaft zur Frömmigkeit sieht. Ich skizziere die kritischen Vorwürfe an die Frömmigkeit, die ebenso pointiert sind wie die frommen Vorwürfe an die Wissenschaft.

1.2.1 *Frömmigkeit gibt nicht die erwünschte Orientierung*

Sie beansprucht, in Kontakt mit der Wahrheit zu bringen, mit *der* Wahrheit *überhaupt*. Sie beansprucht, die Wahrheit auf Grund von Offenbarung zu besitzen und Zugang zu ihr zu haben. Nach der Spaltung der allgemeinen katholischen Kirche im 11. Jahrhundert im morgenländischen Schisma (1054), spätestens aber nach dem 30-jährigen Krieg 1618–1648 stellt sich die Frage: Wer hat denn die Wahrheit? Wo finde ich denn die Wahrheit? Beide Seiten beanspruchen sie, nur eine kann sie haben – maximal. Wenn es nicht mehr die eine Wahrheit gibt, wenn sie nicht mehr durch einen großen überragenden *magnus consensus* manifest und plausibel ist, wenn es mindestens zwei Wahrheiten gibt, deren Vertreter beide bis aufs Blut, bis zur Vernichtung miteinander Krieg führen, welche ist dann die richtige? Kann die Kirche dann noch auf Wahrheit und Offenbarung insistieren? Welche ist denn dann überhaupt die Kirche – als Trägerin der Wahrheit –, und welche nicht? Gibt es nicht nur noch *Wahrheitsansprüche*? Und hat sich nicht in jedem Fall die Wahrheit moralisch desavouiert, die im Namen des offenbaren Gottes und seiner Wahrheit Mitteleuropa weitgehend zerstört hat; der ein Drittel der Bevölkerung durch direkte und indirekte Kriegsfolgen wie Hunger und Pest zum Opfer fielen? Auch wenn der „große Krieg“ nicht nur ein Religionskrieg war, so waren doch die Offenbarungsreklamationen der christlichen Parteien vor allem zu Anfang wesentliche Kriegstreiber.¹⁰ Gott gegen Gott? Ist da überhaupt Gott drin? Auch nur auf einer Seite? Wir stehen hier vor der neuzeitlichen Kernspaltung von Religion. Wie kann Religion, Glaube, Frömmigkeit verlässlich sein und den Weg zur Wahrheit, zum Licht weisen, wenn sie diffundiert; wenn sie sich auflöst in Streit, Gezänk, tödliche Konflikte und wenn sie so unmenschliche und katastrophale Konsequenzen hat? Wo die Orientierung des Menschen an traditionellen Autoritäten, an Gott durch Kirche, Theologie und *pietas* untergeht – Luthers Reform setzt ja am Kern der

⁹ Die Folgen zieht er in den beiden religionskritischen Schriften des Spätwerks aus.

¹⁰ Vgl. zum Stand der Forschung: Peter H. Wilson, *Der Dreißigjährige Krieg. Eine europäische Tragödie*, Darmstadt 2017; zur Sache konkret: Sigrid Westphal, *Ein Dreißigjähriger Religionskrieg? Deutschland 1618–1648*, in: *Luther und die Deutschen. Begleitband zur nationalen Sonderausstellung auf der Wartburg 4. Mai – 5. November 2017*, hg. von der Wartburg-Stiftung Eisenach, Eisenach 2017, 44–49.

Frömmigkeitspraxis an! –, bleibt da nicht nur noch der Weg der Wissenschaft, verschärft: der gott-losen Wissenschaft, die nach dem Prinzip arbeitet: *etsi Deus non daretur*? Die den Gottesgedanken methodisch ausschließen muss, wenn sie zu vernünftigen Erkenntnissen kommen und verhindern will, dass die Menschen sich wegen Gott und um Gottes Willen umbringen?¹¹ Bleibt da etwas anderes übrig, als sich auf Erkenntnisse zu beschränken, die von allen eingesehen werden können, eben weil Gott in ihnen keine Rolle mehr spielt, spielen darf?

Gott – nicht Quelle der Wahrheit, sondern Quelle der Konflikte! Weisheit, Frieden, Glück – nicht durch Suche nach Gott und Orientierung an ihm, sondern durch Absehung von ihm, durch Verzicht auf die Gottesfrage! Das ist die empirisch bzw. historisch begründete Position neuzeitlicher Wissenschaft zur *pietas*.

Müsste man nicht so töricht sein und selber einen Gottesstandpunkt beanspruchen, um zu entscheiden, wer denn recht hat: welche Konfession oder – heute – welche Religion? Will man nicht so hochmütig sein, bleibt ja nur, sich auf die Vernunft, die Kritik und als ihr Instrument die *scientia* zurückzuziehen.

1.2.2 Frömmigkeit ist restaurativ und fortschrittsfeindlich

Frömmigkeit fordert Gehorsam. Sie ist autoritätshörig. Sie denkt und lebt in Hierarchien: Gott als absoluter Herr, abgeleitete, gleichwohl absolute, göttliche Autorität für die, durch die er spricht; die beanspruchen, seine Wahrheit und seinen Willen autoritativ weiterzugeben. Frömmigkeit fordert absolute, strikte, totale Unterwerfung, Hingabe an die vorausgesetzte Autorität. Zweifel wirken zerstörerisch. Schon Fragen gelten als gefährlich, weil sie in Frage stellen. Gott darf man aber nicht in Frage stellen. Schon die Frage, ob das, was da im Namen Gottes auftritt, wirklich seinen Namen tragen darf, ist ketzerisch. Frömmigkeit nimmt hin. Sie lässt sich erzählen, sie leidet still. Sie stellt nicht in Frage, und genauso stabilisiert sie auch Verhältnisse, die ungerecht sind; erhält sie Umstände, die böse sind. Ihr Blick auf die Transzendenz lässt sie die Bedeutung des Lebens in dieser Welt vergessen. Ihre Hoffnung auf das Jenseits macht das Diesseits erträglicher, ohne es zu verändern oder verbessern zu wollen. Frömmigkeit ist das sprichwörtliche „Opium des Volks“, der „Heiligenschein“ dieses „Jammertales“, wie

¹¹ Zur wissenschaftstheoretischen Seite vgl.: Heinzpeter Hempelmann, Wissenschaft und Atheismus – eine notwendige Verbindung?, in: ders.: Die Wirklichkeit Gottes. Bd. 1. Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik, hg. von Tomas Pola, Neukirchen-Vluyn 2015, 7–43. Zur Unterscheidung von methodischem und dogmatischem (positionellen) Atheismus vgl. ders.: Der neue Atheismus und was Christen von ihm lernen können, 2010, 95–112.

Karl Marx¹² formuliert. Frömmigkeit ist für den Menschen gefährlich, weil sie im Namen Gottes verhindert, was dem Menschen nötig ist.

Frömmigkeit ist fortschrittsfeindlich. Sie ist nicht nur jenseitsorientiert, sondern auch auf das Vergangene fixiert. Sie ist nicht an Veränderung interessiert, noch auf Zukunft hin orientiert. Alles Neue könnte ja nur in Frage stellen, was als Autorität traditionell gilt. Das Neue, Unerwartete ist Bedrohung. Genauso steht Frömmigkeit aber dem Fortschritt und der Verbesserung der Zustände in dieser Welt im Wege. Die Erde ist eine Scheibe, und die Sonne dreht sich um die Erde. So steht es ja in der Bibel, der wir glauben, und so interpretieren die Traditionen die Bibel, die verbindlich sind. Wer Fortschritt will, wer Veränderung will, wer Humanität will, muss Wissenschaft gegen Religion und ihren Kern: *pietas*, wenden.

„Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl“ (Paul Gerhardt). „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott“ (Röm 13,1). Wer aufsteht, versündigt sich gegen Gott, und seien die Umstände noch so furchtbar.

Wer das aber ändern will; wer will, dass nicht mehr gilt: *homo homini lupus*¹³, sondern: *homo homini Deus*, der muss Wissenschaft gegen Religion wenden, der muss sie einsetzen, um die Frömmigkeit zu zersetzen, durch kritische Gesellschaftsanalyse, durch Aufklärung, durch Aufdeckung auch ihrer gewaltsamen, etwa Liebe und Gewalt, Folter und Heil amalgamierenden Synthesen (Schnädelbach¹⁴, Bugge¹⁵).

Gott, wenn er wirklich Gott ist, wenn er der Andere ist, der in Frage stellt, der sich vereinnahmen lässt, müsste eine Frömmigkeit in Frage stellen und transformieren, die Friedrich

¹² Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: ders.: Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, (207–224) 208.

¹³ Thomas Hobbes, *De cive* (1651), Widmungsschreiben, 2. Die Position wird oft Hobbes zugeschrieben. Der Kontext des Zitates zeigt, dass man die Anthropologie Hobbes' nicht einführen darf. Hobbes, der das *Lupus*-Wort im Übrigen von dem römischen Dichter Plautus aus dessen *Asinaria* entlehnt, ergänzt die eine Bestimmung durch die andere „Der Mensch ist ein Gott für den Menschen“. Letztere Bestimmung ist dann für den Humanismus Ludwig Feuerbachs bestimmend geworden (Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* [Leipzig 1849], Stuttgart 1978 [Reclam], 401).

¹⁴ Vgl. die wuchtige Kritik eines der führenden deutschen Philosophen: Herbert Schnädelbach, *Der Fluch des Christentums*, in: *Das Christentum. Eine Kontroverse*, hg. von Thomas Assheuer: Zeit-Dokument Hamburg 2/2000, 6–12, nachgedruckt und kommentiert in: ders., *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen. Streitschriften*, Frankfurt a. M. 32009; dazu Hans Joas, *Gottlos fromm*. Herbert Schnädelbach sucht weiterhin nach dem dritten Weg zwischen Gottesglauben und Atheismus, in: *DIE ZEIT* 16. Juli 2009 (Nr. 30), 45.

¹⁵ Vgl. die ebenso beeindruckende Kritik des Freiburger Pädagogen Franz Bugge an der verhängnisvollen Amalgamierung von Liebe und Gewalt in der christlichen Frömmigkeitspraxis in: *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Reinbek 1992; 2. Aufl. Aschaffenburg 2004. Dazu: Heinzpeter Hempelmann, *Gott ohne Gewalt? Warum Toleranz und Wahrheit für den christlichen Glauben zusammengehören*, Gießen 2009, 83–117.

Engels in seinen berühmten Briefen aus dem frommen Wuppertal ebenso nüchtern wie erschreckend beschreibt: „... es herrscht ein schreckliches Elend unter den niedern Klassen, besonders den Fabrikarbeitern im Wuppertal; syphilitische und Brustkrankheiten herrschen in einer Ausdehnung, die kaum zu glauben ist; in Elberfeld allein werden von 2500 schulpflichtigen Kindern 1200 dem Unterricht entzogen und wachsen in den Fabriken auf, bloß damit der Fabrikherr nicht einem Erwachsenen, dessen Stelle sie vertreten, das Doppelte des Lohnes zu geben nötig hat, das er einem Kinde gibt. Die reichen Fabrikanten aber haben ein weites Gewissen, und ein Kind mehr oder weniger verkommen zu lassen, bringt keine Pietistenseele in die Hölle, besonders wenn sie alle Sonntage zweimal in die Kirche geht. Denn das ist ausgemacht, daß unter den Fabrikanten die Pietisten am schlechtesten mit ihren Arbeitern umgehen, ihnen den Lohn auf alle mögliche Weise verringern, unter dem Vorwande, ihnen Gelegenheit zum Trinken zu nehmen, ja bei Predigerwahlen immer die ersten sind, die ihre Leute bestechen.“¹⁶

1.2.3 Frömmigkeit ist unkritisch

Frömmigkeit führt zur Angst vor Wahrnehmungen. Diese könnten sie ja in Frage stellen. Diskussion, Erörterung, Hinterfragen könnten dazu führen, dass die Geltung der Autoritäten, denen man vertraut, erschüttert wird. Sie könnten sich ja als fehlerhaft, irrtumsfähig, menschlich erweisen. Dabei – so die Voraussetzung von Frömmigkeit – spricht Gott selbst doch durch sie: durch die Bibel, den Papst, meinen Leiter, die Medien der Geistesleitung. Das autoritätshörige, autoritätsaffine Denken der Frömmigkeit identifiziert unkritisch Akzeptanz mit von Gott gebotener Demut. Es ist angstbesetzt, und es kann äußerst aggressiv werden, wenn es seine Grundlagen bedroht sieht. Es ist undifferenziert und bewegt sich im Schwarz-Weiß-Modus; es hat mindestens einen Hang zum Fundamentalismus. Denn auch im Blick auf Kritik gilt ja: Wehret den Anfängen! Wer ihr die Tür auch nur einen Spaltbreit öffnet, kann sie bald nicht mehr geschlossen halten. Aber auch Frömmigkeit bekommt Gott ja nicht selbst zu Gesicht. Auch sie benötigt die Medien; auch sie benötigt Interpretation. In der Interpretation von Kreatürlichem mit Göttlichem, mit Gott, liegt freilich ihre entscheidende Schwachstelle. Hier ist sie angreifbar. Hier entwickelt sie Angst. Hier übt sie den größten Druck aus. Hier vor allem sucht sie sich zu sichern. Hier ist sie aus Grundsatz unkritisch. Hier auch wird sie hybrid. Sie weiß, was sie nicht wissen kann. Frömmigkeit bestreitet Interpretation. Sie weiß die Wahrheit. Sie weiß vor allem, was Quelle der Wahrheit ist. Gäbe es hier kritische Erörterungen, würde das eigene Verständnis der göttlichen Wahrheit als das deutlich, was es ist: als Interpretation,

¹⁶ In: Karl Marx/ Friedrich Engels, Marx-Engels-Werke Bd. 1. 1839–1844, hg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, 16. Aufl. 2006, (413–432) 418.

als menschlicher, im Prinzip optionaler und fehlbarer Akt, in dem das fromme Ich eine Rolle spielt. Gäbe es Interpretation – alles wäre dann verspielt: Gott, die Sicherheit der Erkenntnis, die Gewissheit der Wahrheit.

1.2.4 Frömmigkeit ist bigott

Sie ist mindestens ambivalent. Sie redet von Gott. Sie bezieht sich auf seine Offenbarung. Sie beansprucht seine Wahrheit. In Wahrheit geht es ihr aber – sehr scheinheilig – um sich selbst und ihre eigenen Zwecke, ihre Selbstbehauptung. Um sich gegen kritische Rückfragen, die sie in Frage stellen und bedrohen könnten, abzuschirmen, beansprucht sie einen privilegierten Zugang zur Wahrheit. Nur sie hat ihn. Nur im Glauben wird Gott, die einzige Wahrheit, erkannt. Wer die Frömmigkeit nicht teilt, kann auch die Wahrheit nicht haben; er kann auch nie und nimmer überprüfen, ob die Wahrheit tatsächlich die Wahrheit ist. Prüfung und Überprüfung sind nicht gewollt und nicht möglich. Die fromme Wahrheit erträgt und verträgt die Rückfrage nicht. Sie kann und muss und will nur akzeptiert, angebetet werden. Wer sie bezweifelte, hätte sie ja schon verloren, weil er keinen Zugang mehr zu ihr besäße.

Das fromme Mäntelchen, das man der eigenen Praxis und den eigenen Anschauungen, dem eigenen privilegierten Zugang zur Wahrheit und der exklusiv eröffneten Wahrheit als göttlicher Wahrheit umhängt, dient letztlich nur der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung. Man schirmt sich erfolgreich gegen Kritik ab. Man beruft sich auf eine nicht zu toppende, allerdings auch nicht zu überprüfende Autorität; man macht sich interessant und individuiert sich, gibt sich eine einzigartige Individualität und gibt sich dann eine allgemeine Bedeutung: Denn diese meine Wahrheit ist ja von Gott, mein Zugang zur Wahrheit ist ja der einzig geschenkte und der einzig – für alle – wahre.

Gott wird hier instrumentalisiert und für die eigenen Zwecke bemüht. Man führt ihn ein, um sich unangreifbar zu machen, sich selbst absolut zu setzen und eine Autorität zu gewinnen, die man aus eigener Kraft nicht besitzt.

1.2.5 Frömmigkeit ist belanglos

Wo Frömmigkeit in den unangreifbaren Rückzugsort führt, führt sie auch ins Ghetto, wird sie selbst zum Ghetto. Sie ist nicht kritisierbar und nicht kommunizierbar.¹⁷ Das, worum es geht,

¹⁷ Das ist der Kern der Kritik des Kritischen Rationalismus, wie sie Hans Albert immer wieder gegen Theologie und Kirche vorbringt. Vgl. vor allem: Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft,

kann man ja als Außenstehender nicht zu Gesicht bekommen. Frömmigkeit hat von daher aber auch keine Bedeutung. Zum Thema wird sie allenfalls durch ihre negativen mentalen, sozialen und politischen Auswirkungen. Sie ist so etwas wie Musik und die schönen Künste. Sie liefert bloße Interpretationen von Wirklichkeit, manchmal interessante, manchmal eher skurrile, leistet aber keinen Beitrag zur Welterklärung, so die Kritik des logischen Positivismus durch Ernst Mach, Moritz Schlick, vor allem Otto Neurath und Rudolf Carnap¹⁸. Fromm sein darf man, muss man aber nicht. Und es ist letztlich egal, ob man an den dreieinigen Gott glaubt oder dem durch Richard Dawkins bekannt gewordenen Kult des unsichtbar durch den Weltraum fliegenden Spaghettimonsters¹⁹ huldigt. Frömmigkeit ist postmodernem Mindset so lange tolerierbar, wie keine negativen Auswirkungen erkennbar sind. Zur programmatischen Pluralität gehört auch, dass man sehr seltsame und nicht nachvollziehbare Lebensstile und Weltanschauungen entwickeln darf, so lange die Allgemeinheit dadurch nicht gefährdet ist.

(1968) 5., erw. und verb. Aufl. Tübingen 1991; ders., *Theologische Holzwege*. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973; ders., *Das Elend der Theologie*. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979; 2. Aufl. Aschaffenburg 2005; ders., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, darin: 95–167 Auseinandersetzung mit Heinzpeter Hempelmann, Hans Küng und Wolfhart Pannenberg; ders., *Between Social Science, Religion and Politics*, Amsterdam 1999; ders., *In Kontroversen verstrickt*. Vom Kulturpessimismus zum kritischen Rationalismus, Münster 2007; ders., *Josef Ratzingers Apologie des Christentums*. Bibeldeutung auf der Basis einer spiritualistischen Metaphysik, in: ZRGG 59 (2007), 14–35; ders., *Kritik des theologischen Denkens*, Berlin 2013; Hans Albert, *Ein theologischer Briefwechsel*, hg. von Giuseppe Franco, Wiesbaden 2019 (darin zum Gespräch mit Hempelmann, 57ff).

Zur theologischen Rezeption vgl. die Übersicht bei Hempelmann, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens, Wuppertal 2. Aufl. 1982, 114–232; außerdem: Gerhard Ebeling, *Kritischer Rationalismus?* Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“, Tübingen 1973; Frieder Lötzs, Hans Albert und die Abschaffung der Theologie, in: ThZ 36 (1980), 162–176; Karl H. Weger, *Vom Elend des kritischen Rationalismus*. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert, Regensburg 1981; die Beiträge in Giuseppe Franco (Hg.), *Wissenschaftstheorie, Hermeneutik, Theologie*. Dem Anderen Recht geben. Karl Poppers Kritischer Rationalismus im Gespräch mit Hans Albert, Dario Antiseri, Volker Gadenne, Armin Kreiner und Hans-Joachim Niemann, Klagenfurt/ Wien 2011; Peter Knauer, *Christlicher Glaube und kritischer Rationalismus*, in: *Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*. Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Albert, hg. von Giuseppe Franco, Klagenfurt/ Wien 2012, 324–350; Hans Waldenfels, *Halbiertes Menschsein? Rückfragen an Hans Albert*, ebd., 351–367, sowie ebd. die zusammenfassende Würdigung von Heinzpeter Hempelmann, „Gemeinsam der Wahrheit etwas näher kommen“! Zur Bedeutung des Kritischen Rationalismus für Theologie und Glaube, 298–323; Giuseppe Franco (Hg.), *Begegnungen mit Hans Albert*. Eine Hommage, Wiesbaden 2019 (darin: Heinzpeter Hempelmann: *Credo quia absurdum? Annäherungen an Hans Albert*, 159–164 sowie einige weitere theologisch-konstruktive Reaktionen).

¹⁸ Vgl. vor allem Carnap, Rudolf, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2 (1931), 219–241.

¹⁹ Vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 76.

1.3 Resümee

Um mich – vielleicht unnötigerweise – abzusichern, betone ich: Was ich zu schildern versucht habe, war weder eine Wesensschau von Wissen und Wissenschaft noch eine Bestimmung des Wesens von Frömmigkeit. Es ging um eine idealtypische Erörterung, die aufdeckt, wo *pietas* das Problem von *scientia* identifiziert und *scientia* die Aporien der *pietas*. Das Ergebnis der beiden Skizzen scheint klar zu sein:

(1) *Pietas* und *scientia* sind nicht nur Gegner; weil sie sich gegenseitig in Frage stellen und bekämpfen, sind sie Feinde. Ihr Gegensatz ist unversöhnlich. Entweder steht man auf der Seite Gottes und der Offenbarung, dann wäre es frevelhaft und undankbar, das Geschenk der Wahrheit in Frage zu stellen. Oder man steht auf der Seite der *scientia*. Dann wäre es unvernünftig und unverantwortlich, irgendetwas – und sei es das als „heilig“ Tabuisierte – von Erforschung, Kritik und Reflexion auszunehmen.

(2) Das Ergebnis der Auseinandersetzung scheint mindestens für die westlichen Zivilisationen des Abendlandes festzustehen. Die *scientia* hat gesiegt. *Pietas* braucht es nicht. Um mit René Descartes zu sprechen: *Wir können leicht annehmen, dass es keinen Gott gibt*²⁰, – auch wenn das bei ihm ein bloß methodischer Zweifel, eine hypothetische Denkbewegung ist. Wir brauchen Gott nicht, oder um es in Kategorien postmoderner Mentalität zu sagen: Er ist eine uns frei stehende Option.

Pietas ist weithin Ghetto. Frömmigkeit ist, ganz gleich ob lutherisch, konservativ katholisch, neupietistisch, evangelikal, charismatisch, im Wesentlichen gesellschaftskonform. Sie lebt in ihren eigenen abgeschotteten Kommunikationsräumen; ist zurückgezogen und wenig öffentlichkeitsaffin; sie ist eher bildungskritisch und steht Wissenschaft und kritischer Intellektualität eher distanziert gegenüber. Das ist das Bild und sehr oft auch die Wirklichkeit.

Auf Wissenschaft und – abgeleitet – Technik richten sich – gerade auch in Krisenzeiten – die Hoffnungen, auch wenn sie enttäuscht werden. *Pietas* hat dagegen einen schlechten Ruf. Sie steht so ungefähr gegen alles, was als modern gilt: Emanzipation, Fortschritt, Freiheit, Kritik, Selberdenken und Selbermachen. In einem gesellschaftlichen Mainstream-Pluralismus fällt sie nicht weiter auf. Sie hat jeden Stachel verloren. Wo Individuell-Sein als Vorzug gilt, gibt es Platz auch für das Skurrile. Beten im Restaurant, erhobene Hände und verzückte Gesichter in der Übertragung von Gottesdiensten – alles kein Problem; poppige Mönchsgesänge können konsumiert werden, und „der Graf“ besingt das Heilige²¹. *Pietas* genießt, so lange sie sich nicht schädlich auswirkt und die Rechtsordnung einhält, sogar den Schutz des weltanschaulich neutralen Staates, der allerdings auch umgekehrt die schützt, die die

²⁰ Princ phil 1,7.

²¹ Vgl. etwa das Album „Große Freiheit“, 2010.

Missgunst der Frommen erregen: durch frevlerische Kunst in Poesie und Prosa, – wir denken an die *Satanischen Verse* Salman Rushdies; in Bildern und Graphiken – wir denken an die Mohammed-Karikaturen; in Film und Musik – wir denken an Okkult-Rock und *das Leben des Brian* von Monty Python. Bezeichnend für die veränderte Rolle einer absolut deponierten *Pietas* in unserer Gesellschaft ist das erstaunlich geringe Echo, dass die Giordano Bruno-Stiftung mit ihren gezielten Brüchen religiöser Tabus und mit ihren sich auf Aufklärung und Wissenschaft berufenden Kampagnen findet. Solche Aktionen – Busaufschriften „Gott existiert mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht“ – sind unnötig, weil ihr Gegenstand irrelevant ist. Wen schert's?

Ich möchte dieses Ergebnis freilich so nicht stehen lassen. Ich möchte vielmehr fragen, ob die tatsächlich geschichtlich manifesten Gegensätze auch Wesensgegensätze sind, die bedeuten, dass sich *pietas* und *scientia* sich grundsätzlich und gegenseitig ausschließen. Ich möchte die These wagen, dass nicht nur ein Brückenschlag möglich ist, sondern dass sich *pietas* und *scientia* vielmehr ergänzen und einander zu einer notwendigen und fruchtbaren Herausforderung werden können, ja müssen.

2 Fromme Wünsche: *pietas* und *scientia* als komplementäre, einander notwendig ergänzende und einander bedürftige Größen

2.1 Kritische Frömmigkeit

Pietas braucht die Kritik. Sie braucht die kritische Hinterfragung durch Wissenschaft. Das ist nicht nur eine von außen an *pietas* herangetragene Forderung. Kritik, kritische Rationalität, kritische Rückfrage gehören vielmehr in die Mitte von *pietas* und sind Teil ihres Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses.

2.1.1 *Pietas weiß: unser Erkennen ist Stückwerk*

Was wir als Menschen in den Händen haben, sind allenfalls Bruchstücke. Wir sehen, wie Paulus sagt (1Kor 13,12), wie in einem Spiegel. Spiegel bestanden in der Antike aus einer Metallplatte, die nur ein undeutliches, verzerrtes Bild ergaben. Wer in der *pietas* vor Gott steht, wird demütig; er erkennt vor allem den begrenzten Radius seiner Erkenntnis und die hinter den Erfordernissen zurückbleibende Qualität der eigenen Einsichten. Je mehr wir in der *pietas* der

Größe Gottes angesichtig werden, desto kritischer schätzen wir uns und unser Vermögen ein; desto demütiger werden wir auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

2.1.2 *Pietas weiß und erfährt: Unser Erkennen ist unsicher*

Es gibt kein sicheres Fundament. All unsere Erkenntnis bedarf jenseits der hoffentlichen Bewährung im Diesseits der eschatologischen Bewahrheitung. „Wir sehen jetzt“, sagt Paulus in 1Kor 13,12f. „undeutlich, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie auch ich erkannt worden bin“. Erkenntnis wird nicht nur pneumatologisch relativiert, *coram Deo*, sondern auch eschatologisch, in der Erwartung des letzten Horizontes der universal manifesten Herrlichkeit Gottes. Blicken wir auf sie, ist klar: Erkenntnis – sie wird weggetan werden (1Kor 13,8). Sie ist eben im Blick auf das, was im Eschaton klar sein wird, absolut vorläufig, begrenzt, irrtumsfähig und überholbar.

2.1.3 *Pietas praktiziert und braucht Kritik*

Gerade weil unser Glaubensleben ein höchst irdischer, menschlicher Vollzug ist, gilt selbst für die Weissagung, also das Reden im Namen Gottes: Wir weissagen stückweise, *ek merous* (1Kor 13,9). Noch nicht einmal was den pneumatischen Kern unseres Glaubens angeht, können und dürfen wir sicher sein. Deshalb kann Paulus die fromme Gemeinde auffordern: „Seid nicht Kinder im Verstand“ (1Kor 14,20). Deshalb gehört Kritik in die Mitte des Gottesdienstes, der Anbetung, des Gottesverhältnisses: „Propheten lasst zwei oder drei reden, und die anderen lasst urteilen (*diakrinein*).“ (1Kor 14,29) Ausgerechnet und gerade da, wo Menschen im Namen Gottes reden, ist Kritik und kritische Prüfung angebracht und legitim. Die Gabe der *diakrisis* ist eine von Gott gegebene Fähigkeit, ihre Praxis eine göttliche Forderung: „Prüfet alles, das Gute haltet fest“ (1Thess 5,21).

2.1.4 *Pietas stellt Gott in Frage*

Gotteserkenntnis vollzieht sich nur durch die Anfechtung hindurch. Sie profiliert sich durch den Abgleich von Erfahrung und Zusagen. Sie drängt auf das Erkennen, Identifizieren Gottes in einer Welt, die seine Gegenwart eher und nur zu verbergen scheint. Die Fragen: *Ist ein Gott? Wo bist du Gott denn?*, sind ihr nicht fremd. Sie drängen sich unweigerlich auf. *Pietas* wehrt die Kritik, auch die Religionskritik nicht ab. Sie nimmt sie auf, geht durch sie hindurch und

geht auch – so Gott es will und es ihn gibt – gestärkt, bewährt aus ihr hervor. *Pietas* prüft die Belastbarkeit religiöser Praxis und Ansprüche. Sie deckt in geradezu aufklärerischer Manier die Hohlheit des Götzenbilderkultes auf. Sie verhöhnt die Unwirksamkeit und Impotenz eines Gottes, der noch nicht einmal ein Feuer entzünden kann (1Kön 17). Sie fragt umso drängender nach der Realität und Verlässlichkeit, *Wahrheit* des Gottes, auf den sie ihr Leben setzt. Falschprophetie kann sie sich gar nicht leisten.

