

Reformation - Union - Erweckung: Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands

Benrath, Gustav Adolf

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Benrath, G. A. (2012). *Reformation - Union - Erweckung: Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 228). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101106>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



Gustav Adolf Benrath

Reformation – Union – Erweckung

Beispiele aus der Kirchengeschichte
Südwestdeutschlands



Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 228

Vandenhoeck & Ruprecht

Gustav Adolf Benrath
Reformation – Union – Erweckung

Beispiele aus der Kirchengeschichte
Südwestdeutschlands

Herausgegeben von
Klaus Bümlein, Irene Dingel und
Wolf-Friedrich Schäufele

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2012 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101106 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048
ISBN 978-3-666-10110-6

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	9
-------------------------------	---

REFORMATION

Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555)	13
Die Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus (1563)	33
Reformation und Calvinismus in Neustadt an der Haardt	57
Neustadt an der Haardt und seine Hohe Schule (Casimirianum) vor 400 Jahren	79
Mainz im Jahrhundert der Reformation	93

UNION

Irenik und Zweite Reformation	109
Die erste unierte evangelische Kirchengemeinde in Deutschland: Mainz 1802	119
Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte in Speyer auf dem Weg zur Union (1817) ..	145
Die Entstehung und der Charakter der pfälzischen Kirchenunion von 1818	165
Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821	183
Johann Peter Hebel als Theologe	211

ERWECKUNG

Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie	231
Jung-Stillings Frömmigkeit	261
Jung-Stilling, Goethes Freund	281
Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden	289
Die Erweckungsbewegung in der Pfalz 1818–1871	305
Bibliographie Gustav Adolf Benrath (1960–2010)	353
Nachweis der Erstveröffentlichungen	375
Orts- und Personenregister	377



Vorwort der Herausgeber

Die Reformation in ihren gestaltenden Wirkungen, die Überwindung konfessioneller Spaltungen sowie Erneuerungsimpulse in Theologie und Frömmigkeit sind Themen, die die wissenschaftlichen Aktivitäten von Prof. Dr. theol. Gustav Adolf Benrath, Litt.D.h.c. viele Jahre lang bestimmt haben. Aus diesen Themenfeldern stammt die hier vorliegende Auswahl von sechzehn seiner Aufsätze zur neueren Kirchengeschichte, die die Herausgeber dieses Bandes dem interessierten Publikum in leicht überarbeiteter Form wieder zugänglich machen möchten. Sie erscheint aus Anlass des 80. Geburtstags von Gustav Adolf Benrath im Dezember 2011.

Der älteste Beitrag stammt noch aus der Heidelberger Assistentenzeit des Jubilars, zwölf weitere sind aus seinem langjährigen Wirken als Ordinarius am Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte des damaligen Fachbereichs Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz in den Jahren von 1970 bis 1997 hervorgegangen. Am Institut für Europäische Geschichte Mainz, in dessen Schriftenreihe der Band erscheint, war Gustav Adolf Benrath von 1991 bis 1993 kommissarischer Direktor der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte.

Die hier gesammelten Aufsätze können in ihrer Thematik und in ihrer Art repräsentativ für die Arbeiten des Jubilars stehen, auch wenn sie nur eine kleine, thematisch zugeschnittene Auswahl darstellen. Selbst einige ausgesprochene Schwerpunkte seiner Forschungen haben in dem vorliegenden Band keine Berücksichtigung finden können. So wird der kundige Leser Beiträge zu John Wyclif und den übrigen »Wegbereitern der Reformation« vermissen. Auch haben die Forschungen zu Leben und Werk Gerhard Tersteegens, die in seine Edition der deutschen Briefe Tersteegens im Jahre 2008 mündeten, keine Aufnahme gefunden. Von den Arbeiten im Umkreis zu Johann Heinrich Jung-Stilling, dessen »Lebensgeschichte« und »Tägliche Bibelübungen« Gustav Adolf Benrath ediert hat, und zu Johann Peter Hebel, an dessen historisch-kritischer Edition er beteiligt ist, konnten immerhin drei Aufsätze aufgenommen werden. Zum Ausgleich sei auf die vollständige Bibliographie des Jubilars hingewiesen, die Frau Oberbibliotheksrätin i.K. Dr. Traudel Himmighöfer (Speyer) nach älteren Vorlagen zusammengestellt hat.

Die vorliegende Auswahl der Aufsätze haben die Herausgeber gemeinsam mit dem Jubilar selbst getroffen. Sie deckt mit ihren 16 Beiträgen die drei thematischen Schwerpunkte »Reformation«, »Union« und »Erweckung« ab,

die in der wissenschaftlichen Arbeit des Verfassers über die Jahre hin Konstanten gebildet haben. Bei der Zusammenstellung wurde auf eine gewisse inhaltliche Homogenität geachtet; manche Themen und Entwicklungslinien lassen sich über mehrere Aufsätze hinweg verfolgen. Alle Beiträge zeichnen sich durch den Zug zu den Quellen, zum Detail und zur Präzision aus, die für die Arbeiten Gustav Adolf Benraths charakteristisch ist. Tönenden Hypothesen und ambitionösen, nicht durch Quellenbefunde gedeckten Theoriekonstrukten hat er stets misstraut. Stattdessen versteht er es in seinen Darstellungen, mit methodischer Disziplin, Kennerschaft und Abgewogenheit des Urteils im Einzelnen zugleich das Allgemeine transparent zu machen. Dabei hat er die kirchengeschichtliche Forschung nie als akademischen Selbstzweck betrieben, sondern bewusst in den Dienst der Ausbildung mehrerer Generationen von Pfarrerinnen und Pfarrern, Lehrerinnen und Lehrern gestellt, und zugleich hat er es immer wieder verstanden, seine Ergebnisse in Vorträgen vor Kirchengemeinden für die Frömmigkeits- und Lebenspraxis der Kirche heute lebendig und fruchtbar zu machen.

Die Aufsätze wurden nur geringfügig überarbeitet, die Literaturangaben vereinheitlicht. Die Rechteinhaber haben dem Wiederabdruck der Aufsätze zu unserer Freude durchweg schnell und unbürokratisch zugestimmt. Für die Beschaffung von Kopien der Originalveröffentlichungen ist Herrn stud. theol. Stefan Michels (Marburg) zu danken. Der mühevollen Aufgabe der elektronischen Erfassung, Überarbeitung und Redaktion der Texte hat sich Frau Pfarrerin i.E. Ulla Schäufele (Lahntal) unterzogen. Das Layout hat Frau Vanessa Brabsche M.A. im Institut für Europäische Geschichte besorgt.

Ermöglicht wurde die Publikation des vorliegenden Bandes durch namhafte Druckkostenzuschüsse der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, der Evangelischen Kirche der Pfalz, des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, der Evangelischen Landeskirche in Baden und des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden ebenso wie auch der Ebernburg-Stiftung. Allen Zuschussgebern sei herzlich gedankt.

Speyer, Mainz und Marburg, im Herbst 2011

Klaus Bümlein

Irene Dingel

Wolf-Friedrich Schäufele

REFORMATION

Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555)¹

Dass die Stadt Speyer als geschichtlicher Schauplatz reformationsgeschichtlicher Entscheidungen im 16. Jahrhundert eine hervorragende Rolle gespielt hat, haben die Historiker zu keiner Zeit vergessen. Man braucht nur an die zahlreichen Reichstage und an die Fürstentage zu erinnern, die die Stadt damals in ihren Mauern gesehen hat und die mit der großen Frage des Jahrhunderts, der Frage nach der Reform der Kirche, im Zusammenhang standen². Wenn nun in diesem Jahr die 2000jährige Geschichte der Stadt auf vielfache Weise beleuchtet werden wird, darf der Blick auf die evangelische Kirchengeschichte von Speyer nicht fehlen³, und zwar um so weniger, als in diesem Jahr genau 450 Jahre vergangen sind, seit die Stadtoberkeit mit der Anstellung eines evangelischen Predigers die Einführung der Reformation in die Wege geleitet hat. Auch wenn es im Lauf des Jahrhunderts, so ähnlich wie in Worms und in Straßburg, nicht gelang, das Domkapitel und die großen Stifter für die Reformation zu gewinnen, so dass diese mächtigen, vom Kaiser begünstigten Institutionen der katholischen Kirche erhalten geblieben sind, so wurde doch die Stadt Speyer mit ihrer Bürgerschaft seit 1540 eine überwiegend evangelische Stadt. Bei einer Gesamtzahl von ca. 7300 Einwohnern im Jahre 1543 betrug der Anteil des Klerus und seiner Untergebenen etwa 1360 Personen, rund 18%. Nach dem Dreißigjährigen Krieg, noch vor dem Schicksalsjahr 1689 mit seiner verheerenden Zerstörung, wurden bei einer Bevölkerung von insgesamt 5700 Einwohnern zwar noch dieselbe Anzahl von Klerikern, aber nur noch 42 katholische Bürgerfamilien gezählt⁴. Auch nach dem Wiederaufbau im 18. Jahrhundert blieb die Stadt zunächst mehrheitlich evangelisch. Erst die Einverleibung in den modernen parität-

1 S.u. Bibliographie Nr. 151.

2 Jüngste Übersicht bei Willi ALTER, Von der Konradinischen Rachtung bis zum letzten Reichstag in Speyer (1420/22 bis 1570), in: Geschichte der Stadt Speyer, Bd. I, hg. von der Stadt Speyer, Redaktion Dr. Wolfgang EGER, Stuttgart 1982, S. 369–570; bes. S. 496–536.

3 Der folgende Überblick, am 1.3.1990 im Gemeindehaus der Johanneskirche in Speyer als Vortrag gehalten, ist als pointierende Skizze gedacht. Die bislang letzte Veröffentlichung zur Speyerer Reformationsgeschichte stammt aus der Feder von Wolfgang EGER, Speyer und die Reformation. Die konfessionelle Entwicklung in der Stadt im 16. Jahrhundert bis zum Dreißigjährigen Krieg, in: Geschichte der Stadt Speyer (s.o. Anm. 2), Bd. III, Stuttgart 1989, S. 291–347; hier auch ältere Literatur. Eine die Aspekte moderner Stadt- und Reformationsgeschichtsforschung allseitig beachtende, vergleichende neue Darstellung der Reformationsgeschichte von Speyer ist in Aussicht genommen.

4 Zahlen nach Anton DOLL, Speyer, Stadtkreis, in: Erich KEYSER, Städtebuch Rheinland-Pfalz, Stuttgart 1984, S. 391.

tischen Mittelstaat des Königreichs Bayern am Beginn des 19. Jahrhunderts hat diese Prägung verändert und allmählich die kirchliche Situation heraufgeführt, die wir heute kennen: schubweise starkes Wachstum der Bevölkerung mit der Ansiedlung weit über die alten Mauern hinaus, und in der immer größer werdenden Stadt die christlichen Konfessionen, wie sie trotz bleibender, unüberbrückter, gelegentlich hoch gespielter und immer wieder auch schmerzlich bedauerter Unterschiede in schieflich-friedlichem Nebeneinander und zum Teil auch in fruchtbarer Zusammenarbeit begriffen sind.

Einem jeden von uns ist das Jahr 1517 als Datum des Beginns der Reformation Luthers geläufig und ebenso das Jahr 1555, das mit dem Augsburger Religionsfrieden die konfessionelle Gleichberechtigung der katholischen und der lutherischen Obrigkeiten im Deutschen Reich erbracht hat. Wenn man nun das Jahr 1540, das Reformationsjahr der Stadt Speyer, zum Jahr 1517 in Beziehung setzt, dann ist man über den langen Zeitraum von 23 Jahren verwundert: Mehr als zwei Jahrzehnte dauerte es, bis hier die Reformation eingeführt wurde. Das ist umso erstaunlicher, als man in Speyer genau so wie in den übrigen oberrheinischen Städten Worms, Straßburg und Basel, für Reichsreform, Stadtreform und Kirchenreform schon seit Jahrzehnten abgeschlossen war⁵. Wittenberg, Zürich und Konstanz waren schon 1525 evangelische Städte: Hier war schon nach wenigen Jahren an die Stelle der Messfeier der evangelische Gottesdienst getreten und damit die Reformation eingeführt. In Speyer aber dauerte es lange Zeit, bis es so weit war. Damit stoßen wir auf die erste Besonderheit der Reformation in Speyer: Sie war eine späte lutherische Stadtreform, die erst nach dem Tode Luthers zur Durchführung und zu ihrer vollen Wirkung kam. Die zweite Besonderheit ist darin zu sehen, dass die Reformation in Speyer nicht mit einem der namhaften großen Reformatoren der ersten Jahre verknüpft ist, so wie etwa die Reformation in Straßburg mit Martin Bucer und die Reformation in Zürich mit Huldrych Zwingli. Der Name des Reformators von Speyer ist über die Region hinaus schon damals nur wenigen bekannt geworden: es war Michael Diller, Prior der Augustinereremiten in Speyer, desselben Ordens, dem Luther angehörte. Diller hat innerhalb der Stadt als pflichtgetreuer evangelischer Prediger gewirkt; die besondere politische Situation der Stadt Speyer zwang ihn aber auch nach der Einführung der Reformation zur Vorsicht und zur Zurückhaltung.

Um das Reformationsgeschehen in Speyer in seiner doppelten Besonderheit besser zu verstehen, empfiehlt es sich, vom Jahr 1540 nach beiden Seiten hin, rückwärts und vorwärts, weiter auszuholen und den gesamten Zeit-

5 Hierüber zuletzt Hans AMMERICH, Formen und Wege der katholischen Reform in den Diözesen Speyer und Straßburg. Klerusreform und Seelsorgereform, in: Oberrheinische Studien 6, Karlsruhe 1985.

raum von 1517 bis 1555 in die Betrachtung einzubeziehen. Dabei lassen sich innerhalb dieses Zeitraums drei etwa gleichlange Abschnitte unterscheiden:

1. die Jahre der evangelischen Bewegung (1517–1530),
2. die Jahre fortgesetzter evangelischer Predigt (1530–1540) und
3. die Jahre der Vorbereitung, Einführung, Durchführung und Sicherung der Reformation (1540–1555).

Die genannten drei Abschnitte lassen sich allerdings nicht gleichartig zur Darstellung bringen: (1) Zur evangelischen Bewegung fließen die Quellen der Überlieferung reichlich, (2) zu den Jahren der fortgesetzten evangelischen Predigt hingegen äußerst spärlich, und (3) über die Zeit der Reformation wünschte man sich ebenfalls sehr viel mehr Informationen, als sie noch vorhanden oder bisher erschlossen sind. Im Folgenden lässt sich daher eine gewisse Unausgeglichenheit nicht vermeiden.

1.

Wenige Monate vor dem Thesenanschlag Luthers im fernen Wittenberg starb hier in Speyer im Alter von 58 Jahren als Stifths herr des St. Moritzstifts Jodokus Gallus⁶ aus Rufach im Oberelsass, zeitweise Domprediger und bischöflicher Rat, ein jüngerer Landsmann, Schüler und Freund des bekannten Reformtheologen Jakob Wimpfeling, der seinerseits einst als Domprediger und Domherr insgesamt fünfzehn Jahre lang in Speyer tätig gewesen war. Die letzte kleine Schrift von Jodokus Gallus war »Ein evangelisch ABC, in dem viel göttlicher Lehren, wie und was ein jeglicher Christenglaubiger Mensch von Gott bitten und begehren sol, begriffen sein«⁷. Es handelt sich um eine Kette von zwanzig alphabetisch geordneten Gebetswünschen, eingeleitet von einer allgemeinen, das Ganze umrahmenden Bitte: »Barmhertziger almechtiger ewiger Got. Ich bitte dich durch deine ongeente⁸ Güttikeit, das du mir Armen sunder genedigklich wollest verleihen [...]«. Darauf folgen alphabetisch die einzelnen Gebetswünsche: **A**blassung und Verzeihung aller meiner Sünd [...], **B**esserung meines zukünftigen Lebens [...], **C**hristlicher tugend-

6 Vgl. Georg BIUNDO, Art. Gallus Rubiacensis, in: NDB 6 (1964), S. 55.

7 Wortlaut des Titels: Jost von Ruffach: Inhaltung diß Büchleins. || (E)yn Ewangelisch A. b. c. In(n) || dem/viel Go(e)tlicher Leren (Wie/vnd Was || Eyn yegklicher Christen glau= || biger mensch: von Got Bit || ten vnd Begeren solle) || begryffen sein. || Zwey Besunder verdynstliche Gebetlein/Morgens vnd Obents/So man(n) Aue || Maria/ geleüt vnnd gebeht hat/Als bald/|| mit Andachte daruff (auß zweien/vrsachen yrer vffsatzung) || zusprechen. || [3 kleine Holzschnitte] Getrückt zu Oppenheim. Vorhanden: UB Freiburg i.B. – Bibliographischer Nachweis bei Josef BENZING, Jakob Köbel zu Oppenheim 1494–1533, Wiesbaden 1962, S. 41.

8 ongeente: ungeendete, unendliche.

reicher und verdienstlicher Werk Menge, Übung und Vollbringung [...], und so geht es fort. Am Ende schließt ein Dank an Jesus und Maria, verbunden mit der wiederholten Bitte um Sündenvergebung, das Ganze ab: »Durch welcher euwer beider allerho(e)chste verdinste begere ich, Das mir mein sünde vertzygen, Go(e)tliche vnd Brüderliche liebe verlauchen vnd noch⁹ diesem leben allein vß genaden Gottes inn crafft des leiden Christi selig werden Amen«.

Dieses »Evangelische ABC« ist ein Dokument vorreformatorischer »evangelischer« Frömmigkeit des späten Mittelalters, die hier der Reformation nicht nur in zeitlicher, sondern auch in sachlicher Hinsicht ganz nahegerückt erscheint. In deutscher Sprache für die Laien als Anweisung zu ihrer Gebetsübung im Alltag bestimmt, enthält es das Wort »evangelisch«, das Programmwort der kommenden Jahre, bereits in seinem Titel, und wenn hier der Beter »allein vß genaden Gottes inn crafft des leiden Christi selig werden« will, so möchte man geradezu fragen: War hier die Predigt Luthers und die Reformation wohl gar schon gegenwärtig? – Gewiss, sie steht gleichsam vor der Tür; aber sie ist noch nicht da. Denn der Gebetswunsch zum Buchstaben »N« zum Beispiel lautet: Nutzung, Frucht und Mitteilung alles Schmerzens, bitterm Leidens und Tods unsers Herren Jesu Christi und des Mitleidens seiner würdigen Mutter, und Fürbittung aller Heiligen und Auserwählten, der ganzen christlichen Kirchen und aller gerechten Menschen guter Werke Teilhaftigkeit, auch alles Ablass von Bäbsten, Kardinälen und Bischöfen, dieser und allen andern Kirchen gegeben [...]. Hiernach zeigt es sich, wie die vorreformatorische evangelische Frömmigkeit beides miteinander zu umfassen suchte: das Evangelium, die Heilsbedeutung der Passion Christi und selbst das »allein aus Gnaden« auf der einen Seite und die guten Werke samt den Verdiensten der Heiligen und dem Ablass aller Art auf der anderen Seite. Es war ein frommes »Sowohl-Als auch«. Die evangelische Bewegung der Reformation verlangte dagegen bald nach der Klarheit und Eindeutigkeit der Verkündigung des Heilswegs; gerade an der Frage der Heilsbedeutung der guten Werke, der Verdienste der Heiligen und des Ablasses sollten sich die Fronten bald deutlich voneinander trennen.

Klare, eindeutige schriftgemäße Verkündigung des Evangeliums war die eine Forderung der nach 1517 entstehenden reformatorischen evangelischen Bewegung; untadeliger evangeliumsgemäßer Lebenswandel des Klerus war die andere, die sie bereits übernahm und verstärkte. Glaubwürdige Lehre und glaubwürdiges Leben gehörten zusammen, – damals wie heute. Und zu allen Zeiten der christlichen Kirchengeschichte dürfte eben dies beides, die Erneuerung evangeliumsgemäßer Predigt und die Erneuerung des predigenden Standes, den doppelten integrierenden Bestandteil der Reform der Kir-

9 verlauchen: verliehen; noch: nach.

che ausgemacht haben. Wenn das oft gehörte Programm »ecclesia semper reformanda«, wonach sich die Kirche, ihren ursprünglichen Grundsätzen gemäß, immerfort neu gestalten müsse, verwirklicht werden soll, dann muss sie ihre Kräfte zum einen aus der biblisch-evangelischen Botschaft schöpfen und zum anderen aus dem opferbereiten geistlichen Leben derer, die diese Botschaft verkündigen. Aus der Verbindung und Durchdringung beider Elemente entsteht Kirchenreform. Spätmittelalterliche Frömmigkeit, wie sie bei Jodokus Gallus begegnet, reichte allein und als solche dazu nicht aus. Der reformatorischen evangelischen Bewegung musste es daher um beides gehen: um evangeliumsgemäße Predigtreform und um evangeliumsgemäße Klerusreform. Luther lag vor allem das erste am Herzen, das richtige Verständnis des Evangeliums, während er der Meinung war, das zweite, der recht-schaffene Lebenswandel der Geistlichen, werde sich daraus allmählich von selbst ergeben. In weiten Kreisen der Bevölkerung – und das war auch hier in Speyer der Fall – stand hingegen die Kritik an der Geistlichkeit und der Ruf nach Reform des Klerus an erster Stelle. In verschiedenartiger Mischung verbanden sich die beiden Elemente in der evangelischen Bewegung zu geradezu revolutionärer Kraft und Wirkung.

Luthers frühe Schriften wurden im Oktober 1518 in Basel in lateinischer Sprache gesammelt gedruckt. Die Geistlichen des Speyerer Bistums, so wird im Februar 1519 berichtet, lasen sie mit Eifer und Zustimmung¹⁰. Im Mai 1522 musste das Domkapitel dagegen einschreiten, dass die Geistlichen während des Chordienstes »lutherisch und ander buchlin« lesen¹¹. Aber man las in Speyer die Schriften Luthers nicht nur; sie wurden hier in großer Zahl auch nachgedruckt. Die Forschungen von Josef Benzing haben ergeben, dass die beiden Drucker Johann Eckart und Jacob Schmidt in Speyer in den vier Jahren 1522–1525 – unter den Augen des Bischofs und des Domkapitels und mit stillschweigender Billigung des Stadtrats – nicht weniger als 17 Schriften Luthers nachgedruckt haben¹². Johann Eckart, zeitweise selbst Ratsherr, brachte außerdem einige der scharf kirchenkritischen Schriften des Reichsritters Ulrich von Hutten zum Druck. Nimmt man sämtliche Speyerer Drucke zusammen, die für die evangelische Bewegung Partei ergriffen haben, so kommt man auf die stattliche Anzahl von ganzen 69 Schriften. Speyer gliederte sich damit aktiv in die Reihe der übrigen oberrheinischen Städte von

10 EGER (s.o. Anm. 3), S. 340, Anm. 45.

11 Manfred KREBS, Die Protokolle des Speyerer Domkapitels, Bd. II: 1518–1531, Stuttgart 1969, S. 79, Nr. 5816.

12 Josef BENZING, Jakob Schmidt zu Speyer (1514–1536?) und seine Drucke, in: Gutenberg-Jahrbuch 1955, S. 114–126; ders., Johann Eckhart, ein Nachdrucker zu Speyer (1521?–1526), ebd. 1956, S. 184–192; ders., Neues zum Speyerer Buchdruck des 16. Jahrhunderts (Jakob Schmidt und Johann Eckhart), ebd. 1962, S. 219–224. – Im Zusammenhang vgl.: Speyerer Buchdruck in 500 Jahren, hg. von der Pfälzischen Landesbibliothek, Redaktion: Dr. Jürgen VORDERSTEMANN, Speyer 1981.

Oppenheim und Worms über Hagenau und Straßburg bis Schlettstadt und Basel ein, wo man sich überall für die Reformation einsetzte.

Nach September 1522 brachte eine anonyme, in Speyer gedruckte deutsche Flugschrift jene erste Forderung nach klarer Verkündigung des Evangeliums in volkstümlich wirksame Form; es war der fingierte »Dialogus oder Gesprächbüchlein eines Dorfbauern von Dudenhofen und eines Stiftglöckners zu Speyer«, dessen Verfasser bislang als unbekannt gelten muss¹³. In dieser Flugschrift¹⁴ entpuppt sich der anfangs verachtete Bauersmann als der dem Glöckner überlegene Zeuge der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus und Martin Luthers: »[...] der glaub alleyn in Christum macht selig, keyn werck, es sey als hoch, gut vnnd heilig es wöll, ist auch kein verdienst, dann der Tod Christi«, so heißt es hier. »Sihe lieber glöckner, das ist evangelium, dauon ich gsagt hab, das es allein selig macht [...]« – »alle menschen [...] werden alleyn alleyn durch das eynig, eynig euangelium, das ist: Jesum Christum den gekreutzigten selig, vnd durch keyn Engelische oder heyligen menschlichen werck«¹⁵. Von der Fürbitte Mariens, von der Teilhabe des Beters an den guten Werken aller gerechten Menschen und vom Ablass der Päpste, Kardinäle und Bischöfe, wie noch wenige Jahre zuvor bei Jodokus Gallus, war hier bereits keine Rede mehr. Im Gegenteil: Der Bauer von Dudenhofen beklagte es, wie im Laufe der Zeit die Verkündigung des Evangeliums und des Heilsweges verfälscht worden sei:

So ist nachmal durch die Reich, mechtige, gewaltige vnd welt weiße, als do sein Bäpst, Bischöff, Prelaten, Pfaffen vnd Mönch, dieselbige köstliche artznei vffkaufft worden vnd hinder sich bracht durch ire listige bhendikeit, allein vermeint sie den notürftigen vfs aller du(e)rst zu verkauffen vnd daruß ein jarmarck worden, als wer got ein kaufman, gebe war vmb war, himmel vmb werck vnnd nem Geld für die werck, wie sie vns dann schentlich verfürd haben [...], biß sie gantz vnd gar vnbekant den armen gewest ist [...].

Gegen Ende des Dialogs muss der Glöckner dem Bauern zugeben: »Du hast mich gantz auff ein andern weg bracht, ich hab vil biß anher von den pfaffen gehalten, bin auch den, so man Lutherisch oder Euangelisch nennet, fast feint gewest [...]«¹⁶. Aber jetzt ist der Glöckner belehrt und bekehrt. Zwar hat er

13 Der genaue Titel lautet: Ein vast Schoner Dyalo= || gus/od' gesprech Büchlein/eines dorff || Bawern von Dudenhoffen/vn(n) eines/stiftt Glo(e)ckners zu(o) Speier/mitt eynander re= || dende (vast wol mit der geschriftt gegründet) // Gar nütz/scho(e)n vnd lustig eynem iede(n) || Christen menschen zu lessen. Vorhanden: British Library London.

14 Einige Bemerkungen zu ihr neuerdings bei Ninna JÖRGENSEN, Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur, Leiden 1988, S. 45–49.

15 Zitate: B [1]^r und B 2^r.

16 Zitate: B [4]^r und D 4^r. – den notürftigen vfs aller du(e)rst: den Armen aufs teuerste.

noch eine Menge Fragen auf dem Herzen, aber der Bauersmann verweist ihn bei seinem Abschied schließlich auf den Pfarrer und auf die Sonntagspredigt.

Das Gesprächbüchlein ist ein religiös und theologisch wertvolles Speyerer Dokument der evangelischen Predigtreform. Eine zweite Schrift nahm darüber hinaus die Klerusreform in den Blick. Ja, sie stellt den Rechenschaftsbericht eines mutig und heftig wiederholten, inzwischen aber bereits gescheiterten Versuchs einer Kritik am Klerus dar. Es ist die »Klageschrift des Ehrsamten und würdigen Herren Werner von Goldberg, Pfarrer zu St. Martin gewesen, an alle Stände Teutscher Nation«, gedruckt 1523¹⁷. Der aus einer Reutlinger Patrizierfamilie stammende Werner von Goldberg, Pfarrer zu St. Martin in der Vorstadt, wandte sich darin mit seiner Klage über die Ungerechtigkeit des kirchlichen Pfründensystems, das ihn benachteiligt hatte, an die »frummen Ritterschafft vnd das heylig Römisch Reich so(e)lch bu(e)berey der symoney der bösen pffaffen abzuthun [...]«. Goldberg war bereits »zehen jar lang, ee dann die lere Doctor Martini Lutheri außgangen [...]«, wie er betonte, gegen allerlei Unsitten des weltlichen und geistlichen Standes in Speyer aufgetreten, – »nit daß etwas newes von mir geprediget sey [...], sonder auff meiner alten lere verharret mit dem Euangelio«. Inzwischen neigte er allerdings Luther zu, und er kritisierte es, dass die geistlichen Oberen einem Pfarrer die Bedingung stellten, dass er »nit sei ein Luthers Mann, sie wöllent ihm sunst die Pfarr nehmen«¹⁸. Jede ihnen unangenehme Wahrheit, so behauptete Goldberg, erklärten sie einfach für lutherisch, nur um sie sich vom Hals zu schaffen. Man kann es verstehen, dass den also kritisierten Klerikern der Kritiker aus den eigenen Reihen unbequem geworden war. Den letzten Anstoß zu seiner Absetzung gab er mit seiner unverblühten Kritik an den »faulfressigen pffaffenmegt, da von alles vngluck den Speyrischen kumpt an leib, seel, eer vnd gut [...]«¹⁹. Die angegriffenen Frauen, die zum Gesinde der Stiftsherren des St. Guidostifts gehörten, rächten sich, indem sie nach einem verabredeten gemeinsamen Besuch einer seiner Strafpredigten, am Sonntag, den 12. Juli 1523, seine Entlassung betrieben und schließlich erreichten. Nun zog der unglückliche Reformprediger mit einem letzten Aufruf zur Umkehr an die »pffaffen zu Speyer, besonder die auff dem Wy-

17 Der genaue Titel lautet: Eyn klaggeschrift des Ersame(n) vnd || wirdigen Herren Wernher von || Goldberg / pfarrer zu Speyer zu || sant Martin gewesen / an alle || Stende Teitscher nation / || wie vnformlicher weyß / ga(n)tz geschwind / on erfordert einiges rechten mit ey = || gern tyra(n)-nische(m) gewalt vo(n) etli = || chen pffaffen vnd jren meg = || ten zu Speyer des stif || tes s. Wyden / mit = || sampt jren hel = || fern / an leyb / eer vnd || gu(et) || beschwert worden sey. || Eyn groß ding ist die warheyt / vnd // starck vber alle ding. iij. Esdre. c. iij. // Außgedingt in meiner klag vn(n) predig alle from = // me priester der zeyt / wen(n) sy aller eren werdt seind / // dabey auch alles jr frum(m) haußgesindt / wenn ich // das selb in keynen weg maynen will. Vorhanden: UB Frankfurt a.M.

18 Zitate: A 2^r, A 3^r.

19 Zitat: B 1^v.

denberg« von dannen. »Das geystlich Recht ist zumal krank von wegen der Personen«, so klagte er noch²⁰. Aber den gerechten Urteilsspruch, den er von einem weltlichen Gericht erhoffte, dürfte er nicht erlangt haben. Auch der Speyerer Stadtrat scheint ihm keine Rückendeckung gegeben zu haben²¹.

Positiv stellte sich der Stadtrat hingegen im Falle des Domklerikers Jakob Beringer, der 1524 den Chordienst gestört hatte und bestraft werden sollte. Man verdächtigte ihn, den »gemeynen man in ein ongunst« gegen das Domkapitel aufzuwiegeln. Aber die Bürgermeister traten für ihn ein, und die Bestrafung unterblieb²². Beringer ist der Verfasser eines besonders wichtigen Dokuments der evangelischen Bewegung in Speyer: »Das nūw Testamet kurz || vnd grüntlich in ein ordnung vnd text/die vier Euangelisten/mit schönen figur || en durch auß gefürt Sampt den anderen Apostolen. Vnd in der keiserlichen stat speier || volendet durch Jacobum Beringer Leuiten. In dem iar deß heiligen reichtags. 1526«²³. Es handelt sich bei diesem in Straßburg gedruckten Buch um ein Unikum innerhalb der frühen reformatorischen Bibelausgaben. Mit seinem Großformat und seinem kunstvollen, von Heinrich Vogtherr d.Ä. stammenden Titelholzschnitt, mit seinen 454 Folioseiten und ganzen 65 blattgroßen Illustrationen nimmt es eine Sonderstellung ein. Beringer hat hier die vier Evangelien zu einer Evangelienharmonie verschmolzen und mit eigenen Glossen versehen; den 65 Holzschnitten gab er jeweils eigene gereimte Erklärungen bei. Nicht nur viel Zeit und Mühe, sondern auch viel Geld muss er in dieses Werk investiert haben, denn die Druckkosten übernahm er selbst. Die überzeugende Wahrheit und Vollkommenheit des Evangeliums, die er in der Vorrede pries, wollte er seinen Lesern durch den Aufweis der Ordnung und Übereinstimmung der vier Evangelisten und mit Hilfe der Abbildungen vor Augen führen und einprägen. Selbst vom Evangelium ergriffen und geprägt, wollte er auch seine Leser in Bewegung setzen: »Fürwar fürwar/halt die Ewangelische gebot/so dich allein/liebin/liebin/liebin erfordert in alle weg/du wirst nimmer dorffen feiern in gu(o)ten wercken«, so schrieb er, und seiner Evangelienharmonie fügte er den Gebetswunsch an: »O Jhesu/vnser aller gott vnd herr/hilff vns auch darzu/das dein wort/pur/reyn/fürgetragen werd als du es befolllen hast/durch dein heyliges leyden es befestiget/vnnd versiglet/hilff/hilff/es thut vast nott [...]«²⁴. Dieses Speyerer Neue Testament hat zweifellos mehr Beachtung verdient, als ihm bisher zuteil geworden ist²⁵, auch wenn gerade die beiden Eigentümlichkeiten, auf die es Beringer ankam, die Verbreitung des

20 Zitat: B [4].

21 Die Schrift scheint nicht in Speyer gedruckt worden zu sein.

22 KREBS (s.o. Anm. 11), S. 113, Nr. 6153f. und 6158.

23 Vorhanden: Bibliothek des Gymnasiums am Kaiserdom, Speyer.

24 Zitate: B 1.II^r, LXXXIV^r.

25 Eine genauere Untersuchung ist vorgesehen.

Buches verhindert haben dürften: Seine Evangelienharmonie lief nämlich dem allgemeinen Wunsch nach einer wortwörtlichen, wortgetreuen Übersetzung des Wortes Gottes gerade zuwider, und sein großer Prachtband fand selbstverständlich weniger Käufer als die einfachen Exemplare des Neuen Testaments in Taschenbuchformat.