Die apokalyptische Polarität der Realität macht *pietas* unausweichlich. Martin Luther kann zuspitzen, dass ihn der Teufel zu einem ziemlich guten Doktor der Theologie gemacht habe²². Dessen Anfechtungen haben ihn verzweifeln lassen an Gott, haben ihn diesen Gott aber umso gewisser und deutlicher erkennen lassen.²³

2.1.5 *Pietas weiß, dass sie in sich selbst unwahr – nicht die Wahrheit – ist*

Paulus bringt es erneut auf den Punkt: „Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Christus Jesus als Herrn.“ (2Kor 4,5) *Pietas* ist da und dann nicht Sekte, Ghetto, fromme Selbstbehauptung, wo und wenn sie zu unterscheiden weiß zwischen sich und dem dreieinigen Gott, der Wahrheit ihres Zeugnisses und der Wahrheit, von der sie zeugt. Je mehr sie der Wahrheit angesichtig wird, umso mehr weiß sie, dass sie dieser Wahrheit mit ihrem Reden nicht zu entsprechen und nicht gerecht zu werden vermag. Nicht die vollmundige Selbstbehauptung, die fromme Selbstinszenierung, sondern der überlange, ästhetisch ja gar nicht überzeugende Finger Johannes des Täufers auf dem berühmten Bild des Isenheimer Altars – *das* ist sie. Weg weisen, den Weg weisen zur Wahrheit kann sie und wird sie nur, wo sie von sich weg-weist. Um diese vitale und vitalisierende Differenz gegen allen eigenen Selbstdarstellungswillen immer neu zu gewinnen, ist ihr jede religionskritische und ideologiekritische, sie depotenzierende Infragestellung recht. Nur so entdeckt sie, was echt ist und was nur eine „Form der Gottseligkeit“ (2Tim 3,5) ist, die ohne Kraft ist, weil sie aus sich selbst lebt und nicht aus Gottes Kraft. – Schließlich:

²² Vorrede über den ersten Theil seiner deutschen Bücher (1539), in: Martin Luther, Sämtliche Schriften, hg. von Johann Georg Walch, ND der zweiten überarb. Aufl. 1880–1910, Groß Oesingen 1987, Bd. XIV [= Vorrede], 432–437, hier 436.

²³ Dazu: Heinzpeter Hempelmann, „Wen der Teufel zum rechten Doktor macht“ (Martin Luther). Theologie studieren als existentielle und intellektuelle Herausforderung, in: ThBeitr 47. Jg. (2016), 81–91.

2.1.6 *Pietas ist angewiesen auf den geschichtlichen Rückbezug und die historische Kontrolle*

Es ist Ernst Käsemann gewesen, der dem Neupietismus immer wieder ins Stammbuch geschrieben hat, dass die historische Rückfrage ein notwendiges Korrektiv ist für eine Frömmigkeit, die sich gegenüber ihren Quellen immer wieder zu verselbständigen und dann im Drehen um die eigenen Traditionen auch unfruchtbar zu werden droht.²⁴ Worum es geht, bringt der Barth-Schüler Walter Kreck im Titel eines wenig bekannten Aufsatzes auf den Nenner: *Die Gemeinde braucht die Kritik der Bibel*²⁵. Die Bibel ist das entscheidende kritische Gegenüber für *pietas*; damit Frömmigkeit sich dieses kritische Gegenüber so adaptiert, dass es zum stumpfen Schwert wird, ist historische Arbeit nötig. Sie kann das Profil der biblischen Texte immer neu profilieren und kritisch gegen eingeschliffene und bequeme Adaptationen artikulieren. Auch diese historische Arbeit hat ihre Ursprünge bereits im Neuen Testament. Wir denken an Lukas als Historiker, der orientiert an den geschichtswissenschaftlichen Standards seiner Zeit die Jesus-Tradition kritisch daraufhin mustert²⁶, was historisch belastbar ist und als zuverlässige Grundlage des Glaubens an den Sohn Gottes sein kann (vgl. Lk 1,1–4). Immer neu muss *pietas* prüfen, ob der, dem sie im spirituellen Raum begegnet, der ist, der Gott ist, der uns in dem Jesus aus Nazareth sein Angesicht gezeigt hat²⁷. *Pietas* lebt von Kritik und durch Kritik.

2.2 Fromme Reflexionen

Ziel der folgenden Überlegungen ist es nicht, Wissenschaft fromm zu machen und dadurch zu verderben. Wenn *pietas* und *scientia* aber komplementäre Größen darstellen, die sich ergänzen und einander bedürfen, dann muss auch *pietas* Relevanz haben für *scientia* und sei es in der Art, wie *pietas scientia* begrenzt, auf ihre Grenzen hinweist und eine Leerstelle besetzt, die Wissenschaft nicht besetzen darf, wenn sie sich nicht verlieren will. Die folgenden

²⁴ Vgl. Ernst Käsemann, Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese, in: ZThK 64 (1967), 259–289; ders., Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. II, Göttingen 3. Aufl. 1970, 268–290.

²⁵ Vgl. Günter Klein/ Willi Marxsen/ Walter Kreck, Bibelkritik und Gemeindefrömmigkeit. Vorträge auf dem 12. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Gütersloh 1966, 48–63.

²⁶ Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Armin D. Baum, Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage. Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen, Tübingen 2008.

²⁷ Vgl. die zusammenfassende Leistung von Rainer Riesner unter dem programmatischen Titel: Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung, Gießen 2019.

Provokationen sollen in diesem Sinne eine Neubegründung des Verhältnisses von *pietas* und *scientia* anregen.

2.2.1 Keine Wissenschaft ohne Leerstelle Gott

Der antike wie der neuzeitlich-moderne Wissenschaftsbegriff definieren sich letztlich durch Gott. Im antiken und metaphysisch bestimmten Wissenschaftsbegriff, sozusagen bis zum „kritischen“ Kant, steht Gott in der Mitte von Wissenschaft als alles organisierendes Prinzip²⁸. Im Gegensatz dazu definiert sich der neuzeitlich-moderne Wissenschaftsbegriff durch den Ausschluss der Gottesfrage. Er ist bestimmt durch einen nicht *dogmatischen*, positionellen, sondern durch einen *methodischen* Atheismus. Anders formuliert: Wissenschaftliche Erkenntnis beschränkt sich auf das, was unabhängig von Weltanschauung, Religion, philosophischer Position des Wissenschaftlers konsensfähig und überprüfbar aussagbar ist. Sie geschieht – nach der berühmten Hugo Grotius zugeschriebenen Formel – *etsi Deus non daretur*. Sie hat damit aber dem Prinzip nach keinen *Welterklärungs*-, sondern nur noch einen *Weltbeschreibungsanspruch*.²⁹ Sie kann per definitionem nicht die metaphysische Frage beantworten, was die Welt im Innersten zusammenhält. Sie kann die Welt nur aus einer bestimmten Perspektive beschreiben. Die jeweilige fachwissenschaftliche Disziplin bildet nicht die Welt an sich ab, sie liefert nur ein bestimmtes Modell mit einer stark reduzierten Aussagekraft. Sie erkennt nicht den Gegenstand an sich, sondern beruht auf einer bestimmten Gegenstandskonstitution³⁰, die den Gegenstand *als etwas* in den Blick nimmt, aber nie das Ganze fokussiert, weder als Universum noch seinem Wesen nach. Der enorme Erfolg moderner Wissenschaft beruht auf der hier grundgelegten Spezialisierung und

²⁸ Es muss hier ein Verweis auf die *Metaphysik* Aristoteles' reichen, für die der Gottesbegriff eine zentrale, Wissenschaft organisierende Bedeutung hat (vgl. unter anderem Buch VI 1, und natürlich Buch XII). Bei Thomas und in der thomistischen Religionsphilosophie wird das nachvollzogen. Als Einführung eignen sich Hellmut Flashar, Aristoteles. Lehrer des Abendlandes, München 2. Aufl. 2013, 209–240; Wolfgang Detel, Aristoteles. Eine Einführung, Stuttgart 2., erw. Aufl. 2021, 62–96.

²⁹ Zur näheren Begründung vgl. Heinzpeter Hempelmann: Wissenschaft und Atheismus – eine notwendige Verbindung?, in: ders., Die Wirklichkeit Gottes. Bd. 1. Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik, hg. von Tomas Pola, Neukirchen-Vluyn 2015, 7–43. Ders., Der neue Atheismus und was Christen von ihm lernen können, 2010, 95–112.

³⁰ In klassischer Weise hat diese Arthur S. Eddington formuliert: *The Philosophy of Physical Sciences*, Cambridge 1939; dt. *Philosophie der Naturwissenschaft*, Bern 1949. Eddington wird aufgenommen von Hans-Peter Dürr, *Naturwissenschaft und Wirklichkeit. Der Beitrag naturwissenschaftlichen Denkens zu einem möglichen Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit*, in: ders., *Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung*, München/ Wien 1988, 26–49.

Beschränkung. Es ist nun die allenthalben zu beobachtende Versuchung von Wissenschaft, präziser: ihrer Subjekte, genau diese spezifische Beschränkung zu vergessen, zu übersehen und zu überspielen.

Je mehr Religion schwächelt, je mehr sich Gesellschaft – mindestens in Teilen – säkularisiert, steht Wissenschaft, präziser: stehen Wissenschaftler in der Versuchung, ihre Grenzen zu überschreiten. Prominente Beispiele sind Richard Dawkins, der als einer der weltweit herausragenden Biologen das NOMA-Prinzip in Frage stellt³¹. NOMA heißt: *no overlapping materia*, keine Überlappungen zwischen Wissenschaft und Religion. Im Gegenteil, sagt Dawkins. Wissenschaft muss sich zu religiösen Fragen äußern, und sie kann es auch. Es ist – hochwahrscheinlich – kein Gott. Ein weiteres Beispiel ist der im 20. Jahrhundert – nach Einstein – bekannteste, an dessen Bedeutung freilich nicht heranreichende Physiker Stephen Hawking. Mit seinem Renommee versucht er „Kurze Antworten auf große Fragen“³² zu geben, darunter „Gibt es einen Gott?“. Programmatisch beansprucht er, dass die „Naturwissenschaft Fragen beantwortet, die einst in die Zuständigkeit der Religion fielen“³³. Ein drittes Beispiel von vielen: Neurowissenschaftler wie Gerhard Roth³⁴, Wolf Singer³⁵ oder Thomas Metzinger³⁶ fordern als Konsequenz ihrer Forschungen ein neues Welt- und Menschenbild. Sie reduzieren Geist auf Gehirn, Bewusstsein wird zum Epiphänomen biochemischer Prozesse. Diese reduktionistischen Ansätze sind nicht nur philosophisch hoch problematisch: Der Entschluss zur Reduktion von möglicher Erkenntnis auf das empirisch Erkennbare ist ja selbst empirisch nicht zu erheben. Wenn ein reduktionistischer Ansatz eine bloße Perspektive von Welt mit der Erkenntnis der Welt an sich in eins setzt, also den Modellcharakter der eigenen Erkenntnis übergeht und diese absolut setzt, dann droht Wissenschaft zur Weltanschauung zu werden; dann droht Wissenschaft sich zu verlieren. Der Selbstvergottung von Wissenschaft als omnipotentem Erklärungsmodell

³¹ Dawkins, Gotteswahn, 78ff.

³² So der Titel des gleichnamigen Buches, Stuttgart 13. Aufl. 2018. Vgl. außerdem weitere Veröffentlichungen Hawkings mit explizitem Welterklärungsanspruch: Das Universum in der Nussschale, München o. J. (2. Aufl. 2004); ders./ Leonard Mlodinow, Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums, Reinbek b. Hamburg 2011.

³³ Hawking, Kurze Antworten, 49.

³⁴ Vgl. die jetzt erschienene Summe: Über den Menschen, Berlin 2021, sowie: ders., Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. (1994) 1997 (stw; 1275); ders., Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2001, neu bearb. 2003; ders., Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt a. M. 2003, vollst. neu bearbeitete Aufl. 2009 (stw; 1915).

³⁵ Der Beobachter im Gehirn, Frankfurt a. M. 2002 (stw; 1571); ders., Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a. M. 2003 (stw; 1596).

³⁶ Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik, Berlin 2009.

entkommt nur, wer die zurückgestellte Gottesfrage reflektiert und bewusst offen hält.³⁷ Wie aber lässt sich die Gottesfrage stärker offenhalten und die die Wissenschaft gefährdende Leerstelle frei halten als durch die Präsenz einer *pietas*, die die Erinnerung daran ist, dass Welt und Mensch mehr sind *als ...*; also einer *pietas*, die so zum Stachel eines sich heillos überfordernden Reduktionismus wird? Wissenschaft braucht die Einbettung in eine *pietas*, die ihr hilft, nicht zu entgleisen, sich erkenntnistheoretisch nicht zu übernehmen und im Endeffekt zu verlieren.

2.2.2 Keine Wissenschaft ohne Demut

Der wohl wichtigste Wissenschaftstheoretiker des 20. Jahrhunderts, Karl R. Popper, erkannte, dass Wissenschaft ihre Aussagen nicht beweisen im Sinne von verifizieren kann. Gangbar sei nur der Weg immer weitergehender Annäherung an die Wahrheit. Diese Annäherung vollzieht sich, so Popper, auf dem Weg fortgesetzter *conjectures and refutations*: also der Bildung von Theorien und Hypothesen und ihrer Widerlegung.³⁸ Im Extrem und im Ernst: Wenn wir die Wahrheit erkennen, ihr mindestens näher kommen wollen, müssen wir, sobald wir eine befriedigende Theorie gefunden haben, alsbald versuchen, diese – am besten selbst – zu widerlegen. Wir müssen offen sein dafür, dass andere diese Theorie zu überholen suchen, und ihren Widerlegungsversuchen keinen Widerstand entgegenzusetzen, etwa durch Immunisierung gegen Kritik. Das ist stringent gedacht und theoretisch plausibel. Allein, ist es realistisch? Definieren wir uns nicht auch als Wissenschaftler durch das, was wir oft sehr mühsam und über lange Zeit geschaffen haben? Liegt die von Popper so genannte konventionalistische Strategie, die Wissenschaft unfruchtbar zu machen droht und wissenschaftlichem Fortschritt im Wege stehen kann, nicht allzu nahe? Versuchen wir nicht *de facto* (fast) alles, um unsere Theorien gegen Scheitern und Widerlegung zu schützen? Ist das nicht ein „ganz natürlicher“ Versuch der Selbstbehauptung? Woher gewinnen wir als Wissenschaftler die Kraft, uns nicht mit unseren Theorien zu identifizieren, unsere Geltung unabhängig von ihrer Wahrheit und Geltung zu bestimmen? Wo ist das Widerlager, das uns hilft, eigene Fehler und Irrtümer einzusehen und einzugestehen, mit dem Scheitern eigener Überzeugungen zu leben und so den Fortschritt von

³⁷ Dies wäre im Übrigen einer der wenigen Gründe für den Verbleib der Theologie in der *universitas litterarum*, eine Theologie freilich, die sich nicht selbst bagatellisieren dürfte – etwa dadurch, dass sie widerspruchlos und allzu willig in einen methodischen Atheismus als Kennzeichen von Wissenschaftlichkeit einstimmt, der ein einziger Kampf gegen den Aussagewillen ihres Gegenstandes ist.

³⁸ Grundlegung in: *Logik der Forschung*, 11. Aufl. Tübingen 2005 (GW; Bd. 3); ders., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen 3. Aufl. 2010 (GW; Bd. 2), 97–166; ders., 2009: *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Tübingen 2. Aufl., hg. von Herbert Keuth, 331–387.

Wissenschaft nicht durch Hinhaltestrategien, unnütze Debatten etc. zu behindern? Auf dieser pragmatischen Ebene der Einbindung von Wissenschaft ist *pietas* von größter Bedeutung. Ist die Beziehung zu Gott, das Sein vor Ihm und der Halt, den *pietas* verleiht, das Widerlager, das nötig ist, um sich – in einem doppelten Sinne – nicht selbst behaupten zu müssen? Je mehr wir in eine solche Relation eingebunden sind, umso mehr sind wir gehalten; je mehr wir vor Gott stehen, umso mehr erkennen wir, wie – im Vergleich – klein, begrenzt, menschlich wir sind. Je mehr uns durch *pietas* aufgedeckt wird, wie sehr wir unsere Identität durch die Liebe dieses übergreifenden Gegenübers empfangen, umso mehr können wir zu der wissenschaftstheoretisch eingesehenen Fehlbarkeit, Irrtumsfähigkeit, Begrenztheit stehen; umso mehr werden wir bereit zu Kritik, Selbstkritik und Neuaufbruch.

2.2.3 *Kein Wissen ohne Glauben*

In verschiedenen Veröffentlichungen hat der Berliner Philosoph Volker Gerhardt auf den unlösbaren Zusammenhang von Glauben und Wissen, Wissen und Glauben aufmerksam gemacht³⁹. Die Fundierung aller rationalen und damit auch der wissenschaftlichen Tätigkeit durch Glauben gilt in einem mehrfachen Sinne.

Wissen ist (a) zunächst ja nur zu gewinnen, wenn wir von Voraussetzungen ausgehen, die wir nicht mehr beweisen können, in der Sprache der Erkenntnistheorie: Sie ist abhängig von Axiomen. Natürlich könnte man versuchen, auch diese weiter zu begründen, aber die Gründe, die zur Fundamentierung angegeben werden könnten, lassen sich ja ihrerseits wieder in Frage stellen und sind selbst begründungsbedürftig und so fort. Da ein unendlicher Regress uns Menschen nicht möglich ist, die Alternative eine rational nicht befriedigende zirkuläre Begründung wäre, bleibt nur der Akt der Voraus-Setzung von Gewissheiten, die das Weitere tragen, Erkenntnis erschließen, aber selbst nicht begründet oder letztlich begründbar sind. Das berühmteste Beispiel der Philosophiegeschichte ist das cartesische: *ego cogito, ergo sum*; dem Sinn nach übersetzt: ich denke, aha ich muss sein⁴⁰. Dass diese Gewissheiten und Evidenzen zutreffend sind, können wir nicht wissen; wir können es nur annehmen, letztlich glauben.

³⁹ Vgl. ders., *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014; ders., *Glauben und Wissen*, Stuttgart 2016; ders.: *Glaube und Wissen. Ansprache zum Dank für die Verleihung des Ehrendoktorats der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig anlässlich der akademischen Wiedereröffnung der Pauliner-Kirche am 4. Dezember 2017*, in: Roderich Barth/ Rochus Leonhardt (Hg.), *Die Vernunft des Glaubens. Theologische Beiträge zu Volker Gerhardts Philosophie des Göttlichen*, Leipzig 2020, 17–28.

⁴⁰ Vgl. zur Begründung: Josef Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin/ New York 1978, 119–154.

Kein Wissen – ohne Glauben, ohne Voraussetzung einer weltanschaulich-philosophischen Gesamtschau, deren Annahmen uns plausibel zu sein scheinen; die uns im Ganzen vertrauenswürdig zu sein scheint, ohne dass wir sie im Einzelnen rational ausweisen könnten. Kein Wissen ohne Glauben!

Das gilt aber (b) noch in einem weiteren, ebenfalls sehr grundsätzlichen Sinne. Wissenschaft als das Streben nach Wissen macht ja nur Sinn, wenn es „aus der Überzeugung entstehen kann, dass es gut ist, sich um seinen Erwerb zu bemühen“, so Volker Gerhardt⁴¹. Diese Überzeugung versteht sich absolut nicht von selbst. Sie beruht auf einem Glauben, „den man als das motivierende Fundament aller intellektuellen Leistungen bezeichnen kann“⁴². Wissenschaft, der Antrieb zu Wissenschaft, ohne den es sie nicht gäbe, ist also seinerseits mit einer Haltung zur Wirklichkeit, einem umfassenden Welt- und Selbstverhältnis verbunden, das sich einer wissenschaftlichen Überprüfung entzieht, ihr vielmehr vorausliegt.⁴³

Bei Gerhardt findet man aber (c) noch einen dritten Hinweis. Wissen selbst lässt „sich nach seinem strengen Begriff nur auf das beziehen [...], was war oder im Augenblick der Erkenntnis ist“⁴⁴. Wissen wäre „allein mit dieser retrospektivischen oder präsentischen Leistung gänzlich unerheblich“⁴⁵. Die für das Handeln notwendige Antizipation der Zukunft ist ein „ – von Wissen angeleiteter – Glaube“⁴⁶, so Gerhardt weiter. In analoger Weise spricht der Religionssoziologe Thomas Luckmann von den kleinen und großen „Transzendenzen“, die wir notwendig vollziehen, wenn wir lebenspraktisch unterwegs sind im Alltag wie auch in der Planung und im Vollzug wissenschaftlicher Erkenntnis.⁴⁷ Man mag den Begriff der „unsichtbaren Religion“ bei Luckmann oder den Begriff des Glaubens bei Gerhardt als zu weit und unbestimmt kritisieren. Wichtig ist die Wahrnehmung, dass vorwissenschaftlichen Einstellungen eine bestimmende Rolle auch für unsere wissenschaftlichen Vollzüge zukommt. In diesem Sinn ist der Hinweis des Alttestamentlers Gerhard von Rad zu verstehen, Sprüche 1,7 sei der Kern der Erkenntnistheorie Israels: „Die Furcht Gottes ist der Anfang [das Prinzip] der Erkenntnis.“ Das bedeutet nicht – wie ein häufiges Missverständnis unterstellt – eine Begrenzung von Einsicht,

⁴¹ Gerhardt, Glaube und Wissen (2017), 19.

⁴² Ebd., 20.

⁴³ Ein Beispiel: Hans Albert und Karl Popper haben in diesem Sinne etwa aufgewiesen, dass es einen Entschluss zur Kritik braucht, und sie haben eine Evidenz dafür erzeugt, dass die Idee der kritischen Prüfung für humanes Menschsein und Wissenschaft nötig ist. Ich muss an eine bestimmte Welt glauben, um Kritik und Selbstkritik für wichtig zu halten und zu vertreten. Bei Popper ist das der Kampf gegen den Konventionalismus (Logik der Forschung, vor allem Kap. II–IV), bei Albert das Eintreten für das Prinzip der kritischen Prüfung (Traktat, Kap. 2).

⁴⁴ Gerhardt, Glauben und Wissen (2017), 18.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., 19.

⁴⁷ Vgl. Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.

sondern allererst ihre Eröffnung. Die Furcht Gottes, das Stehen vor Gott stellt in die Freiheit, macht frei von anderen Bindungen. Furcht Gottes, Jahwefurcht meint „Bindung an“, „Wissen um JHWH“ in allen Vollzügen des Lebens.⁴⁸ Diese Erkenntniskonstellatation bedeutet keine Einhegung von Erkenntnis, sondern deren Relationierung. Sie gibt eine „Ortsbestimmung“⁴⁹; die Erkenntnis – in einem umfassenden, alle Bezüge des Menschen zu Gott, der Welt und sich selbst beinhaltenden Sinn – wird lokalisiert. Die Frage ist: Was ermöglicht Erkenntnis, was ist Bedingung ihrer Möglichkeit? Und der Glaube Israels antwortet in einem transzendenten wie transzendentalen Sinne: Erkenntnis wird allererst ermöglicht durch eine solche Einbindung und Entbindung von anderen das Erkennen einschränkenden Behinderungen. Die scharfe These lautet also: „Nicht [...] behindert der Glaube das Erkennen; im Gegenteil, er ist es, der das Erkennen freisetzt.“⁵⁰

Der Habitus macht die Musik. Ist er bestimmt durch Furcht, Angst und Sorge, Streben nach Sicherheit, oder durch Mut, Offenheit, Bereitschaft zu Korrektur und Neuem? Hier kommt einer *pietas*, einer Haltung, die aus der Begegnung mit dem lebendigen Gott erwächst, eine Schlüsselfunktion zu. Bereitschaft zur Korrektur und zur Selbstkritik, zu Fortschritt, Aufbruch, Entdeckung von Neuem sind Resultate einer Begegnung mit einem Gott, der die ständige „Erneuerung des nous“ als vernünftigen Gottesdienst von uns erwartet (Röm 12,2). Dieser Gott fordert für die soziale Interexistenz – biblisch gesprochen: den Leib – auf alle unkritische Konformität zu verzichten. Er fordert, eine Haltung der perennen Prüfung einzunehmen, die danach fragt, was das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene ist. Nichts kann Wissenschaft mehr dienen als ein solcher Habitus; nichts kann sie mehr fördern als eine solche *pietas*.

2.2.4 *Keine funktionierende Gemeinschaft ohne vormoralische Grundlagen*

Im Zusammenhang der Säkularisierungsdebatte spielt die Diskussion um die Rolle gelebter Religion eine immer wichtigere Rolle. Im Aufsehen erregenden Gespräch zwischen dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas über die „Dialektik der Säkularisierung“ nähert sich ausgerechnet der ehemalige Neomarxist und Bannerträger eines rationalen herrschaftsfreien, von allen religiösen Privilegien befreiten Diskurses dem konservativen

⁴⁸ Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluy 1970, 92.

⁴⁹ Ebd., 93.

⁵⁰ Ebd., 95.

Kleriker an.⁵¹ Habermas recurriert auf das inzwischen sprichwörtlich gewordene Böckenförde-Theorem. Der langjährige, 2019 verstorbene Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde stellte die für den Fortbestand eines liberalen und demokratischen Gemeinwesens entscheidende Frage: „Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?“⁵² Ein säkularer Staat ist ja zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet. Was aber hält die Gemeinschaft der so Unterschiedlichen zusammen, wenn es der Staat selber nicht sein darf? Was trägt die Gemeinschaft? Böckenförde antwortet: „*Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*“⁵³ Er kann sie nicht machen, „backen“, sie aber auch nicht fordern, einfordern, genauso wenig aber kann er auf sie verzichten. In einer von Habermas als nicht mehr säkular, sondern als *postsäkular* qualifizierten Gesellschaft kommt hier, so Habermas, der vital gelebten Religion eine für den Zusammenhalt und die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft entscheidende Rolle zu. In der Rede „Glauben und Wissen“, die Habermas 2001 noch ganz unter dem Eindruck von 9/11 anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels hält, macht er an Beispielen konkret, dass und wie die in religiöser Überlieferung und religiösem Leben gepflegten Werte auch da ernst zu nehmen und in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen sind, wo sie sich einer völligen rationalen Rekonstruierbarkeit entziehen.⁵⁴ Wo es um die unbedingte Achtung vor dem Leben geht, gilt es das Potential zu heben, das in der religiösen Anschauung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt; analoges gilt hinsichtlich der Dimension der Verantwortung, in der der einzelne steht und die grundgelegt ist und ihre vitale Kraft erhält in der Erwartung eines *Jüngsten Gerichtes*, in dem der Einzelne vor Gott steht und sich verantworten muss.

Menschen, die aus einem spirituellen Habitus, aus *pietas* leben, bilden den unverzichtbaren Humus für eine Normativität des Humanums. Am präzisesten bringt Habermas seine Wertschätzung der *pietas* auf den Punkt in dem 2003 veröffentlichten Vortrag „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“⁵⁵. Offen spricht er vom Defätismus der modernen Vernunft, die allein

⁵¹ Jürgen Habermas/ Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/ Basel/ Wien 2005.

⁵² Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 914, Frankfurt a. M. 1991, 111f.

⁵³ Ebd., 112.

⁵⁴ Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2002.

⁵⁵ Dokumentiert in: Michael Reder/ Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008. Zur theologischen und kirchlichen Bedeutung der neuen Würdigung der Religion bei Habermas in ihren unterschiedlichen Zusammenhängen habe ich Stellung genommen in: „Abkehr von der Armut der Modernität“ (P. L. Berger). Was

nicht (be-)stehen kann, und von der „Schwäche der Vernunftmoral“⁵⁶. Eine restlos über sich aufgeklärte Vernunft versagt in entscheidender Hinsicht. Sie „verfehlt [...] ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.“⁵⁷

Genau hier braucht es – bei aller kritischen Gesellschaftsanalyse – die *pietas*, die gelebte und vitalisierende Religion, auf die Habermas mit Überraschung und Erwartung guckt; deren Vertreter er explizit zum Mit-Reden und Mit-Tun einlädt; deren Mitwirkung unverzichtbar erscheint.

3 Fazit

Wir fassen zusammen: Keine Erkenntnis ohne Demut, kein Wissen ohne Glauben, keine Vernunft ohne Liebe, keine gelingende Wissenschaft ohne Respekt vor der von ihr nicht zu beantwortenden Gottesfrage! Nicht nur braucht die *Pietas* die kritische Rationalität, wenn sie sich nicht versteigen und häretisch werden will; auch die *Scientia* braucht die *Pietas*, wenn sie gelingen will und nicht pervertieren soll. Von Albert Einstein, der sich sehr um eine Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft bemühte, ist der Satz überliefert: „Wissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Wissenschaft blind.“ Wir dürfen dieses Verhältnis nach den vorangegangenen Reflexionen noch schärfer fassen: Wissenschaft ohne das Gegenüber von Religion ist nicht nur lahm, sie verliert sich und droht zur bloßen Weltanschauung zu werden. Religion ohne das Gegenüber von Wissen und Wissenschaft ist nicht nur blind, sie droht sich in ihr Gegenteil zu verkehren und aus Anbetung Gottes in Selbstvergottung des – nicht mehr frommen – Ichs zu degenerieren.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Klärung eines angemessenen Verhältnisses von Glaube (Pietas) und Wissenschaft (Scientia). Im ersten Teil werden dazu die Kernpunkte entfaltet, die in

Religionssoziologie und -philosophie von Glaube und Religion erwarten, in: Harald Jung/ Jürgen Schuster/ Volker Gäckle (Hg.), Europa, wie hält du's mit der Religion? Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft, Berlin 2020, 55–71.

⁵⁶ Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, 30.

⁵⁷ Ebd., 30f.

der abendländischen Tradition vielfach von beiden Seiten angeführt wurden, um einen unveröhnlichen Gegensatz von Pietas und Scientia zu beschreiben. Das Ergebnis der Auseinandersetzung scheint mindestens für die westlichen Zivilisationen des Abendlandes festzustehen. Scientia hat gesiegt. Pietas braucht es nicht. Sie kann höchstens noch als Privatvergnügen toleriert werden, solange sie sich nicht schädlich auf die Gesellschaft auswirkt und die Rechtsordnung einhält.

Der Verfasser plädiert demgegenüber in einem zweiten Abschnitt dafür, dass nicht nur ein Brückenschlag möglich ist, sondern dass sich Pietas und Scientia vielmehr ergänzen und einander zu einer notwendigen und fruchtbaren Herausforderung werden können, ja müssen. Nicht nur braucht die Pietas die kritische Rationalität, wenn sie sich nicht versteigen und häretisch werden will; auch die Scientia braucht die Pietas, wenn sie gelingen will und nicht pervertieren soll.