Noch saß Beringer an seiner Arbeit, noch war sein Neues Testament nicht gedruckt, als Bürgerschaft und Stadtrat in ihrem langjährigen Ringen mit der mächtigen Geistlichkeit den großen Sieg errangen oder vielmehr nur: errungen zu haben glauben durften, – denn elf Wochen später büßten sie den Riesengewinn wieder vollständig ein. Die evangelische Bewegung war auf ihrem Höhepunkt angelangt, und die Einführung der Reformation in Speyer schien vor der Tür zu stehen. In ihrer Furcht vor den Bauern außerhalb und vor der drohenden Stadtbevölkerung innerhalb der Mauern sah sich die Speyerer Geistlichkeit am 25. April 1525 genötigt, acht Artikel zu unterzeichnen, die ihr der Stadtrat diktiert hatte. Hier stand an erster Stelle die Forderung, »daß das Wort Gottes in allen Pfarren, Klöstern und Kirchen gepredigt und verkündet werden soll, lauter und klar, ohne alle menschliche Erdichtung, Findung und Zusatz«. Im fünften Artikel war gefordert, dass »die Pfaffheit oder sonst andere nicht zu Unehe sitzen sollen«, – eine Forderung, in die Werner von Goldberg aus vollem Herzen mit eingestimmt hätte, wäre er damals noch in Speyer gewesen. Im achten Artikel war schließlich vorgesehen, die Totenmessen gegen Geldzahlung abzuschaffen,

dieweil es betruglicher weiß von den Alten genommen mit überreden, es käme den Seelen im Fegfeuer zu Trost, samt andern finantzischen Erfindungen. Nun aber es sich mit göttlicher Wahrheit befindt, daß es weder den Toten noch den Lebendigen nützlich, sonder verdamlich und die gnug Beschehung [= Genugtuung] unserer Erlösung Jesu dardurch verletz²⁶.

Die Geistlichen unterwarfen sich. Drei Tage später leisteten sie der Stadt den Huldigungseid und unterstellten sich ihrem weltlichen Gericht. Damit waren über Nacht aus den Klerikern Stadtbürger geworden, die man folgerichtig allsogleich musterte und bewaffnete. Es war eine totale Kapitulation. Nach diesem großen Sieg bedurfte die Stadt eines Bündnisses mit den Bauern nicht mehr. Und doch wurde sie in deren Untergang mit hineingezogen. Denn als Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz in seiner Eigenschaft als Schirmherr des Bistums seinem Bruder, Bischof Georg von Speyer, zu Hilfe kam und die Bauern besiegt und bestraft hatte, erklärte er am 8. Juli 1525 auch den Vertrag zwischen der Stadt und dem Klerus für nichtig. Die Huldigung der Kleriker wurde rückgängig gemacht. Sie erhielten ihre Sonderstellung und alle

26 Zitat nach ALTER (s.o. Anm. 2), S. 491f.

ihre früheren Privilegien zurück²⁷. Dieser Ausgang war für sie selbst überraschend. Der Stadtrat war gegen das Eingreifen des Kurfürsten machtlos, er musste sich fügen. Der alte Groll gegen die Geistlichkeit erhielt damit neue Nahrung, und die Sympathien für die evangelische Bewegung dauerten an. Aber an eine öffentliche Einführung der Reformation konnte die Stadt nach diesem schweren Rückschlag nicht mehr denken.

Neuen Auftrieb erhielten die evangelisch Gesinnten immerhin von außen. Als die lutherischen Reichsfürsten zum Ersten Speyerer Reichstag von 1526 in die Stadt kamen, – noch immer waren sie eine kleine, wohl aber entschiedene und bald entscheidende Minderheit, – brachten sie, bekenntnisfreudig, wie sie waren, an ihren Herbergen die bekannten fünf Buchstaben an: »V.D.M. I. E.«: »Verbum Dei Manet In Eternum« – Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Sie ließen ihre Theologen predigen, und diese evangelischen Predigten fanden so großen Zulauf, dass selbst das Domkapitel seine Kleriker, »so in die luterisch predig in der fursten hof laufen«, mit dem Verlust ihrer Einkünfte bedrohen musste²⁸. Die Ereignisse in der Stadt waren aber nur ein Abbild dessen, was in vielen anderen deutschen Städten und Regionen zur gleichen Zeit vor sich ging. So kam es in Speyer zu dem bekannten, für die Reformation günstigen Beschluss der Reichsstände, im Blick auf Luther und das Luthertum »so zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kaiserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten«. Die evangelischen Fürsten erblickten, in diesem Beschluss die Rechtsgrundlage für die Durchführung der Reformation in ihren Gebieten. Der Stadt Speyer hingegen blieben vorerst die Hände gebunden, und zwar umso mehr, als auf demselben Reichstag die Verlegung des Reichsregiments und des Reichskammergerichts nach Speyer beschlossen und im Jahre 1527 durchgeführt wurde. So sehr der Stadt, allein schon aus wirtschaftlichen Gründen, diese beiden wichtigen Reichsbehörden willkommen sein mussten, so sehr wurde damit ihre Bindung an den Kaiser verstärkt, und das Gewicht der konservativen katholischen Kräfte in ihren Mauern wurde in Zukunft vergrößert²⁹.

Drei Jahre später kam es auf dem Zweiten Speyerer Reichstag von 1529 erneut zur Verhandlung der Konfessionsfrage. Von außen gesehen, wiederholte sich manches: Der Zustrom der fremden Fürsten mit ihrem Gefolge, das bunte Treiben in der Stadt, das frohgemute Auftreten der evangelischen Minderheit. Wieder strömte man zu den Predigten der evangelischen Theologen, unter denen sich diesmal auch Philipp Melanchthon befand. Die Gefolgsleute des Kurfürsten von Sachsen und des Landgrafen von Hessen hatten sich das

27 Ebd., S. 493.

28 KREBS (s.o. Anm. 11), S. 168, Nr. 6693.

29 Willi ALTER, Die Reichsstadt Speyer und das Reichskammergericht, in: Geschichte der Stadt Speyer III (s.o. Anm. 3), S. 213–289, dazu: Hartmut HARTHAUSEN, Geistes- und Kulturgeschichte Speyers vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: ebd., S. 349–434, bes. S. 358–368.

»V. D. M. I. E.« jetzt sogar auf ihre Ärmel genäht. Aber die Atmosphäre war gänzlich verändert. Die Stände traten sich jetzt feindselig entgegen.

Noch vor Eröffnung des Reichstages war in Speyer eine pseudonyme Flugschrift erschienen, in der die Gedanken der evangelischen Bewegung auf charakteristische Weise zusammengefasst sind, die »Werbung Christi vff den yetzigen Reichstag fürgenommen zu(o) Speir wider Bäpstliche heiligkeit. MDXXIX«³⁰. In gereimter Form ließ hier der unbekannte Verfasser die Gestalt des armen Christus auftreten, der da gekommen war,

Zu(o) verkünden ein geistlich Reich
 Darin so kummen all zu(o)gleich,
 So jre sünd von hertzen ruwen
 Vnd aber alles jr vertrauwen
 Vff mich allein thu(o)nd trostlich setzen,
 Jn jrem hertzen kein ander götzen
 Su(o)chen, haben oder Eeren
 Auch meine stimm alleynig hören
 Jm geist vnd warheit betten an
 Solche will mein vatter han.
 Hierinn so stat mein geistlich reich [...].

Zugleich führte der arme Christus – nach jenem verbreiteten antithetischen Schema – Klage wider den reichen, übermächtigen Papst und rief die Stände zur Entscheidung und zum Einschreiten zugunsten der Reformation auf:

Erbarmen euch der armen leut
 Fürwar es ist yetzt an der zeit
 Gedenckt an euwer vnderthanen
 Die seind vom Bapst vnd Curtisanen
 Durch verbietung Gottes wort
 An selen jemerlich gemordt [...].

Zwar ließ der Dichter ergänzend auch noch den Papst mit einer ihn und seine Tyrannei entlarvenden kurzen Gegenrede auftreten. Aber einen Weg zur Auflösung des hier und jetzt in Speyer drohenden Konflikts der Konfessionen vermochte er nicht aufzuzeigen. Er richtete seinen Blick am Ende auf das Jüngste Gericht:

30 Genauer Titel: Werbung Christi vff de(n) yetz || igen Reichstag fürgenom(m)en zu(o) Speir || wider Bäpstliche heiligkeit. || Klag Christi wider den Römischen Bischoff. || Antwort des selben / vor den Stenden || des Römischen reichs. || Mit dem Vrteil des || Dichters || Post tenebras spero lucem. || V. Sculteti. || M. D. xxix. Vorhanden: UB Frankfurt a.M.

Hie bey es also bleiben wirt
 Biß da kumpt der Hirten hirt
 Vnd richt sein sach dann selber vß
 Vff diesen Richstag wirt nichts druß³¹.

Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, war auf dem letzten Blatt der Flugschrift auch noch ein Holzschnitt zu sehen, auf dem der Arm Gottes die dreifache päpstliche Krone der Zerstörung preisgibt: Ein Bischof und ein Abt schlagen mit Beilen auf die Tiara ein, während ihnen ein vornehmer Angehöriger des weltlichen Standes beifällig zuschaut. Das war noch einmal, ein letztes Mal, Propaganda der evangelischen Bewegung in Speyer.

Erzherzog Ferdinand von Österreich, der Bruder, Stellvertreter und spätere Nachfolger Kaiser Karls V., war zur Unterdrückung der Reformation fest entschlossen. Über den Reichstagsbeschluss von 1526 hinweg wollte er das Wormser Edikt von 1521 wieder in Kraft setzen. Für diese seine Politik suchte er vor allem diejenigen Städte zu gewinnen, die sich mit der Einführung der Reformation bisher zurückgehalten hatten, unter ihnen auch Speyer³². Die Mehrzahl der Städte unter der Führung Straßburgs bat um die Beibehaltung des günstigen Reichstagsabschieds von 1526; es war eine vergebliche Bitte. Am 12. April 1529 wurde abgestimmt. Die Mehrheit der Fürsten folgte dem Erzherzog und erklärte sich für die strikte Einhaltung des Wormser Edikts in den katholischen Gebieten und für den Stillstand der Reformation in den evangelischen Städten und Ländern. Es ging um Sein oder Nichtsein, es ging um die Zukunft der Reformation. Daher erhob die evangelische Minderheit gegen den Mehrheitsbeschluss Einspruch: »So protestieren wir und bezeugen wir [...], daß wir in alle Handlung [...], so [...] wider Gott, sein heiligs Wort, unser aller Seelenheil und gut Gewissen, auch wider den vorigen Speyrischen Reichsabschied vorgenommen, nicht [...] willigen, sondern [...] für nichtig und unbündig halten«. Aufgrund dieser Protestation, d.h. der öffentlichen Darlegung und Begründung ihrer abweichenden Meinung, haben, wie bekannt, die evangelischen Stände – es waren 6 Fürsten und 14 Städte – im Reichsrecht alsbald die Bezeichnung »protestierende Stände«, »Protestanten«, erhalten. Der weltweite Protestantismus bleibt daher allein schon durch seinen Namen für immer mit Speyer verbunden. Aber auch an die Kehrseite von 1529 ist zu erinnern: »In Speyer tritt zum ersten Male die konfessionelle Spaltung, die so schwer auf der deutschen Geschichte lastet, ins volle öffentliche Licht«³³.

31 Zitate: A 2^v, B [1]^r, B 3^r.

32 ALTER (s.o. Anm. 2), S. 521f.

33 Heinrich BORNKAMM, Die Geburtsstunde des Protestantismus: die Protestation von Speyer (1529), in: Ders., Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1961, S. 112–125, Zitate: S. 123f.

Die Stadt Speyer schloss sich den 20 protestierenden Ständen nicht an; sie unterzeichnete vielmehr den gegen die Evangelischen gerichteten Reichstagsabschied ohne Vorbehalt. Ebenso wenig gehörte Speyer zu den evangelischen Ständen, die im nächsten Jahr 1530 das Augsbургische Bekenntnis unterzeichneten und später zur Verteidigung der evangelischen Sache im Schmalkaldischen Bund zusammentraten (1531). Vielmehr unterschrieb Speyer auch den bedrohlichen Reichstagsabschied von Augsburg, der die Protestanten erneut dem Wormser Edikt unterwarf. Das Reichskammergericht wurde übrigens auf diesen Reichstagsabschied gleichfalls verpflichtet; sieben seiner Mitglieder wurden wegen ihrer Hinneigung zum Luthertum verwarnt, eines entlassen; offene Stellen wurden mit einwandfrei kaisertreuen katholischen Juristen besetzt³⁴. Auf diese Weise, aus der Ferne vom Kaiser beobachtet, aus nächster Nähe aber von dem eben ernannten, tatkräftigen Bischof Philipp von Flersheim (1529–1552) kontrolliert, dazu von der zu neuem Selbstbewusstsein erwachten Geistlichkeit beäugt und schließlich auch noch vom Reichskammergericht in den Block genommen, konnte es die Stadt Speyer auch jetzt nicht wagen, die Reformation öffentlich einzuführen. So wurde ihre Reformation ein weiteres Mal auf Jahre hinaus verschoben. Indem aber damit die evangelische Bewegung zum Stillstand kam, ohne in die Reformation überführt zu werden, büßte sie von ihrem Schwung vieles ein. An die Stelle der offenen Auseinandersetzung trat in der Stadt die Frontenbildung und der alltägliche Kleinkrieg. Der Stadtrat war in die Defensive gedrängt, ja geradezu an die Kette gelegt.

2.

Dass in den folgenden Jahren in Speyer weiterhin evangelisch gepredigt wurde, war dem Augustinerprior Michael Diller (†1570) zu verdanken. Diller, wohl ums Jahr 1500 geboren, stammte aus der Diözese Speyer³⁵. Er muss Luther kennengelernt haben, denn er hielt sich 1523 als Student in Wittenberg auf. Dass er womöglich schon Anfang 1526 in Speyer evangelisch gepredigt hat, ist zwar nicht ganz auszuschließen, ist aber unwahrscheinlich. Im Lauf der 1530er Jahre wurde Diller in Speyer als Prediger immer bekannter.

Im Januar 1533 hatte Diller im Auftrag des Stadtrats zwei verhaftete Speyerer Bürger, Anhänger des Täuferiums, von ihrem Irrtum abzubringen³⁶. Der jüngere der beiden Verhafteten, Thoma Adolf, hatte in alttestamentlichem

34 Rudolf SMEND, *Das Reichskammergericht*, Weimar 1911, S. 139f.

35 Julius NEY, Art. Diller, in: RE 4 (1898), S. 658–662.

36 Das Folgende bei Manfred KREBS, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. IV: Baden und Pfalz, Gütersloh 1951, S. 419–425.

Eifer wider allen Greuel und Götzenbilder am 7. Januar 1533 vor dem Heiligkreuztor ein Kruzifix und am Weg nach St. German die Figuren eines Bildstocks zerschlagen. Er ließ sich von Diller belehren und sagte sich vom Täufern los. Zur Strafe für sein Vergehen wurde ihm auf der Stirn ein Kreuz eingebrannt. Auf seiner Kleidung sollte er außerdem vorn und hinten je ein halb-ellenlanges aufgenähtes rotes Kreuz tragen. Die Stadt durfte er von nun an nur mit Genehmigung des Stadtrats verlassen, und selbstverständlich hatte er die zerstörten Bildwerke auf seine Kosten wiederherzustellen. Der ältere Bürger, Michel Leubel, ließ sich nach anfänglichem Widerstreben gegen Diller zwar ebenfalls umstimmen. Weil er aber wegen seiner Verbindung zum Täufern schon einmal verhaftet, gegen Eid entlassen und nun rückfällig geworden war, wurde er unnachsichtig mit dem Tode bestraft und am Donnerstag nach Pauli Bekehrung, am 30. Januar 1533, nach Mitternacht im Rhein ertränkt³⁷. Diese gnadenlose Verfolgung der Täufer war kaum zwei Jahre zuvor von den Ständen auf dem Reichstag von Speyer 1529 beschlossen worden³⁸, – für Katholiken und Protestanten ein unauslöschlicher Makel. Mit ihrer Unterschrift unter den Reichstagsabschied hatte sich auch die Speyerer Stadtobrigkeit auf die Verfolgung der Täufer verpflichtet.

Diller selbst gibt in einem späteren Rückblick (1541) auf seine Tätigkeit in Speyer an, er habe »etliche Jahre« in Sankt Martin in der Vorstadt für den Bischofsvikar die Pfarrei versehen, desgleichen zwei Jahre lang die Pfarrei der St. Georgskirche, die der Stadtrat zu besetzen hatte, und außerdem habe er in der Kirche der Augustiner gepredigt, im Dom im Kreuzchor, im Kreuzgang, in der Stiftskirche St. Guido, in St. Bartholomä und im Deutschen Haus³⁹. Doch erst Ende 1538 ging der Stadtrat auf den Augustinerprior Diller und auf den Karmeliterprior Anton Eberhard, Pfarrer an St. Aegidien, zu, um ihnen ein vertrauliches Angebot zu machen: Diller sollte mit dem Einverständnis des Rats von nun an regelmäßig an Sonn- und Feiertagen morgens von 7 bis 8 Uhr im Augustinerkloster predigen, der Pfarrer der Aegidienkirche aber sollte mit seinen Predigten fortfahren wie bisher⁴⁰.

Wie aus ihrem Bedenken vom 27. November 1538 hervorgeht, waren die Stadtväter alles andere als mutig. Sie wagten es damals noch immer nicht, für die offizielle und öffentliche Anstellung eines Predigers, die sie doch für notwendig hielten, die Verantwortung auf sich zu nehmen. Sie fürchte-

37 Er war schließlich standhaft geblieben: »Michel im glauben des widertaufs verschiden. Gott gnad der selen.«, ebd., S. 425, Z. 19f.

38 Hans-Jürgen GOERTZ, Ketzer, Aufrührer und Märtyrer. Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer, in: MGB 36 (1979), S. 7–26.

39 Franz Xaver REMLING, Urkundenbuch zur Geschichte der Bischöfe zu Speyer, Mainz 1853, S. 536.

40 R.W. SCRIBNER, Memorandum on the Appointment of a Preacher in Speyer, 1538, in: BIHR 48 (1975), S. 248–255.

ten sich vor dem Bischof, weil er im Falle ihrer Bitte um Erlaubnis einen nur ihm genehmen Priester abgeordnet hätte. Sie fürchteten sich vor dem Kaiser, weil sie ihm die Zusage gegeben hatten, keine kirchliche Veränderung auf das Luthertum hin vorzunehmen. Ja, sie fürchteten sogar, ein anderer, von ihnen förmlich berufener evangelischer Prediger könne die Bürgerschaft für sich gewinnen und schließlich wohl gar gegen die Stadtobrigkeit aufwiegeln. Daher sollte die Initiative ganz geheim bleiben. Diller wollten sie dadurch geneigt machen, dass sie ihm jetzt – nach Jahren! – für jene Bemühung im Täuferprozess und für seine zweijährige Tätigkeit an St. Georg eine kleine Vergütung zukommen ließen. Eberhard sollte einen Zuschuss aus dem Almosen erhalten. Aber für die Zukunft stellten sie Diller nur eine vage, nicht näher bezeichnete Anerkennung in Aussicht, keineswegs jedoch eine regelmäßige Besoldung. Selbst der bloße Anschein eines Vertragsverhältnisses zwischen dem Rat und den Predigern sollte vermieden werden. Einzig im Falle eines Einspruchs von kirchlicher Seite gedachte der Rat, Diller zu verteidigen, und zwar mit dem Argument, nur eben so sei eine »erschreckliche und verdryslische uffrur eines gemaynen volcks zuverhuten« gewesen. Sollte dieses Argument nicht, wie man vermuten könnte, zum inzwischen überlebten, verblassten Scheinargument geworden sein, so ließe sich daraus folgern, dass sich der Stadtrat mit der Bürgerschaft nicht in vollem Einklang befand. Er scheint sich zwischen den mächtigen konservativen Kräften Kaiser und Bischof, Domklerus und Reichskammergericht auf der einen Seite und der weiterdrängenden Stadtbevölkerung auf der anderen in einer misslichen Mittelstellung befunden zu haben. Ängstlich waren die Stadträte damals jedenfalls. Trotzdem ging Diller auf diesen Handel um des guten Zweckes willen ein, das »gotlich wort in Speyer lauter und rayn, bescheidenlich, mit rue und friden zuerhaltung menschlicher tugentt und der seelen hail« zu predigen, wie es die Stadtväter bezeichnenderweise formulierten. Dillers Predigt war dementsprechend zwar evangelische Predigt, aber sie war nicht mehr die aufrüttelnde, begeisterte und begeisternde Predigt der evangelischen Bewegung jener Anfangsjahre. Es war vielmehr die stabilisierende evangelische Predigt im Dienst einer vorsichtigen, allzu vorsichtigen, ja halbherzigen Ratspolitik, die eben vor allem auf Ruhe und Ordnung bedacht war: »Dan ye allen gaistlich und weltlich besser, der sele hail mit guter ruiger beschaidenhait, dy weil ye cristus ein her des inerlich und ausserlich fridens und ainigkeit, zuhoren und lernen dan mit uffrur [...] und teglicher unrue [...]«⁴¹.

Eine zweite Maßnahme zur Festigung der evangelischen Lehre traf der Stadtrat gleichzeitig mit seinem Beschluss, im Dominikanerkloster eine Ratsschule, das ist: ein städtisches Gymnasium, zu errichten. Am 4. Dezember 1538 erklärte sich der Prior des Dominikanerklosters zur Unterstützung

41 Zitate: ebd., S. 254f.

dieses Vorhabens bereit⁴². Zum Leiter der Schule wurde Johannes Myläus aus Niederolm bei Mainz berufen; er hatte in Heidelberg studiert und 1538 den Magistergrad erlangt.

3.

Gleichviel, ob nun die geheime Verabredung vom November 1538 gegen den Willen der Stadtväter bekannt wurde oder ob sie es schließlich doch vorzogen, sich öffentlich zu erklären, – im Jahr 1540 galt Diller als der offiziell berufene evangelische Prediger der Stadt, und man hat daher später das Jahr 1540 als das Jahr der Einführung der Reformation in Speyer bezeichnet. Auf der einen Seite ist damit zu wenig gesagt, denn reformatorisches Gedankengut war, wie es sich zeigen ließ, inzwischen schon seit mehr als zwei Jahrzehnten, seit dem Beginn der evangelischen Bewegung, in Speyer verbreitet und wirksam. Auf der anderen Seite ist damit aber zu viel gesagt, denn von der Veränderung des katholischen Messgottesdienstes zugunsten des evangelischen Gottesdienstes unter Einschluss der evangelischen Abendmahlsfeier ist für das Jahr 1540 noch nichts bekannt. Erst bei einer solchen, tief eingreifenden Veränderung wäre von der Einführung der Reformation in der Stadt zu sprechen. Im Übrigen wären auch Nachrichten von einer Reaktion auf eine solche Maßnahme zu erwarten, denn der volle öffentliche Übergang zur Reformation hätte den befürchteten Konflikt mit dem Kaiser augenblicklich zur Folge gehabt. So weit war es im Jahre 1540 noch nicht. Will man möglichst vorsichtig sein, so muss es bei der Feststellung bleiben, dass seit 1540 Michael Diller als berufener evangelischer Prediger in Speyer tätig war. Damit war die Vorbereitung, nicht aber sogleich auch schon die Einführung und Durchführung der Reformation geschehen. Doch der Weg, den die Stadt nunmehr eingeschlagen hatte, führte jetzt geradlinig auf die Reformation hin.

Kaiser Karl V. verlor Speyer nicht aus den Augen: in dem Jahrzehnt zwischen 1540 und 1550 hat er seine Reichsstadt aus verschiedenen Anlässen insgesamt achtmal besucht⁴³. Die öffentliche evangelische Predigt in der Stadt forderte daher seine Kritik sofort heraus. Im Jahre 1541 zog er den Stadtrat wegen der Predigt Dillers zur Rechenschaft, während der Stadtrat seinerseits von Diller Bericht einforderte. Mit dem besten Gewissen konnte Diller der »Ehrsamen Weisheit«, wie die gehörige Anrede der Stadtobrigkeit lautete, über seine evangelische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott und insbesondere vom Verhältnis zwischen Glauben und Liebe Bescheid geben.

42 EGER (s.o. Anm. 3), S. 314.

43 ALTER (s.o. Anm. 2), S. 526f.

Fursichtigen, ersamen, weissen, günstigen, lieben herrn«, so schrieb er, »zum ersten: So der mensch from vnd gerecht vor Got werden sol, so müssen im sein sunde auss lauterer gnaden vnd vmb des verdiensts Christi willen verziegen werden, welche gnade vnd gemeinschaft Christi er, der sunder, durch ein lebendigen glauben in Christum vnd nit anderss erlangen mage. Zum andern, das auss sollichem glauben, der ein gab Gottes, gewisslich gute werck khomen vnd fliessen sollen. Das auch disse werck, nachdem sie im glauben vnd liebe geschehen, Got gefellig seyen. Das auch Got auss gnaden die gutte werck zeitlich und ewiglich belonen werde [...]»⁴⁴.

Diller betonte, dass er mit dieser seiner Lehre nicht nur auf dem Boden der Heiligen Schrift, sondern auch der Kirchenväter stehe, dass er also keine Neuerungen gepredigt habe. Und mit Recht konnte er darauf verweisen, dass auch die geistliche Obrigkeit ihn bis dahin niemals gerügt hatte. Kurz, Diller vertrat klar und unmissverständlich den evangelischen Heilsweg: Christus allein, aus Gnaden allein, aus Glauben allein; gute Werke als Früchte des Glaubens, die Gott aus Gnaden hier auf Erden und dereinst im Himmel belohnen wird, – das war das Kernstück, wenn auch nicht das Ganze evangelischer reformatorischer Predigt.

Der Bericht Dillers gelangte in die Hände des Bischofs, der zwar die beiden Hauptpunkte hingehen ließ, der aber nicht versäumte, der breiteren Entfaltung der evangelischen Lehre, die seiner Meinung nach von katholischer Seite längst widerlegt worden sei, die Schuld an der konfessionellen Spaltung der deutschen Nation zuzuschieben. So ließ er zwar Diller gewähren, ermahnte aber zugleich die Stadtväter, beim Glauben ihrer christlichen Vorfahren zu bleiben und am Reichstagsabschied von Augsburg (1530) festzuhalten. Während die Stadträte diesmal den Mut gehabt hatten, Klage über den Klerus zu führen und auf den Missstand der vielfach verzögerten katholischen Kirchenreform hinzuweisen, suchte sie der Bischof auf das geplante Konzil von Trient zu vertrösten⁴⁵.

Auf diese Weise vermochte sich Diller zu behaupten. Mit seinem umsichtigen Kurs kam er der Konfessionspolitik der Stadtohrigkeit aufs beste entgegen. Bartholomäus Sastrow, der damals in Speyer weilte, bezeugt, Diller habe in seinen Predigten weder Papst noch Luther erwähnt⁴⁶, und die katholische Chronik von Simonis urteilt, Diller habe sich damals »mit seinen Predigten noch eines mittlen Weges gehalten«⁴⁷. *Noch* – so ist man geneigt zu betonen. Denn so sehr es auch dem Temperament Dillers entsprochen haben mag, den Mittelweg zu verfolgen, so wenig konnte er doch auf die Dauer bei diesem

44 REMLING (s.o. Anm. 39), S. 536f.

45 Ebd., S. 553f.

46 Nach NEY (s.o. Anm. 35), S. 660, Z. 15f.

47 Johann Michael KÖNIG, *Reformations=*Geschichte der Stadt Speyer oder das evangelische Speyer, Speyer 1834, S. 38f.

mittleren Kurs bleiben. Die Sache selbst drängte auf die volle evangelische Lehre, auf die Reform des Gottesdienstes und damit auf die Einführung der Reformation hin. Da nun einerseits von Diller keine Predigten, keine Gutachten, kein Katechismus oder ähnliche Schriften bekannt sind und andererseits die meisten seiner Briefe verlorengegangen sein dürften, lassen sich seine religiöse und theologische Entwicklung, die Eigenart seiner Verkündigung und die einzelnen Stadien des Weges, auf dem er die Stadt Speyer zur Reformation hinführte, nur unvollkommen nachzeichnen. Immerhin sind drei Jahre später aus seinen Predigten von 1543 zwei Aussagen überliefert, die bei Freund und Gegner Aufsehen erregen mussten: Diller setzte sich jetzt für die Austeilung des Abendmahlskelches an die Laien ein, und er verurteilte die katholische Lehre vom Messopfer⁴⁸. Es ist wohl nicht verkehrt, wenn man daraus gefolgert hat, dass Diller damit auf eine evangelische Abendmahlsfeier vorbereiten wollte und dass vermutlich am Ostersonntag, den 25. März 1543, in Speyer ein evangelisches Abendmahl stattfand. Sollte das der Fall gewesen sein, so wäre 1543 als eigentliches Reformationsjahr von Speyer anzusehen. Der Bischof verlangte sogleich, noch lange vor Ostern, Rechenschaft und Bestrafung. Diller verteidigte sich noch einmal in einer ausführlichen Erwiderung, die nicht mehr vorhanden zu sein scheint. Der Rat stellte sich jetzt aber mannhaft hinter seinen Prediger und lehnte eine Bestrafung Dillers ab⁴⁹.

Mit dem Taktieren von einst war es jetzt endlich vorbei, – so schien es wenigstens. Doch schon bald hatte man sich in Speyer erneut in acht zu nehmen. Anlässlich des Reichstags von 1544 kam der Kaiser von neuem nach Speyer. Ihm gegenüber vermochte sich die Stadt nicht ebenso zu behaupten wie gegenüber dem Bischof. Es erging daher eine Empfehlung oder wohl gar ein obrigkeitlicher Befehl an Diller, die Stadt für die Dauer des Reichstags zu verlassen, um dem Kaiser keinen Anstoß zu geben⁵⁰. Wo sich Diller bis über die Mitte des Jahres 1544 hinaus aufhielt, ist unbekannt. Man vermisste ihn wohl, aber es war insofern Ersatz für ihn geschaffen, als der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen auch diesmal wieder ihre Theologen mitgebracht hatten und, ähnlich wie 1526 und 1529, die evangelische Predigt in ihren Herbergen jedermann zugänglich machten. Der Speyerer Reichstagsabschied von 1544 lautete für die evangelischen Stände günstiger als früher. Ein einfacher Rückgriff auf den Augsburger Abschied von 1530 oder gar auf das Wormser Edikt kam jetzt nicht mehr in Betracht. Die evangelischen Fürsten wähten sich daher schon weitgehend in Sicherheit; es war aber nichts als der Hochmut vor dem Fall. Wahrscheinlich hat die Ver-

48 Ebd., S. 40f.

49 NEY (s.o. Anm. 35), S. 660, Z. 18–28.

50 KÖNIG (s.o. Anm. 47), S. 41f.

besserung des konfessionellen Klimas, so trügerisch sie war, auch auf die Haltung der Stadt Speyer bestärkend eingewirkt. Ende 1545 plante der Stadtrat, neben Diller einen zweiten evangelischen Prediger zu berufen; Anton Eberhard scheint die Stadt schon früher verlassen zu haben. Dieser zweite Prediger sollte die Jugend katechisieren, die Sakramente administrieren und die Kranken visitieren. Man sieht daran: nach der Einführung war jetzt die Durchführung der Reformation in Speyer in vollem Gang. Ein evangelisches Kirchenwesen war im Aufbau begriffen. Nicht mehr im geheimen und zögernd wie im Jahre 1538, sondern offen und selbstverständlich nahm der Stadtrat jetzt das obrigkeitliche Reformationsrecht für sich in Anspruch, und er durfte hoffen, auch die volle reichsrechtliche Legitimation dafür recht bald zu gewinnen.

Es kam freilich noch einmal ganz anders als erwartet. Im Jahre 1546 ergriff der Kaiser gegen die Protestanten schließlich doch noch die Waffen. Im Schmalkaldischen Krieg besiegte er sie, und nun befahl er auf dem Reichstag von Augsburg 1548 den evangelischen Ständen, an erster Stelle den Reichsstädten, die ihm unmittelbar untergeben waren, die volle Wiederherstellung des katholischen Gottesdienstes und der katholischen Kirchengebräuche. Ausnahmen waren nur in der Zwischenzeit, bis zur Entscheidung durch das Konzil, erlaubt. Dieses Augsburger Interim musste auch von der Reichsstadt Speyer befolgt werden, und den Stadträten blieb nichts anderes übrig, als ihren verdienten evangelischen Prediger und Seelsorger Michael Diller, den Reformator der Reichsstadt Speyer, aus dem Dienst zu entlassen. Diller wandte sich zunächst in die Schweiz und trat später in den Dienst des Pfalzgrafen und Kurfürsten Ottheinrich und seines Nachfolgers Kurfürst Friedrich III., unter dem er als Kirchenrat auch noch am Übergang der Kurpfalz von der lutherischen zur reformierten Konfession beteiligt war⁵¹. Nach Speyer kehrte er nicht wieder zurück.

Die Entlassung Dillers, des Schulrektors Johann Myläus und des Ratschreibers Johann Esslinger brachte das Luthertum der Stadt nicht mehr ins Wanken. Stadtrat und Bürgerschaft waren zum vollen Ausbau des lutherischen Kirchenwesens entschlossen. Der Anordnung des Interims, an der Fronleichnamsprozession 1548 teilzunehmen, leisteten sie keine Folge⁵². Schon bald zeigte es sich, dass die vom Kaiser diktierte Rückkehr der Protestanten zum katholischen Gottesdienst und zur katholischen Kirche nicht durchführbar war. Die evangelischen Fürsten griffen schließlich noch einmal zu den Waffen und erzwangen im Passauer Vertrag von 1552 die vorläufige, im Augsburger Religionsfrieden von 1555 die endgültige reichsrechtliche

51 Volker PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, Stuttgart 1970, passim, vgl. Register.

52 KÖNIG (s.o. Anm. 47), S. 44f.

Sicherung ihrer Konfession und ihrer Landeskirchen. Damit fand das langjährige, zuletzt kriegerische Ringen zwischen Katholiken und Lutheranern ein Ende. Fortan sollte »die streitig religion nicht anderst dan durch christliche, freundliche, friedliche mittel und wege zu einhelligem christlichem verstant und vergleichung gepracht werden«. Für die Städte, und damit auch für Speyer, wurde bestimmt, dass »derselben frei- und reichstet burger und andere einwoner, geistlich und weltlich stants, friedlich und ruhig bei und neben einander wonen, und kein teil des andern religion, kirchengepreuch oder cerimonien abzutun oder ine darvon zu tringen understen«⁵³. Schließlich wurde auch das Reichskammergericht auf diesen Frieden verpflichtet und zur Unparteilichkeit angehalten. Von nun an sollten ihm auch Protestanten angehören, und ihren Amtseid durften die Protestanten »zu Gott und auf das heilig Evangelium« leisten⁵⁴. Damit kam in der Reichsstadt Speyer das Reformationsgeschehen zum Abschluss, das mit der evangelischen Bewegung eingesetzt (1517–1530), über die Fortsetzung der evangelischen Predigt (1530–1540) zur Vorbereitung der Reformation durch Anstellung eines evangelischen Predigers durch den Stadtrat geführt hatte (1540) und mit der Einführung (1543?), Durchführung (seit 1543) und endgültigen Sicherung der Reformation (1555) den vollen Ausbau des lutherischen Kirchenwesens in der Stadt nach 1555 ermöglicht hat.