Abstract

This essay deals with the clarification of an appropriate relationship between faith (pietas) and science (scientia). In the first part, the key points are unfolded, which in the occidental tradition have often been invoked by both sides to describe an irreconcilable opposition of pietas and scientia. The result of the dispute seems to be certain, at least for the Western civilizations of the Occident. Scientia has won. Pietas is no longer needed. At most, it can still be tolerated as a private pleasure, as long as it does not have a harmful effect on society and complies with the legal order.

In contrast, the author argues in a second section that a bridging is not only possible, but that pietas and scientia can, indeed must, complement each other and become a necessary and fruitful challenge to each other. Not only does pietas need critical rationality if it does not want to stiffen and become heretical; scientia also needs pietas if it wants to succeed and not pervert.

Grundlinien pietistischer Hochschulbildung – eine Ergebnissicherung

Frank Lüdke

Das 7. Neupietismus-Symposium im Januar 2021 war von einem starken Eigeninteresse getragen, denn die Thematik der pietistischen Hochschulbildung ist für die ausrichtende Evangelische Hochschule Tabor selbst eine Identitätsfrage. Ganz im Sinne des Pietismus soll daher mit diesem abschließenden Beitrag der Versuch unternommen werden, die theoretischen Erkenntnisse der Tagung insgesamt zu reflektieren und für die Praxis fruchtbar zu machen. Es soll deshalb im Folgenden dargestellt werden, welche Erkenntnisse die Aufsätze dieses Bandes und die Diskussionen der Tagung innerhalb der Hochschule selbst ausgelöst haben und welche Fragen offen geblieben sind. Zum Abschluss soll schließlich der Versuch unternommen werden, ein eigenes Verständnis von pietistischer Hochschulbildung kurz zu skizzieren.

Im Hinblick auf meine eigene **einleitende Darstellung** der Intensität des Verhältnisses zwischen pietistischer Frömmigkeit und akademischer Bildung fand die „Badewannen-Grafik“ als grobe Orientierung zwar grundsätzlich Zustimmung, bei näherem Hinsehen aber wurde doch eine nahezu durchgängige Präsenz pietistisch-erwecklich geprägter Professoren an deutschen Universitäten durch die letzten Jahrhunderte hindurch konstatiert, insbesondere im 19. Jahrhundert zur Zeit der Erweckungsbewegung und der positiven Theologie (z. B. Tholuck, Harleß, Kähler, Cremer, Schlatter, Heim usw.). Allerdings beschränkte sich das fast immer punktuell auf einige wenige Hochschullehrer, die teilweise nur wenig Verständnis und Rückhalt an der Basis des innerkirchlichen Pietismus fanden. An den eigenen pietistischen Bibelschulen und seminaristischen Ausbildungsstätten kultivierte man dagegen bis weit in das 20. Jahrhundert hinein eher eine Wissenschafts-Skepsis. Das wirklich Neue im 21. Jahrhundert ist daher vor allem, dass das eigene Klientel durch die Etablierung eigener pietistisch geprägter Hochschulen bewusst und zielgerichtet an wissenschaftliches Denken, universitäre Diskurse und eigene Forschungen herangeführt wird. Die Herausforderung besteht deshalb nun vor allem darin, den Sinn und die Fruchtbarkeit dieses Paradigmenwechsels nun auch der eigenen Basis zu vermitteln. Dabei könnte es ein hilfreicher Weg sein, auf die eigene Tradition

erwecklich geprägter Hochschullehrer zu verweisen und gerade deren Impulse zur Integration von Frömmigkeit und Bildung neu fruchtbar zu machen.

In Bezug auf **Ulrike Treuschs Darstellung der Reformideen von Philipp Jakob Spener** im Hinblick auf ein Theologiestudium, das die *pietas* ganzheitlich integriert, erscheint die Situationsanalyse einer zu einseitig verkopft ausgerichteten theologischen Ausbildung an den Universitäten auch nach 350 Jahren immer noch aktuell. An den privaten erwecklich-pietistisch ausgerichteten Hochschulen wird dagegen gerade die von Spener vorgeschlagene intensivere geistliche Gemeinschaft zwischen den Lehrenden und Studierenden bewusst stärker in den Blick genommen, sodass sie teilweise geradezu als beispielhafte Umsetzungen der Spenerschen Reformideen für das Theologiestudium gelten können. Gerade im 21. Jahrhundert gewinnt dieser Aspekt der persönlichen Begegnung und des authentischen persönlichen Austauschs über Glaubensfragen angesichts der Anonymisierung durch internetbasierte Lehre und nur indirekte Kontakten über Social Media umso mehr Bedeutung. Insofern ist Speners Anfrage, wie Lehr- und Lernbeziehungen im Studium so gestaltet werden können, dass sie glaubensförderndes und persönlichkeitsprägendes Potenzial haben, geradezu zeitlos aktuell. Insbesondere geht es um die bleibende Herausforderung, wie Studierende darin begleitet werden können, eine Brücke zwischen wissenschaftlicher Exegese und „geistlicher“ Schriftauslegung zu finden – damit beides wirklich integriert werden kann und nicht zusammenhanglos nebeneinander erfolgt. Dies gilt umso mehr angesichts der Tatsache, dass immer weniger Theologiestudierende vor ihrem Studium schon in Jugendkreisen solch ein integratives Bibellesen kennen gelernt und eingeübt haben. Wenn dann die bewusste Verknüpfung von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit erst auf die Zeit nach dem Theologiestudium verlagert wird, könnte es für manche auch zu spät sein, weil sich eine Spaltung zwischen *Pietas* und *Scientia* inzwischen verfestigt hat.

Norbert Schmidts Analyse der Causa Wolffiana und die anschließenden Diskussionen haben zunächst deutlich gemacht, dass jegliche in irgendeiner Form konfessionell gebundene akademische Ausbildung natürlich immer auch positionell gebunden ist und dies grundsätzlich auch sein darf. Eine Bekenntnisbindung gehört zur evangelischen Theologie als wesentlicher Grundzug auf jeden Fall mit dazu. Gleichzeitig aber muss die wissenschaftliche Arbeit an Hochschulen frei sein und bleiben, um ein echtes und hilfreiches kritisches Gegenüber zur Kirche und auch zum innerkirchlichen Pietismus sein zu können. In dieser Hinsicht könnte es sein, dass die jungen privaten Hochschulen im Hinblick auf ihre Trägerkreise in der Gemeinschaftsbewegung und den Freikirchen manche Konflikte noch vor sich haben. Die Lernerfahrungen aus der Causa Wolffiana könnten diesbezüglich eine wertvolle Basis für die kommenden Klärungen sein, wenn man die Lehren der Untersuchung von vorneherein mit im Blick behält: Die Fokussierung auf Christus als gemeinsamer Mitte, den bewussten Verzicht auf den Einsatz von Machtmitteln, sowie eine demütige Einsicht in die eigene Irrtumsfähigkeit.

Im Nachgang zur **Analyse der Hermeneutik Adolf Schlatters durch Thorsten Dietz** wurde deutlich, dass Schlatter einen Ansatz beschreibt, der auch heute noch interessant und anschlussfähig ist. Gerade im Hinblick auf innerevangelikale Auseinandersetzungen um das richtige Bibel- und Offenbarungsverständnis könnte seine Sicht ein gangbarer Mittelweg sein, der für eine pietistische Hochschulbildung, die Frömmigkeit und Wissenschaftlichkeit miteinander verbinden möchte, zukunftsweisend sein kann. Insbesondere seine Würdigung des christlichen Glaubens als personale Beziehung gepaart mit einem Ernstnehmen von Gottes Handeln in der Geschichte und zugleich einem bewussten Ja zu einer offenen wissenschaftlichen Methodologie ermöglichen eine lebendige Verknüpfung von *Pietas* und *Scientia*. Im Anschluss daran wäre es eine spannende Frage, ob solch ein Ansatz im Rahmen einer pietistischen Universität auch als Basis für ein grundsätzliches christliches Wissenschaftsverständnis dienen und somit im Hinblick auf andere Fachbereiche über die Theologie hinaus fruchtbar gemacht werden könnte.

Der **Beitrag von Christopher Gehrz über die US-amerikanische Bildungslandschaft** wurde als sehr anregend empfunden. Im Hinblick auf den möglichen weiteren Ausbau einer pietistischen Hochschulbildung in Deutschland könnte man von den pietistisch ausgerichteten Hochschulen in Nordamerika tatsächlich einiges lernen. Sicherlich nicht alle, aber doch manche strukturellen und inhaltlichen Ideen lassen sich auch auf die europäische Situation übertragen und könnten dabei helfen, typische Sackgassen evangelikaler Bildungsanstrengungen zu vermeiden. Gerade die von Gehrz ins Spiel gebrachte Metapher des Grenzgebiets könnte dafür fruchtbar gemacht werden, denn faktisch empfinden sich gerade die Bildungsinstitutionen der Gemeinschaftsbewegung immer wieder als solche Grenzgänger: zwischen Kirche und Gemeinschaft, zwischen Universitätstheologie und Gemeindefrömmigkeit, zwischen Wissenschaft und persönlichem Glauben. Dieser Ort „zwischen den Stühlen“ könnte bewusst als ein Schatz entdeckt und gewürdigt werden, um eine „Zweisprachigkeit“ zu entwickeln, die im 21. Jahrhundert immer größere Relevanz bekommt.

Die drei von Gehrz benannten Grund-Charakteristika pietistischer Hochschulbildung sind für heutige junge Erwachsene sehr gut anschlussfähig. Dabei weist der Begriff der „Irenik“ zwar schon in eine verheißungsvolle Richtung, er scheint aber zu wenig gebräuchlich, um wirklich wegweisende Wirkung entfalten zu können. Passender wäre es vielleicht, an pietistischen Hochschulen ganz bewusst von einer dialogischen Theologie zu sprechen, also einer Wissenschaftskultur, die das Evangelium bezeugt und dabei gleichzeitig hörende wie auch antwortende Theologie ist.

Das Referat von **Johannes Zimmermann über pietistische Hochschulbildung im Horizont eines weiteren Bildungsdiskurses** hat zunächst eine Diskussion darüber ausgelöst, welche Zugangsvoraussetzungen eine pietistische Hochschule im Hinblick auf den persönlichen Glauben der Studieninteressierten haben darf und sollte. Dabei wurde zum einen deutlich, dass

das alte pietistische Schwarz-Weiß-Schema einer Unterscheidung zwischen „Bekehrten und Unbekehrten“ der Wirklichkeit mannigfaltiger Glaubenshaltungen nicht gerecht wird. Das Plädoyer von Zimmermann, die Hochschule für die „Willigen“ zu öffnen, könnte in diesem Zusammenhang ein gangbarer Mittelweg sein. Konkret wären das Personen, die willens sind, sich bewusst auf das Experiment eines Studiums an einer Hochschule mit christlichem Profil einzulassen – sei es, weil sie ihre bereits vorhandene Glaubens-Prägung vertiefen und erweitern wollen, sei es, weil sie einfach offen für neue Gedankenanstöße und Erfahrungen sind. Es wäre die Haltung einer neugierigen Erwartung, ob ein Studium mit einer solchen besonderen Prägung auch für ihren ganzheitlichen „Bildungsweg“ ein Gewinn sein könnte. Solch ein Ansatz würde einen weiten Raum schaffen und sich abgrenzen gegenüber sehr eng gefassten Zugangsbedingungen, die einer Glaubensprüfung gleichkämen und einer unbegrenzten Offenheit, die auch die umfassen würde, die rein an den Fachinhalten interessiert sind. Wo eine solche „Willigkeit“ zur Grundvoraussetzung für ein Studium an einer christlichen Hochschule gemacht werden würde, stünden die Chancen gut, dass die besonderen Impulse einer pietistischen Hochschulbildung auf fruchtbaren Boden fallen und entsprechende Prägekraft entfalten können.

Insgesamt wurde bei dem Beitrag von Johannes Zimmermann durch die Verknüpfung eines historischen Blicks auf den Pietismus mit gegenwärtigen Bildungsdiskursen deutlich, dass in der Konzeption einer pietistischen Hochschulbildung für das Milieu des innerkirchlichen Pietismus einzigartige Chancen liegen, wenn man die Gefahr einer zu starken innerpietistischen Blasenbildung und Selbstbezogenheit bewusst immer mit im Blick behält und ihr entgegensteuert.

Der Aufsatz von **Bernhard Knorn über die jesuitische Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft** hat das Tagungsthema in einen weiteren konfessionellen Horizont gestellt. Es wurde deutlich, dass das bewusste Streben nach einer Integration von *Pietas* und *Scientia* bei Weitem kein evangelisches oder gar pietistisches Sondergut ist. Der weitere Ausbau einer pietistischen Hochschulbildung durch junge private evangelische Hochschulen kann sich deshalb grundlegend vom jesuitischen Bildungskonzept inspirieren lassen.

Fundamental gehört dazu die Haltung der „Ehrfurcht vor Gott“ bei allem Lehren und Lernen im Rahmen des akademischen Betriebs, und zwar dezidiert im demütigen Bewusstsein der Größe und Unverfügbarkeit Gottes. Dies kann im Rahmen einer pietistischen Betonung der persönlichen Jesus-Beziehung leicht in den Hintergrund geraten. Des Weiteren erscheint hilfreich, dass das jesuitische Bildungskonzept durch die ausdrücklich artikulierte Ausrichtung auf das „Wohl der Seelen“ auch die Frage wachhält, was denn eigentlich nach dem Endziel der Ehre Gottes die praktische Vision des Studienbetriebs ist, und zwar für die Studierenden selbst, aber auch darüber hinaus. Der weite Horizont, den man in Sankt Georgen im Laufe der Zeit im Hinblick auf benachteiligte Menschen, kulturelle Prägungen und andere Religionen

entwickelt hat, könnte auch pietistisch ausgerichteten Hochschulen ein Ansporn sein, den eigenen Blick nicht zu verengen. Schließlich dürfte gerade auch das Anliegen einer Rückbindung des Wissenschaftsbetriebs an die „Kirche“ eine Herausforderung für pietistische Hochschulen sein, sich nicht von den Diskursen der pietistisch geprägten Basis in Kirche, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung abzukoppeln, sondern intensiv und lernbereit darauf zu hören. Insgesamt könnte für alle diese Aspekte im Rahmen der eigenen pietistischen Traditionsverortung eine Rückbesinnung auf die eigenen Gründerväter Spener, Francke und Zinzendorf immer wieder hilfreich sein, denen es in vielen Aspekten vorbildhaft gelungen ist, die Frömmigkeit zu stärken, ohne den (wissenschaftlichen, pädagogischen und diakonischen) Bezug zu Kirche und Gesellschaft zu verlieren.

Heinzpeter Hempelmanns Klärung eines angemessenen Verhältnisses von Glaube (Pietas) und Wissenschaft (Scientia) hat schließlich deutlich gemacht, dass eine pietistische Hochschulbildung die große Chance besitzt, ein offenes und fruchtbares Miteinander von Glaube und Wissenschaft exemplarisch so zu entwickeln, dass man in einer demütigen und respektvollen Haltung eine Bereicherung für universitäre Diskurse sein kann. Angesichts massiver traditioneller Vorbehalte von beiden Seiten kann sich dies aber auch schnell zu einer Gratwanderung entwickeln, die sich sowohl von Seiten der Wissenschaft als auch von Seiten der kirchlichen Basis Vorbehalten und Angriffen ausgesetzt sieht. Rein praktisch läge die Herausforderung darin, dass die pietistischen Hochschulen sich bewusst interdisziplinär auch über die Theologie hinaus für andere Fachgebiete der Wissenschaftswelt und ihre Erkenntnisse öffnen, ohne dabei aber gleich vorschnell normative Deutungsansprüche aus christlicher Perspektive zu formulieren.

Für Christus – gemeinsam glauben, forschen, dienen Pietistische Hochschulbildung an der Ev. Hochschule Tabor

Frank Lüdke

Berufung und Auftrag

Die 1909 als „Brüderhaus Tabor“ gegründete Studien- und Lebensgemeinschaft Tabor hat von Beginn an eine Ausbildungsstätte als ihr Kernprojekt betrieben. Junge Menschen sollten eine geistlich-theologische Ausbildung erhalten, um in unterschiedlichen Berufsfeldern die Liebe Gottes weitergeben zu können. Zu Beginn eher als eine Art geistlicher Lebensschule nach dem Vorbild eines Diakonissen-Mutterhauses konzipiert, hat das Ausbildungskonzept immer wieder Anpassungen an zeitbezogene gesellschaftliche Herausforderungen erlebt. Seit 2009 ist das vormalige Seminar als private Hochschule staatlich anerkannt. Was unterscheidet die Ev. Hochschule Tabor von anderen Bildungsinstitutionen? Und aus welchen Quellen speist sich dieses Bewusstsein?

1 Marburg als Ursprungsort evangelischer Hochschulbildung (SCIENTIA)

Tabors Standort Marburg ist eng mit der Reformation verbunden. Es ist die Stadt mit der ältesten evangelischen Universität der Welt. Bis heute zeigt das Universitätsiegel den Universitätsgründer Landgraf Philipp von Hessen, eingefasst von der Jahreszahl der Gründung 1527. Die zweizeilige Umschrift lautet übersetzt: *Siegel der Marburger Universität / unter dem Schutz des um den **Glauben und die Wissenschaft** sehr verdienten Philipp, Herrn der Hessen.*

„Glaube und Wissenschaft“ (Pietas et Literis) stehen bis heute auf dem Marburger Universitäts-Siegel ganz oben. Auch wenn Tabor kein Teil der Philipps-Universität ist, wird der

Standort Marburg als besondere Verpflichtung und Ansporn empfunden, gerade in dieser Stadt in reformatorischer Tradition die bewusste Verknüpfung von evangelischem Glauben und akademischer Wissenschaft zusammenzuhalten, um damit das Bildungsprogramm der Reformation lebendig fortzuführen.

Pietistische Hochschulbildung heißt: Wissenschaftliche Arbeit getragen von evangelischem Glauben.

2 Der Pietismus als Wiederentdeckung lebendigen Glaubens (PIETAS)

Philipp Jakob Spener (1635–1705), der „Vater des Pietismus“ war motiviert von einer biblisch begründeten „Hoffnung auf bessere Zeiten“. Dadurch konnte er vertrauensvoll nach vorne schauen und viele kreative und innovative Ideen freisetzen. Im Jahr 1675 veröffentlichte er seine „Pia Desideria“ mit sechs Reformvorschlägen für die Christenheit, deren Aktualisierung auch heute noch wegweisend für eine pietistische Hochschule sein kann:

- a. GEMEINSCHAFT UNTER DEM WORT GOTTES: An einer pietistischen Hochschule finden Studierende und Lehrende im gemeinsamen Studium der Bibel zusammen und gewinnen Inspiration und Wegweisung: *„Lasst das Wort Christi reichlich unter euch wohnen!“* (Kol 3,16)
- b. ALLGEMEINES PRIESTERTUM: An einer pietistischen Hochschule werden Begabungen als Geschenke Gottes verstanden, die zum allgemeinen Nutzen für die Gemeinschaft eingesetzt werden. Deshalb beten Studierende und Lehrende: *„Hier bin ich, sende mich!“* (Jes 6,8).
- c. GELEBTER GLAUBE: An einer pietistischen Hochschule drückt sich ein lebendiger Glaube in konkreter Nachfolge Jesu aus, auf der Grundlage der evangelischen Freude über die Gnade Gottes und frei von Werkgerechtigkeit: *„Alles, was ihr tut, das tut von Herzen als dem Herrn und nicht den Menschen!“* (Kol 3,23)
- d. FRIEDFERTIGKEIT: An einer pietistischen Hochschule wird begriffen, dass *„unser Wissen Stückwerk“* ist (1Kor 13,9). Bei aller Klarheit der Lehre gibt es deshalb keinen Fokus darauf, andere zu bekämpfen, die etwas anders sehen.
- e. GANZHEITLICHES STUDIUM: An einer pietistischen Hochschule sind die Lehrenden die Schlüsselpersonen, die nicht nur fachlich und didaktisch kompetent sein sollen, sondern auch menschlich und geistlich prägen, *„als Vorbild guter Werke, ohne Falsch in der Lehre und ehrbar“* (Titus 2,7).

- f. INSPIRIERENDE MULTIPLIKATION: An einer pietistischen Hochschule wird das Ziel verfolgt, professionelle Fachkompetenz zu vermitteln, damit Menschen mit Wort und Tat ein Segen für die Welt sein können: „*Ich will dich segnen und du sollst ein Segen sein!*“ (Gen 12,2)

Diese Vision wurde im Pietismus insbesondere von August Hermann Francke (1663–1727) auf den Bereich der Bildung angewendet, der in Halle eine für damalige Verhältnisse beeindruckende Schulstadt aufgebaut hat. Er hat dem Pietismus vermittelt, dass ein lebendiger Glaube die ganze Welt in den Blick nimmt. Sein Motto war „Weltveränderung durch Menschenveränderung!“ Und das geschieht nicht zuletzt durch geistlich getragene Bildung in höchster Qualität mit weitem Horizont auf dem neusten Stand der Forschung zur Ehre Gottes.

Pietistische Hochschulbildung heißt: Wissenschaftliche Arbeit getragen von lebendiger Spiritualität.

3 In Gemeinschaft studieren und leben (COMMUNIO)

Der Pietist Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) entwickelte in Herrnhut das Modell einer Studien- und Lebensgemeinschaft, die in kreativer Liebe neue Formen des Zusammenlebens und der gegenseitigen Unterstützung entwickelte. Von ihm lernen wir, dass Begegnung und Austausch, sich persönlich füreinander öffnen, einander tragen und begleiten, füreinander und miteinander beten, feiern und streiten wesentlich für jede echte tiefe geistliche Einheit sind. Er sagte: „Ich statuiere kein Christentum ohne Gemeinschaft!“

Pietistische Hochschulbildung heißt: Wissenschaftliche Arbeit getragen von geistlicher Gemeinschaft.

4 Die Welt im Fokus (CARITAS)

In Marburg, einer Stadt, die schon seit über 800 Jahren durch Elisabeth von Thüringen besonders für den Dienst tätiger Nächstenliebe aus christlicher Verantwortung sensibilisiert ist, haben die Diakonissen des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands (DGD) im 20. Jahrhundert ein Werk aufgebaut, das die Welt mit ihren geistlichen, seelischen und körperlichen Nöten ganzheitlich in den Blick genommen hat. In dieser Tradition ist auch Tabor als Teil

des DGD-Netzwerks entstanden und geprägt worden. Die Übernahme gesellschaftlicher und sozialer Verantwortung und die Weitergabe des Evangeliums sollen dabei als Einheit im Blick behalten werden. Diakonie und Evangelisation sind Aspekte des einen Auftrags Gottes, seine Liebe in die Welt zu tragen.

Pietistische Hochschulbildung heißt: Wissenschaftliche Arbeit getragen von Liebe für die Welt.

5 Auf einen Blick

Die Evangelische Hochschule Tabor hat in ihrem Hochschul-Siegel zusammengefasst, von welchen Grund-Dimensionen sie sich als Pietistische Hochschule bestimmen lassen möchte:



Abbildung 5: Siegel der Ev. Hochschule TABOR

FÜR CHRISTUS

Im Zentrum steht das Christus-Monogramm, die griechischen Buchstaben Chi und Rho als Anfangsbuchstaben von „Christus“. Für eine pietistische Hochschule steht Christus im Mittelpunkt. Man arbeitet und studiert im Bewusstsein seiner Berufung und möchte ihn mit allem ehren.

PIETAS = Glaube / Frömmigkeit / Geistliches Leben

Wir leben aus der Quelle des Glaubens, der sich an der Heiligen Schrift orientiert und in Christus seine Mitte hat.

COMMUNIO = Gemeinschaft

Als Studiengemeinschaft von lebendigen Christinnen und Christen suchen wir Begegnung, lernen voneinander, begleiten und unterstützen uns gegenseitig mit dem Geld und den Gaben, die Gott uns anvertraut hat.

SCIENTIA = Wissenschaft / Bildung / Lehre / Forschung

Als Gemeinschaft von Glaubenden erforschen wir die von Gott geschaffene Welt und bilden Menschen professionell dafür aus, in vielfältigen Lebensbereichen segensreich zu wirken.

CARITAS = Liebe / Auftrag / Dienst / Sendung

Durch berufliche Tätigkeit in höchster Qualität, missionarische und soziale Arbeit, gesellschaftliches Engagement und den Einsatz für christliche Werte in unterschiedlichsten Berufsfeldern wollen wir mit dazu beitragen, dass die Liebe Gottes unsere Welt durchstrahlt.

Deshalb lautet unser Motto:

Für Christus

gemeinsam glauben forschen dienen

Vernetzungen im konservativ- erwecklichen Protestantismus um 1900 – Ein netzwerkanalytischer Beitrag zur Neupietismusforschung

Eduard Ferderer

1 Hinführung

Der vorliegende Beitrag ist ein netzwerkanalytischer Nachtrag zu meiner im ersten Band der Reihe *Pietas et Scientia* erschienenen Untersuchung über die Entstehung des Eisenacher Bundes.¹ Ziel dieses Beitrags ist es, Einblick in die Entstehung, die Potenziale und Grenzen der Historischen Netzwerkanalyse zu erhalten und mit Hilfe der Sozialen Netzwerkanalyse die Thesen der Untersuchung zu überprüfen. Im Folgenden werden mit Hilfe der Konferenzberichte die Vernetzung zwischen den Gnadauer, Blankenburger und Eisenacher Konferenzen zwischen 1888 und 1912 untersucht und die Akteure des sog. Blankenburger Gemeinschaftsflügels in Netzwerkgraphen erfasst.

2 Bedürfnis nach Verständigung

Bevor eine Einführung in die Entstehung und Methodik der Historischen Netzwerkanalyse erläutert, die ausgewerteten Quellen im Einzelnen benannt, die Vernetzungen mit Hilfe der Netzwerkgraphen dargestellt und interpretiert werden können, folgt hier zunächst eine Zusammenfassung der wesentlichen Erkenntnisse meiner Untersuchung *Bedürfnis nach Verständigung* um den Hintergrund dieses Beitrags allgemein nachvollziehbar zu machen.

¹ Vgl. Eduard Ferderer, *Bedürfnis nach Verständigung. Die Vermittlungsbemühungen des Eisenacher Bundes zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Pietas et Scientia*, Bd. 1, Darmstadt 2022.

Die zahlreichen Frömmigkeitsbewegungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bilden ein fluides und unübersichtliches Forschungsfeld. Im erwecklichen Protestantismus kam es innerhalb von kurzer Zeit zu unterschiedlichen Transformationen. Nicht nur Theologen, sondern vor allem Laien wurden zu wichtigen Protagonisten, welche gleichzeitig in unterschiedlichen Bewegungen aktiv waren. Annäherung und Abgrenzung, Anziehung und Abstoßung zwischen Akteuren bestimmten das erweckliche Miteinander innerhalb der Allianz-, Evangelisations-, Heiligungs-, Heilungs-, Gemeinschafts- und Pfingstbewegung. Zahlreiche Konferenzen entstanden und entwickelten sich zu zentralen Begegnungs- und Verhandlungsstätten der Bewegungen. In diesem Zusammenhang legte die im ersten Band der Reihe *Pietas et Scientia* erschienene Untersuchung das angestaute *Bedürfnis nach Verständigung* im erwecklich-konservativen Protestantismus um 1900 offen.

Die Gnadauer Konferenzen und das *Deutsche Evangelische Komitee für Gemeinschaftspflege und Evangelisation* (1890), welche ursprünglich einen Ausdruck des *Bedürfnisses nach Verständigung* zwischen angelsächsisch-amerikanischen und deutschen Frömmigkeitstraditionen innerhalb der Ev. Landeskirchen darstellten, entwickelten sich nach dem Tod von Theodor Christlieb (1889) und Friedrich Fabri (1891) zu einer breiten Plattform, auf der keine der offenen Fragen bezüglich der Stellung zur Kirche, akademischen Theologie und der Heiligungstheologie(n) geklärt werden konnten. Die Vertreter der deutschen Heiligungsbewegung Theodor Jellinghaus und Otto Stockmayer, beide in der Blankenburger Allianz vernetzt, füllten das entstandene Führungsvakuum und gewannen an Deutungshoheit. Die *Eisenacher Konferenzen* 1902, 1903 und 1904 bildeten in dieser Situation einen neuen Versuch, dem Bedürfnis nach Verständigung und Vernetzung mit den Landeskirchen innerhalb der Gnadauer Bewegung Raum zu geben. Allerdings scheiterte auch dieser Versuch der Verständigung aufgrund des durch die Lepsius-Kontroverse offenbarten Spannungsverhältnisses zwischen erwecklichen Gemeinschaftskreisen, die deutsch-pietistisch orientiert waren und die angloamerikanische Heiligungsbewegung kritisch rezipierten (*Eisenacher Konferenzen*) und solchen, die besonders stark unter dem Einfluss der angelsächsisch-angloamerikanischen Heiligungsbewegung standen (*Blankenburger Konferenzen*). Jenes Spannungsverhältnis hatte unmittelbare Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und den Ev. Landeskirchen. Der deutsch-pietistische Flügel verstand sich selbstverständlich als Teil der deutschen Landeskirchen, wohingegen der stärker angloamerikanisch geprägte Flügel der Gemeinschaftsbewegung bewusst eine Distanz zu diesen aufbaute und damit die Kirchenvertreter skeptisch und misstrauisch stimmte. Nicht nur Mentalitätsunterschiede und nationalprotestantische, kulturelle Vorbehalte vor dem „englischen Wesen“ auf kirchlicher und ein Protest gegen die „Symbiose von Thron und Altar“ auf freier, erwecklicher Seite waren wenige Jahre vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs Gründe für die Spannungen.