53 Zitate aus: Carl MIRBT, QGPRK (Tübingen ⁴1924), S. 286f.

54 Adolf LAUFES, Die Reichskammergerichtsordnung von 1555, Köln/Wien 1976, S. 22.

Die Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus (1563)¹

Morgen² werden auf den Tag genau vierhundert Jahre vergangen sein, seit der Heidelberger Katechismus auf Befehl Kurfürst Friedrichs III. als kirchliches Lehrbuch der Pfalz in Kraft gesetzt wurde. Vom 11. Januar 1563 an hatten die pfälzischen Superintendenten, einige Pfarrer und die Professoren der Heidelberger Theologischen Fakultät ihre Beratungen darüber durchgeführt, am Sonntag, den 17. Januar, feierten sie, vermutlich hier in der Heiliggeistkirche, gemeinsam das Heilige Abendmahl. Am Montag, den 18., wurden sie von dem Kurfürsten verabschiedet, am 19. wurde die Vorrede des Katechismus abgefasst, und sogleich begann man mit seiner Drucklegung³. Das kleine, fast unscheinbare Büchlein war mehr als nur ein weiteres in der Vielzahl der anderen Unterrichtsbücher für Kirche und Schule, wie sie das evangelische Deutschland des 16. Jahrhunderts in erstaunlich reicher Fülle hervorgebracht hat. In ihm war der rasche, aber tiefgreifende kirchliche Umschwung eines ganzen Landes bestätigt und für die Zukunft verbindlich gemacht. Damals konnte niemand ahnen, dass es, ähnlich wie der Kleine Katechismus Luthers, eine besondere, überragende, ja weltweite Bedeutung erlangen sollte. Freilich konnte auch niemand voraussehen, mit welchen schweren, anhaltenden Spannungen innerhalb der evangelischen Christenheit Deutschlands diese bis in ferne Zeiten und bis in entlegene geographische Breiten reichende Wirkung erkaufte werden musste.

Friedrich III. war der erste deutsche Fürst, der sich für das evangelisch-reformierte Bekenntnis entschied und die Reformation der Kirche seines Landes nach Genfer und Züricher Vorbild entschlossen durchführte. Zu einem Zeitpunkt, als die von der älteren lutherischen Reformation bestimmten evangelischen Fürsten Deutschlands sich im Augsburger Religionsfrieden endlich ihre reichsrechtliche Sicherung erkämpft hatten, öffnete er sein Land der jüngeren, kämpferischen westeuropäischen Reformationsbewegung. Indem er so dem Calvinismus auch in anderen deutschen Gebieten eine Zukunft gab, brachte er ein fortdauerndes Moment der Unruhe in die Religionspolitik der evangelischen Stände. Er ging für sich und sein Land

1 S.u. Bibliographie Nr. 11.

2 Rede zum Festabend der Universität Heidelberg (am 18. Januar 1963 in der Heiliggeistkirche) anlässlich der 400-Jahrfeier des Heidelberger Katechismus. – Dem folgenden Text konnten nur die wichtigsten Quellenbelege beigelegt werden.

3 August LANG, Der Heidelberger Katechismus. Zum 350jährigen Gedächtnis seiner Entstehung, Leipzig 1913 (SVRG 31), S. 28.

das gefährliche Risiko einer politischen Isolierung ein. Aber um des Gewissens willen entschied er sich für die Sache der kämpfenden und verfolgten außerdeutschen evangelischen Christenheit. Er setzte zwar die Einheit der deutschen evangelischen Fürsten aufs Spiel, aber er gewann die weitreichenden kirchlichen, politischen und geistigen Beziehungen zu den reformierten Gemeinden und Kirchen in ganz Europa, die ihn bald als ihren besonderen Schutzherrn ansahen. Damit leitete er auch für die Heidelberger Universität eine Blütezeit ein, die bis zum Dreißigjährigen Krieg dauern sollte. Mit der Veröffentlichung des Heidelberger Katechismus wurde Friedrichs Übertritt zum reformierten Bekenntnis für jedermann deutlich. Sein Weg war aber nicht der Weg des Calvinismus schlechthin. Lehre, Verfassung und Gottesdienst der reformierten Kirche erhielten auf dem Boden des deutschen Kurfürstentums, das eine, freilich nur kurze, lutherische Reformation erlebt hatte, eine besondere Ausprägung.

Mitten im Dreißigjährigen Krieg trug der reformierte Theologe Heinrich Altling, vorher Professor für Dogmatik in Heidelberg, seinen Studenten an der Universität Groningen die folgenden Sätze vor: »Wittenberg erkennen als ihre Mutter an die Kirchen beider Sachsen und der angrenzenden Gebiete Deutschlands, in Dänemark, Norwegen, Schweden, Polen und Litauen. Zürich aber verehren als ihre Mutter die Kirchen der Schweiz und Oberdeutschlands, insbesondere am Rhein, sowie die Kirchen Frankreichs, Englands, Schottlands, der Niederlande und eines Teils von Polen und Litauen, ja auch in Ungarn und Siebenbürgen«. Dann fuhr er jedoch fort: »Die pfälzische Kirche verdankt beiden Hauptorten, als seien sie gemeinsam ihre Mutter, diese Grundlage (der evangelischen Erneuerung), Wittenberg im Blick auf ihren Ursprung und erstes Wachstum, Zürich aber wegen ihrer Reinheit, Klarheit und Vollkommenheit«⁴. Man wird es Altling und seiner Zeit verzeihen, wenn er sein historisches Urteil sogleich in ein dogmatisches umschlagen ließ. Er brachte damit das stolze Selbstbewusstsein der reformierten Kirche zum Ausdruck, die »vollkommene«, »völlige« Reformation durchgeführt zu haben⁵. Er wies aber auch deutlich auf die Zwischen-, Mittel- und Doppelstellung der pfälzischen Kirche hin. An diese Sonderstellung und Eigenart werden Sie sich erinnern, wenn Sie mit mir 1. auf die Anfänge der pfälzischen Reformationsgeschichte zurückblicken, 2. die Wendung Friedrichs III. selbst und 3. die Verfasser und das Werden des Heidelberger Katechismus betrachten.

4 Henricus ALTINGIUS, *Historia Ecclesiae Palatinae*, in: *Monumenta Pietatis et Literaria Virorum in Re Publica et Literaria Illustrium Selecta*, Bd. I, Frankfurt 1701, S. 130. – Altling spricht hier, wie sehr oft, von den *Ecclesiae Palatinae* (im Plural).

5 Vgl. z.B. ebd., S. 130 und 169.

1.

Bereits zu Beginn der Reformationsgeschichte, wenige Monate nach der Abfassung der 95 Thesen, wurde die Pfalz mit Luther selbst bekannt, als er im April 1518 auf dem Konvent seines Ordens im hiesigen Augustinerkloster eine theologische Disputation abhielt. In scharf zugespitzter Form entfaltete er damals seine Thesen von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten und von der alleinwirksamen Gnade Gottes, sowie von der Unbrauchbarkeit der aristotelischen Philosophie für die Theologie. Er gewann in der kurzen Disputation unter den jungen Zuhörern nicht weniger als neun entschlossene Anhänger, die für die Geschichte der Reformation in Süddeutschland große Bedeutung gewinnen sollten, an erster Stelle Martin Bucer und Johannes Brenz. Brenz begann unter großem Zulauf, in den Räumen der Universität das Matthäus-Evangelium evangelisch auszulegen, ja er ließ sich eigens zum Kanoniker des hiesigen Heiliggeiststifts machen, um dafür besser legitimiert zu sein, die Universität musste aber auf Befehl des Kurfürsten seine und andere Vorlesungen und »Winkelpredigten« verbieten⁶. Die Anhänger Luthers wanderten daher bald als evangelische Pfarrer in reichsfreie Städte und Orte ab. Kurfürst Ludwig V. ließ die evangelische Predigt später da und dort zwar zeitweise zu, aber für eine umfassende Reformation des ganzen Landes war er zeit seines Lebens nicht zu haben. Unter seinem Nachfolger Friedrich II. wurde 1546 wenigstens eine Reform des Heiliggeiststifts vorgenommen. Doch die allgemeine Reformation, als deren Beginn sie gedacht war, unterblieb in den Wirren des Schmalkaldischen Krieges. So gingen die entscheidenden Jahre, nahezu vier Jahrzehnte der deutschen Reformationsgeschichte an der Pfalz ohne tiefe Spuren vorüber.

Erst 1556, ein ganzes Jahrzehnt nach Luthers Tod, kam es mit dem Regierungsantritt des entschieden evangelischen Kurfürsten Ottheinrich endlich auch zu der gründlichen Reformation der Pfalz⁷. Ottheinrichs Reformation zog auch im Kräftespiel der Reichspolitik weitreichende Folgen nach sich. Sie war eine späte, neben der badischen die späteste Reformation eines deutschen Territoriums überhaupt. Sie war ferner, so könnte man zugespitzt sagen, eine Reformation ohne Reformator, denn eine große Persönlichkeit, die ihr an Ort und Stelle hätte Grundlage und Dauer geben können, fehlte. Sie war schließlich eine stille Reformation. Der lebhafteste Widerhall, den die evangelische Verkündigung in den frühen zwanziger Jahren in allen Schichten des Volkes gefunden hatte, war hier nicht zu erwarten und stellte sich

6 Melchior ADAM, *Vitae Germanorum Theologorum*, Heidelberg 1620, S. 438. – Eduard WINKELMANN, *Urkundenbuch der Universität Heidelberg II*, Heidelberg 1886, Nr. 715.

7 Heinrich BORNKAMM, *Die Reformation der Kirche und der Universität durch Ottheinrich*, in: *Ruperto-Carola. Mitteilungen der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg* 20 (1956), S. 15–29.

nicht ein. Während der langen Jahre der Unentschiedenheit war das kirchliche Leben des Landes brachgelegen und verwildert. Andererseits war der Bevölkerung evangelische Kirche und Lehre nichts völlig Neues, und so, nicht nur aus der Tatsache, dass die Reformation von oben herab befohlen wurde, erklärt es sich, dass sie so ruhig und reibungslos verlief.

Wenn der pfälzischen Reformation ein großer Reformator fehlte, so konnte sie sich doch an das bewährte Vorbild der württembergischen Kirche halten, und was ihr an jugendlichem Schwung abging, machte sie durch gründliche Planung zum Teil wieder wett. So erhielt sie denn von vornherein ein umfassendes Grundgesetz, die Kirchenordnung von 1556, die sich einesteils aus der württembergischen Kirchenordnung von Brenz, zum anderen aus dem Examen Ordinandorum Melanchthons zusammensetzte⁸. Diese Kirchenordnung enthielt übrigens auch den in Süddeutschland verbreiteten Katechismus von Brenz, eine kurze, einfache kunstlose Zusammenstellung der in der evangelischen Unterweisung nun schon traditionellen katechetischen Hauptstücke. Zur Visitation aller Kirchen des Landes, mit der man diese späte Reformation bezeichnenderweise begann, wurde der Lutherschüler Johann Marbach aus Straßburg herbeigeht. Letztlich war es aber hinter Brenz und Marbach die große Autorität Melanchthons und des von ihm gemilderten Luthertums, worauf sich die Reformation Ottheinrichs gründete.

Melanchthon stand auch hinter der Reform der Universität Heidelberg, die jetzt aus der engen äußeren und inneren Verbindung mit der römischen Kirche gelöst und mit neuem Geist erfüllt werden sollte. Der Kurfürst musste sich nach allen Seiten hin umtun, um geeignete evangelische Kräfte zu finden: Der Jurist Balduinus, den er berief, gab sich als ein geflüchteter französischer Hugenotte, sein Kollege Ehem entstammte einer lutherischen Patriazierfamilie in Augsburg, der Mediziner Erastus kam aus der reformierten Schweiz und hatte seine Freunde in Zürich, der evangelische Sonderling Justus Velsius aus Den Haag war der spanischen Inquisition in den Niederlanden entronnen. In der theologischen Fakultät lehrte Peter Boquin, ein ehemaliger Karmeliterprior aus Bourges, der mit Calvin in Verbindung stand. Zu ihm gesellten sich, als Melanchthon, Martin Frecht und Flacius ablehnten, die Lutheraner Tilemann Heshus und Paul Unicornius. Es war also eine bunte evangelische Mannschaft, die sich hier in Heidelberg zusammenfand: Gelehrte aus den verschiedensten geographischen und geistigen Richtungen, zudem Männer der zweiten Generation sowohl des süddeutschen und sächsischen Luthertums als auch des reformierten Bekenntnisses. Diese Mannschaft konnte von vornherein kein Gefühl der Zusammengehörigkeit besitzen. Sie war, so könnte man sagen, ein *corps d'esprit*, hatte aber keinen *esprit*

8 Fritz HAUSS/Hans Georg ZIER, Die Kirchenordnungen von 1556 in der Kurpfalz und in der Markgrafschaft Baden-Durlach, Karlsruhe 1956 (VVKGB 16).

de corps. Ottheinrich muss sich dessen bewusst gewesen sein, aber er hoffte wohl, die Unterschiede überbrücken und die Spannungen immer wieder entschärfen zu können, hier in seinem Lande ebenso wie draußen im Reich. Mit persönlicher Vermittlung und Beschwichtigung allein war es freilich nicht mehr getan. Die sachlichen theologischen Unterschiede waren zu groß. Noch bevor jedoch ernstliche Schwierigkeiten auf ihn zukamen, starb der Kurfürst nach nur dreijähriger Regierungszeit. Und so nahm die späte, kurze, unausgeglichenere, noch nicht verwurzelte Reformation eine neue Wendung.

2.

Kurfürst Friedrich III. hatte mit seinem Vorgänger Ottheinrich manches gemeinsam. Beide waren durchdrungen von echtem Eifer für das Evangelium und für die evangelische Sache. Beide hatten, bis sie in späten Jahren an die Regierung kamen, dem evangelischen Glauben wider alle Versuchungen die Treue gehalten. Friedrich III. war in der Landes- und in der Reichspolitik Lutheraner wie Ottheinrich. Das fürstlich-prächtigt sich entfaltende Selbstgefühl Ottheinrichs, die gelehrten Liebhabereien, die Leidenschaft für die bildenden und musischen Künste waren Friedrich allerdings fremd, der weitherzige, großzügige Sinn Ottheinrichs fehlte ihm. Friedrich III. war nüchtern und streng, ja einseitig in seiner Geisteshaltung. Seine vorsichtige Realpolitik brachte dem pfälzischen Land allmählich auch äußeren Wohlstand. Der Kreis seiner Interessen ging aber über den Bereich seiner politischen und kirchlichen Aufgaben nicht hinaus. Doch indem er sich so beschränkte, konzentrierte er sich. Was ihm an Weite fehlte, ersetzte er dadurch, dass er alles, was er annahm, sich gänzlich zu eigen machte, vertiefte und mit dem gewinnenden oder doch wenigstens Respekt ertrotzenden Nachdruck persönlicher Überzeugung nach außen vertrat und behauptete. Auch die Gegner mussten ihn anerkennen, weil sein Handeln seinen Grundsätzen entsprach. Friedrichs evangelischer Eifer erstreckte sich aber, anders als bei Ottheinrich, auch aufs Kleine und Kleinste. Er hatte den festen Willen, sich, seine Familie und sein ganzes Land womöglich nach denselben frommen Grundsätzen zu formen und zu erziehen. Das kommt insbesondere in seinen zahlreichen, in kraftvollem Deutsch geschriebenen Briefen zum Ausdruck, die ein deutliches Bild seines Glaubens, Wollens und Handelns vermitteln⁹.

Die Ehre Gottes und das Heil der Seele gingen Friedrich dem Frommen über alles. Mit Hingabe pflegte er bis in die späte Nacht in der Heiligen

9 August KLUCKHOHN, Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz. 2 Bd. Braunschweig 1868, (1870–1872), hierzu die grundlegende Biographie: August KLUCKHOHN, Friedrich der Fromme, Churfürst von der Pfalz, der Schützer der reformierten Kirche 1559–1576,

Schrift zu lesen. Regelmäßig nahm er mit seiner Familie und seinem Gesinde an den Hausandachten im Schlosse teil¹⁰. Aber nicht leicht ließ er sich von jemandem beeinflussen. Wie in politischen, so sicherte und bewahrte er sich auch in religiösen Dingen seine Selbständigkeit¹¹. Umso größere Bedeutung kommt daher seinem Bibelstudium und seinem Biblizismus zu. »Der Mensch muß sich allein von Gottes Wort regieren und führen lassen«, schrieb er, »man muß fleißig aufsehen, was Gottes Wort sage und lehre oder nit lehre«. – »Man darf nichts dazu, aber auch nichts davontun«. Theologische Gegner muss man »mit dem Wort Gottes beim Bart erwischen«¹². Die biblischen Kernsätze, die Friedrich im Gespräch und in seinen Briefen gerne zitierte, bestärkten ihn aber vor allem in dem einfachen, unerschütterlichen Glauben an die durch Christi Erlösungstat vermittelte Gotteskindschaft¹³. Damit verband sich seine Erfahrung und Überzeugung vom Empfangen und Besitzen des heiligen Geistes. Sie scheint geradezu das Korrelat seines im Übrigen auf sich selbst gestellten Biblizismus gewesen zu sein. Nie beschloss der Kurfürst ein Gebet ohne die Bitte um den heiligen Geist¹⁴. Sie war ihm keine bloße

Nördlingen 1877, vgl. jetzt: Walter HOLLWEG, Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1961 (BGLRK 13), S. 9–85. – Die von Kluckhohn herausgegebenen Briefe Friedrichs des Frommen werden fortan als KLUCKHOHN zitiert.

- 10 Peter BOQUIN, *Oratio de vita et morte illustr. Principis ac Domini Friderici III [...]*, Heidelberg 1577, S. 25.
- 11 Vgl. z.B. KLUCKHOHN I, S. 129f., 269f., 295f. und 308f. – »[...] ut ad suae sententiae (in der Abendmahlslehre) assertionem aut defensionem minime desiderarit ullius Theologi sive ministri consilium aut auxilium« (BOQUIN, *Oratio*, S. 16). – »Er sitzt fürwar im Sattel und soll noch einem großen theologo, der sich etwas zu sein dünkt, zu schaffen geben. Ipse met legit perpendit examinat [...] nec ab aliorum iudicio more reliquorum principum pendet«: Cirler an Bullinger, 11. Dezember 1561, zitiert bei Ruth WESEL-ROTH, Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität, Lahr 1954 (VVKGB 15), S. 131.
- 12 KLUCKHOHN I, S. 391, 543, 545, 561 Anm. 1 und 481.
- 13 Vgl. die Zeugnisse bei LANG (s.o. Anm. 3), S. 3f.
- 14 »[...] bitte ich (one rum zu melden) frue und speth den himmlischen vatter [...] umb seynen haylichen gayst und bin ungezweyfelter zuversicht, [...] das er mir seynen hayligen und guten gayst ja so bald geben und lassen werde, ob ich gleich ayn armer eynfeltiger lay bin, als [= wie] dem höchstgelerten doctori sogenent mag [zuteil =] werden« (KLUCKHOHN I, S. 99). – »Ich muß aber bekennen und mag meinem lieben Gott darumb dancken, wie ich auch (one rum zu melden) frue und spath thue, das mich seyn allmacht biß daher vatterlich und gnediglich erhalten und mit saynem guten gaist nit verlassen, der hatt mir auch helfen kempffen, derwegen bitt ich von hertzen, er woll mir hinfortan mit seynem hayligen gayst wider den bösen gayst beistehn, dan ich mit warhayt bekennen und sagen muß, das ich one den gayst gottes den wenigsten guten gedanken in mir finden, zugeschweigen, das ich aynem so mechtigen feind mich könnte auff halten, wo gott der her mir mit seynem hayligen gayst nit beystund, gott aber ist der, der alles in allem würcket« (KLUCKHOHN I, S. 134f.). – »Sonst erkenne ich mich vor Gott, wie billich, vor aynen armen sündler, und bitt teglich umb verzeyhung derselbigen, und das er durch seynen hayligen gayst die erkantnus seynes lieben sons meynes getrewen haylands Jesu Christi je lenger je mehr in mir wol zunemen lassen, Amen« (KLUCKHOHN I, S. 391). – Vgl. auch KLUCKHOHN I, S. LIX, 102, 403, 440 und 522; II, S. 11, 266 Anm., 272ff. und 1036 sowie das noch der lutherischen Zeit Friedrichs entstammende »Vaterunser für einen Fürsten« im Anhang zu diesem Beitrag.

Formel, sondern der Inbegriff dessen, was er von Gott erbat. Darum, meinte er, durfte gerade diese Bitte der Erhörung gewiss sein¹⁵. Wiederholt berief er sich mit fester Zuversicht darauf, Gott werde ihn mit seinem heiligen Geist nicht verlassen¹⁶. Er war überzeugt, er besitze »das Schwert des Geistes« und könne daher auch theologische Streitfragen selbst entscheiden¹⁷.

Dieses »Geistprinzip«, wenn man es einmal so nennen darf, ist als ein wichtiges Element der Frömmigkeit Friedrichs des Frommen anzusehen. Hier traf und verstärkte sich seine Glaubenserfahrung mit dem schon früh bei ihm lebendigen Bewusstsein, als Träger des fürstlichen Amtes von Gott in besonderer Weise mit dem heiligen Geist ausgerüstet zu sein. Aber darüber hinaus dürften diese Gedanken je länger, desto mehr auch die theologischen Überlegungen des Kurfürsten bestimmt, vereinheitlicht und den reformierten Auffassungen entgegengeführt haben, bis er dann schließlich mit Nachdruck betonte: Christi Reich ist ein geistliches Reich, geistlich ist alles, was dazu gehört. Alle Güter, die Christus durch seine Menschwerdung, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt erworben hat, sind geistlich¹⁸.

15 »[...] und bittt Gott den vatter umb seynen hayligen gayst, und das von wegen seynes lieben sons unsers hern Jesu Christi, und bin im glauben abermals versichert und gewiß, wie mir meyn heylandt, der herr Christus, zugesagt hott, wan ich den vatter in seynem nahmen, und sonderlich da ich umb den hayligen gayst werde bitten, so soll ich gewehrt werden. Derselb haylig gayst ways ich, das er ayn gayst der warhayt ist, wie er dan vom vatter und sone als der ewigen warhayt außgeht. Drumb wurt er mich und alle glaubige in alle warhayt führen noch der herrlichen zusag unsers haylands Jesu Christi, und mich alles des erinnern, was mir zum hayl meynere sehlen nutz und nötig ist. Und mag auß der obgemelten epistell [...] des apostels Pauli sagen, ich sey ayn tempell gottes, darin der haylig gayst wone« (KLUCKHOHN I, S. 311).

16 »Pfalz habe hievor den heil. Geist gehabt und Gefahr gelitten von wegen des Worts Gottes; der werde ihr noch von des Kurfürstentums wegen nicht entzogen sein« (KLUCKHOHN I, S. 114). – »Ich habe ohne das der Beschwerung mehr dann ich nach dem Fleisch ertragen kann, wenn mir Gott nicht mit seinem Geist beistände« (KLUCKHOHN I, S. 139). – »[...] Sei der unzweifelichen Zuversicht, Gott werde Pfalz mit seinem heiligen Geist nit verlassen« (KLUCKHOHN I, S. 513).

17 »Ich stehe Gott lob nit so blos, wie E.L. in irem schreyben melden und vermaynen wollen, dan ich hab das schwert, darvon der haylige apostel Paulus Epheser 6. cap. schreybt« (KLUCKHOHN I, S. 427 und 431). – Über die Verurteilung des Antitrinitariers Sylvanus (1572) berichtet ALTING (s.o. Anm. 4), S. 209: »Elector autem, cunctantibus et haerentibus Consiliariis, ne iretur in infinitum, consilium ex se petiit, et sua manu sententiam conscripsit (cui hoc epiphonema subjunxerat, putare se, quod et ipse Spiritum Sanctum habeat, hac in parte magistrum et doctorem veritatis) [...]«. – Curt HORN (in: NHJ 17 [1913], S. 281) meinte, das seien »nichtssagende Worte«. Sie gewinnen jedoch in unserem Zusammenhang den richtigen, einen vielsagenden Sinn.

18 »Regnum Christi quod in spiritu ac virtute Dei consistit« (KLUCKHOHN I, S. 179). – »Dieweyl ich dan seyn kindt bin, so bin ich auch ayn bruder des sons Gottes, nemlich unsers hern und haylands Jesu Christi, und also ayn erb und seyn miterb aller deren gaystlichen gütern, so er allen seynen glaubigen durch seyn menscherdung, leyden, sterben aufferstehn und himelfarth in seynem reych (welches gaystlich und alles was darin gehört ist auch gaystlich) erworben hott« (KLUCKHOHN I, S. 310). – Vgl. übrigens auch die Strophe in dem geistlichen Lied Friedrichs des Frommen, das in das kurpfälzische Gesangbuch von 1567 und 1573 aufgenommen wurde:

Gott ist Geist, auch des Menschen Seele ist Geist¹⁹. Darum ist denn auch in der umstrittenen Sakramentslehre allein das geistliche Verständnis angemessen und erforderlich²⁰. Im Abendmahl schenkt Christus den Gläubigen Sündenvergebung, heiligen Geist, Gerechtigkeit und ewiges Leben, geistliche Güter also. Durch den heiligen Geist verbindet er die Gläubigen mit sich. Mit Hilfe von Sakrament und Predigtamt werden sie zu Werkzeugen desselben heiligen Geistes²¹. So einfach sich für Friedrich diese religiösen und theologischen Erkenntnisse zueinander fügten, so wenig komplizierten sich ihm die biblischen Forderungen. Sie zu verwirklichen, Lehre und Leben in Einklang zu bringen, darauf kam es ihm vor allem an, denn die Heiligkeit Gottes und die durch den heiligen Geist bewirkte Heiligung des Menschen gehörten für ihn unauflöslich zusammen. Eine evangelische Gesinnung, die sich nicht in eifrigem Tun oder in einem bis zum äußersten entschlossenen, geduldigen Leiden bewährte, galt ihm nichts. Ein rechtschaffenes Leben musste den evangelischen Glauben bekräftigen, ja erst eigentlich als solchen erweisen. Hoch und Niedrig beurteilte er nach diesem einfachen Kriterium. Er durfte es, weil er sich als Mensch und Regent den strengen biblischen Weisungen selbst unterwarf. Denn noch mehr als die anderen evangelischen Fürsten der Reformationszeit sah Friedrich der Fromme sein verpflichtendes Vorbild in den gerechten Königen des Alten Testaments, die den wahren, reinen Gottesdienst wiederherstellten und beschützten. Es war ein Zug seines eigenen Selbstbewusstseins, nicht bloß ein schmeichelndes Vergleichswort, wenn seine Theologen ihn ihren »Josia« nannten²². Scharfe Kritik übte Friedrich darum an der Selbstzufriedenheit, Trägheit und politischen Kurzsichtigkeit der deutschen evangelischen Fürsten, aber auch an den primitiven Übeln und Lastern aller Deutschen insgesamt. Je weniger er sich mit ihnen abfinden konnte, desto mehr beeindruckten ihn die Bekenntnistreue und der Lebensernst der Evangelischen in Frankreich und den Niederlanden, wie er ihn aus eigener Anschauung kannte. Bei ihnen fand er den christlichen Glauben im Gehorsam gelebt und in der Verfolgung bewährt, bei ihnen sah er verwirklicht, was ihm als Erfüllung christlichen Glaubens und Lebens vorschwebte²³.

Man kann verstehen, wie der Kurfürst infolge seiner spiritualisierenden Auffassung von der wahren Gottesverehrung jeden am Äußerlichen, Leiblichen haftenden Glauben und Brauch der römischen Kirche letztlich als

»Herr Gott du lieber Vater mein,
wie soll ich doch den Namen dein
gnugsam von Herzen preisen
(ThStK 1861, S. 539.)

für deine große Güt und Gab,
die du mir hast von oben herab
durch deinen Geist lassen weisen!«

19 »[...] Gott, der ist ayn geyst, wie unser sehl auch [...]« (KLUCKHOHN I, S. 589, vgl. S. 404f.).

20 KLUCKHOHN I, S. 312, 392, 404f., 415, 426f., 543, 579ff. und 623f.; II, S. 778–783 und 1026.

21 KLUCKHOHN I, S. 544.

22 KLUCKHOHN I, S. 515 und 522; II, S. 32, 1054 u.ö.

23 KLUCKHOHN I, S. 321, 499, 514, 538f. u.ö.

Aberglauben, als Abgötterei, ja als Götzendienst scharf verurteilen musste²⁴. Von da aus wurde ihm aber auch die lutherische Abendmahlslehre verdächtig, als bleibe sie im Materiellen stecken. Andererseits geriet Friedrich mit seinen Gedankengängen bei den Lutheranern recht bald in Verruf, ein Schwärmer zu sein²⁵. Wie so oft bei einer Kritik des Gottesdienstes ging die vergeistigende, sublimierende Anschauung mit einem nüchternen, vernünftig vereinfachenden, fast rationalen Moment Hand in Hand: *spiritus* und *ratio* wohnten auch in diesem Falle nicht weit voneinander. Und mächtig verstärkt wurde beides durch Friedrichs in mancher Hinsicht biblizistisch-gesetzliches Drängen auf ein Christsein der Tat. Von Kompromissen wollte der moralische Eifer des Kurfürsten nichts wissen, und bald war er entschlossen, die abergläubisch verehrten, nur vermeintlich heiligen Gegenstände und Gebräuche zu entzaubern und notfalls mit Gewalt abzuschaffen, damit das wahre Heilige desto reiner, geistlicher verehrt werden konnte.

An solche radikalen Folgerungen dachte im Jahre 1559 freilich noch niemand, auch der Kurfürst nicht. Doch verfolgen wir die einzelnen Phasen der Wendung Friedrichs hin zum reformierten Bekenntnis²⁶! Schon bald prallten die konfessionell so verschiedenen Kräfte, fast möchte man sagen: mit innerer Notwendigkeit, aufeinander. Tilemann Heshus, doppelt mächtig als Generalsuperintendent der Pfalz und erster Theologieprofessor der Heidelberger Universität, legte im Sommer 1559 gegen die nicht rein lutherischen Abendmahlsthesen eines jungen Niederländers Protest ein und geriet darüber mit dem Senat der Universität, danach auch mit seinem reformiert gesinnten Diakon Klebitz aneinander. Noch zeigte sich Friedrich unparteiisch. Als der Streit ausartete und selbst auf die Kanzel dieser Kirche getragen wurde, fällte Friedrich ein salomonisches Urteil, indem er die Kampfhähne beide entließ. Um sich zu vergewissern, bot er noch einmal die alte, große, wenn auch nicht mehr allgemein anerkannte Autorität Melanchthons auf. Melanchthon billigte die Entlassung von Heshus und schlug als Richtschnur für die Abendmahlslehre der pfälzischen Kirche das Wort des Paulus (1. Kor 10,16) vor: Das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Von Frucht und Nutzen des Abendmahls solle man predigen, nicht aber vom Wesen und Geschehen des Sakraments, so habe es auch die Alte Kirche gehalten. Dem Kurfürsten war dieses Gutachten ebenso willkommen wie Boquin, der seiner dogmatischen Vorlesung vor den Heidelberger Theo-

24 »Dann das wiß Pfalz aus den biblischen Historien, daß Gott kein wohlgefälliger Dienst geschehen kann, dann das man den Greuel und Abgötterei aus der Kirchen thue; dargegen nichts erschrecklicher als die Abgötterei [...]« (KLUCKHOHN I, S. 515, vgl. auch II, S. 783 u.ö.).

25 KLUCKHOHN I, S. 414 und 417.

26 Für das Folgende vgl. STRUVE, Ausführlicher Bericht von der Pfälztischen Kirchen-Historie, Frankfurt a.M. 1721, S. 76–105.

logiestudenten sogleich den Zentralbegriff der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch zugrunde legte.

Jetzt beeilte sich der selbst für die feinsten theologischen Unterschiede hellhörige lutherische Herzog Johann Friedrich von Sachsen, seinen kurfürstlichen Schwiegervater Friedrich von der Pfalz auf die Seite der streng lutherischen Abendmahlslehre zurück- oder herüberzuziehen. Er sandte im Juni 1560 seine beiden Theologen Maximilian Mörlin und Johann Stoessel nach Heidelberg, wo ihnen in einer fünf Tage dauernden Disputation über das heilige Abendmahl Boquin entgegentreten musste. Doch der Herzog erreichte das Gegenteil: Der Kurfürst befreundete sich von jetzt an mit der reformierten Abendmahlslehre²⁷.

In diesen entscheidenden Monaten der Jahre 1560 und 1561 war es der kluge und gewandte, theologisch gebildete Leibarzt des Kurfürsten und Professor der Medizin, der Schweizer Thomas Erastus, der mit diplomatischem Geschick bald vorsichtig, bald kühn für das reformierte Bekenntnis zu agieren begann. Erast war ein scharfer Beobachter und ein kritischer Kopf, der sein gesalzenes Urteil nicht selten auch auf die eigenen Gesinnungsgenossen erstreckte. Seine Feinde betrachteten ihn als den »fürnehmsten Reformator der Heidelbergischen«. Unter Ottheinrich noch zurückhaltend, mahnte und drängte er jetzt unablässig. Er sprach im Kirchenrat das entscheidende Wort, er vermittelte im Herbst 1560 die ersten Berufungen von Pfarrern aus der Schweiz in die Pfalz und griff mündlich und schriftlich sogar in die Abendmahlsdebatte ein. Er in erster Linie leitete den Umschwung ein, den Friedrich der Fromme wünschte und guthieß²⁸.

Bei den Vorbereitungen zum Naumburger Fürstentag im Januar 1561 entdeckte dann Friedrich der Fromme selbst an Hand der verschiedenen Fassungen des Abendmahlsartikels im Augsburger Bekenntnis, wie Melanchthon die evangelische Abendmahlslehre seit 1530 fortgebildet hatte. Die älteste Formulierung, die ihm schon bisher missfallen hatte, verwarf er jetzt als unevangelisch, als papistisch. Er hielt sich von nun an nur noch an die veränderte Fassung von 1540. Mit der besonderen Autorität Luthers sowohl als auch Melanchthons war es jetzt für ihn vorbei. Es galt für ihn jetzt nicht mehr, bei Melanchthon stehen zu bleiben oder gar zu Luther zurückzufinden, sondern fortzuschreiten zur »vollkommeneren«, »völligen« Reformation der Lehre und des Gottesdienstes. Schärfere Positionen zu beziehen, erschien ihm umso notwendiger, als er verfolgte, wie sich die äußere und innere Macht der römischen Kirche damals überall verstärkte und versteifte.

27 Zu Unrecht bestrikt KLUCKHOHN (Friedrich der Fromme [1877], S. 63) die Nachricht ALTINGS (s.o. Anm. 4), S. 182f., wonach gerade diese Disputation die konfessionelle Schwenkung Friedrichs veranlasst habe. Vgl. das Zeugnis Erasts und Olevians bei WESEL-ROTH (s.o. Anm. 11), S. 129, Anm. 28 und S. 130, Anm. 49.

28 Hierüber vgl. WESEL-ROTH (s.o. Anm. 11), S. 16–39.

So erlaubte und förderte er zunächst die Übereinstimmung mit der reformierten Lehre, dann aber wünschte und forderte er sie. Lutherische Pfarrer und Beamte, die sich nicht fügten, wurden entlassen. Seit März 1561 war die theologische Fakultät der Universität mit drei reformierten Professoren besetzt: Neues Testament las der Franzose Boquin, Altes Testament der Italiener Tremellio, Dogmatik lehrte Kaspar Olevian. Noch 1560 war Luthers Kleiner Katechismus in Heidelberg gedruckt worden²⁹. Jetzt ließ der Kurfürst Schritt für Schritt die Altäre der pfälzischen Kirchen durch Tische, die Taufsteine durch zinnerne Becken, die Abendmahlskelche durch Becher, die Oblaten durch Weißbrot ersetzen; die Orgeln mussten verstummen, die Bilder wurden, soweit sie nicht schon Ottheinrich hatte ausräumen lassen, vollends abgetan, die Fresken wurden übertüncht. Selbst das Grabmal eines ehrwürdigen pfalzgräflichen Verwandten im Chor dieser Kirche bedeckte man mit einem großen schwarzen Tuch. Nichts sollte mehr vorhanden sein, was dem Ersten und Zweiten Gebot entgegen war und was von dem wahren, geistlichen zum falschen, abergläubischen Gottesdienst verführen konnte. Im Dezember 1561 wurde in den Heidelberger Kirchen schließlich das Brotbrechen bei der Abendmahlsfeier eingeführt: Bis in diese Einzelheit hinein wollten Friedrich III. und Erast dem Buchstaben der biblischen Einsetzungsworte gehorsam sein. Die Seele aller dieser Maßnahmen war der Kurfürst. Er selbst trat an die Stelle des fehlenden Reformators. Die »vollkommene« pfälzische Reformation war sein Werk.

Mit schweizerischen Maßstäben gemessen, war sie freilich nicht so vollkommen! Der Fürst bestimmte in vielem auch ihre Eigenart. Um es vorwegnehmend zusammenzufassen: Seiner beherrschenden Stellung wegen verblieb die pfälzische Kirche auch späterhin in enger Abhängigkeit und Unterordnung unter den landesfürstlichen Staat. Sie konnte zu keiner Zeit rechtlich oder faktisch eine so mächtige Stellung erringen wie die Genfer oder Züricher Kirche. Die Einführung der calvinischen Kirchenzucht gelang auch aus diesem Grunde in der Pfalz nur unvollkommen. Ja, in einem ganzen großen Teil des Landes, in der Oberpfalz, kam die calvinische Reformation überhaupt nicht zustande, weil Friedrich III. nach vergeblichen Versuchen dem Widerstand der lutherischen Bevölkerung gegenüber nicht den äußersten Zwang anwenden konnte und wollte. Die Abkehr Friedrichs III. von Luther und die Hinwendung zum Calvinismus durfte aber nicht einmal in der Theorie ein offenes Bekenntnis zu Zwingli oder Calvin bedeuten. Der Kurfürst rührte ihre theologischen Schriften nicht an, um den deutschen evangelischen Fürsten, die ihn sogleich nach dem Erscheinen des Heidelberger Katechismus aus dem Augsburger Religionsfrieden auszuschließen

29 Vorhanden in der Universitätsbibliothek Heidelberg, Signatur Q 7177^{4/30} (Reservata). – Für das Folgende vgl. STRUVE (s.o. Anm. 26), S. 106.

trachteten, immer wieder versichern zu können, von Zwingli und Calvin habe er nichts gelesen³⁰! Bis an sein Lebensende rechtfertigte er seine Reformation nur immer damit, sie sei der heiligen Schrift gemäß und darum unanfechtbar³¹! Seinen Theologen fiel es schwerer, diese eigenartige, für die pfälzische Reformation so bezeichnende, auch später noch nachwirkende These zu begründen und aufrechtzuerhalten. Damit komme ich auf den Heidelberger Katechismus selbst und auf seine Verfasser zu sprechen.

3.

In dem kleinen, aber aktiven Kreis der Theologen waren es gerade die beiden jüngsten, Kaspar Olevianus und Zacharias Ursinus, die 1561 und 1562 immer mehr in den Vordergrund traten³². Olevian kam als 23jähriger fertiger Jurist nach Heidelberg. Er hatte sich während seines Studiums in Bourges der evangelischen Gemeinde angeschlossen, danach kurze Zeit bei Calvin in Genf und bei Vermigli und Bullinger in Zürich Theologie gehört, um schließlich, einem Gelübde gehorsam, in seiner Vaterstadt Trier evangelisch zu predigen. Sein kühner, allzu rascher Reformationsversuch in Trier war freilich zum Scheitern verurteilt³³. In Heidelberg wurde er kurz nacheinander Lehrer am Sapienzkolleg, dem theologischen Predigerseminar, Professor, Pfarrer an der Heiliggeistkirche und Kirchenrat. Von der lutherischen und melanchthonischen Theologie nur wenig berührt, vermittelte Olevian eine für die fernere Entfaltung der reformierten Theologie bedeutsame Gedankenreihe der Züricher Theologen nach Heidelberg: die Lehre von dem einen ewigen Gnadenbund Gottes mit den Menschen. Durch Olevian erhielt die Reformation Friedrichs viel von ihrer Planung und Prägung im Einzelnen. Gerade was Kirchenverfassung, Kirchenzucht und die Gestaltung des Gottesdienstes anging, setzte er sich mit Leidenschaft für das Genfer Vorbild ein. Aber es ist bemerkenswert für seine persönliche Stellung wie auch wieder für die Eigenart der pfälzischen Reformation überhaupt, wenn er es befürwortete oder zumindest gestatten musste, dass man in das pfälzische Gesangbuch von 1573 außer den deutschen Psalmliedern ganze 31 der 37 Lutherlieder aufnahm³⁴. Olevian verfasste die neue pfälzische Kirchen-

30 KLUCKHOHN I, S. 99, 260, 415, 453, 543 und 688.

31 KLUCKHOHN I, S. 682 und 688.

32 Über sie vgl. LANG (s.o. Anm. 3), S. 18–26.

33 J.F.G. GOETERS, Der Trierer Reformationsversuch von 1559, seine Bedeutung und seine Auswirkungen, in: 400 Jahre Caspar Olevian 1559 und Evangelische Gemeinde Trier 1959, Simmern 1959, S. 5–26.

34 Hermann POPPEN, Das erste Kurpfälzer Gesangbuch und seine Singweisen, Lahr 1938 (VVKGB 12), S. 103–112.

ordnung, mit deren Einführung im November 1563 die Reformation Friedrichs III. zu ihrem vorläufigen Abschluss kam.

Der eigentliche Theologe der »vollkommenen« Reformation wurde indessen Zacharias Ursinus aus Breslau, den der Kurfürst im Sommer 1561 aus Zürich nach Heidelberg berief. Ursin war einer der begabtesten Melancthonschüler, die beim Zerfall der melancthonischen Mitte auf die Seite Calvins und der reformierten Kirche übergingen, der erste der vielen Schlesier übrigens, die bis hin zum Dreißigjährigen Krieg in den Kirchen- und Schuldienst der Pfalz eintraten. Ursin war in vielem das Gegenteil des feurigen, stürmischen Olevian. Ein Mann von weichem, leicht verletzbarem Gemüt, unter seiner eigenen peinlichen Gewissenhaftigkeit leidend, hielt er sich von den Händeln des Tages, deren es doch so viele gab, am liebsten fern und zog sich in seine Schul- oder Studierstube zurück. Dabei wurde gerade er von Friedrich III. besonders geschätzt und als Leiter des Sapienzkollegs der vorzüglichste Lehrer der nächsten reformierten Theologengeneration. Ganze sieben Jahre lang hatte er in Wittenberg bei Melancthon studiert. Ihm verdankte er die gründliche theologische Bildung, deren Elemente er jetzt mit Calvins Lehre in selbständiger Weise verband. Aber sein theologischer Stellungswechsel war vollkommen: nach Melancthons Tod war es Bullinger, den er befragte und verehrte »wie seinen Vater«.

Schon sehr früh, bereits im Oktober 1560, also noch vor dem Naumburger Fürstentag, war in der Pfalz der Entwurf einer neuen Agende fertig gestellt. Eineinhalb Jahre später, im März 1562, war man dabei, einen Katechismus für das Volk und die Jugend sowie eine Kirchenordnung abzufassen³⁵. Die Hauptarbeit an diesem Katechismus fiel Ursinus zu. Es hätte ihm keine große Mühe gemacht, die vier katechetischen Hauptstücke, Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis, Vater Unser und Sakramentslehre, so oder anders anzuordnen und zu verbinden. Vor und nach dem Erscheinen des Kleinen Katechismus Luthers hatten zahlreiche evangelische Theologen diese Aufgabe angepackt und auf die verschiedenste Weise gelöst. Ursin sah sich jedoch vor ein schwierigeres Problem gestellt: Der neue Katechismus sollte nicht nur ein Lehr- und Lernbuch, sondern zugleich das Bekenntnisbuch eines ganzen Landes sein. Dabei musste er sich jetzt, in der zweiten Generation der Reformation, ebenso wohl von der Lehre der römischen Kirche als auch von den verschiedenen Ausprägungen des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses vorsichtig und doch deutlich abgrenzen. Aber noch mehr: Ursin dachte sich den Katechismus als eine »Summa Theologiae«, worin das Ganze der evangelischen Lehre von bestimmten Grundsätzen her durchdacht, verknüpft und methodisch entfaltet war, so dass das Einzelne seinen ganz bestimmten Platz im System erhielt. Zugleich sollte der Katechismus doch auch wieder einfach

35 WESEL-ROTH (s.o. Anm. 11), S. 27 und S. 132, Anm. 71.

und leicht fasslich sein und, dem Ziel der pfälzischen Reformation entsprechend, nahe an der biblischen Begründung und womöglich am biblischen Wortlaut bleiben. Die reiche katechetische Tradition der reformierten Kirche konnte ihn bei seiner Arbeit ebenso leicht fördern wie auch hemmen und belasten. Ursin meisterte aber seine Aufgabe, obschon er sein Ziel nicht sogleich mit dem ersten Wurf erreichte.

Dass er vor allen anderen seinen Lehrern Melanchthon, Bullinger und Calvin verpflichtet sei, hat man von jeher vorausgesetzt. Verschiedene Gelehrte versuchten denn auch, den Heidelberger Katechismus und damit die Eigenart der pfälzischen Reformation entweder von Melanchthon oder Bullinger oder Calvin abzuleiten. Meist hatten sie ihre Lösungen schon fertig im Sinn, bevor sie an die Aufgabe einer genauen Untersuchung der Quellen herangingen. Die gründliche Prüfung durch August Lang hat ergeben, dass sowohl die beiden lateinischen Vorarbeiten Ursins als auch der Heidelberger Katechismus selbst Calvin und seinem Genfer Katechismus am nächsten stehen³⁶. Zu den deutlichsten sachlichen Beweisen tritt übrigens eine äußere Tatsache hinzu: Zur gleichen Zeit, als Ursin an den Vorarbeiten für den pfälzischen Katechismus saß, übersetzte er auch den Katechismus Calvins ins Deutsche, der aber, das ist erneut bezeichnend für die besondere Lage der Pfälzer, in Heidelberg nur mit verändertem Titel, ohne Namen des Verfassers und Übersetzers 1563 gedruckt werden konnte³⁷.

Die theologische Eigenart des Heidelberger Katechismus erkennt man am besten, indem man ihn mit seinen Quellen, vor allem aber mit den Vorarbeiten Ursins vergleicht. Der sogenannten *Catechesis Maior* lag noch die Lehre von dem Bunde Gottes mit den Menschen, der Leitgedanke Bullingers, zugrunde. Daneben finden sich, namentlich in den Definitionen theologischer Begriffe, Anklänge an Melanchthon. In der Anordnung der vier Hauptstücke richtete sich Ursinus aber nach dem Genfer Katechismus Calvins. Dort waren die Zehn Gebote erst nach dem Glaubensbekenntnis behandelt. Das war mehr als nur eine Frage der äußeren Reihenfolge, denn Ursinus betonte damit den *tertius usus legis*, den Grundsatz von der verpflichtenden Geltung des Gesetzes auch für die Gläubigen. Doch auch in den Einzelerklärungen trat das Gedankengut Bullingers und Melanchthons und schon gar der anderen Katechismen gegenüber Calvin zurück. Dasselbe war in noch verstärktem Maße der Fall in der lateinischen *Catechesis Minor*, wo Ursin die Bundesidee überhaupt fallen ließ und viele Erklärungen kürzte, straffte und von rein theologischen Argumenten befreite. Hier findet sich bereits Ursins

36 Für das Folgende vgl. August LANG, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen* [...], Leipzig 1907 (QGP 3), insbesondere S. LXIV–CIV.

37 *Catechismus*. Der Evangelischen Kirchen in Frankreich, gestelt in Frag vnd Antwort, Heidelberg 1563. Vorhanden in der Universitätsbibliothek Heidelberg, Signatur Q 7188⁴ (Reservata). – Vgl. HOLLWEG (s.o. Anm. 9), S. 142f.

treffende, vielgerühmte, wenn auch nicht ganz so einzigartige Dreiteilung des Stoffes in die Abschnitte »von des Menschen Elend, von des Menschen Erlösung, von des Menschen Dankbarkeit«.

Doch einen ebenso großen letzten Fortschritt stellte der Heidelberger Katechismus in seiner deutschen Endfassung dar. Wer für sie verantwortlich war, ist bis heute nicht endgültig geklärt. Nach der Vorrede war der Katechismus die Gemeinschaftsarbeit jener Heidelberger Synode, die am 18. Januar 1563 auseinanderging. Dennoch wird man, wenn man für die deutsche Fassung nicht ebenfalls Ursinus in Anspruch nehmen will, in erster Linie an Olevian als verantwortlichen Bearbeiter zu denken haben, denn Boquin und Tremellio kamen als Ausländer hierfür nicht in Frage, während sich die Mitarbeit Erasts und der übrigen Teilnehmer auf Beratung und Kritik beschränkt haben dürfte³⁸. Freilich darf man den Kurfürsten selbst nicht vergessen: Nach seinen eigenen Worten verbesserte er den Katechismus an mehreren Stellen, und die Formulierung zumindest einer Frage und Antwort stammt nachweislich von ihm³⁹. Gerade jetzt trat aber die Eigenart des pfälzischen Bekenntnisses hervor, denn Olevian, halten wir an ihm als Verfasser fest, gab sich nicht damit zufrieden, eine Übersetzung der Catechesis Minor anzufertigen, sondern verdichtete und konzentrierte seinen Stoff unter Berücksichtigung der Wünsche des Kurfürsten und der Synode noch ein letztes Mal derart, dass er sich, teils mit Absicht, teils ungewollt mit einer gewissen inneren Logik der Sache, wenigstens eine kleine Strecke weit wieder von Calvin entfernte und der lutherischen Theologie näherte. Der Heidelberger Katechismus ist und bleibt calvinisch, aber die charakteristischen nicht-calvinischen Merkmale seiner Endfassung sind immerhin beachtenswert. Bereits die Abfolge der beiden Teile »Von des Menschen Elend« und »Von des Menschen Erlösung« gaben, nachdem die Verknüpfung mit dem Bundesgedanken gelöst war, dem *usus elencticus*, der zur Sündenerkenntnis führenden Funktion des Gesetzes, ihre Bedeutung zurück. Dazu kam, dass Olevian den Stoff an vielen Stellen mit dem *Sühnetod Christi* in Beziehung setzte, wie er es sogleich auch in der Antwort der von Melanchthon inspirierten ersten Frage des Katechismus zum Ausdruck brachte und in den Predigten des Jahres 1563 seinen Hörern hier in dieser Kirche tief einprägte⁴⁰. Wesentlich ist ferner, dass Olevian darauf verzichtete, die Prädestinationslehre ausdrücklich

38 HOLLWEG (s.o. Anm. 9), S. 124–152 will Olevians Verfasserschaft überhaupt ausschließen. – In dem Satz »*Certe factum est negligenter, quod citius ad te non est missus. Sed ego nolui festinatione et praepropera liberalitate mea laudem praeripere carissimis collegis meis, Erasto praecipue*« (WESEL-ROTH, S. 133, Anm. 83) kann ich nicht »ausdrücklich die Mitarbeit des Erast erwähnt« finden (HOLLWEG, S. 135).

39 WOLTERS, ThStK (1867), S. 25f. – KLUCKHOHN I, S. 726.

40 Caspar OLEVIAN, Kurtze Summ und inhalt etlicher Predigten vom H. Abendmahl unsers Heilands Jesu Christi [...], Heidelberg 1563. Vorhanden in der Universitätsbibliothek Heidelberg, Signatur Q 8260⁶.

zu behandeln. Am stärksten überarbeitete er jedoch die Sakramentslehre. Olevian verkürzte den für die reformierte Lehre so bezeichnenden Abschnitt »Von den Sakramenten im allgemeinen«, ließ die reformierte Definition der Sakramente, einmal als Zeichen der Verpflichtung zu heiligem Lebenswandel, zum andern als Zeichen der Unterscheidung von den Ungläubigen, fallen und verknüpfte Taufe und Abendmahl aufs engste noch einmal mit dem »Opfer Jesu Christi am Kreuz als dem einzigen Grund unserer Seligkeit«. Er bemühte sich also – das wird dem aus der historischen Distanz urteilenden Beobachter deutlicher als den Zeitgenossen von damals – das Wirkliche und Wirksame an dem göttlichen Gnadengeschenk hervortreten zu lassen.

Aber der Heidelberger Katechismus wäre nicht, was er ist, hätte Olevian nicht sogleich wieder eine der Grenzlinien erreicht, welche die reformierte Konfession gezogen hatte: das geistliche Verständnis der Sakramente, ja, wenn ich es noch einmal so nennen darf, das »Geistprinzip« überhaupt. »In der Taufe«, so hieß es im Katechismus, »werden wir mit Blut und Geist gewaschen«, »allein das Blut Jesu Christi und der heilige Geist reinigt uns von allen Sünden«. Die Kinder werden getauft, weil auch ihnen der heilige Geist zugesagt ist. Im Abendmahl empfangen die Gläubigen »durch die Wirkung des heiligen Geistes« nicht allein Sündenvergebung und ewiges Leben, sondern auch, dass sie »durch den heiligen Geist der zu gleich in Christo vnnd vns wohnt, also mit seinem gebenedeyten Leib je mehr vnnd mehr vereiniget werden: dasz wir, obgleich er im Himmel vnnd wir auff Erden sind: dennoch Fleisch von seinem Fleisch vnnd bein von seinen beinen sind, vnnd von einem Geist (wie die Glieder vnsers Leibs von einer Seelen) ewig leben vnnd regieret werden«⁴¹. Darüber hinaus hatten Ursin und Olevian aber auch noch an vielen anderen Stellen des Katechismus an das Wirken des heiligen Geistes erinnert und Wort und Geist, Gnade und Geist, Glauben und Geist einander zugeordnet⁴². Die göttlichen Gnadengaben, die Gegenwart Christi und die Gemeinschaft mit Christus waren ihnen einzig und ausschließlich als geistliche glaubhaft und denkbar. Auch hierin stimmte der Heidelberger mit dem Genfer Katechismus Calvins überein. Eben diesen Grundsatz hatte sich aber auch Friedrich der Fromme ganz zu eigen gemacht. Mit voller, selbst-durchdachter Überzeugung stand er hinter der Sakramentslehre »seines« Katechismus, damit aber hinter dem Bekenntnis der pfälzischen Reformation und zugleich – denn das war nun schon längst zur theologischen Kernfrage und Unterscheidungslehre des ganzen Jahrhunderts geworden – auf Seiten der reformierten Lehre überhaupt.

Von hier gab es keinen Zugang mehr zum lutherischen Bekenntnis. Denn mochten Ursin und Olevian noch so sehr die Gewissheit betonen, mit der im

41 Fragen 69–73, 76.

42 Fragen 31, 54; 47, 116; 21, 53, 65, 74.

Sakrament der heilige Geist zwischen Himmlischem und Irdischem, Geistlichem und Leiblichem, Innerlichem und Äußerlichem, Sache und Zeichen vermittelte, sie konnten nicht hinüber finden zu den lutherischen Theologen, denen diese Distinktion gerade hier, am entscheidenden Punkt, verkehrt und schlechthin verboten erschien. Bei den sächsischen lutherischen Theologen berief man sich auf den Wortlaut der Einsetzung und klagte und höhnte über den schwärmerischen oder auch vernünftelnden Geist der Pfälzer⁴³, während die pfälzischen Theologen ihrerseits sich an den Wortlaut des Apostolikums »sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er wiederkommen wird« klammerten⁴⁴ und die auf ihre eigene Weise geistreiche Deutung bekämpften, mit der Brenz als Schüler Luthers in der Ubiquitätslehre das herkömmliche Weltbild mit seinen räumlichen und zeitlichen Schranken zu überwinden suchte. Der alte, vielfach variierte Gegensatz zwischen einem monistischen und einem dualistischen Prinzip in der Christologie trennte die Fronten von neuern.

Noch tiefer aber reichte, auch wenn man es damals kaum mehr wahrnehmen mochte, der gemeinsame feste Grund, der evangelische Glaube an die Rechtfertigung vor Gott aus Gnaden allein um Christi willen. Dass er in der zweiten Epoche der Reformationsgeschichte im Heidelberger Katechismus – einer Kompilationsarbeit, wenn man so will – noch einmal so echt, das ist ursprünglich, sachgemäß, treffend und darum wirksam zum Ausdruck kam, wird man, gerade weil man die Voraussetzungen jener Zeit zum Maßstab nehmen kann, immer wieder mit Recht bewundern. Es ist, als hätte der Kampf gegen die römische Kirche, aber auch die Reibung mit der lutherischen Schwesterkirche die ungesicherte, gefährliche Situation der Anfangsjahre der Reformationszeit für die Pfalz noch einmal erneuert. Die geistigen und geistlichen Kräfte sammelten sich. Mitten im Hader wurde die Erkennt-

43 »[...] ideo docemus ad hoc mysterium, sicut ad reliquos doctrinae Christianae articulos comprehendendum, non rationem, sed fidem adhibendam esse«: so schon Maximilian Mörlin und Stoessel in Heidelberg, 3./4. Juni 1560, STRUVE (s.o. Anm. 26), S. 95 und 101. – Johann Friedrich hatte in seinem Schreiben u.a. gemahnt, man solle »[...] sich nicht gewöhnen, denen zu folgen, [...] die auf die menschliche Vernunft viel halten. Der Kurfürst [...] weiß [...] wohl, daß man der menschlichen Vernunft nicht zu viel zugeben soll: man soll aber darum nicht ein Esel sein oder bleiben und nichts wissen; denn es heißt ›Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae« [...]» (KLUCKHOHN I, S. 258f.). – »Laß mich derwegen nitt irren, was [...] irer etlich viel geschrays machen, man müß der vernunft nit zivil zugeben« (KLUCKHOHN I, S. 312, sowie S. 415, 545f. und 605).

44 »[...] wann man heutiges tags bey den Artickeln des Apostolischen Glaubens bliebe, so dörfte es gar wenig streits in der gantzen Christenheit, in welcher es leyder dahin kommen, daß der mehrer theil sich auch der Allmächtigkeit Gottes mißbrauchet, die andere Artickel des Glaubens, die gleichwol bey allen Christen ungezweifelt seyn sollen, damit umbzustossen [...] Wolte Gott, daß ein mal die betrachtung der Artickel des Glaubens [...] als eine gewisse Richtschnur der Lehr recht in den schwang käme«: OLEVIAN, Vester grund, das ist, die Artickel des alten, wahren, ungezweifelten Christlichen Glaubens [...], Herborn 1602, Vorrede.

nis für den festen Grund evangelischen Glaubens geschärft. Sie beflügelte zu entschlossenem Tun und machte zu geduldigem Leiden bereit.

Von Anfang an fürchteten die loyalen Lutheraner den politischen Wagemut der Reformierten und beargwöhnten und verabscheuten ihn als »spiritus seditiosus«⁴⁵. Die Verwicklung in den Kampf der europäischen Großmächte, die Friedrich der Fromme noch vermeiden musste und konnte, bezahlte der pfälzische Staat schließlich mit dem jähen Fall, den schweren Leiden und der politischen Erniedrigung am Ende des Dreißigjährigen Krieges. Aber während die lutherische Kirche der Oberpfalz damals ihr evangelisches Bekenntnis verlor, hielt die reformierte Kirche der Unterpfalz stand und behauptete es gegen die jahrzehntelange äußere und innere Bedrückung sowohl durch fremde Mächte als auch von Seiten der eigenen Regierung und ihrer Helfer. Am Anfang des 18. Jahrhunderts sollte sich diese Gewalt gerade an der polemischen 80. Frage des Heidelberger Katechismus und buchstäblich an den Mauern der Heiliggeistkirche noch einmal brechen, nachdem sich der Katechismus durch seine positive innere Autorität längst die ganze reformierte Welt im stillen erobert hatte und in die Breite und Tiefe wirkte.

Bevor Friedrich der Fromme im Jahre 1576 starb, legte er sein evangelisches Bekenntnis zum letzten Mal in Gestalt einer selbständigen Paraphrase einiger Abschnitte des Heidelberger Katechismus nieder. Sein und seiner Kirche überlegenes Selbstgefühl, die reine, vollkommene, völlige Reformation durchgeführt zu haben, mäßigte und konzentrierte sich bei ihm angesichts des Todes in die folgenden Worte: »Es beruffe mich der liebe Gott wann er wölle, so hab ich ein fröhlich frey Gewissen in dem Herren Christo, dem ich von Herzen gedienet und das erlebt habe, daß in meinen Kirchen und Schulen die Leuth von den Menschen auff ihn allein gewiesen worden«⁴⁶.

45 STRUVE (s.o. Anm. 26), S. 97 und 102. – KLUCKHOHN I, S. 376.

46 STRUVE (s.o. Anm. 26), S. 278.

Anhang

I.

Ayn kurtze vnd aynfaltige weiß⁴⁷ vor eynen fürstlichen regenten zu betten das haylig gebett, so vns vnser her vnd haylandt Christus Jesus selbs gelernt hat, das vatter vnser etc.

Vatter vnser der du bist im himel,

O meyn gott vnd himlischer vatter, der du allenthalben vmb vnd bey vnss bist, settigest vnd erfülltest alles, bede im himel vnd vff erden, wir loben dich vnd sagen dir danck, das du vnss auss lauterer deyner gnaden vnd barmhertzigkeyt zu kindern vnd erben, aller deyner himlischen guter auff vnd angenohmen, vnd dich selbs vns zu aynem vatter dargestelt hast, ja du wilt auch das wir dich darfur halten, also nennen vnd erkennen soln, vnd das allayn vmb des vnausprechlichen gehorsams willen, deynes aynigen vnd geliebten sons, vnser hern Jesu Christi, der dir biss zum thot gehorsam ist worden, ja biss zum thodt dess kreutzes auff das er vnsern schwehren vngohorsam hinnehme, vnd sich vor vns darstellte, ayn reynes vnbeflecktes opfer, des sey dir vnd ime lob ehr vnd danck gesagt one auffhören, wir bitten dich aber von hertzen

Gehayliget werde deyn nahme.

O meyn Gott und himlischer vatter! Auff das deyn nahm gehayligt, in uns recht erkennt, gelobt, geehrt, vnd gepreyst werde, so wollest vnns deyn hayligs gottlichs wort (welches alleyn haylig ist und unss auch haylig macht) rayn und lauter one verfelschung oder verduncklung menschlicher satzungen durch getrewe diener und prediger, deren du gleich wie die arbeyter in deyne erndt in großer antzahl vil wollest aussenden, getrewlich lehren, predigen und verkündigen lassen, und wollest allen denen kirchendienern, so du aussenden wurdest, auch denen, so du allberaydt ausgesendet hast, fürnehmlich

47 Das folgende, für die Frömmigkeit Friedrichs des Frommen bezeichnende, von ihm selbst verfasste und aufgezeichnete Gebet ist in der Universitätsbibliothek Heidelberg (Pal. Germ. 839, fol. 525f. und 521f.) aufbewahrt. Es wird hier zum ersten Mal vollständig abgedruckt. Kluckhohn gab ihm den Titel »Vaterunser für einen Fürsten« und veröffentlichte es auszugsweise in seiner Abhandlung »Wie ist Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz Calvinist geworden?« (Münchener Historisches Jahrbuch für 1866, S. 453 ff.) – Zu Friedrichs Gewohnheit, von dem Text des Vaterunsers aus ins freie Gebet überzugehen vgl. KLUCKHOHN, Briefe I, S. 310f. – Die der 5. Bitte beigefügten beiden Anweisungen (»Allhie mag und soll [...] / alhie soll [...]«) deuten darauf hin, dass das Gebet als vorbildliches Muster auch für andere evangelische Regenten gedacht war.

allen denen so under meyner obrigkayt begriffen sayndt, deyn hayligs göttlichen wort in den mundt und den hayligen geyst ins hertz hineyn geben, auff das sie nach desselbigen als des rechten schulmeisters lehr und underweysung uns das wort der gnaden mit aller freydigkeit, auch mit allem trewem vleys und ernst getrewlich predigen vnd fürtragen, nichts dartzu, auch nichts darvon thuen, darmit also deyn nahme in allem gehayliget, dir ayn haylige Christliche kirche allenthalben in der ganzen Christenhayt, furnehmlich an denen orten, da ich zu gebieten hab, erbaut, geziert, gefürdert und erhalten, auch unserm hern Jesu Christo seyn braut und gespons one mackell runtzell oder deren etwas unbefleckt dargestellt werde.

Wollest auch dem laydigen satan nit zu lassen, das er die predigt deynes hayligen Evangelii nach seynem mutwillen und gefallen verhindere, mit seynem giff und gayfer, das ist mit ketzereyen, rotten und seckten, auch mit zanck, hader und spaltungen beschmaysse oder mit deynen kirchendienern seynes gefallens umbgehe, sonder verleyhe gnediglichen, das solchem seinem wuten und toben gewaltiglich gewehret, seyn giff und gayfer, so er alberaydt alhie und anderswo eyngeführet, durch deynen hayligen gayst genzlich ausgerottet und deyn hayligs Evangelium auch an denen orten, da es der laydige satan biss daher zupredigen in vil weg verhindert hett, auch hinfortan, rayn, lauter und one verfelschung getrewlich gepredigt werde.

Zu komme deyn reych.

Auff das, o her Gott, himlischer vatter, deyn reych zu unss komme, so verleyh und mehr unss deynen hayligen gayst, der das gehörte wort in uns krefftig, tetig und lebendig mache, ja der es als der lebendige finger Gottes uns ins hertz hineyn schreybe, auff das es in uns vil frucht bringe, wir im glauben dardurch gesterckt, am innern neuen menschen von tag zu tag je mehr und mehr zunehmen, alles zu deynem lob und unsers nechsten besserung. Wollest auch mir und den meynen deynen hayligen gayst nit entziehen, sondern uns gewaltiglich lassen beystand thun, das er mit und bey unss seye, ja das er in uns lebe, wone, regire und alles in unss würcke, und das er unser rechter rathgeber seye, wir auch one seynen rath nichts vornehmen, noch vil weniger in glaubenssachen etwas beginnen, deliberiren oder beschließen. Wollest auch dem arglistigen teufel nit zugeben, das er deyn hayligs gottlichen wort als den guten samen auss unserem herzen reysse und dargegen seyn unkraut eynstraye, sondern wollest seynem wüten und toben gewaltiglich wehren und dartzu verleyhen, das deyn hayliger gayst in unss aynen tempel haylige, darin die ganze fülle der gotthayt zu wohnen aynen lust und wolgefallen habe.

Deyn Will geschehe, wie im himmel, also auch auff erden,

O her gott himlischer vatter, wir erkennen und bekennen, das deyn will, von ewigkeyt her, guth, der vnser aber flayschlich gesinnet vnd böss ist, darumb

bitten wir billich, deyn will geschehe, vnd wehr des teuffels vnd vnsers flayisches argem mutwillen, gib vns aber solchen deynen vatterlichen willen also zuerkennen, das wir vns demselbigen kayns wegs widersetzen, nit zurnen noch murren, ob es vnss gleych nit eben noch vnserm willen hinaus geht, sonder verleyhe gnediglich das wir vnsern willen thöten, aussbrennen vnd dir auffopfern könden, vnd deynem willen gehorsamlich vndergeben, damit also deyn will geschehe auff erden, gleych wie im himmel alda die lieben engell, die dienstbaren gayster gantz willfahrig vnd thettig sindt, deynen vatterlichen willen gehorsamlich zuuolbringen.