Vor allem Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten über das Verständnis der Theologumena *Bekehrung und Heiligung* verunsicherten die Laien, destabilisierten das konservativ-erweckliche Milieu und offenbarten das Bedürfnis nach Verständigung auf dem Feld der Soteriologie. Im Kern verdeutlichten die Entwicklungen ein Bedürfnis nach Verständigung zwischen eher charismatisch und eher institutionell orientierten Gruppen. Bewegungen und Kreise, die stärker das Bekenntnis oder die Erfahrung zur Grundlage ihres Glaubensbegriffs erklärten, gerieten unweigerlich in ein Spannungsverhältnis. Teilweise erlebten erweckliche Gruppierungen auch intern heftige Streitigkeiten, sobald gegensätzliche Elemente bei ihnen dominierten.

Dieser Konflikt manifestierte sich vor allem zwischen der lutherisch geprägten positiven Theologenschaft und den in der weysleyanisch-methodistischen Tradition stehenden Vertretern der Heiligungsbewegung. Ähnlich wie zwischen John Wesley (1703–1791) und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) der Streit um das Heiligungsverständnis 1741² zur Trennung zwischen Methodisten und Herrnhutern in London und Bristol führte, offenbarte schon die erste *Eisenacher Konferenz* 1902 eine Entzweiung. Wie auch Zinzendorf hielten die positiven Theologen am lutherischen *simul iustus et peccator* fest und betonten, dass allein Christus die vor Gott gültige Gerechtigkeit bzw. Heiligung darstelle. Dagegen verstanden die Vertreter der Heiligungsbewegung den faktischen Fortschritt im Lebenswandel des Christen als Ausdruck seiner Heiligung und hielten es für notwendig, eine den Rechtfertigungsglauben überbietende Heiligungserfahrung, die auch als (wahre) Bekehrung interpretiert werden konnte, zu propagieren.

Somit scheiterten die *Eisenacher Konferenzen* nicht an einer fehlenden Bereitschaft zur Verständigung auf Seiten der Kirchenvertreter, sondern am Einfluss eines kirchendistanzierten Flügels innerhalb der Gemeinschaftsbewegung, wie die folgende Netzwerkanalyse verdeutlichen wird. Auch der 1905 neu gegründete *Eisenacher Bund*, der die gemeinschaftsnahe positiv-erweckliche Pfarrer- und Professorenschaft organisierte, versäumte aufgrund interner (personeller) Konflikte und seiner zunehmenden Verschmelzung mit der *Theologischen Schule Bethel* eine klare Auseinandersetzung mit der deutschen Heiligungsbewegung, konkreter mit der Heiligungstheologie von Theodor Jellinghaus. Wie bereits bei der ersten Gnadauer Konferenz 1888 unter der Leitung von Theodor Christlieb fehlte auch im *Eisenacher Bund* das Bedürfnis nach einer intensiven Auseinandersetzung mit dem theologischen Werk von Jellinghaus, welches zu selbstverständlich als eine theologische Verständigungsbrücke zwischen den Landeskirchen und der Gemeinschaftsbewegung betrachtet wurde. Diese Fehleinschätzung trug zur Instabilität des Bundes bei und erklärt seine

² Vgl. dazu den erhellenden Dialog zwischen Wesley und Zinzendorf in: *The Works of John Wesley*, Bd. 19, 211–215, sowie Zinzendorf, *Büdingische Sammlung* III, 1026–1030.

isolierte Stellung im Kontext des positiven Protestantismus, der Jellinghaus' Werk grundsätzlich kritisch betrachtete.

Obwohl der *Eisenacher Bund* keinen direkten Einfluss auf die Entwicklung der Gemeinschaftsbewegung zwischen 1905 und 1914 nehmen konnte, können die *Eisenacher Konferenzen* und der *Eisenacher Bund* insgesamt nicht als wirkungs- und bedeutungslos betrachtet werden. Ihre Entstehung und Existenz verschaffte während der Gnadauer Krisenphase (1903–1910) den Kern-Anliegen der Gemeinschaftsbewegung (Evangelisation und Gemeinschaftspflege) im innerkirchlichen Raum Präsenz und Aufmerksamkeit. Indem der Bund zahlreiche gemeinschaftsnahe Pfarrer vernetzte und sich um eine Verständigung und Vernetzung mit zentralen Vertretern des Gnadauer Verbandes bemühte, entfaltete dieser einen indirekten Einfluss auf die Entwicklung der Gemeinschaftsbewegung. Vor allem die Verbindungen zwischen Walter Michaelis und Samuel Jaeger offenbarten, dass die *Berliner Erklärung*, welche durch Veröffentlichungen Wilhelm Lütgerts beeinflusst war, die Grundlage für Annäherung und Vernetzung zwischen der Eisenacher und Gnadauer Pfarrerschaft schuf. Es erfolgte eine Abgrenzung von der deutschen Heiligungs- und Pfingstbewegung und damit eine schrittweise Öffnung der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung gegenüber den konservativ-erwecklichen Kreisen der Landeskirchen und der positiven Theologie. Zentrale Anliegen und Ziele der ersten *Eisenacher Konferenz* erfuhren somit zeitlich verzögert ihre Realisierung.

3 Die Soziale Netzwerkanalyse als historische Methode

Die Wurzeln der Historischen Netzwerkanalyse liegen in der Soziologie. Vordenker der „Soziometrie“ wie Georg Simmel (1858–1918), Leopold von Wiese (1876–1969) und Alfred Radcliffe-Brown (1881–1955) schufen mit ihren Veröffentlichungen um 1900 die grundlegenden Voraussetzungen. Sie sahen „gesellschaftliche Ordnung als ein Produkt sozialer Beziehungen“³.

Erste Ansätze einer Sozialen Netzwerkforschung lieferten Jakob Moreno (1889–1974) und seine Assistentin Helen Jennings (1905–1966), die in einer Studie 1934 eine Mädchenschule auf die Bildung und Entwicklung von Gruppen hin untersuchten und diese mit Hilfe eines Soziogramms zu visualisieren versuchten. Dabei identifizierten beide „Anziehungs- bzw. Abstoßungskräfte“ zwischen Personen, welche sie ins Zentrum ihrer „soziometrischen Forschung“ stellten. Der amerikanische Anthropologe William Lloyd Warner (1898–1970) untersuchte in seiner „Yankee-City-Studie“ die Handlungsmuster zwischen Einwohnern einer Stadt und kam

³ Michael Schnegg, Die Wurzeln der Netzwerkforschung, in: Christian Stegbauer/ Roger Häußling (Hg.): Handbuch Netzwerkforschung, Netzwerkforschung Bd. 4, Wiesbaden 2010, 21–23.

1941 in der Auswertung ebenfalls zum Ergebnis, dass eine „signifikante Cliquenbildung“ zu verzeichnen war.⁴

In den 1950er Jahren ging der Schwerpunkt der Netzwerkforschung auf führende Ethnologen in Großbritannien über, welche durch Studien herausfanden, „dass das gesamte Gesellschaftsleben des Menschen in der Tat als ein komplexes Netzwerk begriffen werden könne“⁵.

Der methodische Durchbruch und die Herausbildung der Empirischen Netzwerkforschung fanden in den 1970er Jahren statt. Stanley Milgram (1933–1984) wies 1967 in einer Studie nach, dass lediglich 5,5 Schritte nötig waren, um eine Nachricht innerhalb der USA nur durch persönliche Bekanntschaften zu transportieren.⁶

Den Schritt zu einer Netzwerkanalytischen Gesamtheorie vollzog schließlich Harrison White (*1930). Dieser stellte die soziale Rolle von Personen in den Fokus, die „sich aus der konkreten Positionierung eines Individuums in der Struktur seines gesellschaftlichen Umfeldes heraus ergab.“⁷ Das Besondere bei White war die mathematische Berechenbarkeit der sozialen Rolle. Diese und weitere Netzwerktheoretische Ansätze wurden unter Barry Wellmanns (*1942) Anleitung 1978 schließlich unter dem Dach eines internationalen Wissenschaftsforums zusammengeführt.⁸ Damit setzte sich seit den 1970er Jahren in den Sozialwissenschaften die Überzeugung durch, dass nicht Individuen oder Gruppen, sondern Netzwerke und soziale Vernetzungen „die Bausteine der sozialen Welt seien“⁹.

Den ersten Versuch, Methoden der Sozialen Netzwerkanalyse in die Geschichtswissenschaft zu integrieren, unternahm Wolfgang Reinhard (*1937) mit seiner „Verflechtungsanalyse“¹⁰. Allerdings blieb dieser Versuch, eine historische Untersuchung durch quantifizierbare Daten zu ergänzen, lange Zeit der einzige. In den 2010er Jahren allerdings erfuhr die Historische Netzwerkforschung innerhalb der Geschichtswissenschaft eine enorm gesteigerte Aufmerksamkeit.¹¹ Sowohl die Elitenforschung der frühen Neuzeit, als auch die genderorientierte Ge-

⁴ Vgl. Christian Nitschke, Die Geschichte der Netzwerkanalyse, in: Marten Düring, Ulrich Eumann, Martin Stark, Linda von Keyserlingk (Hg.): Handbuch Historische Netzwerkforschung. Grundlagen und Anwendungen, Berlin 2016, 12–14.

⁵ Ebd., 16–17.

⁶ Vgl. ebd., 21–22.

⁷ Ebd., 23.

⁸ Vgl. ebd., 25.

⁹ Marten Düring/ Linda von Keyserlingk, Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften. Historische Netzwerkanalyse als Methode für die Erforschung von historischen Prozessen, in: Rainer Schützeichel/ Stefan Jordan (Hg.): Prozesse. Formen, Dynamiken, Erklärungen, Wiesbaden 2015, 338.

¹⁰ Wolfgang Reinhard, Freunde und Kreaturen: „Verflechtung“ als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen: Römische Oligarchie um 1600, München 1979.

¹¹ Ausdruck dafür sind die in den letzten Jahren stetig anwachsenden historischen Untersuchungen und die sich etablierte „Historical Network Research“. Vgl. dazu grundlegend: Christian Marx,

schichtsforschung, die Wirtschafts- und Politikgeschichte, wie auch die historische Untersuchung von transnationalen Beziehungen wandten sich verstärkt der Netzwerkforschung und ihrem Potenzial zu.¹² Diese Entwicklung führte dazu, dass in der Geschichtswissenschaft das Interesse an Netzwerken als Deutungshilfen stetig zunahm.¹³ Historiker erkannten die Möglichkeit, gesellschaftliche Prozesse der Vergangenheit – mit hilfreichen Instrumenten, Termini und Analysekategorien ausgestattet – beschreiben und interpretieren zu können.¹⁴ Aktuell wird das Zurückgreifen auf Methoden der Historischen Netzwerkanalyse in der historischen Fachwelt sogar offen begrüßt und gefordert, allerdings nur selten umgesetzt.¹⁵

Für die Analyse und Interpretation von konservativ-erwecklichen Vernetzungen um 1900 bildet die Historische Netzwerkanalyse ein geeignetes Mittel, dem Netzwerk-Begriff die nötige theoretische Grundlage zu geben, ihn nicht auf metaphorischer Ebene zu belassen und damit die dem Begriff „innewohnende Dynamik“¹⁶ besser zur Geltung zu bringen. Darüber hinaus ermöglicht die Netzwerkforschung einen neuen Zugang in der Frage nach sozialen Strukturen und ihrem Einfluss darauf, „in welchem Maße historische Akteure ‚frei‘ entscheiden können oder aber ‚Getriebene‘ der sie umgebenden Strukturen sind“¹⁷. Ein weiterer Vorteil der Netzwerkanalyse ist die Visualisierung mit Hilfe von Netzwerkkarten. Scheinbar wichtige Akteure werden in einer Karte mit anderen verglichen und mit einem „unvoreingenommenen Blick“¹⁸ betrachtet. Außerdem ermöglichen Netzwerkgraphiken die Dokumentation von diffizilen Strukturveränderungen.¹⁹ Im „Vorher-Nachher-Abgleich“ offenbaren sich Veränderungen, die

Forschungsüberblick zur Historischen Netzwerkforschung. Zwischen Analysekatgorie und Metapher, in: Marten Düring, Ulrich Eumann, Martin Stark, Linda von Keyserlingk (Hg.): Handbuch Historische Netzwerkforschung. Grundlagen und Anwendungen, Berlin 2016, 63–84.

¹² Vgl. Marten Düring/ Linda von Keyserlingk, Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften, 343–347.

¹³ Vgl. Matthias Bixler, Die Wurzeln der Historischen Netzwerkforschung, in: Marten Düring, Ulrich Eumann, Martin Stark, Linda von Keyserlingk (Hg.): Handbuch Historische Netzwerkforschung. Grundlagen und Anwendungen, Berlin 2016, 60.

¹⁴ Vgl. Markus Siedow: Q. Aurelius Symmachus und die Netzwerke der spätrömischen Aristokratie. Soziale Netzwerkanalyse in der Alten Geschichte?, in: Bauerfeld, Daniel/ Clemens, Lukas (Hg.): Gesellschaftliche Umbrüche und religiöse Netzwerke. Analysen von der Antike bis zur Gegenwart, Bielefeld 2014, 13–44, vor allem 14–15.

¹⁵ Vgl. Marten Düring/ Linda von Keyserlingk, Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften, 347.

¹⁶ Marten Düring/ Florian Kerschbaumer, Quantifizierung und Visualisierung. Anknüpfungspunkte in den Geschichtswissenschaften, in: Marten Düring, Ulrich Eumann, Martin Stark, Linda von Keyserlingk (Hg.): Handbuch Historische Netzwerkforschung. Grundlagen und Anwendungen, Berlin 2016, 32.

¹⁷ Marten Düring/ Linda von Keyserlingk, Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften, 339.

¹⁸ Ebd., 340.

¹⁹ Vgl. ebd., 341.

durch reines Quellenstudium nicht sichtbar sind, jedoch Einfluss auf die Entwicklungen der beteiligten Akteure nehmen.²⁰ Ein weiteres Potenzial der Netzwerkanalyse ist, eine durch den Historiker gesetzte Hypothese mit Hilfe der erhobenen Daten kurzfristig testen zu können, wodurch die Forschung „transparenter und subjektiv nachvollziehbar“²¹ wird.

Bei allem Potenzial dürfen die Grenzen der Historischen Netzwerkanalyse nicht ausgeblendet werden. Die historische Quellenlage ist meist lückenhaft. Die benötigten Daten können nicht wie auf sozialwissenschaftlichem Gebiet durch Umfragen und Studien, sondern allein durch intensives Studium der meist (stark) fragmentierten Quellen gewonnen werden.²² Zu leicht kann der Eindruck entstehen, die hermeneutische durch die quantitative Methode überbieten zu wollen und absolut gültige Ergebnisse mit Hilfe der Netzwerkanalyse generieren zu können, ohne diese einer historischen Interpretation unterziehen zu müssen.²³

Aufgrund dessen erscheint eine vollständige Übertragung aller Theorien und Methoden der Sozialen Netzwerkanalyse in die historische Forschung nicht sinnvoll, sondern sollte lediglich als eine methodische Ergänzung betrachtet werden.²⁴ Es geht vor allem darum, „geeignete Quellen in quantifizierbare Daten umzuwandeln“²⁵. Das besondere Potenzial der Sozialen Netzwerkanalyse für die Geschichtswissenschaft besteht nicht darin, absolut gültige Ergebnisse zu produzieren, sondern „Hinweise und Ansatzpunkte“ zu liefern, aber auch die Möglichkeit, historische Hypothesen quantitativ überprüfen zu können.²⁶ Auch Jürgen Kocka (*1941) und Konrad Jarausch (*1941) sprechen sich zu Recht für einen sensiblen Umgang mit sozialwissenschaftlicher Methodik in der Geschichtswissenschaft aus.²⁷

Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse und aufgrund der Tatsache, dass sich die Geschichtswissenschaft ebenfalls mit in der Vergangenheit liegenden Gruppenprozessen auseinandersetzen hat, steht mit der *Sozialen Netzwerktheorie* ein geeigneter Methodenkanon für eine rückblickende Deutung zur Verfügung. Dabei ist grundlegend zu betonen, „dass es sich in der historiographischen Forschungspraxis ganz überwiegend um die Verwendung von Ansätzen und Einzelverfahren der Netzwerktheorie handelt, nicht um Netzwerkanalysen im

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Ulrich Eumann, Heuristik. Hypothesenentwicklung und Hypothesentest, in: Marten Düring, Ulrich Eumann, Martin Stark, Linda von Keyserlingk (Hg.): *Handbuch Historische Netzwerkforschung. Grundlagen und Anwendungen*, Berlin 2016, 124.

²² Vgl. Marten Düring/ Linda von Keyserlingk, *Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften*, 343.

²³ Vgl. Marten Düring/ Florian Kerschbaumer, *Quantifizierung und Visualisierung*, 36.

²⁴ Vgl. Marten Düring/ Linda von Keyserlingk, *Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften*, 124.

²⁵ Marten Düring/ Florian Kerschbaumer, *Quantifizierung und Visualisierung*, 35.

²⁶ Vgl. Marten Düring/ Linda von Keyserlingk, *Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften*, 347.

²⁷ Vgl. Marten Düring/ Florian Kerschbaumer, *Quantifizierung und Visualisierung*, 38.

strengen sozialwissenschaftlichen Sinne²⁸. Die Historische Netzwerkanalyse bildet im Prozess des historischen Arbeitens lediglich eine methodische Ergänzung, eine heuristische Hilfe und weniger einen Ersatz für historische Analyse und Interpretation. In der historischen Praxis finden lediglich Ansätze und Einzelmethoden der Netzwerkanalyse Verwendung, sodass man sich dem Vorschlag von Morten Reitmayer und Christian Marx anschließen kann, welche empfehlen, „für die historische Netzwerkforschung ausdrücklich von der Verwendung von Netzwerkansätzen [Hervorhebung im Original] zu sprechen.“²⁹

4 Die Methodik

Mit Hilfe der Netzwerkansätze besteht für Historikerinnen und Historiker die Möglichkeit, insbesondere Vergesellschaftungen bzw. Vernetzungen und ihre Entwicklung näher zu betrachten und damit die Auseinandersetzung mit in der Vergangenheit liegender Wirklichkeit mit haltbaren Termini und angemessenen Analysekatégorien auszustatten.³⁰ Das Beschreiben und Analysieren von Vergesellschaftungen bzw. Vernetzungen erfolgt in erster Linie mit Hilfe von Netzwerken und ihren Elementen, den Akteuren (Personen, Familien, Organisationen, Firmen usw.), Relationen (Verbindungen zwischen den Akteuren) und ihren entsprechenden Attributen (Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Stand, Dauer, Intensität, Richtung, Rollen).³¹ Darüber hinaus unterscheidet man zwischen einem „Ego-Netzwerk“, bei dem „zu jedem Akteur (Ego) alle anderen Personen (Alteri) erhoben werden“³², und einem „Gesamtnetzwerk“, bei dem untersucht wird, „welche Arten von Beziehungen die Akteure untereinander unterhalten“³³. Mit Hilfe von Matrizen, Graphen und Listen werden die gesichteten Daten, die Akteure, ihre Attribute und ihre unterschiedlichen Relationen zueinander festgehalten.³⁴

Die Durchführung erfolgt in folgenden Schritten:³⁵

²⁸ Morten Reitmayer/ Christian Marx, Netzwerkansätze in der Geschichtswissenschaft, in: Christian Stegbauer/ Roger Häußling (Hg.): Handbuch Netzwerkforschung, Netzwerkforschung Bd. 4, Wiesbaden 2010, 869–880.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. Marten Düring/ Florian Kerschbaumer, Quantifizierung und Visualisierung, 31.

³¹ Vgl. Markus Siedow: Aurelius Symmachus und die Netzwerke der spätrömischen Aristokratie, 13–22.

³² Ebd., 16.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. Michael Schnegg/ Hartmut Lang, Netzwerkanalyse. Eine praxisorientierte Einführung (Oktober 2002), 7–12. Abgerufen unter <http://ethnographic-methods.org/wp-content/uploads/2018/08/Netzwerkanalyse.pdf> [19.7.2022].

³⁵ Vgl. ebd., 13–25.

1. wird die zu untersuchende Forschungsfrage festgehalten
2. wird die Größe / Gruppe der zu untersuchenden Akteure festgesetzt
3. werden die Akteure und ihre entsprechenden Attribute festgelegt
4. werden die Relationen und ihre Intensität bestimmt
5. wird zwischen Ego- und Gesamtnetzwerk gewählt
6. werden die entsprechenden Daten aus den Quellen erfasst und
7. werden die gewonnenen Daten vorerst in Matrizen / Listen und anschließend in einen Netzwerkgraphen eingetragen.

Die Auswertung der gewonnenen Daten erfolgt je nach Ego- und Gesamtnetzwerk verschieden. Die Analyse von „Ego-Netzwerken“ konzentriert sich vornehmlich auf die Relationen der Akteure und fragt nach der „Multiplexität“ und der „Homophilie“: „Multiplex ist eine Relation dann, wenn sie in unterschiedlichen Kontexten von Bedeutung ist, siehe als Beispiel eine Freundschaftsbeziehung, die neben emotionaler auch wirtschaftliche Unterstützung beinhalten kann. Homophilie bezeichnet eine signifikante Übereinstimmung der Attribute jener Akteure, die durch eine bestimmte Relation verbunden sind, wie dies bei Freundschaften oft der Fall ist.“³⁶

Die Analyse von Gesamtnetzwerken konzentriert sich hingegen auf die Erfassung der Dichte, Zentralität und Subgruppen. Die Analyse der Dichte offenbart, wie stark die untersuchte Gruppe verwoben ist.³⁷ Bei der Erfassung der Zentralität unterscheidet man zwischen der *Grad-Zentralität*, die die Menge der Beziehungen eines Akteurs ausweist, der *Closeness-Zentralität*, die die Distanz zwischen den Akteuren zu ermitteln versucht und der *Betweenness-Zentralität*, die das Einflusspotenzial zwischen Akteuren erfasst.³⁸ Bei der Ermittlung von *Subgruppen* eines Netzwerkes hingegen sucht man nach miteinander stärker verbundenen Akteuren.³⁹

5 Die Quellenanalyse

Die an dieser Stelle durchgeführte Analyse konzentrierte sich mit Hilfe der Netzwerkansätze auf die Frage nach der Vernetzung zwischen den Gnadauer Gemeinschafts-, Blankenburger Allianz- und Eisenacher Konferenzen zwischen 1888 und 1912. Vor dem Hintergrund der in

³⁶ Markus Siedow: Q. Aurelius Symmachus und die Netzwerke der spätrömischen Aristokratie, 17.

³⁷ Vgl. Michael Schnegg/ Hartmut Lang, Netzwerkanalyse. Eine praxisorientierte Einführung, 36.

³⁸ Vgl. ebd., 36–39.

³⁹ Vgl. ebd., 39–40.

der Untersuchung *Bedürfnis nach Verständigung* erzielten Erkenntnisse ist es hilfreich zu überprüfen, ob Vernetzungen existierten und wie stark (quantitativ) diese waren. Es wird danach gefragt, welche Akteure auf welchen Konferenzen am häufigsten sprachen. Die einflussreichsten Akteure (Redner) wurden ermittelt und ihre Attribute (Zugehörigkeiten) festgehalten. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich von 1888 bis 1912. In zwei unabhängigen Analysen wurde das erste Jahrzehnt der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung auf die Vernetzung mit der Blankenburger Allianz hin untersucht (1888–1898). Anschließend folgte eine Analyse der Vernetzungen zwischen den Gnadauer, Blankenburger und Eisenacher Konferenzen zwischen 1902 und 1912, um zu dokumentieren, wie sich der *Grad an Vernetzung* mit dem Auftreten der Eisenacher Konferenzen verändert hatte.

Die Gnadauer, Blankenburger und Eisenacher Konferenzberichte zwischen 1888 und 1912 dienen als Quellen. Weil die Berichte der Blankenburger Allianzkonferenzen zwischen 1888 und 1895 nicht separat gedruckt wurden, sind diese ab 1890 dem zu diesem Zeitpunkt neu gegründeten *Ev. Allianzblatt*⁴⁰ entnommen. Für die Zeit zwischen 1896 und 1912 sind Blankenburger Konferenzberichte verfügbar. Gnadauer und Eisenacher Konferenzberichte sind für den gesamten Zeitraum vorhanden. Mit Hilfe dieser Quellen konnten Wortmeldungen und damit Teilnahmehäufigkeit und Doppelzugehörigkeiten ermittelt werden. Teilnehmerlisten, soweit vorhanden, sind nicht vollständig und bildeten daher keine ausreichende Grundlage. Ebenso wurde aufgrund von Fehlern und Informationslücken nicht auf die werkinternen Veröffentlichungen von Alfred Roth und Otto Melle zurückgegriffen.⁴¹ Auch Briefe und Periodika wurden nicht als Quellen herangezogen, weil sie grundsätzlich unvollständig und zu wenig standardisiert sind.⁴² An dieser Stelle muss selbstverständlich erwähnt werden, dass auch Konferenzberichte keine vollständigen Datensätze darstellen und ebenfalls fehlerhaft und unvollständig sein können. Allerdings unterliegen jene Protokolle einer inneren Systematisierung, weil sie den Versuch darstellen, Wort- und Redebeiträge zu chronologisieren. Damit liegen Quellen zu Grunde, die einen hohen Grad an „formaler und inhaltlicher Standardisierung“⁴³ aufweisen und für eine netzwerkanalytische Untersuchung gut geeignet sind.

⁴⁰ Das Evangelische Allianzblatt, (Hg.) Anna von Weling und das Komitee des Evangelischen Allianzaushaus Bad Blankenburg/ Thür. Wald, Bad Blankenburg, 1890ff.

⁴¹ Vgl. Otto Melle, 50 Jahre Blankenburger Konferenzen, Bad Blankenburg 1936. Vgl. Alfred Roth, 50 Jahre Gnadauer Konferenzen in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte Gnadaus, Gießen 1938.

⁴² Vgl. Matthias Bixler/ Daniel Reupke, Von Quellen zu Netzwerken, in: Marten Düring, Ulrich Eumann, Martin Stark, Linda von Keyserlingk (Hg.): Handbuch Historische Netzwerkforschung. Grundlagen und Anwendungen, Berlin 2016, 110.

⁴³ Ebd.

Zur Vorgehensweise ist zu erwähnen, dass zuerst alle Konferenzberichte zwischen 1888 und 1912 durchgesehen und die einzelnen Wort- und Redebeiträge der Akteure notiert wurden.⁴⁴ Mit dieser Vorgehensweise wurden nur Redner bzw. Sprecher ermittelt und nicht „nur“ Teilnehmer der Konferenzen. Alle Wortmeldungen unabhängig ihrer Quantität und Qualität fanden Berücksichtigung, vor allem, weil die Häufigkeit der Meldungen etwas über die Einflussstärke, Rolle und Stellung eines Akteurs aussagte. Wer Einfluss nehmen wollte, meldete sich entsprechend häufig bei Aussprachen, wenn er nicht als gefragter Redner bereits die Möglichkeit erhalten hatte zu sprechen.

In diesem Arbeitsschritt wurde für die Gnadauer Gemeinschaftskonferenz zwischen 1888 und 1898 ein Kreis von 98 Akteuren ermittelt. Auf den Blankenburger Konferenzen wurden im selben Zeitraum insgesamt 69 Sprecher erfasst. Zwischen 1902 und 1912 wurden 129 Redner auf den Gnadauer, 75 auf den Eisenacher und 91 auf den Blankenburger Konferenzen festgehalten. Auffällig ist, dass die überwiegende Mehrheit (70–75 %) der Akteure nur wenige (1–2) Wortmeldungen zum Konferenzverlauf beitragen konnten. Somit täuscht der Eindruck, dass scheinbar viele unterschiedliche Akteure die Möglichkeit hatten, die Konferenzen mit zu beeinflussen. Lediglich eine überschaubare Anzahl von Sprechern kristallisierte sich auf allen drei Konferenzen als besonders einflussreich heraus. Um die Netzwerkkarte überschaubar zu gestalten, fanden lediglich (die einflussreichsten) 25 % aller Redner ihren Weg in die Netzwerkkarten und wurden mit Hilfe der Software „Gephi“⁴⁵ visualisiert. Die Häufigkeit der Wortbeiträge bildet somit das zentrale Attribut der Akteure.⁴⁶ Die unberücksichtigten Akteure haben für die Analyse und Interpretation keine Auswirkung gehabt, vor allem, weil sie mehrheitlich „Neulinge“, „Gastredner“, „Missionare“ und „Grußwort-Übermittler“ waren. In den Netzwerkgraphen wurden die Akteure als Punkte (Knoten) und ihre Relationen als Linien (Kanten) dargestellt. Die ermittelten 10 % der einflussreichsten Redner wurden mit größeren Knoten dargestellt. Die Gnadauer erhielten zur besseren Abgrenzung von den Blankenburger und Eisenacher Akteuren grau gefüllte Knoten. Eine Betrachtung der Dichte und Zentralität erscheint angesichts der geringen Akteuranzahl und einer einfachen Vernetzung – die Verbindungen verlaufen lediglich zwischen Konferenz und Akteur und nicht auch zwischen den Akteuren – unnötig, weil sie keine aussagekräftigen Ergebnisse bringen würde.

⁴⁴ Zu den Konferenzberichten siehe das Literaturverzeichnis in: Eduard Ferderer, *Bedürfnis nach Verständigung. Die Vermittlungsbemühungen des Eisenacher Bundes zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Pietas et Scientia*, Bd. 1, Darmstadt 2022. Der Gnadauer Konferenzbericht von 1900 wurde nicht gedruckt und entsprechend nicht berücksichtigt.

⁴⁵ <https://gephi.org/users/download/> [8.9.2021]. Produktversion: Gephi 0.9.2.

⁴⁶ Da nur die einflussreichsten Akteure berücksichtigt werden konnten, fanden die wenigen Wortbeiträge von Eisenacher Akteuren auf Gnadauer Konferenzen, wie Karl Müller (1863–1935) 1907, Samuel Jaeger (1864–1927) 1907, Gottlob Haußleiter (1857–1934) 1908, Johannes de le Roi (1835–1919) 1912 und Wilhelm Busch (1868–1921) 1914 nicht ihren Weg in die Netzwerkkarte.

7 Interpretation

Die *Rekonstruktion I* zeigt die einflussreichsten Akteure der Gnadauer und Blankenburger Konferenzen zwischen 1888 und 1898. Im unteren Teil des Graphen sind die Personen verzeichnet, die die frühen Gnadauer Konferenzen stark beeinflusst haben (Personen mit durchschnittlich 5–10 Wortmeldungen), wie Johannes Lepsius (1858–1926), Johannes Witt (1862–1934), Adolf Vischer-Sarasin (1839–1902), Leopold Wittekindt (1854–1923), Theodor Christlieb (1833–1889), Karl Holzapfel, Andreas von Bernstorff (1844–1907), Prediger Röchling, August A. E. Mühe, Gustav Siebel und Carl de Neuvville (1849–1938). Besonders einflussreich (mit durchschnittlich 11–20 Wortmeldungen) waren allerdings Jonathan Paul (1853–1931), Julius Dammann (1840–1908), Eduard von Pückler (1853–1924), Elias Schrenk (1831–1913), Ernst Lohmann (1860–1936) und Theodor Haarbeck (1846–1923).

Im oberen Teil des Graphen sind die einflussreichsten Akteure der frühen Blankenburger Konferenzen zu sehen (durchschnittlich 5–9 Wortmeldungen), wie Charles G. Moore (1851–1922), Gustav Kaiser, Hudson Taylor (1832–1905), R. Horst, Johannes Claassen, Robert Schulz und Martin Girkon (1860–1907), wobei Ernst Gebhardt (1932–1899), Frederick. B. Meyer (1847–1929), Robert Graves-Walker und Friedrich W. Baedeker (1823–1906) mit durchschnittlich 10–34 Wortmeldungen den meisten Einfluss gewannen.

In der Mitte des Graphen ist eine Subgruppe von sieben Rednern zu sehen, die in beiden Konferenzen überdurchschnittlich stark eingebunden waren: Theodor Jellinghaus (1841–1913)⁴⁸, Curt von Knobelsdorff (1839–1904)⁴⁹, Christian Dietrich d. Ä. (1823–1911), Otto Büttner (1836–1920)⁵⁰, Johannes Röschmann (1862–1901)⁵¹, Jasper von Oertzen (1833–1893)⁵² und Otto Stockmayer (1838–1917)⁵³. Jellinghaus und von Knobelsdorff bilden dabei die einflussreichsten 10 % der Akteure der Blankenburger Allianzkonferenz. Eine Sonderstellung nimmt Otto Büttner ein. Dieser war nicht nur regelmäßig auf beiden Konferenzen eingebunden, sondern zählte zu den einflussreichsten 10 % der Sprecher beider Konferenzen.

Die *Rekonstruktion II* zeigt die einflussreichsten Akteure auf Gnadauer, Blankenburger und Eisenacher Konferenzen zwischen 1902 und 1912. Im linken Bereich des Graphen sind alle wichtigen Akteure der Eisenacher Konferenzen zu sehen (mit durchschnittlich 4–11

⁴⁸ Theodor Jellinghaus hatte 26 Wortmeldungen auf Blankenburger und 6 auf Gnadauer Konferenzen.

⁴⁹ Curt von Knobelsdorff äußerte sich 15 Mal auf Blankenburger und 6 Mal auf Gnadauer Konferenzen.

⁵⁰ Otto Büttner äußerte sich 13 Mal auf Blankenburger und 13 Mal auf Gnadauer Konferenzen.

⁵¹ Johannes Röschmann sprach 6 Mal auf Blankenburger und 7 Mal auf Gnadauer Konferenzen.

⁵² Trotz des frühen Todes von Jasper von Oertzen hielt dieser 9 Wortbeiträge auf Blankenburger und 16 auf Gnadauer Konferenzen. Oertzens Verbindungen nach Blankenburg dürfen nicht unterschätzt werden.

⁵³ Otto Stockmayer sprach 9 Mal auf Blankenburger und 7 Mal auf Gnadauer Konferenzen.

Wortmeldungen), wie Adolf Schlatter (1852–1938), Hermann Cremer (1834–1903), Theodor Jellinghaus, Friedrich von Bodelschwingh d. Ä. (1831–1910), Johannes Tillich (1957–1937), Martin Wilde (†1945), Johannes Burckhardt (1853–1914), Ernst Bunke (1866–1944), Karl Bornhäuser (1868–1947) und Julius Kögel (1871–1928), wobei (mit durchschnittlich 14–26 Wortmeldungen) Samuel Keller (1856–1924), Hermann Bauer (1850–1919), Wilhelm Lütgert (1867–1938), Johannes Lepsius, Martin Kähler (1835–1912), Samuel Jaeger (1864–1927) und Friedrich Zeller (1861–1909) als besonders einflussreich bezeichnet werden können.

Im rechten Teil des Graphen sind unten die zentralen Akteure der späten Blankenburger Konferenzen dargestellt: Eugen Edel (1872–1951), Friedrich Koch, Dirk H. Dolman (1860–1949), Samuel H. Wilkinson, Karl Mascher (1864–1922), Arnold Frank (1859–1965), William Fuller-Gooch (1843–1928), Curt von Knobelsdorff, Hans-Werner von Tiele-Winckler (1865–1915), Freiherr von Thümmeler, Friedrich W. Baedeker, Bernhard Kühn (1863–1914), Georg von Viehbahn (1840–1915) und Reuben A. Torrey (1856–1928)⁵⁴.

Im oberen rechten Teil des Graphen findet sich die Darstellung der wichtigsten Protagonisten der späten Gnadauer Konferenzen: Kurd Regehly (1866–1912), Walter Michaelis (1866–1953), Theodor Haarbeck, Otto Büttner, Jonathan Paul, Otto Sartorius (1864–1947), Johannes Hesekeel (1835–1918), Eduard Riggenbach (1861–1927), Andreas von Bernstorff, Ewald Edelhoff, Josef Simsa (1863–1940), Christian Dietrich d. J. (1844–1919), Eduard von Pückler und Eberhard von Rothkirch (1852–1911).

Auch dieser Netzwerkgraph zeigt eine Subgruppe von sieben Rednern, die, wie bereits oben beschrieben, in beiden Konferenzen überdurchschnittlich häufig sprachen, nämlich Otto Stockmayer, Elias Schrenk, Carl Heinrich Rappard (1837–1909), Leopold Wittekindt, Theophil Krawielitzki (1866–1942), Ernst Ströter (1846–1922) und Ernst Modersohn (1870–1948). Eine Sonderstellung nehmen Otto Stockmayer und Elias Schrenk ein. Diese waren nicht nur in beiden Konferenzen stark vernetzt, sondern gehörten auch jeweils zu den 10 % der einflussreichsten und aktivsten Akteure.

8 Fazit

Ziel dieses netzwerkanalytischen Nachtrags zur Untersuchung *Bedürfnis nach Verständigung* ist es, die Annahmen der Untersuchung transparent und netzwerkanalytisch nachvollziehbar zu machen. Im Beitrag wurde der Frage nachgegangen: Wie entwickelte sich die Vernetzung zwischen den Gnadauer, Blankenburger und Eisenacher Konferenzen zwischen 1888 und 1912?

⁵⁴ Es muss konstatiert werden, dass der angelsächsisch-amerikanische Einfluss auf die Blankenburger Allianzkonferenz zwischen 1888 und 1912 stetig wuchs.

Auffallend ist, dass beide Netzwerkgraphen eine klare Verbindung zwischen Blankenburger und Gnadauer Konferenzen offenlegen, hingegen die Eisenacher keine erwähnenswerte Vernetzung zur Gnadauer Konferenz aufbauen konnten.⁵⁵ Abgesehen von wenigen Ausnahmen blieben die Akteure der Eisenacher Konferenzen unter sich.⁵⁶ Ebenso wird deutlich, dass sich Johannes Lepsius vom Akteur der Gnadauer Konferenz und Besucher der Blankenburger Allianzkonferenz zum Initiator und Vertreter der Eisenacher Konferenz entwickelt.⁵⁷

Eine Subgruppe von elf Akteuren verdeutlicht die starke Vernetzung zwischen Blankenburger und Gnadauer Konferenzen (zwischen 1888 und 1912). Jener Subgruppe gehörten Akteure an, die besonders stark durch die Heiligungsbewegung beeinflusst waren, wie Curt von Knobelsdorff, Otto Stockmayer, Otto Büttner, Johannes Röschmann, Theodor Jellinghaus, Elias Schrenk, Leopold Wittekindt, Carl Rappard, Ernst Ströter, Ernst Modersohn und Theophil Krawielitzki.⁵⁸

Besonders hervorzuheben ist die Rolle Otto Stockmayers im Zuge der Lepsius-Kontroverse 1903. Wie die Netzwerkkarte offenbart, gewinnt Stockmayer nach 1900 starken Einfluss auf die Gemeinschaftskreise und entwickelt sich zum wichtigsten Vertreter des Blankenburger Gemeinschaftsflügels.⁵⁹ Jellinghaus hingegen ist dann nicht mehr als Akteur der Blankenburger Allianzkonferenz, sondern stattdessen in der Eisenacher Konferenz aktiv. Er wird aus dem Komitee der Blankenburger Allianz 1904 ausgeschlossen, weil er Partei für Lepsius und die Eisenacher Konferenz ergreift, bevor er 1905 aufgrund seines Nervenleidens aus beiden Konferenzen ausscheidet.⁶⁰

Allerdings dürfen auch jene Akteure, die nach 1900 nicht in der Subgruppe zu finden sind, jedoch der Gemeinschaftsbewegung angehörten und auf beiden Konferenzen sprachen, dem sog. Blankenburger Gemeinschaftsflügel zugerechnet werden, wie Jonathan Paul, Emil Meyer, Curt von Knobelsdorff und Eugen Edel.⁶¹

Nach 1900 sprachen auffallend viele Vertreter des Gnadauer Vorstandes auf Blankenburger Konferenzen wie Elias Schrenk, Carl Rappard, Leopold Wittekindt, Theophil Krawielitzki und Ernst Modersohn. Dies wiederum erklärt, warum der Gnadauer Vorstand in der

⁵⁵ Vgl. Eduard Ferderer, *Bedürfnis nach Verständigung*, Darmstadt 2022, 136–157 (Kap. 4.3).

⁵⁶ Vgl. ebd., 202–211 (Kap. 5.2.1 und 5.2.2) sowie 227–233 (Kap. 5.2.5).

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 89–112 (Kap. 4.1).

⁵⁸ Vgl. ebd., 59–62 (Kap. 3.4.1).

⁵⁹ Vgl. ebd., 153–157 (Kap. 4.3.3).

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Vgl. ebd., 136–142 (Kap. 4.3.1). Neben Ernst Lohmann (1904, 1905), Jonathan Paul (1904) und Emil Meyer (1906), die auf Blankenburger Konferenzen sprachen, gehören auch noch Curt von Knobelsdorff (1902) und Eugen Edel (1904, 1907), die auf Gnadauer Konferenzen sprachen, zum Blankenburger Gemeinschaftsflügel.

Lepsius-Kontroverse keine Position bezogen hat – er war durch die starken Vernetzungen mit der Blankenburger Allianz gelähmt.⁶² Die kirchennahen Akteure Walter Michaelis und Theodor Haarbeck (ab 1906 und 1911 Vorsitzende des Gnadauer Verbandes) nahmen hingegen nach 1900 starken Einfluss auf die Gnadauer Konferenzen und distanzieren sich von der Blankenburger Allianz.⁶³ Elias Schrenks herausragende Rolle auf den Blankenburger Allianskonferenzen lässt sich hingegen mit seiner stark schwankenden theologischen Haltung zur Heiligungsbewegung und den Landeskirchen erklären.⁶⁴ Umso wirkmächtiger war sein entscheidender Vortrag auf der Gnadauer Konferenz 1910, in welchem er die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung auf Distanz zur Heiligungs- und Pfingstbewegung brachte.⁶⁵

Am Beispiel des erwecklichen Milieus um 1900 wurde somit die Anwendung der *sog. Historischen Netzwerkforschung* und ihrer *Netzwerkansätze*, die als eine methodische Ergänzung der historischen Analyse und Interpretation verstanden werden, umgesetzt. Dabei haben sich die Konferenzberichte als hilfreiche Quellen erwiesen, um die Vernetzungen zwischen den erwecklichen Gruppen, die Konferenzen als wichtige Netzwerkzentren ihrer Bewegung betrachteten, offenzulegen und zu analysieren. Die Anwendung der Netzwerkansätze lieferte auch hilfreiche Hinweise und Ansatzpunkte über die Erkenntnisse der Untersuchung hinaus. Besonders hervorzuheben ist, dass neben den bekannten Rednern der Blankenburger Allianskonferenzen auch bisher unbekannte Personen Einfluss nahmen und ihr Wirken innerhalb der Gemeinschaftsbewegung in Zukunft einer wissenschaftlichen Betrachtung unterzogen werden sollte. Es stellt sich z. B. die Frage, ob neben Otto Stockmayer und Theodor Jellinghaus nicht auch Otto Büttner und Johannes Röschmann als wichtige Multiplikatoren der deutschen Heiligungsbewegung innerhalb der Gemeinschaftskreise vor 1900 betrachtet und näher untersucht werden sollten.⁶⁶

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz versteht sich als vertiefende Ergänzung zur Dissertation des Verfassers, die unter dem Titel Bedürfnis nach Verständigung als Band 1 der Reihe Pietas et Scientia erschienen ist. Mit Hilfe einer Historischen Netzwerkanalyse wird hier untersucht, wer die maßgeblichen Akteure der Blankenburger, Gnadauer und Eisenacher Konferenzen um 1900 gewesen sind, und

⁶² Vgl. ebd., 158–162 (Kap. 4.4.1).

⁶³ Vgl. ebd sowie ebd., 244–247 (Kap. 6.1).

⁶⁴ Vgl. ebd., 40–43 (Kap. 3.2.1).

⁶⁵ Vgl. ebd., 227–233 (Kap. 5.2.5).

⁶⁶ Vgl. ebd., 62–69 (Kap. 3.4.2).

welche Personen als Verbindungsglieder zwischen den einzelnen erwecklichen Lagern fungiert haben. Dies wird in Grafiken dargestellt und somit auf einen Blick zugänglich und schnell erfassbar gemacht. Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass es enge Verknüpfungen zwischen der Gnadauer und der Blankenburger Konferenz gab, wohingegen die entscheidenden Protagonisten der Eisenacher Konferenz keinen nennenswerten Einfluss auf den beiden anderen Konferenzen entfalteten. Außerdem sind überraschend bisher kaum beachtete Personen als prägende Akteure offenbar geworden, deren Einfluss näher untersucht werden sollte.

Abstract

This essay is intended as an in-depth supplement to the author's dissertation, which was published under the title Bedürfnis nach Verständigung as volume 1 of the series Pietas et Scientia. With the help of a historical network analysis, the decisive actors of the Blankenburg, Gnadau and Eisenach conferences around 1900 are examined. Furthermore it is revealed which persons acted as liaisons between the different camps. This is presented in graphics and thus made accessible and quickly graspable at a glance. As a result, it can be stated that there were close links between the Gnadau and Blankenburg Conferences, whereas the decisive protagonists of the Eisenach Conference did not exert any significant influence on the other two conferences. In addition, surprisingly hitherto hardly noticed persons have emerged as formative actors whose influence should be investigated more closely.

„Wurzel“ und „Herleitung“ der Evangelisation

Ein Diskussionsbeitrag zu einer Studie über Elias Schrenk

Karl Heinz Voigt

Die Frage nach der „Wurzel“ und der „Herleitung“ der Evangelisation hat Werner Schmückle unlängst in der Einführung seiner umfassenden Studie über *Elias Schrenks Evangelisationspredigt und Evangelisationspraxis* aufgeworfen.¹ Darin bemerkt er zum Verständnis der Evangelisationsbewegung im 19. Jahrhundert in Deutschland: „Im Blick auf die Herleitung dieser Form der Evangelisation [wie Elias Schrenk sie ausgeübt hat] gibt es verschiedene Thesen, die zunächst zu diskutieren sind.“²

Dieser Beitrag ist im Sinne einer Teilnahme an der Diskussion geschrieben und nicht auf die „Herleitung“ begrenzt. Er nimmt im gleichen Sinne auch den Ball auf, den er mit der Frage nach deren „Wurzeln“ aufgeworfen hat. Beide Themenbereiche sind nicht nur für die evangelistische Tätigkeit von Elias Schrenk (1831–1913) von Interesse, sondern sie stehen auch in enger Beziehung zur Organisation und der früh erfolgten inhaltlichen Akzentsetzung der Deutschen Gemeinschaftsbewegung. Das ist insofern interessant, als in den letzten Jahrzehnten im Blick auf die Historie nach langer überwiegend national begrenzter Sicht der Vorgeschichte nun die ökumenische Weite der internationalen Einflüsse stärker in den Blick kommt. Diese Entwicklung nimmt Schmückle im Ansatz auf. Die offene Frage ist, wie konsequent er dieser Entwicklung folgt.

¹ Werner Schmückle, *Elias Schrenks Evangelisationspredigt und Evangelisationspraxis. Studien zu ihrem historischen Kontext und ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, SEHT 9, Berlin 2019.

² Ebd., zuerst: Herleitung, 43–50; danach: Wurzeln, 50–71; hier 43.

1 Problemstellung und Historische Ausgangslage

In der als Dissertation an der Universität Greifswald angenommenen Studie hat Werner Schmückle „dreierlei Traditionsstränge für die Evangelisation in Deutschland“ herausgearbeitet. Als Ergebnis seiner Studien dieser „Traditionsstränge“ wirft er am Schluss die Frage auf: „Verschiedene Wurzeln der Evangelisation oder alleinige Herleitung aus dem Methodismus?“ (74) Grundsätzlich hält er zunächst fest: „Die angelsächsische Linie spielt dabei gewiss eine entscheidende Rolle“ (74), betont dann aber, dass er „die Wurzeln der Evangelisation nicht einseitig im Methodismus“ (75) sieht.

Schmückle hat dabei zwar einen *zweifachen* Gebrauch des Begriffsfelds „Methodismus“ zur Kenntnis genommen, nämlich (1) als Zusammenfassung für eine denominationelle Kirchenfamilie und (2) den konfessions- und denominations-unabhängigen Gebrauch als „Chiffre für erwecklichen Protestantismus angelsächsischer Prägung“³. Aber er hat entweder diese für die Deutung historischer Wirklichkeit wichtige Differenzierung⁴ nicht akzeptiert oder er hat die sich daraus ergebenden Konsequenzen nicht gezogen. Infolgedessen ist es zu Fehlinterpretationen gekommen, die ihn zu der Frage geführt haben: „Verschiedene Wurzeln der Evangelisation oder alleinige Herleitung aus dem Methodismus?“ Dabei denkt er allein an die methodistische Kirche, obwohl die Texte, auf denen seine ablehnende Haltung basiert, vom „*erwecklichen Protestantismus angelsächsischer Prägung*“ sprechen, dessen evangelistisch-missionarische Praxis historisch gesehen zweifellos durch die kirchlich-methodistische Tradition mitgeprägt ist und darum auch sprachlich so charakterisiert wird. Offensichtlich war die methodistische Evangelisationspraxis im 19. Jahrhundert in den angelsächsischen Ländern so dominierend, dass sich daraus – ohne einen direkten Einfluss der methodistischen Kirchen oder Theologen – überhaupt erst diese Doppelfüllung des Begriffs ‚Methodismus‘ ergeben hat.

Mark A. Noll, Professor für Kirchengeschichte am Wheaton College (Illinois), führt ein in Deutschland schwer vorstellbares Beispiel für die Expansion der methodistischen Kirche in Amerika an, die allein auf evangelistische Verkündigung innerhalb der Migrationsbewegung bei der Neubesiedlung des Kontinents zurückgeht. Sie steht in Verbindung mit den landesweit ausgelösten Erweckungen („Great Awakening“) durch Jonathan Edwards (1703–1758) und George Whitefield (1714–1770) und der im Fortschreiten angewendeten Methoden („New Measures“), die von Charles G. Finney (1792–1875) ausgegangen sind. Noll, der nicht der

³ Thomas Hahn-Bruckart, Friedrich von Schlümbach. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert. AGP 56, Göttingen 2011, 518 (im Sachregister mit 24 Verweisen auf eine solche Verwendung).

⁴ Karl Heinz Voigt, Methodisten: Name – Deutung – Wirkung – Gestaltung, Göttingen 2020. Darin: Einführung in den vierfachen kirchlichen Gebrauch von ‚Methodisten‘, ‚Methodismus‘, ‚methodistisch‘ (21–65).

methodistischen Kirche angehört, schreibt: „Die Methodisten unterhielten 1780 etwa 30 Gemeinden oder Predigtstationen. Diese Anzahl stieg bis 1820 auf 2700 und bis zum Anfang des Bürgerkriegs im Jahre 1861 auf ungläubliche 19 883. Bis 1860 gab es in den Vereinigten Staaten beinahe so viele Methodistengemeinden wie Postämter.“⁵ Diese Glanzzeit der Ausbreitung der methodistischen Kirche allein durch Evangelisation mag neben anderen Ursachen ein Beitrag zur Erklärung der Doppelnutzung des Begriffs „Methodismus“ sein. Allerdings ist diese zweifache Verwendung des Begriffs nur im Kontext europäischer kirchlicher Entwicklungen von Interesse.

2 Die Entwicklung des Evangelisationsverständnisses

Ich beginne mit einigen Anmerkungen zu Schmückles Darstellung der „Entwicklung des Evangelisationsverständnisses“ in seinem Kapitel 1.1 auf den Seiten 17–30. Zunächst werden dort die Spuren der Evangelisation vor der Mitte des 19. Jahrhunderts mit wenigen Zeilen erwähnt. Es wird dabei durch eine Definition von Martin Schian (1869–1944) aus der 1. Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* von 1910 der verheerende Eindruck vermittelt, bis dahin sei Evangelisation die „Ausbreitung evangelischen Glaubens unter christlichen, nicht-evangelischen Völkern“, also unter Katholiken und Orthodoxen, gewesen.⁶ Diese Vorstellung wird durch ein Zitat von Hermann Rahlenbeck (1852–1953) aus der *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* von 1898 untermauert.⁷ Die von Heinrich Rendtorff (1888–1969) dann 1958 in der 3. Auflage der RGG⁸ veröffentlichte Übersicht ist zehn Jahre nach der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen schon erheblich erweitert. Rendtorff, der gerne in der Kieler methodistischen Gemeinde gepredigt hat, schreibt: „Stärker als durch den Pietismus wird die E.[vangelisation] geprägt durch ihren angelsächsischen Zweig.“ Er nennt George Whitefield, Jonathan Edwards und John Wesley, geht danach sachkundig weiter zu Charles G. Finney und Dwight L. Moody (1837–1899) um schließlich zu Elias Schrenk zu kommen.⁹ Mit Niels-Peter Moritzens (1928–2017) Evangelisations-Artikel in der 4. Auflage der RGG wird die Übersicht über „das sich Ende des 19. Jahrhunderts herausbildende Verständnis von Evangelisation“ abgeschlossen. In der Rückschau sieht Moritzen als deren Kennzeichen „Massenversammlungen in neutralen Räumen, das Wirken charismatischer Evangelisten, die Zuspitzung

⁵ Mark A. Noll, *Das Christentum in Nordamerika*, KiE IV/5, Leipzig 2000, 89.

⁶ Martin Schian, Art. Evangelisation, in: RGG¹ 2 (Tübingen 1910), Sp. 720.

⁷ Hermann Rahlenbeck, Art. Evangelisation, in: RE³ 5 (Leipzig 1898), Sp. 661.

⁸ Heinrich Rendtorff, Art. Evangelisation, in RGG³ 2 (Tübingen 1958), Sp. 772.

⁹ Ebd., Sp. 771f.

der Botschaft auf die Bekehrung.¹⁰ Schmückle wagt danach den Vergleich: „Elias Schrenk praktizierte diese Form der Evangelisation.“¹¹

In einem zweiten Abschnitt wird danach die „Kirchliche Volksmission“, die an Johann Hinrich Wichern (1808–1881) anknüpft, mit ihrem Verständnis von Evangelisation behandelt. Der dritte und vierte Abschnitt ist jeweils dem Evangelisationsverständnis der „Ökumenischen“ und der „Lausanner Bewegung“ gewidmet. Abschließend wird im 5. Abschnitt das zeitgenössische Verständnis von „Evangelisation in kirchlichen Verlautbarungen“ bedacht.

In Fortsetzung dieser zeitgenössischen Dokumente wäre es angemessen gewesen, gerade weil anfangs die Evangelisation auf katholische Gebiete gezielt haben soll, den bemerkenswerten Text „Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein“,¹² der im Jahr 2000 von den katholischen Bischöfen herausgegeben wurde, im Sinne der gemeinsam unterzeichneten „Charta Oecumenica“ zu berücksichtigen. Zweifellos hätte es noch näher gelegen, den EKD-Text von 1999/2000 *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land* hier aufzunehmen.¹³ Eine Einbeziehung von Erklärungen der (Frei-)Kirchen, in welchen die Evangelisation seit der Mitte des 19. Jahrhunderts praktiziert wurde und die durch ihre angelsächsischen Wurzeln zu ihrer „Herleitung“ beigetragen haben, würde den historischen Teil in einen weiteren Rahmen gestellt haben. Auf jeden Fall hätte es der Klarheit gedient, die Darlegung unter der Überschrift vom „doppelten Evangelisationsbegriff“ als auf die Landeskirchen begrenzt kenntlich zu machen, obwohl gerade sie sich in der Vergangenheit damit schwer getan haben, Deutschland als ein zu evangelisierendes Missionsland zu sehen. Für die angelsächsisch geprägten Minderheitskirchen war der „Gemeindebezug“, die „Gemeinde als Trägerin“¹⁴, Evangelisation als „Aufgabe der ganzen Kirche“, als „ganzheitliches Phänomen mit einer Teilhabe am Kampf für Gerechtigkeit“ (z. B. im 19. Jahrhundert Religionsfreiheit für alle) und Menschenwürde (vor der Weimarer Reichsverfassung: keine Bürger zweiter Klasse mit Entzug politischer Rechte) und die „diakonisch-soziale Verantwortung“ (ein weltweites „Soziales Bekenntnis“ als Teil der Kirchenordnung) von jeher Teil des Missionsverständnisses, von der die verbale Verkündigung des Evangeliums allerdings ein fundamental wichtiger Teil war.

¹⁰ Niels-Peter Moritzen, Art. Evangelisation, in RGG⁴ 2 (Tübingen 1999), Sp. 1703.

¹¹ Schmückle, Schrenk, 18.

¹² Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

¹³ Kirchenamt der EKD (Hg.), *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*. Mit dem Abschnitt: III.3 Evangelisation und Methode, 21f, und einer „Kundgebung der 9. Synode der EKD in Leipzig 1999“. EKD-Texte 68, Hannover 2000.

¹⁴ Ein konkretes Beispiel: Karl Heinz Voigt, *Evangelisierende Gemeinde*. Studienbrief A8 der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste. Beilage zum „Missionarischen Wort“ 3/1979, Stuttgart 1979.

3 Die Wurzeln der Evangelisation

In seinem Kapitel 2.2 auf den Seiten 50–75 zeigt Schmückle drei Linien der „Wurzeln der Evangelisation“ auf, fragt dann nach der Bedeutung für die Einführung der Evangelisation in Deutschland, um abschließend die Frage zu aufzuwerfen, ob sich die Evangelisation in Deutschland allein aus dem Methodismus herleitet.

Schmückle skizziert dazu nacheinander (1) die lutherische Linie, (2) die angelsächsische Linie und (3) die pietistisch-erweckliche Linie. Diese Reihenfolge, die auch eine Gewichtung des Einflusses signalisiert, hat es in dieser historischen Linienführung von Selbstdarstellungen der Gemeinschaftsbewegung bisher noch nicht gegeben.

3.1 Die lutherische Linie

Ohne einen Bezug auf das Neue Testament mit einem Verständnis von „Kirche als Mission“ steht am Anfang der lutherische Ausgangspunkt (51–57). Er geht vom traditionellen Bezug auf die oft erwähnte Vorrede Martin Luthers (1483–1546) zur *Deutschen Messe* (1526) aus. Dort beschrieb Luther drei Weisen des evangelischen Gottesdienstes,¹⁵ wovon die eigentlich evangelische, die von lebendigen Gemeinden mit einem Priestertum aller Gläubigen getragen wird, zur Reformationszeit nicht gestaltend umgesetzt werden konnte. Luthers Argument war: ihm fehlen die Leute für diesen aus heutiger Sicht geradezu freikirchlich anmutenden Gottesdienst. Historisch muss man sagen, die politische Konstellation hat diese Praxis gar nicht ermöglicht. Die Durchsetzung der Reformation war von Luther zuneigenden Herrschern abhängig, die unter den damaligen Umständen dessen Vorstellungen nicht zustimmen konnten. Ob man gerade diese Vorstellungen mit der Evangelisation im Sinne des 19. Jahrhunderts in Verbindung bringen kann, sei dahingestellt. Dazu scheinen – mit einiger Mühe – eher die beiden anderen lutherischen, aber selten erwähnten Weisen des Gottesdienstes geeignet.

Ein Riesensprung über die altprotestantische Orthodoxie und sogar den Pietismus hinweg führt hin zu Johann Hinrich Wichern (1808–1881). Der hatte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch dem Gedanken der verbalen Mission wohl vor allen anderen geöffnet, als er 1848 das biblische Bild der „Predigt von den Dächern“ in seiner lange Zeit nachwirkenden Wittenberger Rede als notwendigen Schritt forderte. Die *Innere Mission* entwickelte sich aber schon zu seinen Lebzeiten zunehmend einseitig auf die diakonische Seite der Mission. Der

¹⁵ Vgl. WA 19, 74f. Siehe dazu auch: Karl Heinz Voigt, Martin Luther und John Wesley, EmK-Forum 43, Frankfurt a. M. 2018, 26f, wo alle drei Weisen des Gottesdienstes, wie sie zeitweise in Martin Luthers Vorstellung waren, vorgestellt werden.