Vnser teglich brodt, gib vnss heut,

O her gott himlischer vatter, du wayst was vns hie zeytlich vnd teglich von nöten ist, Gib vnss weyshayt vnd verstand andern leuten zu dienen, (Alhie mag vnd soll ayner gedencken aller krancken so ihme in seyn gebett befohlen seyndt), gib vnss gesunden leyb, (alhie soll man der röm. Kay: Mt. vnd sonst ayn jeder seyner ordenlichen obrigkeyt gedencken vnd vor sie bitten) gib vns fromme gotsforchtige christliche obrigkayten, verleyhe vnss zeytlichen frid vnd ayn guth seligs wetter, gib vnss auch fromme gotselig gehorsame vnd getrewe Ehgemaheln, kinder, hofgesinde, reth, amptleuth vnd vnderthane, gib vns hüll vnd füll vmb vnd an, vnd alles was vns hie zeytlich nützlich vnd nötig ist, Behüt vnss aber vor geytz vnd sorg der nahrung, vor zeytlichen schanden, vor feur wasser schedlichem vngewitter, vor pestilentz vnd teurer zeyt, vor krieg vnd blut vergießen, vor hagel vor hader vnd zwitracht, vor bösem schnellen thot, vor dem schendtlichen laster des ehbruchs etc. (alhie mag ayn jeder weyter anhencken vnd bitten nachdem ine seyn aygen noth vnd anligen raytzet) vnd ins gemeyn vor allem dem so vnss hie zeytlich zu nachteyl gelangen mag,

Vnnd vergib vnss vnser schulden, wie wir vnsern schuldigern vergeben,

O herr gott himlischer vatter, wir bekennen vnd verjehen, das wir layder schuldener, vnd mehr als zehen tausend pfundt schuldig sindt, das ist mit mancherley sundhafftigen bösen begirden, haymlichen gedancken worten vnd wercken die alle wider die sehl streyten, auch mit vnglauben zweyfelung haymlichem neydt vnd haß etc. beladen sindt, vnnd könden vns doch selbs keyns wegs daraus helffen, darumb bitten wir dich mit dem hayligen Davit, O herr gehe nit ins gericht mit deynem knecht, dan vor dir wurt kayn lebendiger gerechtfertiget verzeyhe vnd vergib vns aber alle vnser sunden fehl vnd missethaten vnd rechne sie vnss vmb Christi Jesu willen nit zu, wir wollen vnserm nechsten auch willig vnd gern vergeben, allayn bitten wir dich dieweyl wir fleysch vnd blut sindt, fleysch vnd blut aber seyner arth noch [= nach] dem nechsten nit also von hertzen kan vergeben, das du vns eyn geduldiges sanffts demütiges hertz wollest verleyhen, gegen allen menschen,

beden feynden vnd freunden, sonderlich aber gegen des glaubens genossen, das da genaygt sey, jederman zuuergeben vnd mit ime nach der liebe zu handeln, auff das wir nit zürnen rachgierig seyen, oder vnss selbs vnderstehen zu rechnen, sondern dir alle rach haymstellen, als dem gerechten richter, der da gerecht richtet, vnd also alles in aller geduld verdragen,

Vnnd führe vns nicht in versuchung,

O herr gott himlischer vatter, der anfechtung vnd versuchung seyndt so vil vnd mancherley, ayns tayls von dem satan, von der welt, von der sünde, von dem thodt, von vnserm aygnen flaysch, also das es dem mentschen vnmöglich ist, sich dafür vffzuhalten vnd sich dafür zuhüten darumb bitten wir dich von hertzen, Du wollest vns weyter nit lassen versucht werden, dan wir arme schwache sundthafftige Creaturen erdragen mügen. Da es aber je auss schwacheyt des blöden flaysches geschehe, oder so du vns vileycht den fuß würdest schlüpfen lassen So bitten wir dich von hertzen, du wollest vnss den finger an deyner rechten handt langen, welches ist deyn hayliger gayst, das derselbig vns wider auffrichte, vnnd wir in der anfechtung nit gar verzagen verzweyfeln noch in der versuchung verderben. Sonder erlöse vnss von dem vbell, O herr gott himlischer vatter es ist des vbells vnd bösen kayn aufhörens vnd wir wissen auch darvon kayns wegs erledigt zu werden aldie weyl wir hie zeytlich vnd in diesen sterblichen flaysch leben, darumb bitten wir dich hertzlich mach des übells vnd vnglücks aynsmals ayn ende, vnd verleyhe vns dazwischen geduld in allem Creutz leyden vnd anfechtung dazu auch an vnserm letsten ende ayn seligs stündlin, auff das wir mit gutem gewissen vnd fröhlichem hertzen auss diesem jamerthal schayden, vnd nach diesem zerganglichen leben mögen erlangen die freud vnd ruhe der Ewigen seligkeyt, die vns beraydt vnd erworben ist durch Christum Jesum, deinen gelieben sone, welcher mit dir in aynigkeyt dess h. gaystes lebt vndt regirt wahrer gott immer vnd ewiglich on ende Amen, dan deyn ist das reych die kraft vnd die herligkeyt in ewigkeyt Amen.

II.

Ein Brief Friedrichs III. vom 5. Juli 1564⁴⁸

Meyn freundtlichen groß, auch wess ich sonst jedertzeyt mehr liebs vnd guts vermag zuuor hochgeborner freundlicher lieber Ohem schwager vnd sone, Ich hab EL schreyben empfangen, vnd daraus iro auch derselbigen geliebten gemaheln, meyner freundtlichen lieben Mohmen vnd dochter glücklichen

48 Heidelberg, Stadtarchiv, Städtische Sammlung 57. – Original. – Der Empfänger dieses bisher unveröffentlichten Briefes konnte noch nicht ermittelt werden.

zustandt mit verlangen gantz gern vernohmen, der almechtig gütig gott wols lang erhalten vnd es mit inen allen fügen wie er wayss, das es zu seynem göttlichen lob vnd zu aller EL sehlen hayl dienet.

Das dan EL meynen zustandt zu wissen für ihm begeren, dessen thue ich mich bedancken, vnd füg derselbigen zu wissen, das ich nochmals mit dem hunds biss (wie mich EL rath Friedrich vom Brandt zu Lorbach gefunden) vnd nuher an aynem stecken vmbgehe, wie vileycht EL bott würt gesehen haben, ich stehe aber zu dem lieben gott in tröstlicher hoffnung, da es seyn göttlicher will, es soll bald besser werden, doch geschehe nit meyn, sonder seyn göttlicher will,

Ich hett auch vor der zeyt, meynem auch durch den vom Brandt gethanem verträsten noch, gern etwas gutes zugeschrieben, so hett es doch biss daher nit seyn könden, ir mögt euch aber dessen gewisslich verträsten, da es die gelegenhayt immer erleyden will, das ich EL nit vergessen will,

Neus ways ich besonders nit zu schreyben, alleyn das die röm: kay: Mt noch dötlich krank ist, der liebe gott schicks wie es zu irer Mt sehlen hayl dienet,

Es hatt der von ems graf hannibal genendt des babsts schwester son diese tag ayn regiment knecht gemustert vnd dem könig von hispanien angenommen, darvon wirt mehrerley geschrieben vnd gerett zeyt wurts zuerkennen geben,

Der hertzog von pimont hatt sich mit den von bern vertragen vnd nimbt vnder 12 embtern so sie hiebevorn seynem vatter eyngenohmen vnd bis daher gehabt, die 3 wider, vnd lest inen die 9. Da es eyn bestendiger verdrag seyn mag, so haben die schweytzer darüber nit zu klagen,

Dieses hab ich EL in eyl vff ir schreyben zu freuntlicher antworth nit wolen verhalten, vnd bin derselbigen zu freuntschafft wolgenaygt, EL grüss mir ire gemahel freuntlich vnd bring sie aymahl zu mir damit ich irer L auch kundtschaft mög haben,

Datum haydelberg mittwochs den 5ten julij Anno 64

Friderich Pfaltzgraf Churfürst

Reformation und Calvinismus in Neustadt an der Haardt¹

Unter den pfälzischen Städten noch im 14. Jahrhundert ebenbürtige Rivalin des rechtsrheinischen Heidelberg, im 15. Jahrhundert von der bevorzugten Hauptstadt jedoch bald überflügelt, erlebte Neustadt an der Haardt dieselbe späte Einführung der Reformation, wie sie für die gesamte Kurpfalz charakteristisch ist. Nach einer langen Zeit friedfertig-bedächtiger Halbheit unter Kurfürst Ludwig V. (1508–1544), der im Verein mit Kurbrandenburg zwischen den sich ausbildenden Konfessionen eine dritte Kraft zu bilden oder doch zumindest eine mittlere Linie einzuhalten versuchte, führte die erste Reformation unter Kurfürst Friedrich II. (1544–1556), vom Interim unterbrochen, für Neustadt zu einem wichtigen Teilergebnis, zur Errichtung einer evangelischen Pfarrei. Über die zweite, allgemeine und planvolle Reformation des Landes unter Kurfürst Ottheinrich (1556–1559) muss man für Neustadt aus den überlieferten Nachrichten mehr erschließen als man unmittelbar erfährt. Erst bei der dritten, »vollkommenen« Reformation² unter Kurfürst Friedrich III., dem Frommen (1559–1576) kam es zu einer greifbaren Umgestaltung des kirchlichen Lebens der Stadt. Damals wurde Neustadt, wenn man überhaupt so sagen darf, allmählich zu einer »neuen Stadt«. Von nun an war der reformierten Kirche für mehr als sechs Jahrzehnte eine Zeit friedlicher Festigung und Verwurzelung beschieden, die erst in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges ihr Ende fand. Ja, während die vorübergehende Wiedereinführung des Luthertums unter Kurfürst Ludwig VI. (1576–1583) den übrigen Teilen der Pfalz »sieben magere Jahre« erbrachte, wie man auf reformierter Seite sagte³, wurden gerade diese Jahre für Neustadt zur kurzen, großen Zeit. Als Zufluchtsort der von Ludwig VI. entlassenen reformierten Pfarrer und Lehrer, Professoren und Studenten wurde die »Neapolis Nemetum« unter Pfalzgraf Johann Casimir zum »Sarepta« und zum

1 S.u. Bibliographie Nr. 67. – Neustadt an der Haardt, heute: Neustadt an der Weinstraße.

2 Das Urteil, im Vergleich zur lutherischen Kirche die »vollkommene Reformation« durchgeführt zu haben, bildete ein wesentliches Element des geschichtlichen Selbstverständnisses und Sendungsbewusstseins der pfälzischen reformierten Kirche; vgl. Heinrich ALTING, *Historia Ecclesiae Palatinae*, in: (Ludwig Christian MIEG/Daniel NEBEL), *Monumenta Pietatis et Literaria Virorum in Re Publica et Literaria Illustrium Selecta [...]*, Bd. I, Frankfurt a.M. 1701, S. 130 und 138.

3 Diesen Vergleich gebraucht David PAREUS, *De statu quinquagenario Palatinae Ecclesiae Oratio inauguralis*, Heidelberg 1616, S. 12.

»Pella«⁴, ja zu einer kleinen Hochburg des Calvinismus, die an den Schicksalen des reformierten Protestantismus in Westeuropa unmittelbaren Anteil nahm. Aber selbst nach der Wiederherstellung des reformierten Bekenntnisses in der gesamten Kurpfalz ging die Bedeutung Neustadts nicht verloren.

Über jene erste Epoche des dreifachen Anfangs der Reformation ist nur verhältnismäßig kurz zu berichten. Von der zweiten Epoche unter Pfalzgraf Johann Casimir (1576–1592) lässt sich hingegen ein einigermaßen deutliches Bild gewinnen. Auch für den dritten, längeren Zeitraum (1592–1622) unter den Kurfürsten Friedrich IV. (1592–1610) und Friedrich V. (1610–1632) ist ein hinreichender Einblick in das vom Calvinismus geprägte kirchliche Leben der neuen Stadt möglich, die, von nun an wieder auf sich selbst angewiesen, an den Schicksalen des reformierten Protestantismus nur noch mittelbar beteiligt war.

1.

Wie im 14. und 15. Jahrhundert, so bildete auch in der ganzen ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Stift zu Neustadt den Mittelpunkt des kirchlichen und zu einem guten Teil auch des bürgerlichen Lebens der Stadt⁵. Von den Stiftsherren dieser Zeit ist freilich nur noch der eine und andere mit Namen bekannt. Keiner von ihnen tat sich mehr hervor wie der aus Neustadt stammende Theologe Pallas Spangel, der bis zu seinem Tode (1512) an der Universität Heidelberg in hohem Ansehen stand⁶. Das Kennzeichen der Zeit war hier seither das Festhalten an der Gewohnheit und am Gewöhnlichen. Während die Reformation in den 1520er und 1530er Jahren ringsum in Süddeutschland voranschritt, verschloss sich das Stift der Erneuerung. So musste der Priester Heinrich Stoll aus dem kurpfälzischen Bacharach, der in Worms evange-

4 Von dem Gebiet Johann Casimirs als einem »Sarepta« (»huic Ecclesiae, unice fere in Germania Sareptae«) spricht Daniel Tossanus in einem Brief an die Pfarrer und Professoren in Genf (Neustadt, 30.4.1580) gedruckt in: F.W. CUNO, Daniel Tossanus der Ältere, Professor der Theologie und Pastor, Bd. 2, Amsterdam 1898, S. 35–38, hier: S. 36; von »Pella« spricht ALTING (s.o. Anm. 2), S. 231.

5 Die wichtigsten Angaben zur Stadtgeschichte mit Literaturhinweisen bietet: Erich KEYSER (Hg.), Städtebuch Rheinland-Pfalz und Saarland, Stuttgart 1964 (Deutsches Städtebuch 4,3), S. 313–317 (G.F. BÖHN). Der letzte, etwas weiter ausholende Aufsatz von Peter MORAW, Die Universität Heidelberg und Neustadt an der Haardt, Speyer 1963, ist von Fehlern nicht frei und beschränkt sich leider auf die bekannte Sekundärliteratur, ohne auf die Quellen zurückzugehen.

6 Er war in jüngeren Jahren Erzieher der Pfalzgrafen, so u.a. auch des späteren Kurfürsten Ludwig V., in seinen letzten Lebensjahren wohnte der junge Philipp Melanchthon als Student in seinem Haus, der sein Andenken zeitlebens hochhielt, vgl. Karl HARTFELDER, Art. Spangel, in: ADB 35 (1893), S. 32f.

lich gepredigt hatte, nach kurzer Zeit auch Neustadt wieder verlassen⁷. Die beiden Kleriker Heinrich Mumprat, »der zur Newenstatt über Rein brediger und, wie sich gefunden hat, der aufrur daselbs und in der ort darumb gelegen der großen ursacher ainer«, sowie der gelehrte Neustadter Stiftsdekan Magister Michael Weinmar aus Lindenfels wurden nach dem Bauernkrieg in Haft genommen und des Landes verwiesen⁸. Weinmar bekannte sich später zum Luthertum und wurde Pfarrer in Augsburg⁹. Den Bauern und der aufbegehrenden Neustadter Bürgerschaft, die der Kurfürst damals mit dem Entzug ihrer städtischen Freiheiten bestrafte, wurde die Hinwendung zur evangelischen Lehre erschwert, zumal der Kurfürst, vor allem um der Außenpolitik willen, seinen Kurs von nun an wieder mehr von nichtevangelischen Kräften bestimmen ließ, ohne die Kirchenreform in Angriff zu nehmen¹⁰.

In dieser Zeit des Stillstands, als man im Stift am Alltäglichen haften blieb und sich in den eigenen Mauern stritt und auch wieder vertrug¹¹, fand in der näheren und weiteren Umgebung von Neustadt die Predigt der Täufer Gehör. Angesichts der allgemein hin gelockerten kirchlichen Ordnung mischte sich auch in Neustadt Altes und Neues. Aber vom Alten blieb nicht das Gute, und das Neue trat noch nicht mit Klarheit und Überzeugungskraft auf. Es kam zu keiner Entscheidung. Im Jahre 1545 neigte auch der »Altpriester« des Stifts, der in einer von seiner Kirche nur geduldeten, aber nicht legitimierten Ehe lebte, zur evangelischen Lehre. Den Übergang in ein evangelisches Pfarramt versperrte man ihm¹². So hatte er keine andere Wahl, als gleichsam zwischen den kirchlichen Fronten stehen zu bleiben.

7 Wohl 1524 oder 1525: Gustav Adolf BENRATH, Heinrich Stoll (Stolo) aus Diebach (1489–1557), Pfarrer und Professor in Heidelberg, in: MEKGR 16 (1967), S. 273–285 (Bibliographie Nr. 25), hier S. 273 und 280.

8 Hans ROTT, Die Schriften des Pfalzgrafen Ottheinrich, in: Mitteilungen zur Geschichte des Heidelberger Schlosses 6 (1912), S. 48, Anm. 1. – Weinmar war Stiftsdekan spätestens seit April 1521, vgl. Gustav TOEPKE, Die Matrikel der Universität Heidelberg, Bd. 2, Heidelberg 1886, S. 536; im Übrigen zahlreiche Verweise im Register (Bd. III).

9 Seit 1531 war er Spitalprediger in Augsburg, †1542; er ist mehrfach erwähnt in Friedrich ROTH, Augsburgs Reformationsgeschichte, Bd. 1, München 1901 (seine Schriften hier S. 145f., Anm. 72), 2 (1904), 3 (1907), vgl. im Register unter Weinmaier u.ä.

10 Walter MÜLLER, Die Stellung der Kurpfalz zur lutherischen Bewegung von 1517 bis 1525, Heidelberg 1937, S. 104f., 119–122 und 126–129.

11 Versöhnung zwischen Dekan Syfrid Pfefferkorn und dem Kapitel des Stifts einerseits und Johann Coci, Stiftsvikar andererseits (1534). Jene sollen ihren »Unwillen« aufgeben, dieser soll in allen Dingen gehorsam sein. GLA Karlsruhe, Kopialbuch 836, 309.

12 Als die Gemeinde Edesheim vom Domstift Speyer die Ernennung des Lutheraners Jakob Rebstock zum Pfarrer erbat, wurde sie streng zurückgewiesen. Der genannte Altpriester von Neustadt bewarb sich um Juni 1545 um die Pfarrstelle in Edesheim, aber das Domstift lehnte ihn ab, weil er »nicht angenehm in der leer« sei und »ein anhang mit einer gar jungen magt und dazu kind« habe: Hans ROTT, Friedrich II. von der Pfalz und die Reformation, Heidelberg 1904, S. 69, Anm. 159, hier aber – im Vergleich mit der Quelle – verkürzt und daher etwas missverständlich wiedergegeben. – Im Unterschied zu der Überlegung von G.F. BÖHN, Predigtamt und Reformation in Neustadt an der Weinstraße, in: BPfKG 30 (1963), S. 133–143; hier

Die behutsame reformatorische Neuordnung des Heiliggeiststifts in Heidelberg, die von Friedrich II. im Jahre 1546 als Muster für die Reform aller übrigen Stifte der Pfalz – Neustadt, Mosbach, Sinsheim, Klingenmünster, Kaiserslautern und Selz – gedacht war und die hier erste reformatorische Maßnahmen nach sich zog¹³, kam infolge des Schmalkaldischen Krieges nicht zur vollen Durchführung¹⁴. Die Versuche des Viztums von Neustadt, da und dort, so zum Beispiel in Altrip und Neuhofen, der Reformation nachzuhelfen, hatten keinen bleibenden Erfolg¹⁵. In den Jahren nach dem Passauer Vertrag (1552) trat dann aber in Neustadt die erste tiefgreifende Veränderung ein, wobei, wie in vielen anderen vergleichbaren Stadt- und Stiftskirchen, das Amt des Stiftspredigers zum Brückenkopf und Eingangstor der evangelischen Lehre und der Reformation werden sollte¹⁶. Nach dem Interim wieder zur Reformation zurückkehrend, wurde von Friedrich II. »auf underthenigs vleissiges ansuchen der gemeinde« der in Neustadt geborene, an der Universität Wittenberg gebildete Jörg Schoner im September 1554 als evangelischer Pfarrer eingesetzt. Ein Diaconus Nikolaus Graus übernahm die katechetische Unterweisung der Jugend¹⁷. Das Stift wurde verpflichtet, sie zu besolden. Hiernach hat also im Jahre 1554 mit Sicherheit eine evangelische Pfarrei und Gemeinde in Neustadt bestanden¹⁸.

Bei der Kirchenvisitation, mit der Kurfürst Ottheinrich zwei Jahre später (1556) die Reformation des ganzen Landes in Angriff nahm, trat nach den oft zitierten Worten des Visitationsberichts das folgende Ergebnis zu Tage:

bes. S. 139f., möchte ich »nicht angenehm in der lehr« deuten als »unannehmbar seiner Lehre wegen«. Danach lehrte er also nicht mehr rechtgläubig römisch-katholisch. Das schließt nicht aus, dass ihn auch die Neustadter Viertelmeister trotz ihrer evangelischen Neigungen nicht gerne hörten.

13 ROTT (s.o. Anm. 12), S. 57ff., die Stiftsordnung im Wortlaut S. 127–132.

14 Vgl. BÖHN (s.o. Anm. 12), S. 141.

15 Der Pfarrer von Altrip zeigte dem Domkapitel Speyer an, dass der Viztum von Neustadt die Abhaltung des Gottesdienstes in deutscher Sprache und die Abendmahlspendung unter beiderlei Gestalt verlangt habe. Das Domkapitel befahl ihm, keine Änderung vorzunehmen. Der Pfarrer hielt sich aber nicht daran und wurde daraufhin vom Domkapitel entlassen vgl. ROTT (s.o. Anm. 12), S. 69, Anm. 159, hier auch über Neuhofen.

16 Diesen Zusammenhang hat BÖHN (s.o. Anm. 12), S. 136–139, überzeugend nachgewiesen.

17 ROTT (s.o. Anm. 12), S. 112, Anm. 275; BÖHN (s.o. Anm. 12), S. 141f.; zur Person von Schoner vgl. Georg BIUNDO, Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation, Neustadt a.d. Aisch 1968, S. 419, Nr. 4879.

18 BÖHNS Urteil (s.o. Anm. 12), S. 142, die Berufung von Schoner habe »weitgehend unter evangelischen Vorzeichen« gestanden, sowie seine Beurteilung Neustadts als einer i.J. 1556 evangelisch gesinnten Stadt (ebd., S. 143), der ich zustimme, steht in gewissem Kontrast zu seiner eigenen Aussage (ebd., S. 142): »Hier wird man sich mit einem non liquet begnügen müssen«. Ein solches »non liquet« ist in diesem Fall m.E. unangebracht. Vielmehr war der Auftrag Schoners deutlich ausgesprochen: »zu erbauung und pflanzung göttlicher ernen und seines seligmachenden worts [...] Mit furtragung und rainer predig des seligmachenden worts [...] und ausspennung der heiligen Sacrament, wie das von unserm Herrn und Hailand Jhesu Christo verordnet ist«: ROTT (s.o. Anm. 12), S. 112, Anm. 275.

»In dem Neustaetter ampt hat sich der Widerteuffer und Schwenckfelder sect und irthum angefangen zu erzeigen und [...] haben disse beiden secten an demselbigen gantzen gebürg gross überhand genomen, komen in den welden und sonst in den winckeln hauffenweis zusammen«¹⁹. Die Schuld hieran wurde einfach, wie so oft auf lutherischer Seite, der Verderbnis und Untätigkeit der römischen Kirche zugeschrieben. Als führenden Schwenckfelder luden die Visitatoren den früheren Landauer Pfarrer Bernhard Herxheimer, jetzt Schulmeister in Edenkoben, auf das Rathaus nach Neustadt vor. Er hatte in seiner poetisch wirkungsvollen Schrift »Fastnachtsküchlein« Lehre und Leben der evangelischen Kirche als lax und lässig angegriffen²⁰:

Vom Glauben macht man groß Geschrei
 und disputieret mancherlei,
 der Lieb man aber mit der Tat
 samt aller Frucht vergessen hat!

Die lutherischen Theologen, voran Johann Marbach aus Straßburg, sprachen ihm zu, so dass er schließlich erklärte, er hätte das »Fastnachtsküchlein« nicht verfasst, »wo er vor dieser Zeit von unserer religion dermassen hette hören reden«. Auch einen Täufer, der in Neustadt im Gefängnis saß, weil er

19 Charles SCHMIDT, *Der Antheil der Straßburger an der Reformation in Churpfalz*, Straßburg 1856, S. 20. – Eine zweite Wiedergabe desselben Textes nach einer anderen Vorlage findet sich bei Georg BIUNDO, *Bericht und Bedenken über die erste kurpfälzische Kirchenvisitation im Jahre 1556*, in: JHKGV 10 (1959), S. 141. – Seiner großen Bedeutung wegen sei dieses Quellenstück aber auch hier noch einmal mitgeteilt (nach SCHMIDT, S. 20f. = BIUNDO, S. 16f.): »In dem Neustaetter ampt hat sich der Widerteuffer und Schwenckfelder sect und irthum angefangen zu erzeigen, und wie uss dem ansagen der pfarrer, schultheissen und kirchenjuraten ware abzunemen, so haben disse beide secten an demselbigen gantzen gebürg gross überhand genomen, komen in den welden und sonst in den winckeln hauffenweis zusammen; und haben den armen leuthen zu ihrem verderben bisher leider nit wenig ursach geben derselbigen gegendt pfarrer, die vast alle ungelerte papisten sind und dazu mit öffentlicher hurerey und ander dergleichen schand und laster beflect gewesen. Under andern war uns ein Schwenckfeldischer lehrer angezeigt der zu Edikoffen schulmeister ist, mit namen Bernhart Herxheimer; hat ein büchlein lassen in druck ussgehen, heisset das Fastnachtsküchlein, darin er reimensweis die ganze Schwenckfeldische lehr begriffen, und diewil es der reimen halb lieblich zu lesen, thutt er damit weit und breidt grossen schaden. Solchen haben wir zu uns erfodern lassen, und mit ihm in beisein aller pfarrer, der kirchenjuraten und sonst aller meniglich der zuzuhören begert, öffentlich uff dem rathhaus über seine lehr uss seinem büchlin so wir ihm fürlägten, disputirt, auch mit der gnad Gottes seines irthums überwisen, wie er selber öffentlich bekennen must, wo er vor disser zeit von unserer religion dermassen hette hören reden, er wolte sollich büchlin nit geschriben haben. Dergleichen war uns auch ein Widerteuffer fürgebracht der E. Churf. G. huldung zu thun sich gewegert hatte, mit dem warde gleichs fals so viel geredt und gehandelt, das er gleich uff der stette öffentlich vor vielen dem vicithum an statt E. Churf. G. huldiget und also wider anheimsch zu weib und kindern ledig gelassen ward«.

20 Bibliographie und Abdruck in: *Corpus Schwenckfeldianorum XIII* (1935), S. 635–706. Das Zitat findet sich S. 699.

sich weigerte, der Obrigkeit zu huldigen, konnten die Visitatoren umstimmen und nach Hause entlassen²¹. Herxheimer war freilich nicht wirklich überzeugt. Sein Neustadter Geständnis ließ ihm keine Ruhe, und so verfasste er im Herbst 1556 ein ausführliches spiritualistisches Glaubensbekenntnis, das ihm schließlich die Absetzung eintrug. Es gelang ihm noch, dieses Bekenntnis in drei Auflagen zum Druck zu bringen²². Danach verliert sich seine Spur.

In der Nachbarschaft von Neustadt war einige Jahre zuvor das Kloster St. Lambrecht mit Zustimmung des Papstes in den Besitz der Universität Heidelberg überwiesen worden (1553)²³. Aber das Stift zu Neustadt tastete man noch nicht an. Vielleicht galt hier dasselbe wie für das Stift Klingenmünster: »das(s) man mit den stiftsherrn alda gemachsam handeln mueß«²⁴. Vermutlich war aber das glanzlose Ende der zweihundertjährigen Geschichte des Stifts ohnehin bereits abzusehen. Nachdem Peter Leipfert von Epfenbach, der senior canonicus, am Schalltag des Jahres 1556 verstorben war, ging im Jahre 1561 (am 24.4.) mit Laurentius Kercher, der im 50. Jahr seines Priestertums stand, der letzte, übrigens nichtgraduierte Dekan, und mit Nikolaus Schöneck der letzte Vikar des Stifts dahin (26.12.1561)²⁵. Er erhielt keinen Nachfolger mehr. Damit war das Stift aufgelöst. Die mittelalterliche Kirchengeschichte der Stadt war an ihr Ende gelangt²⁶.

Außerhalb, in den gemeinschaftlich regierten Orten des Amtes Neustadt, gab es um diese Zeit (1559) in Edenkoben, Hassloch, Iggelheim und Böhl evangelische Gemeinden, deren Pfarrer sich an die kurpfälzische

21 S.o. Anm. 19.

22 Bibliographie und Abdruck in: *Corpus Schwenckfeldianorum* XIV (1936), S. 892–943.

23 Eduard WINKELMANN, *Urkundenbuch der Universität Heidelberg*, Bd. 2, Heidelberg 1886, S. 106ff., Nr. 958 und S. 109, Nr. 977–979; Friedrich Jakob DOCHNAHL, *Chronik von Neustadt an der Haardt nebst den umliegenden Orten und Burgen*, Neustadt a.d.H. 1867 (= ND Pirmasens 1974), S. 106.

24 August KLUCKHOHN (Hg.), *Briefe Friedrichs III., des Frommen I* (1868), S. 78.

25 DOCHNAHL (s.o. Anm. 23), S. 108f.; L. GRÜNENWALD, *Alte Inschriften und Grabdenkmäler von Neustadt a.H. und Umgebung*, Speyer 1908, S. 53f. und 60–63.

26 1562 gab es nicht nur bereits zwei weltliche Stiftsschaffner, sondern es war auch schon von einer begonnenen Durchführung der Reformation des Stifts die Rede (20.5.1562); vgl. BÖHN (s.o. Anm. 12), S. 143. In dem »Corpus In welchem alle Clöster, Stifften, Probsteien, auch anderer kirchen vnd höfen, so die Churf. Pfaltz dieser Zeitt bey handen, Innomen, vsgaben vnd vbernützungen begriffen« von 1564 (Heidelberg, Universitätsbibliothek, Pal. Germ. 809) sind S. 48v–49v die Erträge des Stifts an Geld, Wein, Korn, Spelz, Hafer, Gerste, Erbsen, Öl und Wachs genau aufgeführt. Für das späte Datum 1566 (DOCHNAHL, s.o. Anm. 23, den man aber in jedem einzelnen Falle überprüfen muss) spricht nur die Angabe bei Burcard Gotthelf STRUVE, *Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie*, Frankfurt a.M. 1721, S. 261, die ihrerseits entnommen ist aus: Ludwig Christian MIEG, *Ausführlicher Bericht von der Reformation der Kirchen in Chur-Pfaltz [...]*, Heidelberg 1715, Beylagen S. 6: »Stift Neustatt. Dieses Stifft ist Anno 1566 durch den Pfälz-Grafen (!) occupirt worden«. Dieses sehr summarische Verzeichnis (hier S. 2–7) stammt jedoch frühestens von 1591.

Kirchenordnung von 1556 hielten²⁷. Die schöne Stiftskirche in Neustadt wurde der evangelischen Stadtgemeinde übergeben, die jetzt nach der Entscheidung des Kurfürsten, wie alle Gemeinden der Unterpfalz, dem reformierten Bekenntnis zugeführt wurde. Auch in Neustadt galt seit 1563 der Heidelberger Katechismus und die neue, reformierte Kirchenordnung. Wohl die auffälligste Veränderung im kirchlichen Leben der Stadt war die Errichtung eines Presbyteriums. Nach jahrelangem Ringen wurde diese calvinische Form der Gemeindeverfassung durch ein Edikt Friedrichs III. vom 13.7.1570 im ganzen Land eingeführt²⁸. Dabei handelte es sich nicht etwa nur um eine Maßnahme zur äußeren Selbstverwaltung der Kirchengemeinden, sondern um eine Einrichtung, mit der eine ernsthafte, tiefere Durchchristlichung jeder Familie, der ganzen Stadt, ja der gesamten pfälzischen Bevölkerung erreicht werden sollte. Es fehlte freilich manches, um Neustadt in ein pfälzisches Genf zu verwandeln. In der Pfalz blieb die Kirchenzucht eng mit der bürgerlichen Polizeiordnung verknüpft, die Pfarrer führten im Presbyterium den Vorsitz, und die Anwendung der schärfsten Waffe, der Exkommunikation vom Abendmahl und des Ausschlusses aus dem Leben der Gemeinde, behielt sich Friedrich III. noch selber vor. Immerhin sieht man seit 1571 auch in Neustadt unter dem jungen Pfarrer Balthasar Copius ein neuerwähltes achtköpfiges Gremium eifrig am Werk²⁹. 1571 setzte es die Vereinigung der verschiedenen Almosen, die Schulgeldfreiheit für die Schule und die Einrichtung einer Mädchenklasse auf sein Programm, 1572 die Abschaffung des Spielens am Sonntag, eine zusätzliche Predigt am Sonntagnachmittag um 5 Uhr und die Einstellung einer Lehrerin, 1573 die Unterstützung des Armenspitals, 1574 das Anbringen von Almosenbüchsen in allen Wirtshäusern (!), die Berufung eines dritten Lehrers und das Verbot des Singens der Schüler von Haus zu Haus, 1575 die Versetzung und senkrechte Aufstellung des Grabsteins des Kurfürsten Ruprecht in der Stiftskirche. Alle diese Kleinigkeiten sollten dem großen Ziel dienen, Neustadt auf bisher unerhörte Weise zu einer nach Gottes Wort und Gesetz reformierten, wahrhaft christlichen Stadt zu machen.

27 KLUCKHOHN (s.o. Anm. 24), S. 78f. Wie hier eigens vermerkt, waren die Altäre und Bilder in Böhl »noch nit abgethan«. – Über die Entfernung der Altäre und Bilder in Neustadt finden sich keine Angaben bei Hans ROTT, Kirchen- und Bildersturm bei der Einführung der Reformation in der Pfalz, in: Neues Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg und der rheinischen Pfalz 6 (1905), S. 229–254.

28 Abdruck bei E. SEHLING (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. XIV: Kurpfalz, Tübingen 1969 (Bearbeiter: J.F.G. GOETERS), S. 436–441.

29 Das folgende bei DOCHNAHL (s.o. Anm. 23), S. 112f.

2.

Nach dem Tode Friedrichs des Frommen ging nicht nur das Amt Neustadt, sondern, infolge des bekannten Handstreichs, auch Neustadt selbst an Pfalzgraf Johann Casimir über³⁰. Johann Casimir fühlte sich als der Erbe und Anwalt der reformierten Konfession seines Vaters, und so wurde er, der Haudagen und Kriegsheld, zum Schutzherrn der Kirche, und er, der kein Latein verstand³¹, zum Gründer und Gönner einer Hochschule in seiner keine 2000 Einwohner zählenden Stadt, die nun bald einen größeren geistigen Zug und menschlichen Zuzug erlebte. Die kurze Glanzzeit Neustadts begann. Als sein Bruder, Kurfürst Ludwig VI. (1576–1583), im April 1577 die reformierten Pfarrer und Lehrer entließ, die sich dem lutherischen Bekenntnis widersetzen, berief Johann Casimir zunächst den 36jährigen Franzosen Daniel Tossanus, den Hofprediger seines verstorbenen Vaters, aus Heidelberg nach Neustadt³², danach auch den 43jährigen Schlesier Zacharias Ursinus, den Vorstand des Heidelberger Sapienzkollegs³³, dem eine Anzahl Sapienisten, der meist in den Anfangssemestern stehenden kurfürstlichen Stipendiaten, gefolgt sein dürften.