Central-Ausschuss für Innere Mission versuchte den evangelistisch-missionarischen Teil als Wicherns Erbe am Ende des 19. Jahrhunderts neu zu beleben. Aber dessen „Thesen zu Evangelisation verschwanden in den Archiven ...“¹⁶. Hermann Klemm (1904–1983) behauptet etwas schroff und verkürzend: „Zur Tat seitens der Inneren Mission kam es zunächst nirgends.“¹⁷ Diese Tendenz bestätigt auch die neuere Forschung. Henning Bühmann referiert über den Pionier der kirchlichen Volksmission Gerhard Hilbert (1868–1936), der während des Ersten Weltkriegs darüber klagte, dass die evangelische Kirche nicht zu wirklicher Missionstätigkeit gefunden habe. Sie habe „Wicherns Vorstellung von einer Verbindung von tätiger Nächstenliebe und Wortverkündigung nur unzureichend umgesetzt, indem sie sich auf karitative Tätigkeiten konzentrierte.“¹⁸ In der Inneren Mission gab es wohl ein paar Reiseprediger, aber keine evangelistische Leitfigur wie Schrenk oder eine organisierende Abteilung im Hamburger *Rauhen Haus*, es sei denn, man betrachtet die in Großstädten entstandenen Volksmissionen als eine Folge von Wicherns ursprünglicher Initiative. Typisch ist auch, dass Theodor Christlieb (1833–1889) und Wichern keinen Weg zueinander gefunden haben. Ihre Vorstellungen waren zu unterschiedlich. Vielleicht spielten bei Wichern auch Vorbehalte zwischen Hamburg und London eine Rolle. Als Wichern zu einem Vortrag in die britische Metropole eingeladen war, konnte er aus Zeitgründen an Stelle eines Vortrags nur sein schriftlich ausformuliertes Manuskript hinüber senden. Und beim Gegenbesuch, zu dem die Londoner am folgenden Kirchentag 1851 mit einer Geldspende ausgestattet nach Elberfeld kamen, erlebten sie eine Abfuhr.¹⁹ Sie setzten sich für Religionsfreiheit in Deutschland ein, was der Kirchentagsleitung als Zumutung erschien.

3.2 Die angelsächsische Linie

Nach der lutherischen Linie stellt Schmückle auf den Seiten 57–65 die angelsächsische Wurzel der deutschen Evangelisationstätigkeit vor. Sie beginnt mit dem calvinistischen Methodisten George

¹⁶ Hermann Klemm, Elias Schrenk. *Der Weg eines Evangelisten*. Wuppertal 1961, 1986², 387.

¹⁷ Ebd., 388.

¹⁸ Henning Bühmann, *Die Stunde der Volksmission. Rechristianisierungsbestrebungen im deutschen Protestantismus in der Zwischenkriegszeit*. AKZ/ B 73, Göttingen 2020, 56.

¹⁹ Karl Heinz Voigt, „Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: ders./ Thomas Schirmacher (Hg.), *Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa*, Studien zur Religionsfreiheit, Bd. 5, Wetzlar 2004, 37–73. Auch: <https://docplayer.org/136687880-Karl-heinz-voigt-thomas-schirmacher-hrsg-menschenrechte-fuer-minderheiten-in-deutschland-und-europa.html> [abgerufen am 16.01.2021].

Whitefield (1714–1770) und dem mehr in Luthers Spuren gegen die calvinistische Orientierung der protestantischen Theologie auf der Britischen Insel wirkenden John Wesley (1703–1791). Beide verbanden mit ihren missionarischen Predigten noch keine ausgeklügelten Organisations-Methoden, wie sie Moody und später Schrenk praktizierten.²⁰ Der Anstoß in diese Richtung ging von dem amerikanischen Presbyterianer Charles G. Finney (1792–1875) erst 1826 aus, also erheblich später als der methodistische Beginn der Evangelisation seit etwa 1740. Es ist logisch, dass in Schmückles Darstellung auf Whitefield und Wesley der Kongregationalist Dwight L. Moody (1837–1899) folgt. Seine Person gleicht einem Brückenpfeiler für den Weg der Evangelisation nach Europa. Theologen aus Deutschland und der Schweiz begegneten ihm in England und bewunderten seine Methode, die er in seinen Evangelisations-Kampagnen in den Großstädten anwandte. Einer von seinen Bewunderern war mehrfach auch Elias Schrenk. Auf dem Kontinent wurde dieser Stil der Massenveranstaltung in breiter Öffentlichkeit aber nicht durch Moody bekannt, sondern durch den kirchenunabhängigen früheren Quäker Robert Pearsall Smith (1827–1898), den man in der deutschen Presse vielfach als „Methodist“ bezeichnete. Dieser mit Charisma ausgerüstete Laie verkündigte 1875 seine Heiligungstheologie mit evangelistischen Akzenten unter starkem Zulauf und gesamtkirchlicher Beachtung in verschiedenen Städten Deutschlands und der Schweiz. Auch ihm begegnete Schrenk in England nicht nur, er wurde auch von ihm beeinflusst. Schmückle beschließt diese imposante Linie mit dem deutsch-amerikanischen Methodistenprediger und CVJMer Friedrich von Schlümbach (1842–1901) ab. Schlümbach war auf Anregung von Professor Theodor Christlieb (1833–1889) und der Zustimmung seines methodistischen Bischofs in Berlin innerhalb der Unierten Landeskirche als Evangelist eingesetzt und hat, ähnlich wie vor ihm Pearsall Smith, viel Aufsehen erregt.²¹ Durch ihn wurden 1882/83, das war einige Jahre vor der Übersiedlung Schrenks aus der Schweiz nach Deutschland,²² angelsächsische Evangelisationspraktiken, wie er sie unter deutschen Einwanderern in den USA auf Moodys Wunsch parallel zu dessen Evangelisationen praktiziert hatte, in Deutschland Gegenstand lebhafter Diskussionen. Eigentlich wollte und sollte Schlümbach wieder zu weiteren Evangelisationen nach Deutschland kommen. Es bestand der Plan, zur Trägerschaft der geplanten Kampagnen und auch zum Einwerben von Finanzen aus den angelsächsischen Ländern, einen „undenominationalen“, also überkonfessionellen „Evangelisationsverein“ zu bilden. Das ist aber besonders am Widerstand der Lutheraner auf dem Hintergrund von Schlümbachs Berliner Aktivitäten gescheitert. So kam es 1884 in Bonn durch Christliebs Einsatz trotz aller Rückschläge zur Bildung eines nun

²⁰ Vgl. Schmückle, Schrenk, 187–213.

²¹ Vgl. Hahn-Bruckart, Schlümbach, 275–317.

²² Schrenks Evangelisationen in Deutschland begannen am 12.10.1884 in Bremen. 1886 siedelte er auf Wunsch Christliebs dann ganz nach Deutschland (zunächst nach Marburg) um.

„*Deutschen* Evangelisationsvereins“.²³ Schlümbach hatte dem für seinen Einsatz verantwortlichen Komitee seine Rückkehr nach Deutschland zu weiteren Evangelisationen in Aussicht gestellt. Was er zur Beruhigung der Kritik an seiner Person beitragen konnte, hatte er getan. Er war aus der Bischöflichen Methodistenkirche ausgetreten und hatte das auch in der Presse öffentlich gemacht. Damit entsprach er den Statuten des neu gebildeten Evangelisationsvereins. Dieser Verein hatte als Reaktion auf die Kritik, einen Methodisten auf landeskirchliche Kanzeln zu lassen, schon in seiner ersten Sitzung erklärt, nur noch Evangelisten einzusetzen, die einer Landeskirche angehören. Das für Schlümbachs Aktivitäten wie früher von Londoner Freunden gezahlte Gehalt hoffte man wieder aus dem Ausland einwerben zu können. Die Londoner Freunde sollten ab jetzt aber „aufgefordert werden, ihre Beiträge durch unser [Evangelisations-]Komitee an ihn gelangen zu lassen, um den Schein eines nur vom Ausland besoldeten Arbeiters zu vermeiden.“²⁴ Schlümbachs Berliner Evangelisation knüpfte sowohl in der Gestaltung, aber auch in der Werbung und in der Nutzung säkularer Räume an die von Finney entwickelten und von Moody in Amerika und England praktizierten Gestaltungen an, wie es in Amerika die Methodisten einschließlich ihres deutschsprachigen Zweiges auch mit großem Erfolg getan haben.

Schlümbach kam zwar noch einige Male nach Deutschland. Aber er erfüllte die Erwartung nicht, welche Andreas Graf von Bernstorff (1844–1907) in der Bonner Sitzung des Evangelisationsvereins ausgesprochen hatte: bei einer erneuten Berufung Schlümbachs müsse er ein ganzes Jahr in Deutschland bleiben. Der erste Evangelist, der dauerhaft mit der aus dem Evangelisationsverein herausgewachsenen Gemeinschaftsbewegung in Deutschland als freier Evangelist wirkte, war Elias Schrenk. Fast möchte man sagen, er war – als freier Evangelist – der Nachfolger Schlümbachs ohne ihn kopieren zu wollen. Eigentlich gehörte Schrenk schon hier in die von Schmückle aufgezeigte „angelsächsischen Linie“.

3.3 Die pietistisch-erweckliche Linie

Nach den oben aufgezählten sechs Persönlichkeiten evangelistisch-missionarischer Verkündigung stellt Schmückle in seinem Kapitel 2.2.3 auf den Seiten 65–71 eine dritte Linie vor, die speziell drei deutsche Theologen zu Beiträgern der „Wurzeln der Evangelisation“ macht.

An erster Stelle steht, nachdem das bereits im Pietismus präsenste Bekehrungsanliegen erwähnt ist, die Erwekungspredigt Ludwig Hofackers (1798–1828). Dieser war ein überregional einflussreicher und berühmter Prediger im württembergischen Rielingshausen, dessen

²³ Vgl. Schmückle, Schrenk, 71–74.

²⁴ Protokoll der konstituierenden Sitzung des Deutschen Evangelisationsvereins vom 18. bis 20. März 1884 in Bonn, 12 (Kopie im Besitz des Verfassers).

Predigten bis heute gelesen werden. Ich füge Schmückles Erläuterungen zu Hofacker gerne noch einige Aspekte hinzu. In Hofackers Nachlass soll sich ein Band von Wesley-Predigten befunden haben und sein früher Biograph, Albert Knapp (1798–1864), meinte, er sei mit Whitefield ein „Anverwandter im Bunde“ gewesen. Seine Predigten wurden insbesondere in jener Zeit, als die methodistische Erweckung in Sachsen noch eine Laienbewegung war, in deren Gottesdiensten gerne vorgelesen. Der Bremer methodistische Verlag mit seiner Buchhandlung hat in der Wochenzeitschrift „Der Evangelist“ seit 1856 neben Johann Ev. Goßners (1773–1858) Schriften auch Ludwig Hofackers und Immanuel G. Brastbergers (1716–1764) Predigten in Anzeigen beworben. Schließlich ist der Einfluss der durch und durch von der Mission bestimmten Herrnhuter über die Predigerkonferenz der Brüdergemeine in Württemberg auf Hofacker nicht zu unterschätzen. Er war ein ausstrahlender Prediger des Heils über seine Gemeinde hinaus. Ob er als Erweckungsprediger wirklich den Wurzeln der modernen Evangelisationsbewegung zuzurechnen ist, stelle ich in Frage.

Auf Hofacker folgt in Schmückles Linie der innerhalb seiner Kirche nicht unumstrittene frühere Missionar und spätere Reiseprediger Samuel Hebich (1803–1868). Er wird nach Hofacker als zweiter Kronzeuge in der erwecklich-pietistischen Linie genannt. Durch sein vorangegangenes Wirken als Basler Missionar hatte er einen weiten Horizont und soll, wie ein Zeitzeuge schrieb, „fast wie in methodistischer Weise“ gearbeitet haben.²⁵

Als dritter im Bunde wird der hochangesehene Hallenser Professor Friedrich August Tholuck (1799–1877) „als Vertreter der Erweckungstheologie“ genannt. Tholuck war durch seine verschiedenen Englandreisen und seine Teilnahmen an den Londoner Festwochen mit den Jahrestagungen verschiedener Gesellschaften und missionarischen Vereinigungen lebhaft mit der missionarischen Theologie und Praxis in den angelsächsischen Ländern verbunden. Vielleicht war es Schmückle nicht gegenwärtig, wie stark Tholuck dies mit dem Wirken John Wesleys und George Whitefields verband. Als Tholuck nämlich am 26. Januar 1834 das Vorwort für das von ihm herausgegebene Buch über Whitefield, das in einem Leipziger Verlag erschien, schrieb, fand er nicht nur bewundernde Worte über Whitefield, er bemängelte sogleich auch noch, dass es „an einer befriedigenden Darstellung des Lebens und Wirkens seines noch ausgezeichneteren Kampfgenossen Johann Wesley fehlt.“ Tholuck gab einstweilen die Whitefield-Biographie heraus und äußerte abschließend, „daß die Geistlichen unserer evangelischen Kirche aus einer genaueren Bekanntschaft mit demselben viel, unendlich viel gewinnen können.“²⁶ Tholuck hatte nicht nur durch seine Englandreisen Beziehungen zur angelsächsischen

²⁵ Heinrich August Pierer, *Konversations-Lexicon*, Bd. 7, 267, 1890.

²⁶ Friedrich August Gottlob Tholuck, *Das Leben George Whitefields*, Leipzig 1834, Vorwort III–VI. Vgl. https://www.google.de/books/edition/Leben_Georg_Whitfields/vYPetLzo4dQC?hl=de&gbpv=1&dq=Tholuck,+Whitefield&pg=RA1-PA160&printsec=frontcover [abgerufen am 19.02.2021]. Es handelt sich um eine Bearbeitung des Textes von John Gillies.

Erweckung. Auf den mit seiner Lehrtätigkeit in Halle verbundenen Spaziergängen und an Gesprächsrunden in seinem Hause nahmen auch Studenten aus den USA teil. Einige davon wurden später Professoren und Bischöfe der methodistischen Kirche, mit denen er sich auch weiterhin über Fragen der Evangelisationspraxis ausgetauscht hat. In einem Schriftwechsel zwischen seinem Schüler William Fairfield Warren²⁷ (1833–1929) und ihm ging es auch darum, dass Tholuck die von Finney kreierten ‚New Measures‘ fälschlicherweise den Methodisten zugeschrieben hatte.²⁸ Man muss deshalb auch bei Tholuck die Frage stellen, ob man ihm in seiner Weite gerecht wird, wenn man ihn vollständig für eine auf Deutschland eingeschränkte pietistisch-erweckliche Linie vereinnahmt. Ein evangelisierender Prediger war er persönlich jedenfalls nicht.

Tatsächlich hat von den drei genannten erwecklich-pietistischen Vertretern nur Samuel Hebich im Stile der modernen Evangelisationsbewegungen gewirkt. Gerade ihm gegenüber bemerkte Schrenk aber wohl eher abgrenzend, er habe „systematisch, *nicht* wie Hebich gewirkt, sondern wie Moody, der *nur* Evangelium predigt und keine Sonderbarkeiten hat [Kursivsetzungen im Original]“²⁹. Hofacker war ein hochgeschätzter erwecklicher Prediger und Tholuck wirkte durch seine internationale Erfahrung, seine Offenheit und seinen theologischen Standpunkt gewinnend für die erwecklichen Bewegungen.

Es ist die Frage zu diskutieren, womit sie ihren Platz unter denen erlangt haben, die den deutschen „Wurzeln der Evangelisation“ zugerechnet werden. Im Vergleich der drei von Schmückle aufgeführten Linien scheinen die lutherische und die pietistisch-erweckliche nicht so überzeugend gelungen, dass sie einen unmittelbar in Deutschland zu verortenden Einfluss auf die hiesige Praxis der Evangelisation nachweisen. Neben der für Ursprung und Herleitung starken angelsächsischen Linie, die auch im Blick auf Schrenk eine Reihe verschiedener persönlicher Begegnungen mit Moody zeigt, bestehen in den beiden anderen Linien keine unmittelbar zu Schrenk hinführenden Begegnungen oder Kontakte, sondern sogar eher – wie im Fall Hebich – Distanzierungen. Man wird ihnen neben den unmittelbaren angelsächsischen Beziehungen Schrenks selbst kaum eine mittelbare Bedeutung zubilligen können, sieht man von der durch Martin Luther eingeleiteten Reformation ab.

Auf der Suche nach frühen Einflüssen deutscher evangelistischer Aktivitäten wäre vielleicht eher ein Blick auf zurückkehrende Gesandtschaftsprediger und Missionare erfolgreich gewesen. Johannes Evangelista Goßner (1773–1853) z. B., der nach eigener Aussage auch als „Methodist“ bezeichnet worden ist, wäre wie sein Rückkehrer-Missionar Johann Dettloff Prochnow (1814–1888) einer Untersuchung wert gewesen. Auch Otto von Gerlach (1801–1849) aus

²⁷ Vgl. Karl Heinz Voigt, Art. Warren, William Fairfield, in: BBKL XIII (1998), Sp. 375–379.

²⁸ Vgl. dazu Voigt, Methodisten: Name, 34–37.

²⁹ Zitiert nach Klemm, Schrenk, 162.

der Berliner Erweckung hätte möglicherweise ein Kandidat sein können. Vielleicht war der Blick des Autors, um dessen Thesen es hier geht, doch zu sehr von einer württembergischen Perspektive geprägt?

3.4 Zwei hervortretende, nicht aufgenommene Linien

Neben den von Schmückle dargestellten drei Linienführungen hätten auch noch zwei weitere in den Blick genommen werden können.

(1) Zum einen könnte man an den Einfluss der Herrnhuter Brüdergemeine erinnern, die von ihrem Zentren in Herrnhut außer in Hessen und Schleswig-Holstein gerade in Württemberg durch ihre „Botengänger“ gewirkt hat. Es wird berichtet, wie die Beziehungen nach dort „sofort nach der Erweckung im Sommer 1727 einen Umfang annahmen, der erstaunlich ist“. Die „Botschaftsreisen der Brüder [...] hatten keine andere Absicht, als Seelen für den Heiland zu gewinnen. [...] Ehe die Brüder abreiseten, wurden sie der Gemeinde zum Gebet empfohlen und ihnen von derselben einige Segensverse gesungen. Nach der Rückkunft machte man ihnen Gelegenheit, der Gemeinde zu erzählen, was der HErr durch sie ausgerichtet hatte. Dafür wurde Ihm Lob und Dank gebracht, und man nahm die Personen, die Gegenden und Orte, wo die Brüder gewesen, besonders ins Gebet.“³⁰ Zwar gehörte der Begriff ‚Evangelisation‘ noch nicht zum damaligen Sprachschatz, aber die Aktivität kann durchaus als Vorlauf einer ganz modern in die normale Gemeindegarbeit eingebundene evangelistische Arbeit gesehen werden.

(2) Von hier ist der Sprung nicht weit zu einer anderen, von Herrnhutern angestoßenen Linie. Der Blick richtet sich auf die Berliner erweckliche Kirchenszene mit ihren reichen Folgen. Eine Schlüsselfigur war dabei Baron Hans Ernst von Kottwitz (1757–1843), der die Berliner Erweckung 1816/17 angeregt hat und deren „Vater“ wurde. Er erlebte durch die Vermittlung des Brüdergemein-Bischofs August Gottlieb Spangenberg (1704–1792) eine geistliche Erneuerung. Die von Baron von Kottwitz in Berlin ausgelöste Erweckung erreichte neben Politikern auch Theologen, darunter den jungen Tholuck, und eine ganze Reihe von Adligen, zu denen auch die drei Brüder Leopold (1790–1861), Ernst Ludwig (1795–1877) und Otto von Gerlach (1801–1849) gehörten. Tholuck hat den jüngsten der drei Gerlach-Brüder, also Otto, später „den Wesley der Berliner Kirche“ genannt.³¹ Otto von Gerlach hatte bereits 1824 Charles Wesleys Predigt

³⁰ August Gottlieb Spangenberg, zitiert nach Hanns-Joachim Wollstadt, Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen, Göttingen 1966, 288.

³¹ Friedrich August G. Tholuck, Art. Otto von Gerlach, in: RE V (Stuttgart/ Hamburg 1856), 84.

„Wache auf, der du schläfst ...“ übersetzt und zum Druck gebracht.³² Das geschah zu einer Zeit, bevor die Methodisten selber auf dem Festland aktiv wurden. Diese Predigt war eine evangelistische Anrede, die sich ursprünglich an die akademische Gemeinde der Universität Oxford wandte. Otto von Gerlach hat danach weitere englische Literatur übersetzt, z. B. das bekannte Buch „Die Ruhe der Heiligen“ des Puritaners Richard Baxter (1615–1691). Zu den Langzeitfolgen dieser Erweckung muss man die Vortragsreihe von Robert Pearsall Smith 1875 zählen, der in Berlin von Pfarrern, die vorher an der Heiligungskonferenz in Oxford teilgenommen hatten, sehnlich erwartet wurde. Sechs Tage hindurch hat Pearsall Smith in der Stadt Vorträge gehalten, in Gruppen gesprochen, Seelsorge geübt und Pastoren für seinen erwecklichen Heiligungsweg gewonnen. Berlin war für die anschließende „Triumphreise“ durch die publizistische Wirkung ein Auftakt nach Maß.³³ Diese Reise von Smith hat nicht nur die einzelnen Gemeinschaftskreise, besonders am Niederrhein, gestärkt, sondern auch ein theologisches Thema gesetzt, das Elias Schrenk als Teilnehmer der von Smith gestalteten Heiligungskonferenz in Brighton zeitweise persönlich stark bewegt hat. An der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz, die den Beginn der Organisation der Gemeinschaftsbewegung markiert, wurde nach einem Referat Jasper von Oertzens zum Thema Evangelisation die Frage behandelt „Was lehrt die Heilige Schrift über Heiligung?“³⁴

Mit dem Kommen Friedrich von Schlümbachs setzte sich in Berliner die Linie fort. Andreas Graf von Bernstorff, Jasper von Oertzen (1833–1893) und Graf Eduard von Pückler (1853–1924) waren – wenigstens zeitweise – während der Schlümbach-Evangelisation 1882/83 in Berlin; von Oertzen hatte Schlümbach zusätzlich noch für Schleswig-Holstein engagiert. Zwei von ihnen wurden schon vorher durch Erfahrungen mit kirchlichem Leben in angelsächsischen Ländern beeinflusst. Bernstorff hatte als Jugendlicher seine Bekehrung in England erlebt und war später im Diplomatischen Dienst in Amerika auch kirchlich aktiv. Jasper von Oertzen hatte sich unter dem schottischen Evangelisten Alexander Neil Somerville (1813–1889) bekehrt, der für seine Evangelisationen die Methoden Moodys aufgenommen hatte. Diese drei Adligen wurden nach Christliebs Vorstellungen dann zu den Organisatoren der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz 1888, Eduard von Pückler schließlich sogar der erste Vorsitzende der

³² Vgl. Charles Wesley, „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten!“ [Eph. 5, 14] gehalten von Karl Wesley, einem der Stifter der Methodistischen Gesellschaften vor der Universität Oxford den 4ten April 1742, Berlin 1824.

³³ Vgl. Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die ‚Triumphreise‘ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, Wuppertal 1996, 41–86.

³⁴ Vgl. Friedrich Geß, Was lehrt die Heilige Schrift über Heiligung. In: Johann Gottlieb Pfeiderer, Gnadauer Pfingstkonferenz 1888. Verhandlungen. Neubearbeitung Johannes Dreßler, Berlin 1987, 105–114.

organisierten Gemeinschaftsbewegung. Er war ein eigenwilliger Typ, der durch Schlümbach seine Vorbehalte gegen eine Mitarbeit von Laien in der Kirche überwunden hatte und danach die Berliner St. Michael-Gemeinschaft leitete und im Vorstand des Berliner CVJM mitwirkte.

Für die Erfassung der Frühgeschichte der Gemeinschaftsbewegung mag es für lange Zeit prägend gewesen sein, dass sowohl von Oertzen wie auch Pückler eine Abwendung von ihren vormaligen internationalen Einflüssen vollzogen haben. Das geschah im Zuge des zunehmenden nationalen Bewusstseins in der Gesellschaft und der damit verbundenen Ablehnung der „ausländischen Methodisterei“, was durch die kirchliche Kritik an Schlümbachs Evangelisationen verstärkt wurde. Von Oertzen löste in Schleswig-Holstein den irischen evangelistisch tätigen Judenmissionar James Craig (1818–1899) von seiner Aufgabe als Vorsitzender der Inneren Mission ab. Unter dessen angelsächsischem Einfluss war die dortige Innere Mission evangelistisch ausgerichtet. Der Lutheraner Oertzen führte die Innere Mission in Schleswig-Holstein in lutherische, das hieß auch deutsche Bahnen zurück, die im Sinne Wicherns mehr diakonisch wirkte.³⁵ Pückler, dessen Lebensweg entscheidend durch die Begegnungen mit Schlümbach geprägt worden war, scheint mit zunehmendem Alter die Absicht verfolgt zu haben, sich von dieser entscheidenden Phase seines Lebens zu distanzieren. Hans von Sauberzweig (1889–1978) schrieb in seiner *Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung* über Pückler: „Er war so ganz und gar Deutscher, so erfüllt mit glühender Vaterlandsliebe, daß er das Eindringen englischen Wesens und englisch-amerikanischer Eigenart in das deutsche Christentum immer mit Bedenken sah.“³⁶ Diese Tendenz ist seiner Leitung der *Deutschen Christlichen Studentenbewegung* zweifellos anzumerken. Erich Stange (1888–1972), Reichswart der Evangelischen Jungmännerbünde, zitierte in einem Nachruf aus einem Brief, in dem Pückler über seine Beziehung zu Schlümbach schrieb: „Einen Einfluß auf meine Entwicklung und auf mein Seelenleben hat er nie gehabt, weil ich fühlte, daß die damals hier [in Berlin] angesehenen Prediger ein viel tieferes Christentum vertraten als er.“³⁷ Dies soll das Engagement des Reichsgrafen nicht schmälern. Er war ein engagierter Christ, der die zukünftige Gemeinschaftsbewegung geprägt hat. Er hat trotz aller Kritik an seiner Person³⁸ auf Veranlassung von Schlümbach seine Lebenszeit und später auch viel Geld investiert, weil es ihm aller Windungen und Eigenwilligkeiten zum Trotz um den Ruf der Deutschen in die Nachfolge Christi ging. So drastisch wie Pückler hat

³⁵ Vgl. Nicholas M. Railton, James Craig (1818–1899) Judenmissionar – Evangelist – Gemeindegründer, Husum 2013, 187–91.

³⁶ Hans von Sauberzweig, *Er der Meister – Wir die Brüder. Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung 1888–1958*, Denkendorf² 1977, 140f.

³⁷ Erich Stange, Nachruf auf Eduard von Pückler. In: *Rundschau der Nationalvereinigung ev. Jünglingsbündnisse* 1924, 98.

³⁸ Michael Diener, *Kurshalten in stürmischer Zeit. D. Walter Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung*, Gießen 1998, 150.

Bernstorff sich nicht geäußert. Aber in den Bereichen der Evangelischen Allianz, der Jugendarbeit und in der Sonntagsschulbewegung, die ja in jener Zeit alle missionarisch ausgerichtet waren, hat er sich doch von den Freikirchen distanziert, zeitweise auch deren Mitwirkung auf internationaler Ebene kritisch gesehen.³⁹

Aus dieser Übersicht erklärt sich die vergessene Linie, die den anderen Wurzeln zu einer Gestalt half. Sieht man von dem aus der Schweiz angereisten Elias Schrenk und der württembergischen Herkunft Theodor Christliebs ab, die beide durch ihre jahrelangen internationalen Erfahrungen einen weiten Horizont gewonnen hatten, dann war 1884 die Bildung des *Deutschen Evangelisationsvereins* eine ausschließlich norddeutsche Angelegenheit.⁴⁰ Es ist keine Frage, dass Christlieb deren inspirierender Kopf war. Ihm ging es um die Vermittlung der Evangelisation nach Deutschland, wie er sie zuerst in England und später in Berlin durch seine Vermittlung von Schlümbach erlebt hatte.⁴¹ Schon in London galt seine Sympathie insbesondere den Methodisten. Das war nicht der Fall, weil sie unter den calvinistisch ausgerichteten Protestanten auf der Insel der lutherischen Tradition am nächsten standen. Es waren die missionarische Gestalt der Kirche und die starke Aktivität von Laien, die ihn beeindruckten. Von diesen konkreten Erfahrungen geprägt entstand in dem von Norddeutschen getragenen Evangelisationsverein die Initiative zur Einladung nach Gnadau. Als es zuerst 1887 und dann endgültig 1888 um Einladungen ins herrnhutische Gnadau ging, waren es Pückler, von Oertzen und Bernstorff, die zusammen mit Christlieb die Fäden zogen. Es war ihr Ziel, die verschiedenen regionalen Gemeinschaften zusammenzuführen und sie, wie es Christliebs vordringliches Anliegen war, auf das Gleis der Evangelisation zu setzen. Dass die Württemberger anfangs keine herausragende Rolle spielten, ist keineswegs erstaunlich, denn sie hatten innerhalb ihrer Kirche bereits eine Anzahl stabiler und selbstbewusster Gemeinschaften, die sich teilweise um spezielle theologische Fragen scharten: die Hahn'schen, zurückgehend auf den Allversöhner Johann Michael Hahn (1758–1819), die Pregizerianer, zurückgehend auf Pfarrer Christian Gottlob Pregizer (1751–1824) sowie die Altpietisten, ein 1857 erfolgter Zusammenschluss verschiedener Gemeinschaften zu gegenseitiger Unterstützung, die durch den

³⁹ Karl Heinz Voigt, *Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst*, KKR 52, Göttingen 2007, 166–168 u. 171–173.

⁴⁰ Teilnehmer waren (in der Reihenfolge des Protokolls): Graf Pückler (Berlin), Dr. med. Ziemann (London), Prediger Schrenk (Bern), Pastor Erdmann (Elberfeld), H. v. Niebuhr (Bonn), Prof. Dr. Christlieb (Bonn), Evangelist Wildemann (Bonn), stud. theol. Alfred Christlieb (Bonn). Protokoll der konstituierenden Sitzung des Deutschen Evangelisationsvereins vom 18. bis 20. März 1884 in Bonn (Kopie im Besitz des Verfassers).

⁴¹ Vor Christlieb hatten bereits Johann Gottlieb Burckhardt (1756–1800) als Londoner Gesandtschaftsprediger ähnliche Erfahrungen bewogen, seine Beobachtungen in seinen beiden Bänden *Vollständige Geschichte der Methodisten in England*, Nürnberg 1795, auf dem Kontinent bekannt zu machen. Vgl. die Faksimile-Ausgabe mit einer Einführung von Michel Weyer, Stuttgart 1995.

Namen ihre pietistischen Traditionen bewahrend hervorheben wollten. Daneben gab es weitere Gemeinschaften mit speziellen Themen, etwa die „Templer“ oder „Jerusalemsfreunde“. Auch an die durch Pfarrer Philipp Paulus (1809–1878) vom Ludwigsburger „Salon“ ausgesandten Evangelisten mit einer Landeskirchen-kritischen Tendenz ist hier zu erinnern.⁴² In ihrer fünfzehn Jahre nach dem Gnadauer Beginn veröffentlichten Übersicht über die Gemeinschaften in allen Landesteilen Deutschlands, haben Christian Dietrich (1844–1919) und Ferdinand Brockes (1867–1927) abschließend über ihre schwäbische Heimat festgestellt: „Die württembergischen Gemeinschaften sind noch nicht förmlich an den *Deutschen Verband* angeschlossen. Sie sind eben nicht aus der neueren Gemeinschaftsbewegung hervorgegangen und haben bei ihrer Stärke und Organisation das Bedürfnis des Anschlusses nicht.“⁴³ Der Herausgeber dieser Übersicht, Christian Dietrich, hat selber den Anschluss an Bonn und Gnadau gesucht. Er hat als Vorsitzender des „altpietistischen Kreises“ und Herausgeber des altpietistischen Philadelphiablattes für den Kreis und später für die Gemeinschaftsbewegung eine Brücke zu bauen versucht. Aber allein die aus drei bezeichnenden Wörtern bestehende Begriffskombination „Privat-Erbauungsgemeinschaften“ in seinem Buchtitel erweckt den Eindruck, er habe die Bemühung um die Öffnung nach außen und das aufkommende evangelistische Engagement noch nicht mit vollzogen. Die Differenz zwischen Bonn mit dem evangelistischen Impuls und Stuttgart mit der württembergisch-pietistischen Tradition war noch erheblich. Sie zeigt, dass man dem Begriff der Gemeinschaftsbewegung im Grunde nur mit differenzierenden Erläuterungen gerecht wird.

Angesichts der unterschiedlichen Lage zwischen Württemberg und Norddeutschland ist es kein Wunder, dass es die über viele Grenzen hinausblickenden Schwaben Schrenk und Christlieb mehr nach Norddeutschland gezogen hat.

4 Schrenks England-Kontakte und ihre Wirkungen auf seine evangelistische Arbeit

Wer aus dem großen Kreis der landeskirchlichen Pastoren ist wohl – wie Elias Schrenk – mindestens bei fünf Gelegenheiten in England gewesen? Bei jedem Aufenthalt hat er Impulse für

⁴² Philipp Paulus, *Die Kirche und ihre Zukunft oder die religiösen Tagesfragen. Zur Orientierung auf dem kirchlichen Gebiet für Gelehrte und Ungelehrte beleuchtet*, Ludwigsburg 1861.

⁴³ Christian Dietrich/ Ferdinand Brockes, *Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart 1903, 243 (Hervorhebung übernommen). Wenn irgendwo die Linie *von der Reformation, über den Pietismus und die Erweckungsbewegung zur Gemeinschaftsbewegung* zutreffend verwendet wird, dann in diesem württembergischen Unikat, wo die Rolle des Pietismus die der Erweckungsbewegung zu übertreffen scheint.

sein geistliches Leben und für seinen evangelistischen Dienst empfangen. Zuerst war es die Ebene der Mission, die ihn im Interesse der Baseler Arbeit dorthin führte. Im Jahr 1865 nahm er an den Maifeiern englischer Gesellschaften teil, die jährlich diese Zusammenkünfte mit ihren Mitgliedern und einem großen Freundeskreis öffentlich in der Londoner *Exeter Hall* von Tag zu Tag nacheinander begingen. Das war für Schrenk eine Gelegenheit zu vielen persönlichen Begegnungen. Unter den christlichen Organisationen, die dort öffentlichkeitswirksam ihre Jahresfeste feierten, befanden sich neben den Missionsgesellschaften der verschiedenen Kirchen, die berühmte *Britische und Auswärtige Bibelgesellschaft*, die Anti-Sklaverei-Bewegung, die binnen-missionarische *Mildmay-Konferenz* und weitere Gesellschaften. Die Tagungen boten so viel Information, dass sie gelegentlich auch Professor August Tholuck angezogen haben. Schrenk ließ es sich nicht nehmen, auch dem berühmten Baptistenprediger Charles H. Spurgeon (1834–1892) zu begegnen. Als Schrenk 1874/75 wieder in England war, besuchte er die Heiligungskonferenz mit Robert Pearsall Smith in Brighton. In London war er auch einer unter 17 000, die Moody hören wollten. Am Ende der Londoner Evangelisation Moody schrieb Schrenk in einem Brief an Joseph Friedrich Josenhans (1812–1884), den Inspektor der Basler Mission, in deren Dienst Schrenk zu dieser Zeit noch stand:

„Mich hat es seit Monaten sehr stark nach Evangelistenarbeit in der Schweiz und Deutschland gezogen. Die Staatskirche geht zugrunde, und es fehlt an Leben zur Geburt eines neuen Kindes; da habe ich mir gedacht, wenn ich in allen größeren Orten je mehrere Wochen lang arbeite, systematisch, *nicht* wie Hebich, sondern wie Moody, der *nur* Evangelium predigt und keine Sonderbarkeiten hat, so wäre das zeitgemäß und wäre Reichsarbeit und Missionsarbeit. Wo Leben ist, gibt es Missionare und gibt es Geld, das sieht man hier. – Dieser Drang in mir ist schon Jahre alt, aber ich hätte gern auch äußeren Beruf zu innerem Beruf, und der erstere fehlt mir bis jetzt.“⁴⁴

Erst 1879 erfolgte die Berufung des sich selbstbewusst zeigenden Elias Schrenk durch die *Evangelische Gesellschaft* in Bern, wo sein evangelistisches Wirken zu einer Vorbereitung auf seine spätere Arbeit wurde.⁴⁵ Dies erscheint nach dem Hören von zuerst Robert Pearsall Smith und danach von Dwight L. Moody wie eine Bestätigung von Gottes Ruf in die Aufgabe der Evangelisation. Über Schrenk als Evangelisten schrieb der Württemberg besonders verbundene Kirchengeschichtler Heinrich Hermelink (1877–1958), er habe „die methodistische

⁴⁴ Brief Elias Schrenk an Inspektor Joseph Fr. Josenhaus aus London, vom 19. April 1875, zit. nach Klemm, Schrenk, 161f.

⁴⁵ Markus Nägeli, Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Bern in der Auseinandersetzung mit der Heiligungsbewegung. In: Rudolf Dellsperger/ Markus Nägeli/ Hansueli Ramser, Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert, Bern 1981, 295–332.

Evangelisation Moodys und Sankeys in London sich zum Vorbild genommen.⁴⁶ Hermelink schrieb nicht, er habe sich „die Evangelisation der Methodisten“ zum Vorbild genommen, sondern den sie charakterisierenden, von den Methodisten verbreiteten, Typ. Bei weiteren England-Besuchen Schrenks ging es mal um Fragen von Glauben und Heilung, dann wieder um die Heiligung. Diese Teilnahmen haben ihm einen weiten Lebens- und Glaubenshorizont auch für die Konzeption seiner eigenen evangelistischen Arbeit vermittelt.

Die Reihe der Personen, denen Schrenk mit einem britischen Erfahrungshorizont begegnete, ist um Theodor Christlieb zu erweitern. Christlieb war von seinen England-Erfahrungen im Denken und Handeln tief geprägt. Das beeinflusste seine ganze Arbeit, seine Vorlesungen, seine Veröffentlichungen, seine umfangreichen, ökumenisch orientierten Lexikonbeiträge, überhaupt seine ökumenische Weite, seine Evangelisationen im Siegerland und seine Strategien in Bezug auf Veränderungen in seiner Kirche. Er hatte den Anstoß zur folgenreichen Einladung des Methodisten Schlümbachs gegeben, der ihm mit den Jünglingsvereinen ein Modell zur wenige Jahre später erfolgenden Organisation und inhaltlichen Veränderung der Gemeinschaften vermittelte. Elias Schrenk, der seit der Bildung des *Deutschen Evangelisationsvereins* mit ihm verbunden war, hat er gewonnen, aus der Schweiz nach Deutschland zurückzukommen. Er sollte ein Baustein in seinem Konzept der Evangelisation in Deutschland werden. Schon 1884 hat er an der Zusammenkunft, die in Bonn zur Bildung des Evangelisationsvereins führte, teilgenommen und über seine Erfahrungen als Evangelist der *Evangelischen Gesellschaft* des Kantons Berns berichtet.⁴⁷ Direkt nach dem einführenden Referat Christliebs über das zentrale Anliegen des zu bildenden Vereins sprach Schrenk. Nach einem Handschriftenvergleich schrieb er selber die Zusammenfassung ins Protokoll. Darum ist seine Bemerkung nicht die Wortwahl eines Protokollführers, wenn er notierte „England + Amerika haben eine 150 jährige Geschichte der Evangelisation, wir fangen erst an. Lassen wir uns durch Schwierigkeiten nicht entmuthigen, haben wir Geduld.“⁴⁸ Schrenk sprach hier nicht über Hofacker, Hebich oder Tholuck. Die „Herleitung“ erfolgte aus seiner Sicht ziemlich genau von dem schon vor 150 Jahren in England und Amerika geschenkten „Ursprung“ her, womit Whitefield, Wesley und Edwards gemeint waren. Genau in deren Spur evangelisierte er dann auch, natürlich mit den Methoden, die insbesondere Finney entwickelt hatte. Die methodistische Kirchenzeitung *Der Evangelist* berichtete schon 1883 über sein Wirken. Das war mitten in der Zeit seiner Evangelisationstätigkeit in der *Evangelischen Gesellschaft* von Bern 1879–1886. Die methodistischen

⁴⁶ Heinrich Hermelink, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart*, Stuttgart/ Tübingen 1949, 440.

⁴⁷ Vgl. Nägeli, *Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Bern*.

⁴⁸ Protokoll der konstituierenden Sitzung des Deutschen Evangelisationsvereins vom 18. bis 20. März 1884 in Bonn (Kopie im Besitz des Verfassers).

Leser in der Schweiz und in Deutschland erfuhren so von seinem „großem Erfolg im Kanton Bern“. Von besonderem Interesse sind die konkreten Erwähnungen über die Art seiner Evangelisation: „Er läßt nicht nach, bis die suchenden Seelen zum Durchbruch gekommen sind. Nach seinen Ansprachen hält er Nachversammlungen, nach den Nachversammlungen Unterredungen, Gebet mit Einzelnen und öfter auch eine öffentliche Wiederholung des Taufgelübdes [dem Teufel und allen seinen Werken zu entsagen] oder Aufmunterung zur völligen Uebergabe an den Herrn.“⁴⁹ Das war für die Methodisten wie eine Spiegelung, in der die Leser der Kirchenzeitung *Der Evangelist* das evangelistische Wirken sahen, wie sie es von ihren eigenen mehr als einhundert evangelisierenden Predigern nicht nur im Kanton Bern, sondern an vielen Orten der Schweiz und Deutschlands aus den letzten Jahrzehnten kannten.

In einem ehrenden Nachruf haben die Methodisten in ihrer Kirchenzeitung Schrenks Biographie lesen können. Es sei ein erweckliches „Frühlingserwachen durch den Kanton“ Bern gegangen als Elias Schrenk seine Aufgabe, „urwüchsig, kernig, warmherzig“ als Evangelist aufgenommen hat. „Tausenden hat Schrenk den Weg zum Frieden mit Gott zeigen dürfen und viele trauern ihm nach mit dankerfülltem Herzen.“⁵⁰ Seinen Lebensweg hat die Zeitschrift, obwohl Schrenk in den Methodisten Konkurrenten sah und ihren Wirkungsbereich einschränken wollte, immer wieder mit freundlichen Meldungen über seinen Dienst begleitet.

5 Die spezielle Bedeutung von Charles Finney und John Wesley

In der zur Gemeinschaftsbewegung gehörenden *Evangelischen Hochschule TABOR* in Marburg sind die Forschungen über den angelsächsischen Strang in den letzten Jahren verstärkt worden. Frank Lüdke, der Leiter der dortigen *Forschungsstelle Neupietismus*, hat unter dem Thema „Transatlantische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus“ über die „Bedeutung Charles G. Finneys für den Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband“ die Aufmerksamkeit auf den wohl einflussreichsten Theoretiker der Evangelisation im 19. Jahrhundert gelenkt, der auch die europäischen Aktivitäten langfristig beeinflusst hat.⁵¹ Finney war ordiniertes *Presbyterianer* und hat 1826 die *new measures* entworfen, welche die Art und Weise der Evangelisationen

⁴⁹ O. V., Missionar Schrenck [sic!]. In: *Der Evangelist* 1883, 108f.

⁵⁰ O. V., Elias Schrenk†. In: *Der Evangelist* 1913, 542.

⁵¹ Frank Lüdke, Transatlantische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus – Die Bedeutung Charles G. Finneys für den Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband, in: Thomas K. Kuhn/ Veronika Albrecht-Birkner (Hg.), *Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung*, Berlin 2017, 281–305.

zunächst in Amerika und bald auch in Europa dominiert und als „methodistisch“ qualifiziert haben.

Frank Lüdkes Marburger Kollege Johannes Zimmermann hat sich präzise über den „Ursprung“ geäußert. Er schrieb: „Als Beginn [der Evangelisation] kann die Predigt des Methodisten G. Whitefield vor Bergleuten in England am 2.2.1739 angesehen werden. Zu den Pionieren der Evangelisation zählt auch der Weggefährte Whitefields, J. Wesley.“⁵² Einige Wochen nachdem Whitefield angefangen hatte, vor den Toren Bristols auf offenem Feld zu den Bergarbeitern nach deren Schichtende zu predigen, schiffte er sich ein, um in Georgia, der damaligen britischen Kolonie auf amerikanischem Boden, zu evangelisieren, obwohl er diesen Begriff noch nicht verwendete. Neben Jonathan Edwards wurde er dort der große Prediger des ersten „Great Awakening“. Vor seiner Abreise besprach er mit John Wesley, mit dem er am 31. März 1739 in Bristol zusammentraf, wie die dort begonnene Arbeit vor den Bergarbeitern weitergeführt werden kann. Beide kannten sich aus der Oxforder Zeit, wo Whitefield dem von John Wesley geleiteten und von Studenten als „Methodisten“ bspöttelten Kreis angehört hatte. Nach der neuen Begegnung und dem Gespräch in Bristol schrieb Wesley in sein Tagebuch:

„Mit der merkwürdigen Art des Predigens auf freiem Feld, wovon er [Georg Whitefield] mir am Sonntag ein Beispiel gab, konnte ich mich anfangs nur zur Not anfreunden; habe ich doch mein ganzes Leben in jeder Hinsicht beharrlich auf Schicklichkeit und Ordnung geachtet, sodass ich es beinahe als eine Sünde ansah, wenn eine schuldbeladene Seele an einem anderen Ort als in einer Kirche gerettet wurde.“⁵³

Aber nach der Auslegung eines Textes der Bergpredigt am Sonntag, brachte er – (wieder eine Tagebuchnotiz) – „es über sich, „noch geringer zu werden“⁵⁴ und verkündigte auf einer kleinen Anhöhe vor vielleicht dreitausend Zuhörern die Botschaft vom Heil.“ Er wählte den Text aus Lk 4,18: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.“ In den nächsten Tagen predigte er an verschiedenen Orten. Einmal vor fünfzehnhundert Hörern – der Zahl nach auch im Freien – über den Text: „Ich will ihre Abtrünnigkeit wieder heilen, gerne will ich sie lieben“ (Hos 14,5). Auf dem Hanamberg bei Bristol predigte er morgens um 7 Uhr vor tausend Leuten über: „Wohlan,

⁵² Johannes Zimmermann, Art. Evangelisation, in: ELTHG² 2 (2017), Sp. 1866.

⁵³ The Works of John Wesley, Vol. 19, Journal and Diaries II (1738–1743), Ed. by W. Reginald Ward and Richard P. Heitzenrater, Nashville 1990, 46 [eigene Übersetzung].

⁵⁴ Die Anlehnung an eine biblische Sprachphrase, hier 2. Samuel 6,22, ist typisch für John Wesley.

alle die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser! Kommt her, und kauft ohne Geld und umsonst Wein und Milch!“ (Jes 5,1). Und im Armenhaus erklärte er mehr als dreihundert Bedürftigen drinnen und doppelt so vielen draußen jene köstlichen Worte: „Da sie nun nicht hatten zu bezahlen, schenkte er es beiden“⁵⁵ (Lk 7,42). Auf dem Rücken des Pferdes und im Alter in einer Kutsche reiste Wesley einmal jährlich durchs ganze Land, auch nach Irland und Wales, um auf Plätzen, Feldern, in Hallen, auf Fabrikhöfen und später in einer Art Amphitheater, wie es in Cornwall extra für große Teilnehmerzahlen geschaffen war, zu predigen. Nach seinen Tagebuchaufzeichnungen berechnet, soll er zwischen 40 000 und 50 000 Mal gepredigt haben. Er wusste sich gesandt, auch die getauften Menschen zum Glauben und in der Nachfolge zu einem neuen Leben einzuladen. Das war zu jener Zeit in England nicht üblich.

6 Was sind die Wurzeln der neuzeitlichen Evangelisationspraxis in Deutschland?

Auf diesem Hintergrund möchte ich nun eine eigene Beantwortung der Frage von Werner Schmückle „Verschiedene Wurzeln der Evangelisation oder alleinige Herleitung aus dem Methodismus?“⁵⁶ beitragen, indem ich die bisherigen Ergebnisse in skizzenhaften Linien zusammenfasse. Sie gehen davon aus, dass wohl Erweckung, aber nicht der Typ der klassischen Evangelisation als ein Kind deutscher Kirchenpraxis oder Theologie angesehen werden kann.⁵⁷

1. Kirchengeschichtlich gesehen sind im Ursprung der neuzeitlichen Evangelisationspraxis der calvinistische Methodist George Whitefield als Prediger und der anti-calvinistische Methodist John Wesley als Theologe, Missionar und Organisator der methodistischen Erweckungsbewegung um 1740 miteinander verbunden. Der Pietismusforscher und Wesley-Biograph Martin Schmidt (1909–1992) schrieb: John Wesley „war er erste, der klar erkannte, daß die Aufgabe des Christentums in der modernen Welt Mission heißt, zugleich der erste, der diese Erkenntnis zielbewusst und entsagungsvoll [...] verwirklichte.“⁵⁸
2. Wesley und die britische methodistische Konferenz sandten 1769 die ersten Missionare nach Amerika. Sie trafen noch mit Whitefield zusammen, der im darauf folgenden

⁵⁵ Alle diese Hinweise sind entnommen aus dem Tagebuch John Wesleys zwischen dem 4. und 14. April 1739.

⁵⁶ Schmückle, Schrenk, 74.

⁵⁷ Dazu wäre „die Überfülle homiletischer Entwürfe“ noch genauer zu untersuchen. Vgl. Hans Martin Müller, Art. Homiletik, in: TRE 15 (1986), 539.

⁵⁸ Martin Schmidt, Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe, Gütersloh [1955] ²1973, 38f.

Jahr starb. Wesleys Missionare ernteten, wo Whitefield und der Kongregationalist Jonathan Edwards ohne Gemeinden zu bilden gesät hatten. Der Kirchengeschichtler Noll urteilt: „Die Ankunft der Reiseprediger war äußerst bedeutsam. [...] Die methodistische Art und Weise der Frömmigkeit, der Anbetung und des Dienstes übte einen großen Einfluss auf das amerikanische religiöse Leben aus.“⁵⁹ Das war zu dieser kolonialen Zeit noch staatskirchlich durch die Anglikaner geprägt, die an der damals besiedelten Ostküste in Amerikas die *Episcopal Church* gebildet hatten.

3. Der nordamerikanische Kontinent war schon bald nach der Ankunft der von England gesandten methodistisch-anglikanischen Missionare⁶⁰ durch die 1776 gewonnene Unabhängigkeit von London, durch Masseneinwanderungen, durch wachsende ökonomische, geo-politische Herausforderungen, durch den Bürgerkrieg sowie religiös durch die beiden „Großen Erweckungen“ geprägt. Die Religionsfreiheit nach der Unabhängigkeit von der englischen Krone und die damit ermöglichte konfessionelle Pluralität im Sinne staatsunabhängiger Konfessionalität forderten von den Kirchen ungewohnte Aktivitäten, auch weil im Kontext der „Großen Erweckungen“ durch den Ansatz reformatorischer Theologie, die von der Rechtfertigung *allein durch den Glauben* ausging, Kirchenmitgliedschaft und persönlich verantworteter Glaube miteinander in stärkerer Weise verbunden waren als auf dem staatskirchlich geprägten europäischen Kontinent. Missionarisches Handeln gehörte dadurch fundamental zum regelmäßigen normalen kirchlichen Leben dazu.
4. Alle evangelisierenden Kirchen bekamen in den 1830er Jahren einen Impuls, der von dem Presbyterianer Charles G. Finney ausging, und der „die religiöse Landschaft Nordamerikas verändert hinterlassen“ hat. Er systematisierte eine Weiterentwicklung der evangelistischen Veranstaltungen und gab ihnen ein Format, das Elias Schrenk später schon während seiner Berner Zeit übernehmen sollte. Finneys rational bestimmten theologischen Ansatz haben aber nicht alle Evangelisten übernommen.
5. Dwight L. Moody, einem Kongregationalisten, ist es besser gelungen, diese Art von Kampagnen in England heimisch zu machen, als Charles G. Finney selber, der 1849–1851 und 1858–1860 auch in England aktiv war.⁶¹ Elias Schrenk begegnete Moody mehrmals in England. Über ein Zusammentreffen mit Finney ist bisher nichts bekannt.

⁵⁹ Noll, Christentum in Nordamerika, 79.

⁶⁰ Die erste methodistische Kirche weltweit überhaupt wurde erst 1784 in Baltimore konstituiert.

⁶¹ Eine Randnotiz: Finney kam mit demselben Schiff nach Europa wie der erste Methodistenprediger Ludwig S. Jacoby. Jacobys Tagebuch-Notizen deuten auf Gespräche hin, durch die er – scheinbar wegen Finneys Heiligungsverständnis – irritiert war.

6. Erstmals nach Deutschland kam der Veranstaltungstyp überkonfessioneller Massenversammlungen mit einer Mischung aus Evangelisation und Verkündigung einer Heiligungslehre durch Robert Pearsall Smith, welcher zwar der Öffentlichkeit publizistisch als „Methodist“ vermittelt wurde, tatsächlich aber aus dem Quäkertum stammte. Wie alle einflussreichen Evangelisten außerhalb des deutschen Sprachraums hat auch Smith Wert darauf gelegt, seine konfessionelle Bindung nicht öffentlich zu machen, weil sie ihren „Wirkungskreis auf die Massen“ – in dieser Zeit ein typischer Begriff – nicht einschränken wollten.
7. Der für die Entwicklung der Evangelisation in Deutschland wichtige Theodor Christlieb hat 1879 eine Übersetzung von Finneys Autobiographie veranlasst und vor dem Druck bei dem baptistischen Verleger und Prediger Eduard Scheve (1836–1909) mit einem Vorwort versehen. Darin heißt es, er sei davon überzeugt, dass „ohne mannigfache Glaubensstärkung kein aufrichtiger christlicher Leser [...] das ‚Leben Finney’s‘ aus der Hand legen wird.“⁶²
8. Für Aufsehen sorgten schließlich die Evangelisationskampagnen – wieder ein typischer damaliger Begriff! – des deutsch-amerikanischen Methodisten Friedrich von Schlümbach in Berliner landeskirchlichen Gemeinden und in Schleswig-Holstein. Schlümbach hatte in Amerika in parallelen Evangelisationen mit Moody zusammengearbeitet, Moody evangelisierte in englischer Sprache und Schlümbach als der „deutsche Moody“ für deutschsprachige Einwanderer. In der Folge von Schlümbachs Berliner Evangelisationen im Stile Moodys kam es nach der Verhinderung eines „undenominationalen Evangelisationsvereins“ zu einem entsprechenden „Deutschen Evangelisationsverein“, dem Elias Schrenk von Anfang an angehörte. Dieser Verein, der zunächst Schlümbach noch einmal nach Deutschland holen wollte, trug auch Sorge für die Berufung Schrenks zur Evangelisation nach Deutschland. Aus diesem kurzlebigen Verein heraus kam es auch zur Organisation der *Gemeinschaftsbewegung*, die sich als innerlandeskirchliche Bewegung mehr und mehr der Evangelisation annahm.

Im Zusammenhang mit dieser historischen Linie ist das unterschiedliche Verständnis der Begriffe Methodismus und seiner Derivate zu sehen. Natürlich war als „Methodismus“ zuerst die von John Wesley ausgehende Kirchenbildung bezeichnet. Verwirrung entstand, als in der

⁶² Leben und Wirken des Rev. Charles G. Finneys, evangel. Prediger und Professor zu Oberlin (Ohio) und die neusten Erweckungen in den ‚Vereinigten Staaten‘. Nach einer Selbstbiographie frei bearbeitet von A. H. F. Cöln 1879, VII. Übersetzt und herausgegeben auf Veranlassung von Theodor Christlieb, der auch ein Vorwort geschrieben hat.

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jede auf Wiedergeburt und Bekehrung hinarbeitende Kirche und Gemeinschaft ohne Rücksicht auf ihre konfessionelle Bindung einer kritischen Beobachtung unterzogen und als „methodistisch“ betitelt wurde. Dabei hatte man speziell den angelsächsisch geprägten Teil der einen Kirche Christi im Auge, der zur Voraussetzung ihrer kirchlichen Mitgliedschaft den Glauben oder, wie die Methodisten, wenigstens ein erkennbares Suchen nach einem Glaubensgrund, erwartete. Rechtfertigung und Glaube gehören nicht nur als theologische Begriffe, sondern als gewisser Glaubensgrund zu den reformatorischen Fundamentals. Thomas Hahn-Bruckart, der die deutsch-amerikanischen kirchlichen Beziehungen im 19. Jahrhundert am Beispiel Friedrich von Schlümbachs überzeugend dargestellt hat, charakterisiert diese zu jener Zeit überkonfessionelle Bedeutung des Begriffs „Methodismus“ als „Chiffre für erwecklichen Protestantismus angelsächsischer Prägung“⁶³ und fasst in dieser Charakterisierung alle evangelisierenden kirchlichen Zweige ohne Rücksicht auf eine konfessionelle oder denominationelle Zuordnung zusammen. Auf die obige Linie mit den acht Schritten der Herleitung bezogen heißt das: alle haben „methodistisch“ gearbeitet, ohne in ihrer konfessionellen Bindung „Methodisten“ gewesen zu sein. So gesehen sind die „Wurzeln“ und die „Herleitung“ der neuzeitlichen Evangelisation fast ausschließlich von diesem „Methodismus“ als einem Konfessionen-übergreifenden Frömmigkeitstyp geprägt. Diese methodistische Frömmigkeitsform wurde im Kontext der staatskirchlichen Umstände noch überwiegend abgelehnt. Ein verständliches Argument war, dass in einer flächendeckenden Kirche, in der es staatlicherseits einen Taufzwang zusammen mit der Vorstellung einer Taufwiedergeburt gab, Evangelisation keinen Sinn machte. Als die Gemeinschaftsbewegung den angelsächsisch-methodistischen Impuls aufnahm, eine missionarische Kirchengemeinschaft zu sein, war sie innerhalb ihrer Kirche missions-theologisch und evangelisierend „[d]er Zeit voraus“.⁶⁴

7 Die Frühgeschichte der Gemeinschaftsbewegung – neu interpretiert

Den ersten Überblick über die Gemeinschaftsbewegung veröffentlichten 1903 der schwäbische Altpietist und Redakteur der Zeitschrift *Philadelphia* Christian Dietrich (1844–1919) zusammen mit dem auch international gereisten, publizierenden Pfarrer Ferdinand Brockes

⁶³ Hahn-Bruckart, Friedrich von Schlümbach, 518.

⁶⁴ Karl Heinz Voigt, *Der Zeit voraus. Die Gemeinschaftsbewegung als Schritt in die Moderne? Erwägungen zur Vorgeschichte und Frühgeschichte des Gnadauer Gemeinschaftsverbands*. Leipzig 2014.