Am 29. März 1578 begründete Johann Casimir in Neustadt ein Pädagogium, d.h. eine Oberschule oder Gymnasium, und eine Hochschule, das Collegium Casimiri, bald Casimirianum genannt, da, wie es der Stiftungsbrief begründete, »unsere wahre christliche Religion wie auch weltliche und geistliche regiment anderst und besser nit angestellt, befördert, erhalten und gehandhabt werden mögen dann durch Christliche Gottseelige Schulen [...]«³⁴. Am 20. Mai wurde die neue Schule ohne Feierlichkeiten in kleinem Kreis »intra privatos parietes« von dem aus Oberitalien stammenden 62jährigen reformierten Theologen Hieronymus Zanchi eröffnet, der bis dahin Theologieprofessor in Heidelberg gewesen war³⁵. Seine Eröffnungsrede hielt Zanchi »Über die Errichtung von Schulen und über das Studium

30 DOCHNAHL (s.o. Anm. 23), S. 114. Das beste historische Porträt des Pfalzgrafen zeichnet Ludwig PETRY, Pfalzgraf Johann Casimir (1543–1592), in: Kurt BAUMANN (Hg.), Pfälzer Lebensbilder I (1964), S. 43–66 (Literatur auf S. 65f.)

31 »[...] licet [...] linguae Latinae (quod saepe deplorare solebat) gnarus non esset«: Daniel TOSSANUS, Oratio funebris in obitum Illustrissimi Principis Casimiri [...], in: Danielis Tossani Oratorium [...] volumen unum, Amberg 1595, S. 247.

32 Am 16.10.1577: CUNO (s.o. Anm. 4), S. 114.

33 Die am 30.9.1577 angekündigte Entlassung der Heidelberger Sapienisten wurde am 8.10. ausgesprochen. Ursinus erhielt seine Entlassung am 11.10.1577, verblieb aber noch bis gegen Mitte April 1578 in Heidelberg, vgl. seinen Brief an Abraham Musculus (Heidelberg 27.3.1578) bei Gustav Adolf BENRATH, Briefe des Heidelberger Theologen Zacharias Ursinus, in: HdJb 8 (1964), S. 93–141, hier: S. 137f. (Bibliographie Nr. 15).

34 Abgedruckt bei Jakob LEYSER, Die Neustadter Hochschule (Collegium Casimirianum), Neustadt 1886, S. 17–23, das Zitat hier auf S. 17f.

35 Eine Biographie Zanchis fehlt. Daten und Literatur in: RE 21 (1908), S. 607–611 (J. Ficker).

der Heiligen Schrift« (»De aperiendis in Ecclesia scholis deque opera sacram literarum studiis cumprimis danda«)³⁶. Bildung und Frömmigkeit, Wissenschaft und Christentum, *bonae litterae* und *religio Christiana* gehören zusammen, betonte Zanchi, und beides zu fördern, war die Aufgabe der ihrer göttlichen Pflicht bewussten christlichen Regenten, der »Nährer und Säugammen der Kirche« (nach Jesaja 49,23). Für Zanchi war es aber von vornherein klar, dass die Bildung der Frömmigkeit zu dienen und die Philosophie der Theologie zu gehorchen hatte. Indem er auf die tatkräftige Fürsorge Friedrichs des Frommen für Schulen und Universität der Pfalz hinwies, gab er dessen Söhnen und Nachfolgern den deutlichen Wink, ihrem Vater nachzueifern, denn Friede, Ehrbarkeit und Frömmigkeit eines Volkes seien aufs engste von seinem Bildungsstand und von seinen Bildungsstätten abhängig. Selbst die Technik gewinne ihre Kenntnis ja nur durch die Lektüre alter und neuer Autoren ihres Faches, – das Experiment hielt Zanchi noch nicht für nennenswert. Doch die allerwichtigste Aufgabe des Regenten war es, mit Hilfe von Schulen die gesunde Lehre und die reine Religion zu schützen. Wenn schon die alten Ägypter, Babylonier, Perser und Meder und das Volk des Alten Bundes ihre Schulen hatten, wie viel mehr die Christen! Im Neuen Bund eröffnete Johannes der Täufer mit seiner Predigt die erste Schule. Nach ihm sammelte Jesus erst zwölf, danach 70 Schüler um sich. Und wie einst die Kirche des Altertums ihre Schulen in Antiochien, Alexandria und Konstantinopel besaß, so jetzt unter Johann Casimir hier in Neustadt, in der »Neapolis Casimiriana«.

So rückte in der Sicht Zanchis religiöse Verkündigung sogleich in die Nähe von Schulung und Unterricht. Religion war für ihn Sache der Unterweisung und der Lehre; geistige und geistliche Bildung, Schule und Kirche waren für ihn wesensverwandt. Aber auch auf seinem engeren Fachgebiet, in der Theologie, lagen die Dinge noch ganz eng beisammen. Schriftauslegung und Dogmatik oder, wie er sagte: Analysis und Synthesis der Lehre, waren ihm gleichsam nur die beiden Richtungen des einen Weges zu dem einen Gegenstand: zur Heiligen Schrift. Hatte die Analyse die logische Gliederung einer biblischen Schrift vorzunehmen, so musste die Synthese nachträglich die jeweils gleichen oder zusammengehörigen theologischen Themen (*loci communes*) aus ihrem Kontext herausnehmen und in die richtige Ordnung bringen. Dabei war der Analyse und der Synthese eine wichtige Regel vorge-

Sein (hier nicht genanntes) genaues Geburtsdatum ergibt sich übrigens aus der Vorrede seiner *Oratio* (s.u. Anm. 36): 2.2.1516.

36 H. ZANCHI de aperiendis in Ecclesia Scholis, deque opera sacram literarum studiis cumprimis danda *Oratio in Schola Neostadiana* [...] 20. Maij MDLXXVIII habita, impressa Neapoli Casimiriana, Neustadt 1579. Die Rede findet sich in den *Opera Zanchis* mehrfach (z.B. in Bd. VI, VII und VIII) abgedruckt. – Alle Angaben im Folgenden aus dieser Rede.

schrrieben: Die Erläuterung einer Schriftstelle durfte einzig und allein durch andere Schriftstellen gewonnen werden (*scripturas per scripturas interpretari*).

Wenn es aber außerdem hieß, dabei müsse man zugleich nach der Analogie und Regel des Glaubens(bekenntnisses) verfahren, so war damit unversehens eine zweite Regel eingeführt, die, strenggenommen, auch den Kern der altkirchlichen Tradition verbindlich machte, obgleich Zanchi die Berücksichtigung der Schriftauslegung der Kirchenväter und der kirchlichen Tradition im übrigen ausdrücklich verwarf. Dass er von der Möglichkeit einer historisch-kritischen Analyse im modernen Sinn keine Ahnung hatte, ist selbstverständlich. Es wäre ihm undenkbar gewesen, das eine oder andere Element des biblischen Textes gleichsam aufzulösen oder seinen Wahrheitsgehalt in Frage zu stellen. Der Primat der Wahrheit des göttlichen Wortes war unbestritten, die Heilige Schrift war für einen Christen unbezweifelbar.

Dass sich Zanchi auf das Schriftprinzip verlegte, ist verständlich. Verwunderlich ist es aber, dass er auf die seit der Zeit der Alten Kirche viel erörterte Bedeutung der Logik und der Rhetorik oder der Philosophie und ihrer Metaphysik für die Schriftauslegung und Theologie mit keinem Wort zurückkam. Seinen folgenden neutestamentlichen Vorlesungen wollte er den Epheserbrief deswegen zugrunde legen, weil er in ihm eine kleine Summe der ganzen Theologie mit nahezu allen Hauptartikeln der christlichen Lehre erblickte, und zwar vor allem solcher Artikel, die sich gegen die »neuen Arianer, Nestorianer, Eutychianer, Marcioniten und Pelagianer« richteten, gegen die Antitrinitarier also, die nicht nur im fernen Polen und Siebenbürgen, sondern vor wenigen Jahren erst auch mitten im Herzen der Pfalz ihr keckes Haupt erhoben und die orthodoxe reformierte Wahrheit in so schweren Verruf gebracht hatten! Die ganze Rede Zanchis lief schließlich auf die Mahnung hinaus, mit allem Fleiß zu studieren. Noch einmal betonte er, das Studium der artes könne nicht Selbstzweck sein, sondern müsse der Frömmigkeit und der christlichen Weisheit dienen, um deren willen auch diese, die Neustadter Schule eröffnet sei. Die Heilige Schrift durch Lesen und Hören kennenzulernen, galt ihm als das oberste Ziel allen Studiums in Neustadt: »[...] ita debetis studia bonarum literarum, artium et disciplinarum omnium persequi, ut primas semper detis lectioni et auditioni sacrarum literarum«.

So trat die neue Hochschule unter der engen und strengen geistigen Vormundschaft der reformierten Theologie ins Leben. Sechs Tage später, am Montag, den 26. Mai, begann Ursinus seine Vorlesungen über den Propheten Jesaja, wie auch sonst üblich, mit einem Gebet, in welchem er den Dank an Gott für die Erhaltung von Kirche und Schulen mit der Bitte um ihren ferneren Schutz verband. Mit ungekünstelter Bescheidenheit betonte er, er werde seine Auslegung im Blick auf die Studienanfänger nur ganz einfach und kurz halten. Es verwundert indessen nicht, dass bei ihm wie bei Zanchi

die theologische Auslegung mit ihren beiden Teilen, Analyse und Synthese, Exegese und Dogmatik unter der Hand in die Breite geriet³⁷. Zanchis Kommentar über die sechs Kapitel des Epheserbriefs umfasst im Druck ganze 262 eng bedruckte Folioseiten³⁸. Ursin aber hatte, als er nach vier Jahren (am 11. Juli 1582) seine letzte alttestamentliche Vorlesung hielt, von den 60 Kapiteln des Jesajabuches nur etwa ein Drittel zu Ende geführt. Vorverständnis, Durchführung und Umfang der Schriftauslegung dieser werdenden reformierten Scholastik war von jener mittelalterlichen Scholastik und Lehre, die sie bekämpfte, nicht so total verschieden, wie sie selbst es meinte³⁹.

Eine zweite, größere Zuwanderung erfuhr das Casimirianum, als Kurfürst Ludwig VI. im Jahre 1580 den in Heidelberg verbliebenen Professoren der drei übrigen Fakultäten die Bekenntnisverpflichtung auf die lutherische Konkordienformel abverlangte. Nun entschlossen sich der Jurist Nikolaus Dobbin aus Rostock und der Mediziner Henricus Smetius aus Aalst in Flandern sowie mehrere Dozenten der philosophischen Fakultät, unter ihnen Lambert Ludolf Pithopöus aus Deventer und Hermann Witekind aus Neuenrade zur Übersiedelung nach Neustadt⁴⁰. Damit umschloss die *Schola Neostadiana*, wie sie sich auch jetzt noch in aller gebotenen Bescheidenheit selbst bezeichnete, Vertreter aller vier Fakultäten. Obschon in kleinem Maßstab, war sie nunmehr imstande, einen vollen Universitätsbetrieb aufzunehmen. Jetzt war sie auch nicht mehr allein auf Theologiestudenten und Studienanfänger angewiesen. Die Frequenz stieg, und die Vielfalt und Verschiedenheit der Gestalten, Köpfe und Sinne nahm zu. Auch aus den Niederlanden und aus der Schweiz reisten Studenten an, ja selbst aus Schottland und Ungarn fanden sich einzelne Scholaren in Neustadt ein⁴¹. An den Grundsätzen, dem Geist und der Gesinnung, von der die Schule, wenn nicht durchdrungen war, so doch durchdrungen sein sollte, änderte sich dadurch nichts: das Casimirianum war eine kirchliche Schule, eine Bildungsstätte des Calvinismus.

Während dieser Glanz und Gewinn auf Neustadt fiel, war die reformierte Kirche in der übrigen Pfalz und in ganz Deutschland in schwere Bedrängnis geraten. Johann Casimir war der einzige deutsche Fürst, der sich noch offen zu ihr bekannte und für sie eintrat. So versuchte er den Einigungsbestrebungen des deutschen Luthertums, die mit der Abgrenzung vom nichtluther-

37 Zacharius URSINUS, *Opera Theologica*, Bd. 3, hg. von Quirinus REUTER, Heidelberg 1612, Sp. 1f.; die gesamte Vorlesung: Sp. 1–706, sie reicht bis Kapitel 21.

38 Hieronymus ZANCHIUS, *Opera Theologica*, Bd. VI/1, Genf 1617, S. 1–262.

39 WINKELMANN (s.o. Anm. 23), S. 143, Nr. 1242.

40 LEYSER (s.o. Anm. 5), S. 32–36.

41 CUNO (s.o. Anm. 32), S. 131. Von einem »Helvetius« und einem »Hungarus« ist in dem Konsistorialprotokoll (s.o. Anm. 48) gelegentlich die Rede.

rischen Protestantismus verbunden waren, entgegenzuwirken⁴². Im Jahre 1566 war es Kurfürst Friedrich III. durch seinen persönlichen Einsatz auf dem Augsburger Reichstag gelungen, sich, sein Land und seine reformierte Landeskirche vor dem Ausschluss aus dem Augsburger Religionsfrieden zu bewahren. Ende der 1570er Jahre, nach der Abfassung der lutherischen Konkordienformel (1577), drohte den deutschen Reformierten dieselbe Gefahr erneut und verschärft. Da ein Appell an die gemeinsamen Grundlagen und Ziele der Reformation keinen Erfolg mehr versprach, sollte der reformierte Protestantismus innere Geschlossenheit und äußere Entschlossenheit bekunden, um eine Verurteilung durch die Lutheraner abzuwenden oder wenigstens zu erschweren.

So berief Johann Casimir im September 1577 einen Konvent nach Frankfurt am Main, an dem Seite an Seite mit den Abgesandten aus Frankreich, den Niederlanden, England, Polen und Ungarn auch Zanchi und Tossanus teilnahmen. Doch an der erforderlichen Geschlossenheit mangelte es. Die schweizerischen Theologen waren nicht erschienen. Bullinger (†1575) war nicht mehr unter ihnen, der mit seiner großen Autorität die auseinanderstrebenden Kräfte in seiner Kirche immer wieder zusammengehalten hatte, so wie einst lange Zeit Melancthon das Luthertum. Selbst die Teilnehmer des Frankfurter Konvents waren nicht einer Meinung: Tossanus stimmte für die Veröffentlichung einer »*Harmonia Confessionum*«, einer die konfessionelle Einheit betonenden bloßen Sammlung der bereits vorhandenen verschiedenen reformierten Bekenntnisschriften. Zanchi hingegen gewann die Mehrheit für die Abfassung eines neuen gemeinschaftlichen Bekenntnisses, das, wie es auch Johann Casimir wünschte, auf die Augsburger Konfession Rücksicht nahm. Mit dem Entwurf dieser Schrift wurden Zanchi und Ursinus betraut. Doch zu dem für August 1578 geplanten zweiten Frankfurter Konvent kam es gar nicht mehr, und sowohl die in Genf gedruckte »*Harmonia Confessionum*« (1581) als auch das von Zanchi entworfene neue Bekenntnis erlangte keine öffentliche Bedeutung. Mit dem Erscheinen des lutherischen Konkordienbuchs (1580) wurde dann, wie befürchtet, die Spaltung des deutschen Protestantismus erneut vertieft, wenn nicht sogar endgültig besiegelt. Im Blick darauf, »was diser zeit so wol inn Teutsch- vnserem geliebten Vatterland als in den Benachbarten außlendischen Königreich vnd Herrschafften für ein betrübtes zerrütttes Wesen mitt verfolgung vnserer wahren christlichen Religion« um sich griff, verordnete Johann Casimir für seine Ämter Neustadt und Lautern einen Bettag auf jeden ersten Mitt-

42 J.C.G. JOHANNSEN, Pfalzgraf Johann Kasimir und sein Kampf gegen die Konkordienformel, in: ZHTh 31 (1861), S. 419–476; CUNO (s.o. Anm. 32), S. 117–122; Hans LEUBE, Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Bd. 1, Leipzig 1928, S. 22–28.

wochvormittag im Monat mit voller Predigt wie im Sonntagsgottesdienst⁴³. Nun holten endlich auch die »Theologen und Kirchendiener in der Fürstlichen Pfaltz bey Rhein« zu einer umfangreichen, von Ursin ausgearbeiteten Gegenschrift gegen das Konkordienbuch aus, die lateinisch und deutsch im Jahre 1581 in Neustadt erschien⁴⁴. In dieser »Christlichen Erinnerung vom Concordibuch« beschränkte sich Ursin nicht nur auf eine neue Darlegung des altumstrittenen zweifachen Unterschieds in der Lehre von der Person Christi und vom heiligen Abendmahl (Kapitel 1–3), sondern er versuchte auch, Irrtümer und innere Widersprüche des lutherischen Konkordienbuchs aufzudecken und seine Entstehungsgeschichte und die zu erwartenden unseligen Folgen der lutherischen Konkordie (Kapitel 7–11) polemisch zu beleuchten. Von der Heiligen Schrift als Norm ausgehend, kritisierte er insbesondere die übertriebene Hochschätzung der *Confessio Augustana* und der Person und Lehre Luthers auf Seiten der Lutheraner: »Wird derhalben auch Luthero allein nit zunahend sein, wenn seine wort vnd gedanken nach der heiligen Schrift regulirt, geprüft, gevtheilt, verworffen oder angenommen werden, man mach gleich daraus, was man wolle«⁴⁵.

Ursin hob auf die Theologie seines großen Lehrers Melanchthon ab. Aber eben von Melanchthon wollten die lutherischen Verfasser des Konkordienbuchs nichts mehr wissen. Weil sie die klare Front der lutherischen Rechtgläubigkeit aufrichten wollten, verschmähten sie die »christliche Erinnerung« Ursins an die Gemeinsamkeiten des gesamten Protestantismus. Auf der anderen Seite war es für die Zwischenstellung der pfälzischen Reformierten bezeichnend, dass sich Ursin den deutschen Lutheranern gegenüber zwar auf Melanchthon, nicht aber auf die gemeinsame Grundlage mit den außerdeutschen reformierten Kirchen beziehen mochte. Von Zwingli und Bullinger, Calvin und Beza und ihrer Lehre sprach er kein Wort. Schließlich schlug Ursin die Einberufung einer gesamteuropäischen Synode beider evangelischen Konfessionen vor – ein Gedanke, der schon früher gelegentlich erwogen worden war und später mehrfach wiederholt werden sollte⁴⁶, der aber nie zur Durchführung kam. Die »Admonitio Christiana« war Ursins letzte große Arbeit. Seit Sommer 1582 kränklich, starb er, erst 48jährig, im März 1583 und wurde in der Stiftskirche bestattet⁴⁷.

43 Der erste Bettag dieser Art fand im Juni 1580 statt. Erlass Johann Casimirs (20.5.1580), adressiert an den Superintendenten Daniel Tossanus und an den Schultheißen Peter Brechtel: Neustadt, StA, Akt Nr. 2340.

44 Die lateinische Fassung separat (1581) und in Ursins *Opera Theologica* (s.o. Anm. 37), Bd. 2, Heidelberg 1612, Sp. 481–694; Titel der deutschen Fassung s.o. Anm. 45.

45 Christliche Erinnerung vom Concordibuch [...] der Theologen vnd Kirchendiener in der Fürstlichen Pfaltz bey Rhein, Neustadt 1581, S. 338.

46 Z.B. bei David PAREUS, *Irenicum*, Heidelberg 1614.

47 Zu seiner Grabschrift hat vermutlich auch das von Pithopoes verfaßte »Epitaphium« als Vorlage gedient, in: *Poematum Lamberti Ludolfi Pithopoei Dauentriensis libri IV* (Neustadt

Als im Herbst 1583 Johann Casimir als Administrator in Heidelberg die Regierung übernahm, trat Neustadt, obwohl es auch weiterhin unter seiner unmittelbaren Regierung verblieb, wieder ins zweite Glied zurück. Heidelberg wurde von neuem zum Hauptort der reformierten Kirche der Pfalz. Die Neustadter Hochschule löste sich auf. Professoren und Studenten, und mit ihnen auch Daniel Tossanus, wanderten ab und kehrten nach Heidelberg zurück. Im September 1584 beriet man in Neustadt »wie das Stat volck wiederumb möge in die Kirche kommen, nachdem die Studenten nun fast sein weggezogen«⁴⁸.

Wenn Neustadt in den folgenden Jahren keinem bloßen Rand- und Schattendasein verfiel, so lag das auch, abgesehen von seinen tüchtigen Pfarrern und Lehrern und von dem Gymnasium, das ihm erhalten blieb, an dem leistungsfähigen Drucker und Verleger Matthäus Harnisch (†1596), der in Neustadt verblieb und im Dienst des Calvinismus den Namen der »Neapolis Nemetum« oder »Neapolis Palatinorum« weiterhin in die Ferne trug⁴⁹. Seine zahlreichen Schriften, vor allem die sogenannte Neustadter Bibel von 1587, machten die Stadt als Verlagsort selbst über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt. Nachdem in Heidelberg im Jahr 1569 die erste deutsche Lutherbibel mit einer Verseinteilung erschienen war⁵⁰, ging der Schlesier David Pareus, vorübergehend Pfarrer in Winzingen (1580–1584), dann Präzeptor am Heidelberger Sapienzkolleg⁵¹, noch einen Schritt weiter. Er behielt zwar den deutschen Text der Lutherbibel und einige allgemeine Vorreden Luthers bei, ergänzte sie aber und verfasste zu den einzelnen Kapiteln eigene Dispositionen und kurze summarische »Lehren«. Sein an Johann Casimir gerichtetes Widmungsschreiben enthielt einen Lobpreis der Heiligen Schrift. Wer die Bibel recht lesen will, führte er aus, muss unter Gebet »alle Vorvrtheil Menschlicher Lehre vnd ansehens auß dem hertzen räumen«, »allezeit vnd allein auff Christum als auff den einigen Zweck der gantzen Schrifft sehen, den vnterscheid des Gesetzes vnd deß Euangeliums fleissig in acht

1585), S. 110f. – Eine neuere Lebensskizze Ursins: Gustav Adolf BENRATH, Zacharias Ursinus (1534–1583), in: BPFKG 37 (1970), S. 202–215 (Bibliographie Nr. 36).

48 Protocoll des Consistorii der Kirchendiener vnd der Eltesten zur Newstatt Anno 1578 biß 1621, S. 103. Neustadt, Archiv des Prot. Dekanats.

49 Über ihn vgl. F.W.E. ROTH, Die Verlagsfirma Harnisch in Neustadt a.d. Hart und ihre Erzeugnisse im 16. Jahrhundert, Kaiserslautern 1897; Josef BENZING, Matthäus Harnischs Söhne zu Neustadt an der Haardt und ihre Nachfolger, in: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 13 (1957), S. 1517–1524. – Eine darüber hinausführende bibliographische Untersuchung und ein möglichst vollständiges und zuverlässiges Verzeichnis der Harnisch-Drucke wäre sehr erwünscht.

50 Ein (seltenes) Exemplar besitzt die Universitätsbibliothek Heidelberg.

51 Über ihn zuletzt Gustav Adolf BENRATH, David Pareus, in: Schlesische Lebensbilder 5 (1968), S. 13–23 (Bibliographie Nr. 30). – Das Exemplar des griechischen Neuen Testaments, mit dem Pareus seit seiner Jugend arbeitete, befindet sich im Stadtarchiv Neustadt.

haben [...] vnd also Schriff mit Schriff erklären, daß alles dem Glauben ehlich sey [...]«.

Man sollte meinen, diese gefällig modernisierte Bibel hätte nur dankbare Leser gefunden. Zumindest wurde nach vier Jahren eine neue Auflage nötig (1591), der Harnisch, nach dem Vorbild französischer Bibeln, auch die Lobwasserschen Psalmen und einige Lieder, vorwiegend Lutherlieder, sowie den Heidelberger Katechismus und einige liturgische Stücke beigab⁵². Allein selbst an der Neustadter Bibel entzündete sich der konfessionelle Hader. Der lutherische Theologe Jakob Andreae aus Tübingen, die treibende Kraft der lutherischen Einigungsbestrebungen und ein alter Gegner der pfälzischen reformierten Theologen, entdeckte in ihr ganze 16 Verstöße gegen die reine Lehre. Pareus gab ihm in seiner »Rettung der zur Newstatt an der Hardt Anno 87 getruckten Teutschen Bibel« (1589) diesen Vorwurf zurück und übertrumpfte ihn, indem er ihm seinerseits 45 Irrtümer nachwies. Daraufhin eilten Andreae zwei schwäbische Landsleute mit einer weiteren Streitschrift zu Hilfe, bis Pareus schließlich in seiner so betitelten Schrift den »Sieg der Newstädtischen Teutschen Bibel« (1591) verkündete. In der Pfalz dürfte die Neustadter oder Pareus-Bibel nicht geringe Verbreitung gefunden haben, zumal wenn man annehmen darf, dass die spätere Neuausgabe von Paul Tossanus (1617), die sogenannte Tossanus-Bibel, auf ihr beruhte⁵³.

Als der »Sieg« von Pareus in Neustadt erschien, war Zanchi verstorben (1590). Bald darauf beklagte man in Neustadt den Tod des Landesherrn Johann Casimir (1592). Der langjährige Pfarrer und Superintendent (1584–1595) Balthasar Copius (†1600) hielt in der Stiftskirche eine Trauerpredigt, bei der er sich ohne Lobsprüche streng auf den biblischen Text beschränkte (Jes 45,22–25)⁵⁴. Der Neustadter Viztum, Thomas Blarer von Geiersperg, Copius und sein Amtsbruder Johann Mylius, dazu Johann Nebelthau und Magister Matthäus Troger, Rektor und Präzeptor am Gymnasium, schwenkten sich zu lateinischen Trauergedichten auf; Christoph Elstermann von Herzberg, Pfarrer in Haßloch, steuerte sogar 179 griechische Hexameter bei. Harnisch druckte die Sammlung. Es war die letzte Schrift mit der Ortsangabe »Neapoli Casimiriana«⁵⁵. Neustadt fiel an die Kurlinie, an Friedrich IV. zurück. Die Eigenständigkeit Neustadts fand nunmehr ein Ende.

52 Exemplar der Universitätsbibliothek Heidelberg.

53 Vgl. ADB 38 (1894), S. 474f. (Cuno). – Eine Untersuchung der pfälzischen reformierten Bibelübersetzungen steht noch aus.

54 Siehe auff Gott. Ein Predigt gehalten zu Newstadt an der Hardt, den 26. Januarii im Jahr 92 [...] durch Balthasarum COPIUM, Neustadt 1592; Exemplar Universitätsbibliothek Heidelberg.

55 *Carmina funebria in obitu luctuosissimum illustrissimi et fortissimi et nunquam satis laudati Principis et Herois Johannis Casimiri [...] scripta et edita Neapoli Casimiriana*, Neustadt 1592; Exemplar Universitätsbibliothek Heidelberg.

3.

Fragt man, wie weit am Ende des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts Neustadt vom Calvinismus durchdrungen und verändert worden ist, so gibt das Protokollbuch des Neustadter Presbyteriums oder, genauer gesagt: Konsistoriums, aus jener Zeit (1587–1620) Antwort darauf. Dieses Konsistorium, dem Genfer *consistoire* entsprechend so genannt, war für die Kirchenzucht verantwortlich und damit für die Verwirklichung des calvinischen Ideals der *église bien ordonnée*, so wie es programmatisch noch heute auf dem Titelblatt dieses Buches zu lesen ist: »In Ecclesia omnia ordine et decenter fiant« (1 Kor 10,40)⁵⁶. Das Alltägliche oder Allsonntägliche, das Regelmäßige, Selbstverständliche, Richtige und Lobenswerte am reformierten kirchlichen Leben der Stadt findet sich darin nicht verzeichnet, wohl aber das Regelwidrige und Tadelnswerte, und man darf daher, ähnlich wie bei Visitations- oder Gerichtsprotokollen, nicht der Täuschung erliegen, als spiegelte sich hier auch nur eine partielle Wirklichkeit vollkommen wider. Gleichwohl gewähren uns die Aufzeichnungen einen Einblick in das einstige Leben der reformierten Kirchengemeinde.

Seit den 1570er Jahren traten am Freitag jeder Woche die zehn Mitglieder des Konsistoriums zusammen, voran die drei »Kirchendiener«: Superintendent, Pfarrer und Diaconus⁵⁷, sodann zwei gewählte Mitglieder aus dem Rat sowie eines aus der Schule und schließlich vier aus der Bürgerschaft, unter ihnen die beiden Almosenpfleger. Sie hatten die kirchliche Ordnung der Gemeinde zu überwachen und Verstöße dagegen zu ermitteln und zu rügen. Übertreter wurden vorgeladen und einmal, zweimal oder auch dreimal ermahnt. blieb die Besserung aus, so wurden sie für einmal oder mehrere Male von der Teilnahme am Abendmahl abgemahnt. Daneben ist auch von Strafgeldern, etwa für Predigtversäumnis, die Rede, die in die Almosenkasse flossen. Ein schweres Vergehen wie zum Beispiel Ehebruch wurde durch öffentliche Kirchenbuße geahndet, indem der Schuldige im Sonntagsgottesdienst unter der Kanzel vor Gott und der Gemeinde um Verzeihung zu bitten hatte. In den meisten Fällen leisteten diejenigen, die man auf diese Weise zur Rechenschaft zog, Folge; manchmal musste aber auch das mahrende Wort eines Ratsmitgliedes oder des Schultheißen nachhelfen. Eine

56 S.o. Anm. 48, im Folgenden zitiert als: Protokollbuch. Die letzten Eintragungen stammen übrigens nicht von 1621, sondern von 1620. – Eine erschöpfende Auswertung dieser Quelle, wie sie innerhalb des hier vorgesteckten Rahmens nicht vorgenommen werden konnte, wäre wünschenswert, vielleicht unter Einbeziehung der Arbeiten von Helmut v. JAN, Das Türkensteuerregister des kurpfälzischen Oberamts Neustadt von 1584, Ludwigshafen 1964 und KALLER, Das Kriegssoldregister von Neustadt vom Jahr 1592, S. 233–262.

57 Auf die Angaben des Protokollbuchs stützt sich: Karl TAVERNIER, Die series pastorum der reformierten Gemeinde in Neustadt a.H. 1578–1620, in: BPfKG 4 (1928), S. 72–80.

Amtshilfe dieser Art erschien problemlos, ja selbstverständlich, klagte doch gelegentlich auch der Rat über die Bosheit der Jugend, »die in die wälder gehen vnd nit beten können«⁵⁸.

Die Pfarrer wiederum leisteten ihren Beitrag zur bürgerlichen Ordnung, wenn sie zum Beispiel am Sonntag vor Fastnacht von der Kanzel der Stiftskirche herab die Regeln der allgemeinen Polizeordnung zur Verlesung brachten. So wie dort Kirche und Schule auf dasselbe Ziel hinarbeiteten, so schritten hier Kirche und Stadt, kirchliche und bürgerliche Gemeinde, wenn auch verschieden weit, in dieselbe Richtung. Gleichwohl blieb man sich der Zweifelhait stets bewusst. Als der Stadtschreiber einmal vorschlug, die Almosenpflieger sollten die Strafgeder der säumigen Kirchengänger doch selbst auf dem Rathaus eintreiben, lehnten die Ältesten ab, »dieweil das Kirchen Ampt vndt politisch Ampt vnderschieden sindt«⁵⁹.

Auf ihrem ureigenen Gebiet walteten die Ältesten, wenn sie die äußere und die innere Ordnung des reformierten Gottesdienstes sicherten und überwachten, indem sie die Gemeindeglieder einschließlich der Amtsleute zum Kirchgang, insbesondere aber zum Besuch der weniger geschätzten Frühpredigten an den Wochentagen von 7 bis 8 Uhr anhielten. Das Schwatzen auf dem Markt und das Spielen war während der Kirchzeit verboten. Die Stadttore sollten für Einheimische sonntags geschlossen bleiben, bis der Gottesdienst vorüber war. Als sich einmal ein Neustadter Bürger erkühnte, während des Abendmahlsgottesdienstes in der Stiftskirche draußen vor der Stadt seinen Acker zu teilen, wurde er samt allen anderen, die mit ihm waren, »beschickt«, weil »dadurch der Sonntag entheiligt vnd andern ain böes exempel gegeben worden«⁶⁰. Die Kinder und das Gesinde wurden vor allem zum Besuch der Katechismuspredigt ermahnt. In den Hauptgottesdienst sollten die Mütter ihre unter fünfjährigen Kinder nicht mitbringen, »daß nit Kirchendiener vnd Zuhorer zugleich werden durch ihre geschrej vnd spielwerck verhindert«. Zur gleichen Zeit beschlossen die Ältesten aber auch, »Frantz der buchbender soll die schlaffende mägt ettwan vom schlaff mit dem stecklein aufwecken, daß sie schamrot werden vnd sich deß schlaffens enthalten«⁶¹.

Das Anschreiben der Psalmnummern auf Täfelchen, der Gemeindegesang nach der Predigt unisono unter der Leitung des Lehrers, die Entscheidung der Frage, ob dem Pfarrer die Wahl des Predigttextes freigestellt sei oder ob er sich an die alten sonntäglichen Perikopen zu halten habe, die Festlegung der Abendmahlsfeiern und viele andere derartige Dinge mehr wurden vom Konsistorium bestimmt. Auf diese Weise wurde die Einheitlichkeit des refor-

58 Protokollbuch, S. 43 (16.12.1580).

59 Protokollbuch, S. 147 (17.1.1588).

60 Protokollbuch, S. 222 (20.9.1594).

61 Protokollbuch, S. 127 (3.6.1586).

mierten Bekenntnisses offenbar in kurzer Zeit erreicht, Reste von Anhänglichkeit an das Luthertum waren bald verschwunden. Als im Jahre 1578 Jonas Scheidt in Neustadt als Lehrer eingestellt wurde, musste er noch erklären, »das er im geringsten dem Schwenckfeldianismo, dessen sein Vatter soll beruchtigt gewesen sein, nit zugehor«⁶². Später ist von Herxheimers Spuren so wenig mehr zu entdecken wie von dem »Widertauff«⁶³. Etwas mehr Sorge und Argwohn mussten die Ältesten jedoch den alten katholischen »abergläubischen« Gebräuchen in der Nachbarschaft des Neustadter Amtes entgegenbringen: nicht nur, weil noch im Jahre 1593 die Frau eines Neustadters gelegentlich im katholischen Heimbach zur Kirche ging, es geschah auch, dass die alte Hebamme den Neustadter Bürger Peter Has dazu überredete, zur Bewahrung seiner Frau in Kindsnöten ein Pfund Wachs für die Kirche zu Heimbach zu spenden. Als es ruchbar wurde, lud man beide vor das Konsistorium. Peter Has wurde ermahnt, dass »was er hat abgöttisch verheissen, nit sol halten, sondern auf Gottes Gebot sehen«⁶⁴. So wie es im alten Jahrhundert vorkam, dass man in der benachbarten Grafschaft Leiningen oder in der Gegend von Weißenburg Wahrsager befragte oder den Henker von Landau um eine Arznei bat, so konnte es auch noch im neuen Jahrhundert geschehen, dass Kranke »gesegnet« oder »unzulässige und abergläubige Mittel« für sie gebraucht wurden. In allen diesen Fällen begnügte sich das Konsistorium, mit Ermahnungen; Strafen verhängte es nicht, wie denn überhaupt die Pünktlichkeit und der Eifer der ersten Jahre einer gewissen Formlosigkeit und Weitherzigkeit wich: die späteren, sichtlich knapperen Einträge des Protokollbuches beweisen es. Zanchi hätte es einst am liebsten gesehen, wenn die Hausbesuche der Konsistorialmitglieder jeweils zu einem »examen familiarum« mit einer Hauskatechese ausgestaltet worden wären, »damit die leut zu der erkantniß Gottes gebracht werden«⁶⁵. Aber einem solchen Übereifer setzten sich die Grenzen von selbst. Es musste genug sein, wenn Brautleute oder Paten unbescholten waren und die katechetischen Hauptstücke auswendig hersagen konnten.

Auf dem Gebiet der Sitte lagen die Gesetze der bürgerlichen und die Gebote der kirchlichen Ordnung besonders eng beisammen: für jenen Gymnasiasten, den man im Wirtshaus zur »Krone« ertappte und dem Gymnasiarchen anzeigte, ebenso wie für den Schultheißen auf der Haardt, an dem im September 1580 zu tadeln war: »ist voller weiß gewesen, da er die Kirbe verkündigt hat«⁶⁶. Ob es Erfolg verhiess, den fröhlichen Pfälzern ihren Wein zu

62 Protokollbuch, S. 2 (17.1.1578).

63 Nur einmal noch heißt es im Protokollbuch, S. 25 (24.7.1579): »Ein junger bawr zu Heimbach soll sich zum widertauff gewendet haben. Man soll nachfragen haben«.

64 Protokollbuch, S. 215 (11.7.1593).

65 Protokollbuch, S. 35 (6.5.1580).

66 Protokollbuch, S. 39 (2.9.1580).

vergällen und das Tanzen zu verbieten? In ihrem gepflegten Land, das manchem auswärtigen Besucher zur Sommerzeit vorkam wie ein einziger Garten, dürften sie in den langen Jahrzehnten des Friedens kein schlechtes Auskommen gehabt haben, und dass es dann an Fastnacht oder bei Kindstauen und zumal bei Hochzeitsfeiern hoch herging, kann man sich denken. Immer wieder mussten die betreffenden Anordnungen eingeschränkt und überwacht werden. Darüber hinaus und im einzelnen war es vor allem das Zusammenleben in Ehe und Familie, womit sich das Konsistorium befasste, sei es, dass es galt, Brautleute zu vermählen oder streitende Eheleute zu versöhnen oder auch eine Großmutter – »Altmutter«, wie man damals sagte – vor Zurücksetzung oder gar Misshandlung zu schützen. Dabei schreckten die Zensoren im Allgemeinen auch vor erlauchten Namen nicht zurück. Bei Henri Conchard und Loelia Zanchi, die sich vor ihrer Eheschließung schuldig gemacht hatten, ließen sie es dann freilich, anstatt die öffentliche Kirchenbuße zu erzwingen, bei einer Vermahnung vor der Trauung bewenden⁶⁷. Doch Josua Harnisch zum Beispiel rügte sie wiederholt, dass er »ein ruchlos wesen fuhre, seinem hause übel fürstehe, dem wein oblige, mit seiner Hausfraw unordig lebe, unzüchtiges Lebens verdacht sey«⁶⁸, bis schließlich auch er »mit zeeren vnd handgebender Trew« Besserung versprach⁶⁹.

Neben dem Sittengericht hatte das Konsistorium schließlich für die diakonisch-soziale Betreuung der mittellosen Schüler, der Waisen, der Armen und der Kranken zu sorgen. Während der eine der beiden Almosenpfleger die Einnahmen und Ausgaben an Naturalien, Korn und Brot verwaltete, verteilte der andere je nach Bedarf die Geldspenden und überwachte die Vergabe von Darlehen aus dem Almosenfonds. Vielleicht darf man in der Tatsache, dass die Unterstützung von Stipendiaten mit den Jahren häufiger, die der Armen hingegen seltener erwähnt wird, eine Folge des allmählich wachsenden Wohlstandes der Bevölkerung sehen, wie er in den Jahrzehnten vor dem Dreißigjährigen Krieg allgemein in Deutschland zu beobachten ist. Ursprünglich sollte die Zahl der »armen Schüler« auf ein Dutzend beschränkt bleiben. Später finden sich auch ortsfremde unter ihnen. Gelegentlich musste man ihnen freilich auf die Finger sehen, weil sie ihr Almosenbrot verkauften, um es in Bargeld umzusetzen. Den meist älteren bedürftigen Städtern kamen auch zusätzliche Gaben zugute, so zum Beispiel jene 14 Malter Korn, die ihnen Johann Casimir schenkte (1581). Kranke durften bei teuren Operationen oder bei einer Badereise ins württembergische »Wildpadt« oder ins

67 Protokollbuch, S. 117 (3.9., 10.9.), 118 (5.11.) und 119 (19.11.1585). – Zanchi selbst schaltete sich ein: »wenn wir seyne tochter vnd tochtermann würden öffentlich fürnemen, daß es möge geschehen, sie mochten sich selbst entleiben, daß dann soll ihr blut vber vnß vnd vnßern kopff kommen«, S. 118 (5.11.1585).

68 Protokollbuch, S. 140 (25.11.1597).

69 Protokollbuch, S. 252 (11.1.1600).

nassauische »Wißbaden« mit einer Beihilfe aus der Almosenkasse rechnen. Wie von selbst waren Unterstützungen dieser Art mit kirchlicher Kontrolle verbunden, schlug man doch im Konsistorium vor, die Armen sollten »an ein besonder ort stehn, damit man sehe, ob sie auch in die Kirche gehn«⁷⁰. So hingen auch hier kirchliche und bürgerliche Verantwortung, leibliche Hilfe und geistig-geistliche Anleitung und Gängelung, Fürsorge und Überwachung eng zusammen. Im Leben der Stadt war und blieb beides miteinander verquickt.

War nun Neustadt durch Reformation und Calvinismus zu einer »neuen Stadt« geworden? Gewiss hatte sich auch die mittelalterliche Kirche der Ordnung des kirchlichen Lebens, der Bewahrung öffentlicher und privater Sitte und der Fürsorge für die Bedürftigen in der Stadt angenommen. Aber abgesehen davon, dass sie in den Jahrzehnten vor der Reformation nach allem, was wir wissen, nachlässig geworden war, so wurde das Ziel jetzt ohne Zweifel höher gesteckt als früher und zugleich in erreichbar scheinende Nähe gerückt: Nicht nur die Kirche als ganze, sondern jede einzelne reformierte Gemeinde sollte auf ihre Weise ein Abbild der Gemeinde der Heiligen, ja so etwas wie ein Zion im Kleinen sein. Dass die Bemühung, dieses Ziel zu erreichen, durch die Reformation und den Calvinismus in bis dahin unerhörter Weise verstärkt worden ist, lässt sich nicht verkennen.

Sieht man von den Erscheinungen des kirchlichen und bürgerlichen Lebens ab, um nach dessen inneren Motiven, nach der reformatorischen Erneuerung des Glaubens und der Frömmigkeit zu fragen, so lässt sich Ähnliches feststellen. Selbstverständlich war auch vor der Reformation, im alten Neustadt, die christlich gestellte Frage nach dem Heil nie verstummt und die Botschaft von Christus nie verklungen. Aber sie wurde in den Jahrzehnten vor der Reformation nach allem, was wir wissen, nicht mehr eindeutig, klar und entschieden verkündigt. Jetzt wurde das Ziel höher gesteckt und zugleich näher gerückt: Nicht nur die kirchliche Gemeinschaft als ganze, sondern jedes Glied der Gemeinschaft, jeder einzelne Christ sollte unmittelbar wissen, was er glaubte, so dass er Rechenschaft davon ablegen konnte. Dafür, dass die Bemühung in dieser Richtung außerordentlich verstärkt wurde, gibt es Zeugnisse in großer Zahl. Wer nicht lesen und schreiben konnte, oder wer Mühe damit hatte, die lehrhafte Prosa des reformierten Katechismus in sich aufzunehmen, dem sollte der in Neustadt gedruckte Heidelberger Katechismus in Versen dazu verhelfen, die Hauptstücke des christlichen Glaubens dem Gedächtnis einzuprägen:

70 Protokollbuch, S. 136 (10.2.1687).

Der einig Trost im Leben mein,
desgleichen auch im Tod soll sein,
daß Leib und Seel ganz eigen ist
meins Herren Heilands Jesu Christ,
als der mit seinem teuren Blut
für all mein Sünd bezahlen tut⁷¹.

So lässt sich die Frage, ob Neustadt hinsichtlich seines Glaubens und Lebens nunmehr zur »neuen Stadt« geworden sei, mit einem Ja beantworten im Blick auf die Zielsetzung und auf die eifrige Bemühung um die Verwirklichung dieses Zieles. Im Blick auf das Erreichte hätte uns ein reformierter Christ von damals vielleicht mit der Pareus-Bibel beschieden: »[...] wir haben hie keine bleibende statt, sondern die zukünftige suchen wir« (Hebräer 13,14).

71 Catechismus oder Christlicher vnterricht allen Gottliebenden haußvätern vnd mutteren, jungen vnd alten Gesind, sonderlich die nicht schreiben vnd lesen können, zu besserer gedechtnuß vnd zu singen in rheimen verfasst, Neustadt 1579, Exemplar im Stadtarchiv Neustadt.

Neustadt an der Haardt und seine Hohe Schule (Casimirianum) vor 400 Jahren¹

Vor einem Jahrhundert, während der Gründerzeit, als hier der Saalbau eingeweiht und als besonders kunstvolles Beispiel des historisierenden Rückgriffs der modernen Architektur auf den Stil der Renaissance gefeiert wurde, erhob Friedrich Nietzsche seine Stimme gegen die Historisierung der deutschen Kultur. In seiner »Unzeitgemäßen Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (1874), die hier und da in der Oberstufe der Gymnasien behandelt wird und behandelt zu werden verdient, warnte Nietzsche vor dem Übermaß an Historie, vor einer Überfütterung mit Geschichte, da sie mit ihrer relativierenden Reflexion wirke wie eine Krankheit, die das Bewusstsein und die Tatkraft eines Volkes lähmt. Eine Kultur, die nur immer rückwärts blickt, werde untätig, unfruchtbar, altersschwach. Von der Vergangenheit müsse man sich lösen, um von den Bedürfnissen der Gegenwart aus die Zukunft zu bauen. Von einer solchen Überfütterung mit Historie, wie sie Nietzsche damals kritisierte, kann in der Gegenwart keine Rede mehr sein, viel eher doch wohl vom Gegenteil, von einer Unterbewertung der Historie, ja womöglich von einer weitgehenden Abkehr des allgemeinen Bewusstseins von der Geschichte. Historische Kenntnisse und historisches Denken sind heute viel weniger verbreitet als vor 100 Jahren. Jedenfalls bilden sie heute nicht mehr das beherrschende Moment der Bildung.

Umso wichtiger werden daher Gelegenheiten zur historischen Rückschau von der Art, wie sie uns heute gegeben ist: die Rückbesinnung auf das 400jährige Bestehen des Gymnasiums in Neustadt, das am 29. März 1578 von Pfalzgraf Johann Casimir begründet wurde. Gegen die dreifache Gefahr eines verblendeten, einseitigen Heroisierens, Konservierens oder aber auch Kritisierens der Vergangenheit, vor der Nietzsche in seiner »Unzeitgemäßen Betrachtung« einst warnte, sind wir dabei geschützt. Denn unter den deutschen Landschaften hat gerade die Pfalz in ihrer Geschichte besonders viele und tiefe Unterbrechungen ihrer äußeren Traditionen erlitten. Aber auch die inneren Traditionen wurden vielfach zerstört oder verändert. Insbesondere ist das, was heute am Kurfürst-Ruprecht-Gymnasium gelehrt und gelernt wird, etwas anderes als das, was man damals lehrte und lernte. Bei allen mit der Gegenwart verwandten Elementen, die der Historiker und Kirchenhistori-

1 S.u. Bibliographie Nr. 79. Vortrag im Jubiläumsjahr des Casimirianums 1978 im Saalbau der Stadt Neustadt.

ker in der Vergangenheit aufsucht und immer wieder auch finden kann, steht jene Zeit im Ganzen doch fremdartig vor uns. Wir befinden uns heute also nicht in der Gefahr, im Rückblick auf jene Zeit irgendwie uns selbst zu feiern. Auf der anderen Seite werden wir bei dem Versuch, etwas von jener Zeit zu erfassen, stets bemüht sein, gleichzeitig – vielleicht – auch ein Stück von uns selbst besser zu verstehen. Doch die Andersartigkeit überwiegt zunächst. Um es vorweg zu sagen: Es war die christliche Religion und Kirche, die das tragende, verbindende Element zwischen Staat, Stadt und Schule damals bildete, und zwar in der besonderen Ausprägung der reformierten Kirche und Konfession. Deutschland befand sich damals im Zeitalter des Konfessionalismus, und dieser Konfessionalismus wirkte bis in alle Einzelheiten des geistigen Lebens in Staat, Stadt, Universität und Schule hinein.

1.

Innerhalb der kurpfälzischen Geschichte des 16. Jahrhunderts markiert das Jahr 1576, das Todesjahr Kurfürst Friedrichs III. des Frommen, eine Zäsur, obschon keine Wende. Eine Wende der staatlichen und kirchlichen Politik hatte Friedrich der Fromme in den 1560er Jahren herbeigeführt, als er vom Luthertum zum reformierten Bekenntnis übergang und als erster Fürst im Deutschen Reich sein Land dem Calvinismus öffnete. Seit der Veröffentlichung des Heidelberger Katechismus und der neuen Kirchenordnung von 1563 gab er der christlichen Lehre und dem gesamten Kirchenwesen der Pfalz einen strengen reformierten, in mancher Hinsicht geradezu puritanisch anmutenden Aufbau und Ausbau. Auch in der damals zwei Jahrhunderte alten Stiftskirche in Neustadt dürfte man die Folgen davon bald bemerkt haben: Wie an anderen Orten, so wurde auch hier der Hauptaltar durch einen Tisch ersetzt, die Abendmahlskelche durch einfache Becher, der Taufstein durch ein Zinnbecken; die etwa noch vorhandenen Statuen wurden entfernt und die Wandgemälde übertüncht. Alles, was dem einfachen, reinen, biblischen Gottesdienst zuwiderlief, und alles, was irgendetwas vermeintlich Magisch-Abgöttisches an sich trug, wurde abgetan. Mit dieser Wendung, die die übrigen deutschen Fürsten als Abfall vom Augsburgischen Bekenntnis verurteilten, isolierte sich der Kurfürst innerhalb des Deutschen Reiches. Zum Ausgleich orientierte er sich nach Westeuropa und trat mit den Reformierten in der Schweiz, in Frankreich, in den Niederlanden und in England in kirchliche und politische Verbindung. In Frankenthal und im nahen Lambrecht siedelte er wallonische, französisch-sprechende Glaubensflüchtlinge aus den südlichen, damals spanischen Niederlanden an. Sein Sohn Johann Casimir bejahte die Politik und die Konfessionspolitik seines Vaters voll und ganz. Seinem eigenen angriffslustigen Temperament entsprechend, verfolgte er sie

sogar noch kühner als er. So hatte die erste reformierte Landeskirche auf deutschem Boden in eineinhalb Jahrzehnten eine bemerkenswert rasche Verfestigung erreicht, als eben jene Zäsur eintrat: Der erbfolgeberechtigte ältere Bruder Johann Casimirs, Kurfürst Ludwig VI., hatte die Wendung seines Vaters nicht mit vollzogen und führte die Kurpfalz alsbald dem Luthertum wieder zu. Hiergegen ließ sich nichts ausrichten. Johann Casimir aber, dem durch väterliches Testament immerhin drei linksrheinische Gebiete zufielen – die Ämter Kaiserslautern, Neustadt und das Unteramt Böckelheim an der Nahe –, war fest entschlossen, wenigstens dieses sein winziges neues Herzogtum Pfalz-Lautern dem Calvinismus zu erhalten. Er nahm hier nicht nur eine größere Anzahl von reformierten Pfarrern und Lehrern aus den übrigen Landesteilen auf, die dem Luthertum nicht beitraten; er siedelte auch die aus dem rechtsrheinischen Schönau im Odenwald ausgewiesenen Wallonen in dem aufgelösten Zisterzienserkloster Otterberg an. Vor allem aber setzte er, gleichsam der ganzen Welt zum Trotz, die weitgespannte, umgreifende Politik und Kirchenpolitik seines Vaters fort, die gegen die großen katholischen Mächte des Kontinents gerichtet war: gegen das habsburgische Kaisertum, gegen Spanien und gegen das Papsttum.

Die Bürger von Neustadt waren mit der für sie vorgesehenen Unterstellung unter Johann Casimir in keiner Weise zufrieden. Es kam zu einer dramatischen Auseinandersetzung. Nachdem Frankenthal, Lambrecht und eine Anzahl von Dörfern des Neustadter Amtes ihrem neuen Herrn bereits im Mai 1577 gehuldigt hatten, suchte sich ihm Neustadt mit allen Mitteln zu entziehen. Bürgermeister und Stadträte reisten mehrfach nach Heidelberg und machten dort geltend, ihre Stadt müsse nach ausdrücklicher Bestimmung der alten Hausverträge »auf ewig« bei der Kurlinie verbleiben und dürfe an keine Nebenlinie abgetreten werden. Kurfürst Ludwig war dieser Widerstand peinlich. Er war mit seinem Bruder schon mehrfach zusammengestoßen und wünschte keinen zusätzlichen Konflikt. Er gab ihnen daher einfach den Befehl, Johann Casimir zu huldigen. Die Bürger verharteten bei ihrer Weigerung. Da holte Johann Casimir zum Schlag aus. In aller Heimlichkeit ließ er eine Truppe von 200 schweizerischen Söldnern anrücken. Dann stattete er der Stadt am 16. August 1577 in aller Freundschaft, wie es schien, einen Besuch ab und ließ sich vom Stadtrat ein abendliches Festessen ausrichten. Er verabschiedete sich schließlich, um zu einer nächtlichen Pirsch auszuziehen. Dazu ließ er sich vom Bürgermeister Wilhelm Römich das Stadttor öffnen. Doch dann nahm er ihm höchstselbst den Schlüssel ab und ließ eilends seine Schweizer von draußen herein. Die Soldaten nahmen den Bürgermeister sofort in Haft, besetzten alle Tore und Wachen und verhängten eine Ausgangssperre. Am anderen Morgen mussten die Bürger, waffenlos und von Soldaten umringt, auf dem Marktplatz die Huldigung leisten. Der kurfürstliche Bruder protestierte zwar gegen diese Gewalttat, gab sich aber später

damit zufrieden. Der Stadt blieb nichts anderes übrig: sie musste sich fügen. Sie lehnte sich nicht wieder auf.

Diese Unterwerfung hatte wenigstens zwei bemerkenswerte Vorteile: Neustadt, von den Kurfürsten im 14. Jahrhundert einst vielfach begünstigt und sogar zur Begräbnisstätte ausersehen, dann aber im 15. Jahrhundert von der rechtsrheinischen Konkurrentin Heidelberg überflügelt und im 16. Jahrhundert nach dem Bauernkrieg fast zwei Jahrzehnte lang durch Aberkennung der Stadtrechte gedemütigt, wurde jetzt zum Sitz einer Regierung, zur Hauptstadt der Nebenlinie Pfalz-Lautern. Dadurch wurde die kleine Landstadt in kurzer Zeit zu einem neuen, geschäftigen Mittelpunkt. Etwa 450 Herdstätten und ungefähr 1700 Einwohner zählte sie damals; ihr Handel und Wandel war vorwiegend von Bauersleuten und Winzern und vom Handwerk bestimmt (1584: 77,8%). Jetzt aber zogen durch ihre beiden Tore mehr Fremde ein und aus als zuvor. Neustadt erhielt dadurch einen gewissen Glanz, es wurde zu einer Stadt von Bedeutung. Der unbotmäßige Bürgermeister wurde durch ein anderes einheimisches Stadtoberhaupt ersetzt. An die Spitze der Landesregierung aber trat der Kanzler Christoph Ehem, der erfahrene Jurist aus einer Augsburgsburger Patrizierfamilie, die Seele der kurpfälzischen Regierung unter Friedrich dem Frommen, und mit ihm zog eine ganze kleine Behörde in Neustadt ein. Der zweite Vorteil lag darin, dass der Stadt der Konfessionswechsel erspart blieb. Kirche und Schule blieben in derselben Verfassung wie zuvor. Einst waren es die studierten Stiftsherren, die von außerhalb kamen und die Verbindung der Stadt in die Ferne und zur Welt des Geistes und der Gelehrsamkeit vermittelten. Nach der Reformation war es der neue evangelische Pfarrerstand, der verstärkt in dieselbe Richtung wirkte. Der reformierte Pfarrer an der Stiftskirche war ein Westfale: Balthasar Copius (seit 1573). An seiner Seite wirkten nacheinander als Diakone ein Schlesier aus Neiße und ein Sachse aus Ortrand bei Dresden. Zur Aufsicht über das Kirchenwesen seines Landes bestimmte Johann Casimir jedoch den französisch-sprechenden Daniel Tossanus (Toussaint), der verschiedenen Hugenottengemeinden in Frankreich gedient hatte, bis ihn Friedrich der Fromme in die Pfalz berief. Die wichtigste Aufgabe Tossans war es, im Auftrag der Synode die kirchliche Verbindung mit dem Ausland aufrechtzuerhalten und auf einen engeren Zusammenschluss aller reformierten Kräfte Europas hinzuwirken, zumal das deutsche Luthertum soeben mit seiner neuen gemeinsamen Bekenntnisgrundlage, der Konkordienformel, Einheit und Geschlossenheit demonstrierte.

Auch nach der Reformation blieben Kirche und Stadt, blieben kirchliches und bürgerliches Leben aufs engste miteinander verbunden. Die Gesetze verlangten es so. Die von Friedrich dem Frommen erlassene »Christliche Polizeiordnung«, die maßgebliche Ordnung für das bürgerliche Leben, ließ Johann Casimir 1579 in Neustadt nachdrucken. Nach dieser Polizeiordnung war

erste Bürgerpflicht nicht etwa eine Wahlpflicht oder die Steuerpflicht oder die Mitarbeit bei irgendwelchen öffentlichen Aufgaben, sondern die Pflicht zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes. Fluchen, Trinken und Wahrsagen sollte durch die städtischen Amtsleute bestraft werden. In ähnlicher Weise war das kirchliche Presbyterium dazu verpflichtet, den Lebenswandel der Gemeindeglieder zu überwachen, doch sollten die Presbyter ihre biblisch-brüderlichen Vermahnungen in aller Stille vornehmen, und nur in schweren Fällen durften sie eine Abmahnung von der Teilnahme an der Abendmahlsfeier aussprechen. Bürgerliche wie kirchliche Ordnung, beide vom Staat in Kraft gesetzt, verfolgten also auch in Neustadt mit doppelter Strenge ein und dasselbe Ziel: die Schaffung einer frommen, christlichen Bürgergemeinde.

Derselben Zielsetzung diente nun aber auch die Schule. So eng wie Kirche und Stadt, so eng waren Kirche und Schule miteinander verbunden. Hier knüpfte die Reformation sehr wahrscheinlich an die alten Traditionen der Stiftsschule an. Die reformierte Schule umfasste damals drei Lehrer und drei Klassen. Zwar war eine wesentliche Zielsetzung dieses Unterrichts, die Mitwirkung beim lateinischen Chorgesang der Stiftsherren, fortgefallen. Aber Gesang und lateinische Sprache wurden weiterhin gelehrt und gelernt, obschon der Lateinunterricht wohl nicht ausreichend war, um einen nahtlosen Anschluss an das Universitätsstudium in Heidelberg zu ermöglichen. Nach wie vor war das Schulwesen Angelegenheit der Kirche. Der Unterschied lag nur darin, dass sich neben dem Pfarrer und Diakon nun auch die Presbyter um die Schule bekümmerten. Sie beabsichtigten damals gerade, zusätzlich eine eigene Mädchenklasse einzurichten und eine »Schulfrau«, eine Lehrerin, anzustellen. Doch lernten die Mädchen selbstverständlich kein Latein, sondern nur Deutsch, Lesen und Schreiben, Rechnen und Singen und vor allem wohl den Heidelberger Katechismus. Bald sollte jedoch auch das Schulwesen der Stadt von außen her einen ungeahnten Aufschwung erleben. Denn so wie Kurfürst Ludwig VI. die reformierten Pfarrer und Lehrer entließ, so entzog er den Studenten, die sich weigerten, zum Luthertum überzutreten, ihre Stipendien, und 400 reformierte Schüler aus fünf Schulen waren von der Schulentlassung bedroht. Vor allem das Sapienzkolleg in Heidelberg, das theologische Seminar, das unter der Leitung des Schlesiers Zacharias Ursinus stand, und das dortige Pädagogium waren davon betroffen. Johann Casimir entschloss sich, diese Studenten und Schüler mitsamt ihren Lehrkräften nach Neustadt herüberzuziehen. Damit beginnt die Geschichte des Casimirianums.

2.

In seinem Stiftungsbrief vom 29.3.1578 nannte Johann Casimir als wichtigstes Motiv seiner neuen Schulgründung die maßgebliche Bedeutung der Schule für Kirche und Staat: »daß unsere Wahre Christliche Religion wie auch alle weltliche und geistliche regiment anderst und besser nit angestellt, befurdert, erhalten und gehandhabt werden mögen dann durch Christliche Gottseelige Schulen [...]«. Der Gegenstand seiner Stiftung war ein doppelter: Die Errichtung eines Pädagogiums mit Präzeptoren für die Schüler und eines Collegiums mit Professoren für die Studenten. Johann Casimir gab ihm selbstbewusst sogleich den Namen »Collegium Casimiri«. Es sollte auf dem Grund und Boden der weißen Klause und des Friedhofs vor dem Kirchtor seine Stätte finden. 20 Stipendiaten durften dort gemeinschaftlich wohnen. Außerdem konnten hier bis zu 60 in der Stadt lebende Studenten als Bursanten einen Freitisch erhalten. Allen Angehörigen der neuen Schule sicherte Johann Casimir seinen Schutz und Schirm unter der Bedingung zu, dass sie sich den bestehenden bürgerlichen Ordnungen, namentlich aber der reformierten Kirchenzucht, unterwarfen. Professoren und Präzeptoren erhielten Steuerfreiheit. Die Studenten wurden in aller Form immatrikuliert. Die Gesetze und Statuten der Schule mussten alljährlich vorgelesen und eingeschärft werden. Leider ist die Matrikel des Casimirianums schon früh verlorengegangen; der Wortlaut der Statuten ist nicht mehr bekannt; Vorlesungs- und Unterrichtspläne haben sich nicht erhalten.

Im April 1578 traf Ursinus in Neustadt ein. Am 20. Mai 1578 eröffnete der reformierte Theologe Girolamo Zanchi (Hieronymus Zanchius) mit einer lateinischen Rede den Lehrbetrieb. Er sprach in einem Privathaus; das Schulgebäude des Casimirianums war offenbar noch nicht fertig gestellt. Von den Schülern abgesehen, waren die Studenten der Theologie und der sich auf das Theologiestudium vorbereitenden Studenten der Philosophie in der Mehrzahl; neben dem Sprachunterricht hatten theologische Vorlesungen das Übergewicht. Das Thema der Rede Zanchis lautete: »De aperiendis in ecclesia scholis deque opera sacrarum literarum studiis cum primis danda« (Über die Notwendigkeit von Schulen für die Kirche und über die besondere Notwendigkeit des Studiums der Heiligen Schrift). Zanchi hob den engen inneren Zusammenhang zwischen den *bonae litterae*, der klassisch-antiken literarischen Bildung und dem Studium der Heiligen Schrift hervor. Wird die literarische Bildung unterschätzt oder unterdrückt, so stellt sich als Folge die nackte Barbarei (*mera barbaries*) ein, die Unmenschlichkeit (*mera inhumanitas*), der Rückgang der Frömmigkeit und endlich gar der Zerfall der wahren, auf die Heilige Schrift gegründeten christlichen Religion. Bildung und Christentum für sich und miteinander zu fördern, bezeichnete Zanchi als die wichtigste Aufgabe eines christlichen Regenten. Seit den Zeiten der Apostel über

die Dom- und Klosterschulen des Mittelalters hinweg bis zur Erneuerung der Schulen in der Gegenwart haben Fürsten die Kirche gefördert, indem sie Schulen gründeten. Diese Bildungsstätten wurden zwar ihrem Auftrag in der Zwischenzeit untreu und mussten und müssen erneuert werden. Aber in ihre lange Traditionskette reiht sich nun auch die Stiftung Johann Casimirs ein.

Die Rede Zanchis mündete in eine Mahnung zum fleißigen Studium der guten antiken Literatur und der christlichen Weisheit, insbesondere aber der Heiligen Schrift, um derentwillen ja das Casimirianum eröffnet worden sei. Alle moralischen und philosophischen Bemühungen führen, allein für sich genommen und abgesehen von der Offenbarung, nicht weit. Wahre Weisheit und Tugend, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Freiheit und wahrer Reichtum und Glück waren nach Zanchis Überzeugung nur in der Heiligen Schrift zu finden. Darum rief er schließlich seinen Hörern zu: Das Studium der Literatur, der Künste und Wissenschaft müsst ihr so betreiben, dass ihr dem Lesen und Hören der Heiligen Schrift den Vorrang gebt. Höchste Weisheit ist es, das Wort Gottes zu hören und zu bewahren (Lc 11, 28). Damit leitete er dann zu seinen neutestamentlichen Vorlesungen über den Epheserbrief über.

Wie eine Ergänzung der Gedanken von Zanchi liest sich die Rede, mit der bald danach, am 26.5.1578, Zacharias Ursinus seine alttestamentlichen Vorlesungen über den Propheten Jesaja begann. Nach alter scholastischer Art eröffnete er sie mit einem Gebet, das die bedrängte Situation der reformierten Kirche und Schule widerspiegelt. Für Ursinus war Theologie so viel wie Schriftauslegung, die indes ohne jeden Rekurs auf frühere Autoritäten, auf die Exegese der Kirchenväter, der Scholastiker, der Humanisten oder der älteren Reformatoren oder auf die Aussagen irgendeiner Bekenntnisschrift auszukommen schien. Allein auf die Heilige Schrift selbst bezog sie sich, dem Grundsatz gemäß: »sacra scriptura sui ipsius interpres«. Auf der anderen Seite lieferte Ursin aber auch keine historische Exegese, wie sie sich in der Neuzeit herausgebildet hat. Er war vielmehr ein Vertreter der dogmatisch verfestigten Schriftauslegung, wie sie für das Zeitalter der protestantischen Orthodoxie kennzeichnend ist. Seine Ausführungen über Amt, Autorität, Lehre und Bedeutung der Propheten lassen das mit voller Deutlichkeit erkennen. Ursin bezeichnete die Propheten einfachhin als Gesandte Gottes an die Menschheit und als die Vermittler der göttlichen Offenbarung. Die Propheten – so wörtlich – redeten oder schrieben nichts, als das, was ihnen der Heilige Geist diktiert hatte. Daher kann sich in ihren Leitsätzen, Geboten und Ratschlägen kein Irrtum finden. Ihren Aussagen ist Glaube und Gehorsam zu schenken gerade so, als spräche Gott selbst zu uns vom Himmel herab.

Man sieht: Diese Schriftauslegung und Theologie lenkte ihren Blick möglichst weit über die irdische Geschichte hinaus. Sie gab Zeugnis von einem letztlich streng übernatürlichen Heilsgeschehen und von den ewiggültigen Lehren und Geboten, die im Laufe der Zeiten nur immer klarer offenbart

worden waren. Auch Ursinus sprach es gelegentlich deutlich aus: Das Licht der menschlichen Vernunft (*lumen naturale*) reicht nicht hin, um den Weg zum Heil zu finden. Den Sinn der Heiligen Schrift vermag es zwar äußerlich zu erfassen, aber zur Begründung und Befestigung der Glaubenssätze, der Religion und des wahren Gottesdienstes taugt es nicht. »*Servire, non dominari debet fidei*« – die Vernunft muss dem Glauben dienen, sie darf ihm nicht gebieten.

Als dritter Theologe eröffnete schließlich im Sommer 1578 der Hugenotte Franciscus Junius (François Dujon), Pfarrer der Fremdegemeinde in Otterberg, seinen Hebräischunterricht mit einer Rede »*De linguae Hebraeae antiquitate et praestantia*« (Über das Alter und den Vorrang der hebräischen Sprache). Dabei schwang er sich lobpreisend zu der kühnen Behauptung auf, das Hebräische sei von allen Sprachen die älteste, schönste, nützlichste und notwendigste. Als die Sprache Gottes und als die Ursprache der ersten Menschen war sie ihm heilig. Sein Blick drang nirgendwo über die Bibel hinaus. Die in der Bibel berichtete Geschichte war für ihn identisch mit der tatsächlichen Geschichte der Welt und der Menschheit.

Angesichts dieser Reden muss man fragen, ob die Dozenten und Studenten der Philosophie mit solchen wuchtigen theologischen Thesen einverstanden waren. Waren auch sie überzeugt von dem behaupteten Vorrang der Heiligen Schrift, von der Herrschaft des Glaubens über die Vernunft und vom Alter und der Überlegenheit der hebräischen Sprache über alle anderen Sprachen?

3.