(1867–1927).⁶⁵ Ihre Übersicht kann man als ein Quellenbuch bezeichnen, denn die einzelnen Beiträge enthalten Antworten auf einen an alle Beteiligten verschickten Fragenbogen. Dadurch beruhen deren Druckfassungen auf Berichten, die jeweils aus den sie betreffenden Regionen erstellt worden waren. Eine Art Einordnung der gesamten Gemeinschaftsbewegung in den weiteren Rahmen der langen, auch erwähnten vorreformatorischen Kirchengeschichte nahm der Schwabe Christian Dietrich in seiner ausführlichen Einleitung (5–23) vor. Aus seiner Sicht litt die Reformation unter dem Einfluss der Fürsten und ihrer Regierungen, denn „sie *befahlen*, ob ihre Untertanen evangelisch werden oder katholisch bleiben sollten. [...] So blieb auch die neubegründete *evangelische* Kirche Staats- und Volkskirche. Wenn wir auch zuversichtlich glauben, daß dieser geschichtliche Gang sich unter der allweisen göttlichen Leitung und Fügung vollzog, so ist doch unumwunden zuzugestehen, daß eine solche evangelische Kirche nicht alle Bedürfnisse ihrer Glieder allgemein und für die Dauer befriedigen kann.“ (8f., Hervorhebungen – auch im Folgenden – im Original) Dies geschah aus der Sicht von Dietrich erst durch Philipp Jakob Spener (1635–1705), der die notwendigen Ergänzungen zum Ansatz der Reformation anstieß. „Auf ihn führen sich die *Privaterbauungsstunden* [!] unserer Tage zurück, sie sind Einrichtungen des *deutschen Pietismus*.“ (9) Der habe „die Landeskirchen vor einer Zersplitterung bewahrt, wie wir sie unter der evangelischen Bevölkerung in England oder in den Vereinigten Staaten wahrnehmen.“ (9) Der Pietismus solle „die offizielle Kirche *nicht ersetzen*, sondern nur ihre Einrichtungen *ergänzen*“ (9). „Neuen Aufschwung aber nahm der Pietismus überall da, wo durch die Wirksamkeit geistesmächtiger Zeugen *Erweckungen* entstanden.“ (10) Diese hatten aber nicht alle einen „bleibend guten Fortgang“ (10). Nach der Revolution entstand die *Innere Mission*, die leider oft die „Hinführung der Seelen zum Heiland der Sünder“ (10) vergaß. Gleichzeitig trat mit den Methodisten Amerikas eine andere Strömung in Erscheinung. „[A]llein der Methodismus blieb eine fremde Pflanze und zeigte sich nicht ebenso geschickt zu pflegen und weiterzuführen, als zu erwecken.“ (10) Die Jahre 1874/75 schließlich „brachten den deutschen evangelischen Christen einen aus Amerika und England kommenden kräftigen Anstoß“ (11) der von Pearsall Smith (1827–1898) ausging. Schlümbach wird schließlich als der erwähnt, der den Akzent der Evangelisation setzte, um danach bei Christlieb, Schrenk und der organisierten Gemeinschaftsbewegung anzukommen.

Bemerkenswert ist, wie Christian Dietrich die spätere Geschichtsdeutung der Gemeinschaftsbewegung mit seiner württembergischen Sicht und Erfahrung in der von ihm skizzierten Aufreihung „Reformation, Pietismus, verhaltener die Erweckungsbewegung, Prediger der methodistischen Kirche als deutsche Rückwanderer, sowie die Wirkungen von Pearsall Smith und Friedrich von Schlümbach“ beeinflusst hat. Hans von Sauberzweig hat

⁶⁵ Christian Dietrich/ Ferdinand Brockes, *Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart 1903.

1959 die gleiche Reihe als „Stammbaum“, lediglich ergänzt durch einen Hinweis auf die neuteamentlichen Gemeinden, übernommen.⁶⁶ Und noch Joachim Cochlovius hat Dietrichs Raster 1984 für seine entsprechende Darstellung in der Theologischen Realenzyklopädie⁶⁷ für seine Systematisierung der Frühgeschichte gewählt, darin jedoch angemessen zusammengefasst von einer „angelsächsischen Evangelisations- und Heiligungsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ geschrieben. Anders hat Dieter Lange 1979 in seiner Geschichte der Gemeinschaftsbewegung deutlicher als seine Vorgänger zwei gegensätzliche Ansätze zur Klärung von „Ursprung und Zeitpunkt des Beginns der Gemeinschaftsbewegung“⁶⁸ nebeneinander gestellt, die die entscheidende Wurzel der Bewegung entweder im deutschen Pietismus oder aber in der englischen Oxford-Bewegung sehen. Lange selbst entzieht sich diesem Entweder-Oder und schließt sich stattdessen Ludwig Thimme an, der schon 1925 „nachgewiesen hat, daß die Gemeinschaftsbewegung ‚als Resultante zweier Seitenkräfte, der deutsch-reformatorisch-pietistischen auf der einen Seite und der angelsächsisch-methodistisch-oxfordener Richtung auf der anderen Seite‘ zu verstehen ist.“⁶⁹ Thimme lenkt den Blick dabei unter anderem auch auf „Finney, der für die gesamte nachfolgende Evangelisationspraxis maßgebend wurde“⁷⁰. Frank Lüdke führt diese Linie weiter und führt aus, „dass zentrale Impulse von Charles Finney, leicht modifiziert durch Moody und die von Robert Pearsall Smith initiierte Oxford-Heiligungsbewegung, ihren Weg in die deutsche Gemeinschaftsbewegung fanden.“⁷¹

Mir stellt sich abschließend die Frage, ob man die Entwicklung der Frühgeschichte der Gemeinschaftsbewegung nicht besser als organische Entwicklung, die von *zwei Phasen* geprägt ist, erfasst, um die Herkunft und die theologische Entwicklung zu bestimmen. Phase eins umfasst die regionale Bildung der frühen Gemeinschaften. In den verschiedenen Ländern Deutschlands sind sie überwiegend aus örtlichen Bewegungen entstanden, die ihren Ursprung in der vorauslaufenden Erweckungsbewegung hatten. Meistens scheinen die gemeinschaftsfreundlichen Pfarrer durch die vorauslaufende Erweckungsbewegung beeinflusst gewesen zu sein, mancherorts aber waren es angesichts rationalistischer ortspfarrrer auch Laien, die z. B. durch Ludwig Hofackers Predigten angeregt waren. Sie führten zur christlichen

⁶⁶ Vgl. Sauberzweig, *Er der Meister – Wir die Brüder*, Inhaltsverzeichnis I. Teil I.

⁶⁷ Joachim Cochlovius, Art.: Gemeinschaftsbewegung. In: TRE Bd. XII (1984), 356–558.

⁶⁸ Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Gießen/Dillenburg 1979, 15.

⁶⁹ Lange, ebd., 15–16. Er zitiert dabei Ludwig Thimme, *Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung vom Standpunkt einer christlichen Soziologie aus*, Schwerin 1925, 188.

⁷⁰ Thimme, *Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung*, 189.

⁷¹ Lüdke, *Transatlantische Einflüsse*, 286.

Gemeinschaftspflege, das meint wohl in der Regel zur persönlichen Erbauung in Gebetsgemeinschaft und Bibelgespräch. So oder ähnlich waren innerhalb der verschiedenen Länder und damit innerhalb verschiedener Landeskirchen in vielen Regionen Gemeinschaften entstanden, nicht immer zur Freude von Ortspfarrern und Kirchenleitungen. In diesem Prozess darf man weder die Rolle der Herrnhuter Brüdergemeine unterschätzen, welche durch ihre „Sendboten“ „die Reste des Pietismus in Pflege nahm“⁷² und mancherorts den Grundstock der örtlichen Gemeinschaft bildete, noch die Bedeutung der von den Missionaren der methodistischen Kirchen seit 1832 in Württemberg und seit 1850 in Deutschland und der Schweiz durch evangelistische Verkündigung gebildeten Kreise, welche durch die Arbeit der entstehenden Gemeinschaftsbewegung in die landeskirchliche Bewegung zurückgeführt wurden.⁷³ Egal woher sie kamen: erwecklich orientierte Pfarrer, die organisatorisch begabt und auch zu überregionalem Wirken bereit waren, betreuten diese Gemeinschaften und manche drückten ihnen auch theologisch ihren Stempel auf. Dadurch waren Gemeinschaften voneinander unabhängig in ihren regionalen Gruppen, eigengeprägt in ihren geistlichen Vorstellungen und kirchlich wie kulturell örtlich festverankert, entstanden.⁷⁴

Ein Übergang zwischen 1875 und 1888 führte zur zweiten Phase. Sie führte die regionalen Gemeinschaften zu ihrer inhaltlich nach außen gerichteten evangelistisch-missionarischen Neuorientierung, die verbunden war mit einer überregionalen, fast alle verbindenden Organisation. Theodor Christlieb half den Gemeinschaften in diesem zweifach bestimmten Prozess, ohne dass die Regionen ihre Selbständigkeit aufgeben mussten. Aber in den bereits erwähnten Jahren schuf er vielschichtig Voraussetzungen für einen Wandel, der vorwiegend in der Übernahme angloamerikanischer Heimat-Missions-Erfahrungen bestand, welche die dortigen Kirchen im Umfeld der Religionsfreiheit und ohne Staatskirche machen mussten und konnten.⁷⁵ Christlieb, während seiner sieben Londoner Jahre von den Methodisten beeindruckt, wurde zum kreativen Brückenbauer. Die Methoden des maßgebenden Theoretikers der Evangelisation Charles G. Finney, popularisierte Dwight L. Moody auf der britischen Insel bevor Friedrich von Schlömbach sie in Deutschland einführte.

⁷² Karl Müller, *Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1925, 3ff. u. 40ff.; Horst Weigelt, *Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert*. In: *GdP* 3 (2000), 124f. – Auch: Karl Heinz Voigt, *Der Zeit voraus*, Leipzig, 2014, 149f.

⁷³ Ebd., 150–157.

⁷⁴ Einzeluntersuchungen über die verschiedenen Regionen sind über volkstümliche Schriften hinaus kaum vorhanden. Wie klärend sie sein können, zeigt z. B. Frank Lüdke, *Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Diakonie-Verbandes 1899–1933 (Stuttgart 2003)* in Bezug auf die lokalen Verhältnisse im westpreußischen Vandsburg in den 1890er Jahren.

⁷⁵ Karl Heinz Voigt, *Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz*. Ein Sammelband mit 8 Beiträgen, Leipzig 2014.

Die „Wurzel“ und „Herleitung“ der Evangelisationspraxis von Elias Schrenk knüpfen an diese Linie an und setzen sie im Grunde unter anderen kirchenkulturellen Bedingungen als in den angelsächsischen Ländern fort. Möglich wurde das, weil bereits eine bis dahin allerdings unorganisierte Gemeinschaftsbewegung der ersten Phase bestand.

Christliebs vorausgehende Beobachtung und Lernerfahrung war die organisatorische, beispielhafte Sammlung und inhaltliche Neuorientierung der bis dahin regionalen Jünglingsvereine, die der Deutsch-Amerikaner Schlümbach einleitete. Das anfängliche Betreuungssystem der Jünglingsvereine überführte er 1884 in der Bildung des Berliner CVJM zu einer Art Stoßtrupp zur permanenten Teilnahme an der Mission Gottes in der Großstadt. Das hatte am 23. September 1882 am Hermannsdenkmal anlässlich der erstmals zu einem Nationalfest zusammengerufenen evangelischen Jünglingsbünde mit Reden Schlümbachs und Christliebs seinen Ausgang genommen.

Dies war praktisch das „Gnadau“ der Jünglingsvereine. Denn einen geradezu parallelen Weg schlug Christlieb fünf Jahre danach mit der Gemeinschaftsbewegung ein. Nach verschiedenen Ansätzen gelang es ihm mit einigen norddeutschen adligen Laien, die Leiter der verstreut im Lande existierenden regionalen Gemeinschaften mit Hilfe des unter seiner Initiative gebildeten *Deutschen Evangelisationsvereins* zusammenzuführen. Das geschah bei der Pfingstkonferenz vom 22. bis 24. Mai 1888 im Herrnhuter Gemeinhaus in Gnadau. Dort wurde der Weg zur Organisation einer dauerhaften reichsweiten Gemeinschaftsbewegung eingeleitet, die zu einer missionarisch bestimmten Bewegung weitergeführt wurde. Man kann annehmen, dass diese Orientierung, mit der sie innerhalb der Landeskirchen missionstheologisch der Zeit voraus war, ihrer organisierten Gemeinschaft für lange Zeit eine stabilere Zukunft geschenkt hat, als wenn sie im Status von regionalen, innerkirchlichen bibeltreuen Erbauungsgemeinschaften verblieben wären.

Der angelsächsische Einfluss auf die deutsche Kirchenlandschaft des 19. Jahrhunderts hat mit dem ursprünglichen evangelistisch-missionarischen Ansatz und der Prägung durch ein Amerika, in dem Religionsfreiheit herrschte, tiefere Spuren hinterlassen, als das auf den ersten Blick wahrgenommen wird. Man muss Thimme zustimmen, wenn er in Bezug auf die Gemeinschaftsbewegung den zeitgenössischen Vorwurf der „Engländerei“ ablehnt und zusammenfasst: „Somit ist es als Gesamturteil historisch unrichtig, wenn man die Gemeinschaftsbewegung eine englische Bewegung nennt.“⁷⁶ Aber genauso richtig ist: Ohne den angelsächsischen Einfluss wäre sie nicht so geworden, wie sie uns in der Geschichte begegnet.

⁷⁶ Thimme, Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung, 187–188.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag ist eine Reaktion auf das Buch von Werner Schmückle: Elias Schrenks Evangelisationspredigt und Evangelisationspraxis, das 2019 als Band 9 der Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor im LIT-Verlag erschienen ist. Karl Heinz Voigt stellt dabei Schmückles Analyse der Wurzeln der neuzeitlichen Evangelisationspraxis in Frage. Dieser hatte drei verschiedene Herleitungen gleichberechtigt nebeneinander gestellt: eine lutherische Linie, eine pietistisch-erweckliche Linie und eine angelsächsische Linie. Voigt versucht in diesem Aufsatz demgegenüber nachzuweisen, dass der angelsächsisch-methodistische Einfluss weitaus stärker gewichtet werden sollte. Seiner Ansicht nach ist die Entstehung der Gemeinschaftsbewegung in zwei Phasen zu gliedern. In einer ersten Phase vor 1875 entstanden zunächst auf dem alten Boden von Pietismus, Erweckung und Herrnhutertum überall in Deutschland neue Gemeinschaftskreise. Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts aber waren es dann vor allem angelsächsisch-methodistische Impulse, die zur Organisation des Gnadauer Verbands geführt haben, was sich vor allem anhand der Übernahme der angelsächsischen Evangelisationspraxis zeigen lässt.

Abstract

This essay is a response to Werner Schmückle: Elias Schrenks Evangelisationspredigt und Evangelisationspraxis, Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor, Band 9 (Berlin 2019). Karl Heinz Voigt challenges Schmückle's thesis of three roots of modern German evangelism: a Lutheran line, a pietistic-awakening line, and an Anglo-Saxon line. Voigt argues that the Anglo-Saxon-Methodist influence should be given far greater weight. In his view, the emergence of the Gemeinschaftsbewegung can be divided into two phases. In a first phase before 1875, new congregations emerged throughout Germany out of the old soil of Pietism, revivalism and Herrnhutertum. In the last quarter of the 19th century, however, it was primarily Anglo-Saxon-Methodist influence that led to the organization of the Gnadauer Verband, which can be demonstrated especially in the adaption of Anglo-Saxon evangelistic practice.

„Bekehrungsmethodismus“ – Was ist damit eigentlich gemeint?

Karl Heinz Voigt

Der in der wissenschaftlichen Literatur gebräuchliche Begriff „Bekehrungsmethodismus“ beschreibt ein Phänomen, das mit keinem der angelsächsisch bestimmten „Methodismen“ in einer Beziehung steht. Der Begriff ist nämlich älter, als der von John Wesley ausgehende „Methodismus.“ Der Pietismuskennner Martin Brecht (1932–2021) hat in einem Beitrag über den Hallischen Pietismus¹ in aller Kürze beschrieben, wie und durch welche Personen *von Halle aus* (!) der „Bekehrungsmethodismus“ – nämlich die dortige eigenwillig geübte „Methode der Bekehrung“ und ihre Theorie – praktiziert und verbreitet wurde. Das geschah bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, teilweise bevor die Methodisten in England überhaupt in Erscheinung getreten waren. Zu den charakteristischen Formen des hallisch-pietistischen „Bekehrungsmethodismus“ gehörte, wenn er echt sein sollte, zunächst ein möglichst lange andauernder dramatischer „*Bußkampf* mit Tränen der Reue über die eigene Schuld“². Danach wurde erwartet, über die diesem Kampf folgende Bekehrung Angaben machen zu können über die *Umstände*, unter denen sie erfolgt war und über den *Ort und Zeit – möglichst Tag und Stunde*, in der sie erlangt worden war. Dieser „rigorose asketische ‚Bekehrungsmethodismus‘ des Halleschen Pietismus“³, wie er auch von Albrecht Beutel gesehen wird, lieferte mit seinen negativ besetzten Begriffen später in bildhafter Sprache irreleitende Begriffe, mit der die evangelistische Arbeit der methodistischen Kirche völlig zu Unrecht diskreditiert wurde.

Schon Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) hatte sich vom „gesetzlichen Bekehrungsmethodismus Halles“ abgewandt.⁴ Mit seiner Erfahrung von „Minutenbekehrungen“,

¹ Martin Brecht, Der Hallische Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts. In: GdP 2 (Göttingen 1995), bes. 346–352, wo Brecht den schriftstellerisch tätigen Samuel Lau (1702–1746) als einen „Experte[n] des Bekehrungsmethodismus“ charakterisiert (346), während Johann Joachim Spalding (1714–1804) diesen „angeblich gottgewirkten Bekehrungsmethodismus der Heuchelei“ bezichtigte (334).

² Peter Zimmerling, Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe, Göttingen 2011, 187, auch 74.

³ Albrecht Beutel, Johann Joachim Spalding, Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 2014, 98.

⁴ Dietrich Meyer, Zinzendorf und Herrnhut. Neuausgabe Göttingen 2009, 34.

wie sie unter Herrnhutern gegen die Praxis eines langen hallischen Bußkampfes genannt wurden, kam es aus theologischen Gründen schon seit 1734 zur Trennung von der Hallischen Tradition. Der Historiker der Brüdergemeinde Dietrich Meyer ist sogar der Meinung, von der Vorstellung solcher „Minutenbekehrung“ sei John Wesley schon nach 1735 beeinflusst worden, als Zinzendorfs Boten und der anglikanische Pfarrer John Wesley zur gleichen Zeit missionarisch unter den Indianern im amerikanischen Georgia wirkten.⁵

Noch in der heutigen Forschung wird die Formulierung „Bekehrungsmethodismus“ im Sinne von „Methoden hallescher Bekehrungs-Praktiken“ zur Charakterisierung dieser Vorstellungen verwendet, die von Halle ausgingen.⁶ Malte van Spankeren griff das z. B. in jüngerer Zeit in einem Aufsatz über Johann Joachim Spalding (1714–1804) auf. Spalding war 1745 zu einem kurzen Aufenthalt in Halle. Dort sei er dem problematischen „Bekehrungsmethodismus“ begegnet. Der war in Halle zwar im Abklingen, aber in Spaldings vorpommerscher Heimat war er unter Adligen noch lebhaft in Übung. Dieser „Bekehrungsmethodismus“, schreibt von Spankeren, sei damit begründet worden, „dass der avisierter Gnadendurchbruch durch einen von Gott punktuell bewirkten Eingriff ermöglicht wird und sich diese Intervention in einem besonders intensiven Gefühlserlebnis manifestiert.“⁷ Spalding argumentierte im 18. Jahrhundert gegen diesen Typ von „Bekehrungsmethodismus“ mit der Bibel, der Vernunft und der Erfahrung.⁸

Diese spezielle Art von pietistischer Frömmigkeit war für die späteren Aktivitäten der methodistischen Gemeinden – und vermutlich auch für die evangelisierenden Gemeinschaften innerhalb der Landeskirchen – nicht belanglos. Es wurde nämlich von Methodismus-Kritikern behauptet, jeder Methodist müsse einen solchen Bußkampf, von manchen Autoren sogar gesteigert zum „Bußkrampf“, durchgemacht haben und danach die erwarteten Angaben über Umstände, Ort und Zeit einer Bekehrung angeben können. In zahlreichen polemischen Schriften ist die von Halle ausgehende und praktizierte Praxis den Methodisten angehängt worden.⁹ So wurde diese Verunglimpfung für sie zu einem dauerhaften Makel. Dabei war die

⁵ Ebd., 44.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Malte von Spankeren; Das Gefühl: eine Frage des Gewissens – Johann Joachim Spaldings Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. In: PuN 36 (2010), 223–236, hier 227.

⁸ Das entspricht fast den vier Grundsätzen der Hermeneutik John Wesleys, dem es als Anglikaner leichter als einem Lutheraner fiel, auch die Tradition einzubeziehen. Zum wesleyanischen Quadrilateral vgl. Klaiber/ Marquardt, Gelebte Gnade, 83–88.

⁹ Vgl. Konrad K. Munkel, Was ist von den Methodisten zu halten? Verden 1850, 10; – Johann Heinrich Leiner, Briefe über und wider den Methodismus, Aurich 1866, 10; – Theodor Geß, Der Methodismus und die evangelische Kirche Württembergs, 1876, 27, 34;– Johannes Jüngst, Methodismus in Deutschland, Gotha 1877, 51, 134;– Theodor Kolde, Der Methodismus und seine Bekämpfung, Erlangen 1886, 15. – Selbst in einem Synodal-Ausschreiben des württembergischen Konsistoriums von

Übertragung dieser falschen Akzente völlig unberechtigt. Von ihrem theologischen Selbstverständnis und der darauf gründenden Praxis her wäre dies für die Methodisten von Anfang an unvorstellbar und bei dem mobilen Reisepredigereinsatz gar nicht möglich gewesen, solche schwierigen, langanhaltenden Prozesse zu verfolgen.

Zwar war das missionarische Ziel vieler Predigten die geistgewirkte Wiedergeburt und damit verbunden die menschliche Hinkehr zu Gott in der Bekehrung. Aber die Hörer methodistischer Predigten waren in einer anderen sozialen und meistens auch geistlichen Situation als die Schüler in den Franckeschen Anstalten, unter denen diese Bußpraxis ihren Anfang nahm. In die methodistischen Versammlungen waren die Hörer aus eigener Initiative gekommen und wollten hören, was das Evangelium für eine Botschaft für sie habe. Manche wurden überrascht, weil sie sich unmittelbar angesprochen wussten. So waren unter ihnen solche, welche die Vergebung ihrer Schuld empfangen und annahmen, in einer noch religiös durchtränkten Welt nicht selten plötzlich und unmittelbar. Es war normal, dass Menschen, die sich unter einer Predigt ihrer Schuld bewusst wurden, danach auch die Einladung zum „Betaltar“, einem Kniebänkchen vor der Kanzel, welches die Spötter „Bußbank“ oder gar „Angstbank“ nannten, annahmen. Dort gaben sie unter Fürbitte ihre Schuld quasi ab. Dieser Akt brachte ihnen ihre persönliche Lebenswende. Sie standen durch Gottes Gnade innerlich befreit von den Knien auf und konnten mit der Gemeinde zusammen singen: „Welch Glück ist's, erlöst zu sein ...“¹⁰, was von Gottes Gnade und „seiner Liebe Macht“, wie sie im Refrain am Ende jeder der vier Strophen besungen wird, handelte; – aber eben nicht auf gesetzlichen Bußzwang hin. Für jene, die – um es mit Kol 3,9f. zu beschreiben – den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen und einen neuen angezogen hatten, war dieses auf ganz natürliche Weise ein unvergesslicher Tag und ein Ort, der so fest in ihrer Erinnerung blieb wie die Konfirmation. Man konnte sich, ohne eine fromme Pflicht zu erfüllen, eines solchen Tages, vielleicht der Stunde, aber bestimmt der Umstände erinnern, um sie der Gemeinde dankerfüllt zu schildern. Dieses erweckliche Wirken wird heute nur noch selten erlebt. Aber die vom „Optimismus der Gnade“¹¹ bestimmte Theologie

1860 ist die Rede „von einer besonderen Form der Buße, nämlich auf einen zu einer bestimmten Zeit erkennbar und fühlbar eintretenden Bußkampf, nach dessen Beendigung der sich für einen zum Leben durchgebrochenen soll ansehen dürfen,“ was dann ausführlich entfaltet wird. In: Amtsblatt des württembergischen evangelischen Consistoriums und der Synode, Synodal-Ausschreiben betreffend des Auftreten methodistischer Sendboten in Württemberg, Stuttgart, den 23. April 1860, 521f.

¹⁰ Es ist ein Heilslied aus der angelsächsischen Erweckung, 1869 gedichtet von dem amerikanischen Methodistenprediger Francis Bottome (1823–1894), 1875 übersetzt von seinem deutschen Kollegen Ernst Gebhardt (1831–1899), das auch in der Gemeinschaftsbewegung im Reichsliederbuch (Nr. 240) gesungen wurde und sich bis heute im Gemeinschaftsliederbuch *Jesus unsere Freude* unter der Nummer 368 findet.

¹¹ Ein klassisches methodistisches Schlagwort. Vgl. Voigt, *Der Zeit voraus*, 39.

kann bewahrt werden und immer noch Frömmigkeit prägen. Bekehrungen in einer methodistischen Gemeinde waren im 19. Jahrhundert etwas anderes als hallischer „Bekehrungsmethodismus“ im 18. Jahrhundert.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz macht deutlich, dass der Begriff „Bekehrungsmethodismus“, der in der Kirchengeschichte immer wieder polemisch als Abgrenzung gegen die angebliche Evangelisationspraxis methodistischer Kreise verwendet wurde, aus einem völlig anderen Kontext stammt und nichts mit dem Methodismus selbst zu tun hat. Er stammt aus Halle und wurde dort schon vor der Entstehung des Methodismus verwendet, um die hallische idealtypische Bekehrungspraxis des Bußkampfes zu charakterisieren, die sich von einer späteren methodistischen Hinwendung zum Glauben deutlich unterscheidet.

Abstract

The term “Bekehrungsmethodismus” has often been used polemically in church history as a way of criticizing alleged evangelistic practice in Methodist circles. However, this essay shows that the term’s origin lies in a completely different context and has nothing to do with Methodism itself. It originated in Halle and was used, before the emergence of Methodism, to characterize the Halle-an ideal-typical conversion practice of “Bußkampf” (repentance struggle). This is clearly distinct from a later Methodist turn to faith.

Autorinnen und Autoren

Thorsten Dietz, Dr. theol. habil., Jg. 1971, Professor der Evangelischen Hochschule TABOR, Fokus Theologie Zürich.

Eduard Ferderer, Dr. theol., Jg. 1988, Wiss. Mitarbeiter an der Internationalen Hochschule Bad Liebenzell.

Christopher Gehrz, PhD, Jg. 1975, Professor of History, Bethel University St. Paul, Minnesota, USA.

Heinzpeter Hempelmann, Dr. theol., Jg. 1954. Honorarprofessor an der Ev. Hochschule TABOR und dort auch Wissenschaftlicher Direktor des TANGENS-Instituts für Kulturhermeneutik und Lebensweltforschung.

Bernhard Knorn SJ, Dr. theol. habil., Jg. 1980, Vertreter des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, katholischer Priester im Jesuitenorden.

Frank Lüdke, Prof. Dr. theol., Jg. 1965, Professor für Kirchengeschichte und Leiter der Forschungsstelle Neupietismus an der Evangelischen Hochschule TABOR in Marburg.

Norbert Schmidt, Prof. Dr. theol., Jg. 1957, Professor für Missionswissenschaft und Rektor der Ev. Hochschule TABOR in Marburg.

Ulrike Treusch, Prof. Dr. theol., Jg. 1971, Professorin für Historische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen.

Karl Heinz Voigt, Jg. 1934, Kirchenhistoriker und Pastor der evangelisch-methodistischen Kirche, wohnhaft in Bremen.

Johannes Zimmermann, Prof. Dr. theol. habil., Jg. 1965, Professor für Praktische Theologie an der Evangelischen Hochschule TABOR in Marburg.

Bildnachweis

Abbildung 1: Chronologie der Beziehung zwischen Kopf und Herz im Pietismus, © Joana Lüdke 2021.

Abbildung 2: Philosophisch-Theologische Lehranstalt Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Gebäude des Priesterseminars von 1929 mit der Aufschrift „*pietati et scientiae*“. Photo (um 1930): Archiv der Hochschule Sankt Georgen; Abdruck in: Sankt Georgen Frankfurt am Main 1926–1976, Frankfurt am Main 1976, 25.

Abbildung 3: Philosophisch-Theologische Lehranstalt Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Campusmauer an der Offenbacher Landstraße mit nationalsozialistischer Diffamierung (28.06.1934). Photo: Archiv der Hochschule Sankt Georgen; Abdruck in: Sankt Georgener Blätter 1/1966.

Abbildung 4: Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Glasfassade des Hörsaalgebäudes von 2005 mit der Aufschrift „*pietati et scientiae*“. Photo: Bernhard Knorn.

Abbildung 5: Siegel der Ev. Hochschule TABOR.

Abbildung 6: Rekonstruktion 1 (Frühe Gnadauer und Blankenburger Netzwerke 1888–1898).

Abbildung 7: Rekonstruktion 2 (Späte Gnadauer, Blankenburger und Eisenacher Netzwerke 1902–1912).

Wie müsste es aussehen, wenn der evangelische Glaube prägenden Einfluss in einer wissenschaftlichen Hochschule hat? Diese Frage stellte sich schon 1527 bei der Gründung der ältesten protestantischen Universität in Marburg und sie wurde 2021 bei einer Tagung der Evangelischen Hochschule Tabor ebenfalls in Marburg aus der Perspektive der evangelischen Erneuerungsbewegung des Pietismus neu diskutiert und für die Gegenwart fruchtbar gemacht. Die Ergebnisse werden hiermit vorgelegt.

Norbert Schmidt studierte an der Ev. Hochschule TABOR (Marburg) sowie in Deerfield (USA) und wurde 1990 von der Universität Erlangen promoviert. Anschließend arbeitete er fünf Jahre lang als Missionar und Dozent in Brasilien und lehrt seit 1995 an der Ev. Hochschule TABOR. Seit 2009 ist er Rektor der Ev. Hochschule Tabor und seit 2011 dort auch Professor für Missionswissenschaft.

Frank Lüdke studierte an der Ev. Hochschule TABOR (Marburg), in Tübingen, Deerfield (USA) und an der Philipps-Universität Marburg, was er 2003 mit einer kirchengeschichtlichen Promotion abschloss. Seit 2000 lehrt er an der Ev. Hochschule TABOR und ist dort seit 2011 Professor für Kirchengeschichte und seit 2018 Prorektor.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-40742-2