Zunächst waren sie in der Minderheit. Aber spätestens seit der zweiten Hälfte des Jahres 1580 erhielten sie Verstärkung. Als man in Heidelberg auch den reformierten Professoren der drei übrigen Fakultäten und den Lehrern und Studenten in den beiden philosophischen Collegien der Universität die Verpflichtung auf das lutherische Bekenntnis abverlangte, zogen vier weitere Professoren, ein Jurist und drei Philosophen mit einer neuen Schar von Studenten nach Neustadt. Nun kam der höhere philosophische Unterricht im mittlerweile fertig gestellten Casimirianum in vollen Gang. Noch in Heidelberg, wenige Monate, bevor er sich zum Übergang nach Neustadt entschloss, hielt der Professor der lateinischen Beredsamkeit, Lambert Ludolf Pithopoulos, ein Niederländer aus Deventer, Melanchthonschüler wie Ursinus, eine Rede »*De philosophiae utilitate ad plurimorum sacrae scripturae locorum plenior et certior explicationem*« (Über den Nutzen der Philosophie für eine vollständige, gründliche Auslegung vieler Aussagen der Heiligen Schrift). Selbstverständlich bejahte er einen solchen Nutzen. Die Philosophie, wie er sie verstand, hatte mit erkenntnistheoretischen oder metaphy-

sischen Problemen nichts zu tun. Zur Beweisführung begnügte er sich vielmehr mit recht einfachen Beispielen: (1) Wer im Astronomieunterricht die »stets untrüglichen« Gesetze (*leges nunquam fallentes*) der Bewegung der Planeten kennengelernt hat, wird nachweisen können, dass die in den synoptischen Evangelien berichtete Sonnenfinsternis beim Tode Jesu außerordentlicher, wunderhafter Natur war. (2) Wer die geographischen Quellenschriften der Antike kennt, wird die Angaben über das Paradies und die 4 Paradiesesflüsse in 1. Mose 2 richtig auslegen können: es muss sich dort um einen einzigen Fluss handeln, der am Garten Eden entlang floss, um sich danach in vier Arme zu teilen. (3) Wer aus der antiken Naturkunde die Eigenschaften und das Verhalten des Hirsches kennt, wird den Anfang von Ps 42 (»Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser [...]«) und wer (4) die Bedeutung des griechischen Begriffs von »Narde« kennt, wird die Salbung Jesu in Bethanien besser verstehen und auslegen können. So gibt es noch unzählige andere Beispiele für den Nutzen der Schulphilosophie für die Schultheologie, meinte Pithopoeus.

Pithopoeus wird diese Meinung gewiss auch als Professor am Casimirianum vertreten haben, wo er am 6. April 1581 »im neuen Hörsaal« seine Analyse der Reden Ciceros mit einer Rede »De studio et caussis eloquentiae« (Über das Studium und die Ursachen der Beredsamkeit) eröffnete. Er empfahl hier das Studium einer Rhetorik, die für die Aufgaben der Kirche, Staat und Schule geeignet und für die Klärung ihrer schwierigen Streitfragen angemessen war.

Man sieht: Diese Schulphilosophie verstand sich wesentlich als philologische Kenntnis der antiken Schriften, als klassische Philologie. War aber nun auf der anderen Seite, wie es sich bei Ursinus zeigte, die Schultheologie wesentlich Schriftauslegung, so bedurfte es keiner großen Eloquenz, um diese Philosophie zur notwendigen Hilfswissenschaft der Theologie zu erklären. Einer als Schriftauslegung verstandenen Theologie konnte und durfte eine als antike Philologie verstandene Philosophie ohne weiteres dienlich sein. Für Pithopoeus lag in dieser Dienstleistung keine Erniedrigung der Philosophie. Hier entstand vorläufig auch kein Gegensatz zwischen Geschichte und Heilsgeschichte, Vernunft und Offenbarung. Bei der Bemühung um das Verständnis antiker Schriften bewegten sich Schultheologie und Schulphilosophie vielmehr freundschaftlich auf demselben Feld.

Das Bild rundet sich ab, wenn man beobachtet, wie sich selbst die naturwissenschaftlichen Teildisziplinen dieser Schulphilosophie der gleichen Zielsetzung unterordneten. Wenige Wochen nach Pithopoeus behandelte der neuberufene Professor der Mathematik, Hermann Wittekind, auch er ein Melanchthonschüler, in seiner Antrittsrede vom 22.5.1581 das Thema »De doctrina et studio astronomiae« (Über den Unterricht und das Studium der Astronomie). Ähnlich wie Zanchi drei Jahre zuvor, so wies auch Wittekind

noch einmal auf den engen Zusammenhang zwischen Kirche und Schule, Theologie und humanistischer Bildung hin, bei dem die Notwendigkeit richtiger Schriftauslegung das verbindende Mittelglied bildete. Im Unterschied zu den Theologen schätzte Wittekind die Kraft der menschlichen Vernunft und die Gedanken der natürlichen Theologie zwar etwas höher ein. Auch ohne vom Licht des göttlichen Wortes erleuchtet zu sein, so führte er aus, können die Menschen bereits aus der Annehmlichkeit und Schönheit der für sie geschaffenen Welt, ja sogar auch schon aus der besonderen Art ihres aufrechten Körperbaus auf den ewigen, guten, allmächtigen und allweisen Geist eines Schöpfergottes schließen. Kaum jemand wird daher die natürlichen Argumente für die Erkenntnis Gottes und des ewigen Lebens, wie sie die Astronomie an die Hand gibt, verschmähen, auch wenn sie gegenüber den Aussagen der Heiligen Schrift nur von zusätzlicher Bedeutung sein können. Doch eben auch die Astronomie weist schließlich über sich selbst und über alle irdischen Geringfügigkeiten hinaus auf die weiträumigen, erhabenen, wohlgeordneten, göttlichen Dinge: Die Beobachtung der Bewegung der Gestirne mahnt zur Nachahmung ihrer guten Eigenschaften: ihrer Beständigkeit, ihrer Pünktlichkeit und Ordnung. In diesem Sinne wandte Wittekind sogar das Wort des Apostels auf sein Fachgebiet an: »Suchet nach dem, was droben ist« (Kol 3,1). So verstanden, diente also auch die Astronomie dem herkömmlichen christlichen Verständnis von Gott und Welt. So verstanden, war auch dieser Zweig der Schulphilosophie auf die christliche Lehre und letztlich auf die Schultheologie hin ausgerichtet und ihr dienend ergeben. Der biblischen Offenbarung und der aus ihr abgeleiteten Schultheologie überließ auch sie unbestritten den Vorrang, ja die beherrschende Stellung. Von hier aus enthüllt sich der Sinn der vier programmatischen Weiheworte von 1578, die noch heute über der Pforte des alten Schulgebäudes zu lesen sind: DEO ET MUSIS SACRUM. Sie schließen keinen Gegensatz in sich ein, sondern deuten auf das als einhellig, harmonisch empfundene christlich-humanistische Bildungsziel dieser im Zeichen des Konfessionalismus neubegründeten Hohen Schule.

Zwischen der ersten und obersten Fakultät, der Theologie, und der vierten und untersten, der Philosophie, haben Jurisprudenz und Medizin am Casimirianum keine Bedeutung erlangt. Zwar gehörte der Leibarzt Johann Casimirs, der Niederländer Henricus Smetius aus Aalst in Flandern, dem Casimirianum an. Vielleicht hielt er schon seit 1578 theoretische medizinische Vorlesungen in Neustadt, aber zu einem ausgedehnten, kontinuierlichen Unterricht in diesem Fach kam es allem Anschein nach nicht. Ähnlich steht es mit der Tätigkeit des Juristen Nikolaus Dobbinus, ehemals Professor der Pandekten in Heidelberg. Er war im Sommer 1580 der Aufforderung zur Unterzeichnung des Konkordienbuchs noch zuvorgekommen und lehrte seit seiner Übersiedelung nach Neustadt am Casimirianum. Auch von ihm fin-

den sich keine Veröffentlichungen aus dieser Zeit. An akademischen Disputationen fehlte es in Neustadt zwar nicht ganz, sie blieben aber eine Seltenheit. Man muss das im Auge behalten, um die Stellung des Casimirianums nicht zu überschätzen. Als »Universität« wird man die »Schola Neopolitana« oder auch »Neostadiana«, wie sie sich in aller gebotenen Bescheidenheit stets selbst nur bezeichnete, nicht ansprechen, obschon manche Züge ihrer Verfassung und ihres Unterrichts ganz ohne Zweifel akademischen Charakter trugen.

Dass ihre Schule, die das Leben der Stadt in Bewegung brachte und ihr Ansehen hob, erst auf dem Wege war, eine Hohe Schule zu werden, bekümmerte die Bürger Neustadts gar nicht, die Scholaren nur wenig. Die Studenten fühlten sich hier jedenfalls bald heimisch, mochten sie nun aus Sachsen oder aus Graubünden, aus Zürich oder aus Ungarn stammen. Sie waren fleißig und faul, schlugen und vertrugen sich und luden sich gegenseitig zum Essen und Umtrunk ein, wie es auch in anderen Universitätsstädten üblich war. Gelegentlich kam es freilich zu Reibereien, und die Städter schalten sie »Flegel« und »Esel«. Man kann das aber verstehen, wenn man hört, dass die Studenten zum Ärger der Bewohner lärmend durch die Straßen zogen oder sich sogar einmal erkühnten, die Wache am Tor zu verprügeln. Manche Stadtbewohner hielten sich schadlos, indem sie ihnen überhöhte Mieten abverlangten, so dass Beauftragte des Stadtrats und der Hohen Schule gemeinsam die Zimmer besichtigen mussten, um sie gerecht zu taxieren.

Dieses bunte Tun und Treiben fand eine jähe Unterbrechung, als die Hohe Schule im Spätjahr 1582 wegen einer grassierenden Seuche für mehrere Monate nach Frankenthal verlegt werden musste. Ein fühlbarer Einschnitt war es schließlich, als die Scholaren nach ihrer Rückkehr von dort den Tod ihres bekannten Lehrers Zacharias Ursinus beklagen mussten, des pflichtgetreuen Gelehrten, der zuletzt in der »Christlichen Erinnerung vom Concordibuch« 1581 gegenüber der exklusiven lutherischen Einheitsbewegung noch einmal die umfassende Einheit des gesamten europäischen Protestantismus beschworen hatte. In feierlichem Zug trugen sie ihn am 8. März 1583 in der Stiftskirche zu Grabe: allen voran Junius als Rektor, dahinter Zanchi und Tossanus; auf die Theologen folgten der Jurist Dobbinus und der Mediziner Smetius, hinter ihnen die Philosophen Pithopoeus, Jungnitz, Wittekind, Crellius, Nebelthau und Stenius. Unter den üblichen ehrenden Trauergedichten findet sich ein lateinisches Distichon von Pithopoeus:

Curia, templa, scholae, te stante, Ursine, virebant:
Teque iacente arent curia, templa, scholae.

Schule, Kirche und Hof erblühten, solange du lebstest:
Öde ruhn jetzt, Ursin, Schule, Kirche und Hof.

Es war richtig: Mit Ursinus war ein Mann der ersten Stunde, ein führendes Haupt der deutschen reformierten Kirche und Theologie, dahingegangen. Aber der reformierten Sache sollten sich noch im Herbst desselben Jahres ungeahnte Aussichten auf einen neuen Aufstieg eröffnen, als nach dem frühen Tode Kurfürst Ludwigs VI. (12.10.1583) Johann Casimir als Administrator die Regierung des ganzen Landes übernahm und in der gesamten Kurpfalz von neuem den Calvinismus einführte. Neustadt blieb ihm weiterhin unmittelbar unterstellt, und der Glanz, der in den vergangenen Jahren auf die Stadt gefallen war, verlor sich nicht sogleich. Aber für die Angehörigen der Hohen Schule schlug jetzt die Stunde der Rückkehr an ihren Ausgangspunkt, die Universität Heidelberg. So erreichte die kurze Blütezeit des Casimirianums im Frühjahr 1584 ein Ende. Ein Trost für Neustadt war es immerhin, dass die eine Hälfte der Stiftung Johann Casimirs, das Pädagogium, nicht wieder aufgelöst wurde, sondern durch alle äußeren Unterbrechungen und inneren Wandlungen hindurch vierhundert Jahre erhalten geblieben ist bis auf den heutigen Tag.

Bei unserer historischen Rückschau wollten wir versuchen, gleichzeitig vielleicht auch ein Stück von uns selbst zu verstehen. Von dem äußeren Rahmen von einst ist trotz vielfacher Zerstörung und Gefährdung in der Tat noch vieles vorhanden: die Landschaft an der Haardt mit ihren schönen Wäldern und Hängen, Wiesen und Weinbergen, die schon den Pfälzern jener Zeit wie ein einziger Garten vorkam: dazu die steinernen Zeugnisse in der Stadt, vor allem die spätmittelalterliche Stiftskirche und manches Bürgerhaus und vor allem auch das Gebäude des Casimirianums selbst. Es ist ein Stück Wirklichkeit, auch in der Gegenwart noch. Und was wir vom einstigen Leben der Stadt und ihrer Studenten und Schüler und von ihrer ernsthaften Arbeit und ausgelassenen Lust bis in die Kleinigkeiten hinein erfahren, können wir gleichfalls unmittelbar verstehen: es könnte ebenfalls ein Stück von uns selbst sein. Das innere Bild, das von diesem Rahmen umschlossen wird, ist freilich verändert: die alte, enge Verbindung, ja Verquickung von Kirche, Schule, Stadt und Staat, wie sie im Zeichen des Konfessionalismus Wirklichkeit war, ist ein für allemal aufgelöst, insbesondere ist die Herrschaft der Kirche über die Schule dahin, der Vorrang der Theologie vor der Philosophie ist vergangen, und die Macht des Christentums über die Kultur ist geschwächt. Eine Wiederkehr dieses alten Verhältnisses ist nicht nur unmöglich, sie ist auch nicht wünschenswert. Denn Theologie und Philosophie trugen zu jener Zeit eine ganz bestimmte, einmalige, geschichtlich bedingte, beschränkte und unvollkommene Gestalt mit den Merkmalen der Verengung und Vereinseitigung an sich. Aber diese Erkenntnis darf nun nicht dazu führen, dass die Beziehung zwischen Christentum und Kultur als solche für wertlos gehalten und aufgelöst werden dürfte. Sie muss vielmehr in immer neuen Gestaltungen zur Verwirklichung kommen. Denn mögen auch die gegenseitigen Fra-

gen und Antworten heute anders ausfallen als damals, der Austausch und die Anregungen, die zwischen Christentum und Kultur seit dem Beginn des abendländischen Mittelalters stattgefunden haben und vor 400 Jahren erneuert wurden, dürfen nicht in gegenseitiger Gleichgültigkeit verenden und verstummen. Christentum und Kultur, Theologie und Philosophie, Kirche und Schule müssen diesen Austausch lebhaft weiterführen, solange sie in ihrer geschichtlichen Eigenart lebendig bleiben wollen. Gewiss können die Fragen und Antworten heute nicht dieselben sein wie damals, aber sie werden sich doch auf demselben Feld und in ähnlicher Richtung bewegen. Trifft das zu, dann lässt sich auch die Kontinuität zwischen einst und jetzt, zwischen dem Casimirianum von damals und dem Kurfürst-Ruprecht-Gymnasium von heute zwar nicht unmittelbar bestimmen, wohl aber mittelbar, und zwar durch die nicht veraltende Fragestellung nach dem, was menschliches Leben und Denken, Lehren und Lernen umgreift und sinnvoll werden lässt. Diese Frage nach dem Umgreifenden, die philosophische, die religiöse Frage ist und bleibt durch die Zeiten hindurch auch unsere Frage und der wesentliche Teil der Frage nach uns selbst. Mögen in diesem Sinn auch in der Zukunft Staat, Kultur und christliche Religion, Stadt, Schule und Kirche in ernsthafter Bemühung einander befragen, aufeinander hören und miteinander verbunden bleiben.

Quellen und neuere Literatur (in Auswahl):

Die im Text erwähnten Reden von Zanchi (Neustadt 1579, vorh. Zürich Zentralbibliothek), von Ursinus (in dessen *Opera Theologica*, Heidelberg 1613), Junius (in dessen *Opera Theologica I*, Heidelberg 1608), von Pithopoeus (beide vorh. Zürich, ZB) und Wittekind (ebd.), dazu *Poematum Lamberti Ludolphi Pithopoei Dautenriensis libri IV* (Neustadt 1585), außerdem: *Protocoll des Consistorii der Kirchendiener vnn der Eltesten zur Newstatt Anno 1578 biß 1621* (vorh. Neustadt, Archiv des Prot. Dekanats). – Manfred KUHN, *Pfalzgraf Johann Casimir von Pfalz-Lautern, 1576–1583*, Diss. phil. Mainz 1959. – Friedrich Jakob DOCHNAHL, *Chronik von Neustadt an der Haardt*, Neustadt a.d.H. 1867 (ND 1974). – Klaus-Peter WESTRICH (Hg.), *Neustadt an der Weinstraße, Beiträge zur Geschichte einer pfälzischen Stadt*, Neustadt 1975; *400 Jahre Casimirianum, Universität in Neustadt* (Umschlagtitel), hg. von der Bezirksgruppe Neustadt des Historischen Vereins der Pfalz e.V., Neustadt a.d.W. 1978. Dieser Band umfasst im Nachdruck: Jakob LEYSER, *Die Neustadter Hochschule (Collegium Casimirianum)*, Neustadt 1886; Karl TAVERNIER, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des »Casimirianums«, des alten Neustadter Gymnasiums (1578–1797)*, Neustadt a.d.H. I (1912), II (1916).

Mainz im Jahrhundert der Reformation¹

»Mainz im Jahrhundert der Reformation« – dieser Rückblick soll uns die wichtigen Ereignisse des Zeitalters zwischen dem Beginn der Reformation Luthers im Jahre 1517 und der endgültigen Sicherung der Reformation in Deutschland am Ende des Dreißigjährigen Krieges im Jahre 1648 ins Gedächtnis rufen. Es handelt sich um einen Überblick über etwa 130 Jahre deutscher, ja europäischer Geschichte und Kirchengeschichte, und wenn man sagen wollte, es gehe dabei um einen Zeitabschnitt von weltgeschichtlicher Bedeutung, so würde man den Mund nicht zu voll nehmen; es wäre richtig. Der Überblick ist aber streng konzentriert auf unsere Stadt Mainz. Dass er sich in das 149. Jahresfest des Gustav-Adolf-Werkes in Hessen und Nassau einfügt, hat nichts Zufälliges an sich, sondern hat seinen guten Grund. Denn jene Sicherung der evangelischen Kirche in Deutschland im Dreißigjährigen Krieg und an seinem Ende wäre ohne König Gustav Adolf von Schweden und ohne Schweden als Garantmacht des Westfälischen Friedens von 1648 nicht möglich gewesen. Das evangelische Deutschland hat das in den letzten Jahren und Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg weithin vergessen. Das lässt sich verstehen: Nach 1945 wollte das zum Pazifismus umerzogene Deutschland von einem kriegführenden Glaubenshelden möglichst wenig wissen. Aber das ändert nun einmal nichts an den Tatsachen und an ihren Auswirkungen. Frühere Generationen haben sich an Gustav Adolf von Schweden lebhaft und dankbar erinnert, vor allem im vergangenen 19. Jahrhundert, als das historische Bewusstsein nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa und Amerika in besonderem Maße wach und hellhörig war².

So kam es, dass man im Jahr 1832 dem Schwedenkönig in Sachsen, das ihn zu keiner Zeit vergessen hatte, in der Nähe von Breitenfeld bei Leipzig, wo er 1631 seinen großen Sieg errungen hatte, ein bescheidenes Denkmal errichtete. Aber nicht nur das. Man ließ das Gedenken und den Dank zur Tat werden, indem man zur ideellen und materiellen Unterstützung von finanzschwachen evangelischen Gemeinden im In- und Ausland eine Stiftung

1 S.u. Bibliographie Nr. 162. – Vortrag zum 149. Jahresfest des Gustav-Adolf-Werks in Hessen und Nassau, gehalten im Evangelischen Gemeindezentrum Mainz-Hechtsheim am 28. September 1991.

2 Vgl. meinen Vortrag König Gustav Adolf von Schweden (†1632) – Machtpolitiker oder Glaubensheld?, in: Ebernburg-Hefte 18 (1984), S. 5–20 (= BPFKG 51 [1984], S. 149–164), hier S. 5f. (Lit.). – Zum Zusammenhang zwischen Gustav-Adolf-Gedenken und Jahresfest des hessischen Gustav-Adolf-Vereins i.J. 1932 in Mainz vgl. die Artikel in der Mainzer Tageszeitung 1932, Nr. 179–183 (1.–5.7.1932) und Nr. 208 (5.8.1932) Beilage.

ins Leben rief, die man zu seinen Ehren »Gustav-Adolf-Stiftung« nannte. Die sächsische »Gustav-Adolf-Stiftung« von 1832 wurde 10 Jahre später in Leipzig zu einem Verein erweitert, der in ganz Deutschland tätig wurde. Dafür setzte sich aus dem Südwesten vor allem der Hofprediger Carl Zimmermann in Darmstadt im Großherzogtum Hessen ein. Und schon im Jahre 1846 wurde im Zuge dieser Erweiterung auch in Mainz ein »Mainzer Zweigverein der Gustav-Adolf-Stiftung« begründet³. Wenn daher das Gustav-Adolf-Werk in Deutschland im Jahre 1992 das 150. Jahresfest begehen wird, so dürfen die Evangelischen in Mainz darauf verweisen, dass sie diesem Werk schon seit 146 Jahren verbunden sind. Aber mehr noch: Die evangelischen Mainzer haben dem Gustav-Adolf-Verein damals nicht nur gespendet, was sie konnten – Mainz zählte in den 1840er Jahren bei rund 35000 Einwohnern 7%, d.s. gegen 2500 Evangelische –, das evangelische Mainz hat der Solidarität des Vereins viel zu verdanken. Die meisten deutschen Städte sind im Verlauf der Industrialisierung, Landflucht und Verstädterung in dem Jahrhundert zwischen 1815 und 1918 um das Zehnfache der Bevölkerung angewachsen. Die Einwohnerzahl von Mainz nahm damals zwar nicht derartig rasant zu. Aber die Steigerung betrug doch immerhin etwa das Viereinhalbfache; dabei stieg der Anteil der zugezogenen Evangelischen jedoch prozentual um ein Vielfaches an. Als sich unter französischer Herrschaft im Jahre 1802 zum ersten Mal in Mainz eine vollberechtigte evangelische Gemeinde bilden durfte, zählte man in der Stadt ca. 400 Evangelische, im Jahre 1900 waren es ca. 40000, also das Hundertfache⁴. Der Ausbau des evangelischen Kirchenwesens in der Stadt hinkte den Anforderungen in weitem Abstand hinterher; das konnte gar nicht anders sein. Dass der Aufbau überhaupt gelingen konnte, war entscheidend der Mithilfe des Gustav-Adolf-Vereins zu verdanken.

Die Gemeinde Weisenau, deren Kirche mit ihrem jetzigen Namen Gustav-Adolf-Kirche vor 100 Jahren eingeweiht wurde und die daher das diesjährige hessische Jahresfest ausgerichtet hat, war nicht die einzige Gemeinde in Mainz, der die Spenden zugute kamen: Im Jahre 1893 erhielt mit der Hilfe des Vereins auch Bretzenheim einen Kirchensaal und ein Pfarrhaus und 1903 Gonsenheim seine evangelische Kirche. Es folgten später die Kirchen in Mombach (1911) und in Budenheim (1913), der Kirchensaal in Hechtsheim (1929) und die Kirche in Finthen (1956). So wurden schließlich 7 Kirchen in den linksrheinischen Vorortgemeinden mit Mitteln des Gustav-Adolf-Vereins erbaut, und wenn man die auf dem rechtsrheinischen Ufer

3 Vgl. Statuten des Mainzer Gustav-Adolf-Vereins, vorh. Mainz, Stadtbibliothek, Sign. Mog. m 1519.

4 Zahlenangaben nach Erich KEYSER (Hg.), Städtebuch Rheinland-Pfalz und Saarland, Stuttgart 1964 (Deutsches Städtebuch IV,3), S. 255–291 (Vf.: Ludwig FALCK), hier bes. S. 266 und 278.

gelegenen, bis 1945 mehrheitlich zu Mainz eingemeindeten Vororte Kastel (1879), Kostheim (1906), Gustavsburg (1916) und Amöneburg (1932) mit hinzunimmt, so waren es schließlich sogar ganze 11 »Gustav-Adolf-Kirchen«⁵. Mit anderen Worten: der äußere Ausbau des evangelischen Kirchenwesens in Mainz war nicht einfach allgemeinen Kirchensteuergeldern zu verdanken, sondern zu einem beträchtlichen Teil auch der persönlichen Opferwilligkeit von Tausenden von Gemeindegliedern in vielen evangelischen Gemeinden weit und breit.

1.

Die meisten unter uns werden gewiss schon einmal die Kirche in Kiedrich im Rheingau besucht und jene inhaltsschweren Worte gelesen haben, mit denen der zu seiner Zeit bekannte Holzschnitzer Eberhard Falkener im Jahre 1510 am Gestühl der Kirche sein Urteil über seine Zeit zum Ausdruck gebracht hat:

Die gerechtikeit lit in groser not.
Die warheit ist geschlagen dot.
Der glauben hat den strit verlorn.
Die falscheit die ist hoch geborn.
Das dut Got dem hern zorn.
O mensch las ab
das du nit werdes ewiglich verlorn.
Lobt gerechtikeit

Falkeners Stimme war nicht die Stimme eines missvergnügten Einzelgängers. Es war die Stimme vieler, wenn nicht der Mehrheit seiner Zeitgenossen⁶. Man könnte über seine Worte »Gerechtigkeit«, »Wahrheit«, »Glauben« manche Überlegung anstellen; man könnte sie personifizieren. Heißt es denn nicht: *Christus* ist uns »gemacht zur *Gerechtigkeit*« (1 Kor 1,30), *Christus*

5 Historisch-statistische Übersicht über die Pfarreien in Mainz und Umgebung bei Wilhelm DIEHL, Pfarren- und Schulmeisterbuch für die Provinz Rheinhessen und die kurpfälzischen Pfarreien der Provinz Starkenburg, Darmstadt 1928 (Hassia Sacra III), S. 533–579. – Zu Gustavsburg im Besonderen vgl. Ruth MÜNCKER, Entfaltung einer Diasporagemeinde. Die evangelische Kirchengemeinde Gustavsburg und ihre Gustav-Adolf-Kirche, in: Mainz, Vierteljahresshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft 7 (1987), Heft 2, S. 120–123. – Zu den evangelischen Pfarreien im ehemals Mainzischen Rheingau: Walter HAUBRICH, Die Entwicklung der evangelischen Kirche im Rheingau, in: MZ 82 (1987), S. 181–189.

6 Über die vorreformatorische religiöse und kirchliche Lage im Rheingau vgl. Wolf-Heino STRUCK, Reformation und Bauernkrieg aus der Sicht des Rheingaus, in: HJLG 33 (1983), S. 101–144, bes. S. 105–116.

spricht: »Ich bin der Weg, die *Wahrheit* und das Leben« (Joh 14,6) und »Wer an *mich glaubt*, der kommt nicht ins Gericht « (Joh 5,24)? Aber nunmehr hat der Glaube den Kampf verloren, Irrtum und Bosheit haben gesiegt, meinte Falkener damals, das kann, das wird Gott nicht ungestraft lassen, denn »Gott lässt sich nicht spotten« (Gal 6,7). In jedem Fall urteilte Falkener streng und unerbittlich.

Seine Auftraggeber in Mainz glaubten freilich, hinter den dunklen Wolken immer wieder neue Silberstreifen am Himmel zu sehen. Ja, sie meinten wohl gar einen ganzen strahlenden Horizont vor sich zu erblicken, als das Mainzer Domkapitel im Jahre 1514 den jungen, vielversprechenden 24jährigen Albrecht von Brandenburg zum Erzbischof erhob. Als 18jährigen hatte man ihn, noch bevor er zum Priester geweiht war, ins Domkapitel gewählt. Danach war er 23jährig zum Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt erkoren worden, und mit 28 Jahren wurde er schließlich Kardinal. Was wollte er noch mehr? Was konnten die Mainzer noch mehr wollen? Sie hatten teil an diesem Glanz und waren stolz auf ihren Kirchenfürsten, den jungen Primas von Deutschland. Aber gerade er sollte den Stein ins Rollen bringen, der die Reformation der Kirche durch Luther in Deutschland und Europa auslöste. Bei seinem Regierungsantritt konnte Albrecht von Mainz derartiges nicht ahnen, aber von der Mitverantwortung dafür ist er nicht freizusprechen.

Im vergangenen Jahr waren es 500 Jahre her, seit Albrecht von Mainz geboren wurde. Dies war bekanntlich der Anlass, den Oberhirten von einst mit einer großen Ausstellung im Mittelrheinischen Landesmuseum in Mainz zu feiern⁷. Es ist phänomenal, was hier an Bildern und Dokumenten aus allen Richtungen zusammengetragen wurde; da konnte man viel von dem Glanz und dem Reichtum seiner langen, 31jährigen Regierungszeit mit eigenen Augen bewundern. Die Vielzahl seiner Beziehungen zu Kirche, Kunst und Wissenschaft seiner Zeit kam eindrucksvoll zur Darstellung. Es wurde deutlich, was Albrecht als Kurfürst und Erzbischof damals zu sein wünschte und was er war: ein großmütiger Gönner, ein Stifter, ein kundiger, gebildeter Mäzen, der die modernen Bestrebungen seiner Zeit förderte und sie womöglich unter seiner Schirmherrschaft zu vereinen versuchte. So nahm er zu den bekanntesten Künstlern Verbindung auf: zu den Erzgießern Peter und Albrecht Vischer und zu den Malern Matthias Grünewald und Lukas Cranach, vor allem aber zu den Gelehrten: zu Johann Reuchlin, den er gegen die Dominikaner in Köln in Schutz nahm, zu Erasmus von Rotterdam und zu der nicht kleinen Schar der Humanisten, von denen man die Veränderung der festgefahrenen Verhältnisse in Kirche und Reich am ehesten erhoffte, eine

7 Vgl. Berthold ROLAND (Hg.), Albrecht von Brandenburg, Kurfürst, Erzkanzler, Kardinal 1490–1545 (Ausstellungskatalog), Mainz 1990.

Verbesserung auf dem Wege der Belehrung und Erziehung des Klerus und des Volkes durch Wort und Schrift. Albrecht unterstützte die Humanisten. So ließ er nacheinander die beiden humanistisch gebildeten Theologen Wolfgang Capito und Kaspar Hedio als Domprediger nach Mainz kommen; beide gingen später in Straßburg zur Reformation über⁸. Auch nahm er den ihm gleichaltrigen jungen Reichsritter Ulrich von Hutten in seinen Dienst, den besten lateinischen Dichter der Zeit, der aber aus Italien nicht nur als Gegner, sondern geradezu als Hasser Roms, des Papsttums und der Kurie nach Deutschland zurückgekehrt war. Indem der Erzbischof so manchen Kirchenkritiker unterstützte, schlug er einen nicht ungefährlichen Kurs ein, denn in Mainz wurden seitdem nicht nur die kritischen Schriften des gelehrten Theologen Erasmus von Rotterdam gedruckt und verbreitet, sondern auch die bissigen polemischen Traktate Huttens, der schließlich sogar in deutscher Sprache publizierte, um die ganze Breite der Bevölkerung zu erreichen⁹.

Man hat Albrecht von Mainz vielfach einen Renaissancefürsten genannt und wohl gar vom »Lebensgefühl der Renaissance« bei ihm gesprochen. Die Entfaltung von Prunk und Pracht und das herrscherliche Wesen, das Albrecht so imponierend zur Darstellung zu bringen verstand, ist aber, soviel ich sehe, bei ihm nicht aus dem weltlichen Lebensgefühl der Antike gespeist, wie es in Italien damals in den führenden Schichten der Fall war. Albrecht von Mainz dürfte sehr viel mehr dem spätmittelalterlichen religiösen Denken und Handeln verbunden gewesen sein, als man gemeinhin sagt. Dieses religiöse Denken ging bei ihm freilich nicht sonderlich tief; in jedem Fall brachte es ihn nicht zu kritischer Besinnung über sich selbst und sein hohes Amt; es führte ihn nicht zum notwendigen Umdenken und zur Verwirklichung der »Gerechtigkeit«, an die Falkener dachte. Gerechtigkeit war für den Erzbischof einfach die Ausrichtung am Maßstab der Zeit. Er suchte die Dinge so zu erhalten, wie sie waren. Er war und blieb in der Bevölkerung im Allgemeinen beliebt, weil er milde war, und milde war er gegen andere, weil er gegen sich selbst nicht streng war. Das schloss gelegentlichen Jähzorn und überraschende, plötzliche Schärfe oder auch einmal eine wehmütige Reue über Versäumtes nicht aus. Aber zur Wiederherstellung von »Gerechtigkeit«, »Wahrheit« und »Glauben« in Kirche und Reich, wie man es von ihm erwartete, war der Erzbischof nicht geschickt, und eine seinem hohen Rang entsprechende Rolle an der Spitze der deutschen Kirche hat er in den bewegten Jahrzehnten des Ringens für und gegen die Reformation Luthers nicht gespielt. So hat er dann im Lauf der Jahre beide Seiten enttäuscht: den Kaiser, der an der katholischen

8 Zu Capito und Hedio: Beate STIERLE, Capito als Humanist, Gütersloh 1974; Neuere bei STRUCK (s.o. Anm. 6) und im Ausstellungskatalog 1990 (s.o. Anm. 7).

9 Josef BENZING, Ulrich von Hutten und seine Drucker, Wiesbaden 1956. – Peter LAUB (Bearb.), Ulrich von Hutten, Ritter, Humanist, Publizist 1488–1523 (Ausstellungskatalog), Kassel 1988.

Tradition unter allen Umständen festhielt, und die Fürsten, die, von der Notwendigkeit des Durchgreifens überzeugt, die Reformation in Angriff nahmen, als die Bischöfe dieser ihrer Aufgabe nicht nachkamen.

Den oft zögernden, abwartenden Kurs Albrechts, der nach beiden Seiten hin nicht wahrnahm oder nicht ernst nahm, was zur Entscheidung stand, kann man freilich auch von der anderen Seite sehen: Hat sich Albrecht zeitweilig energischem reformatorischem Handeln entzogen, so hat er sich der Reformation Luthers doch auch nicht heftig entgegengestemmt. Konnte er sie schon nicht gutheißen, so hat er ihr doch auch nicht wirklich geschadet. Aus dem Freiraum, den er ihr in den ersten Jahren nach 1517 ließ, zog die reformatorische Bewegung ihren Nutzen; Erasmus und vor allem sein Domprediger Capito bestärkten ihn in seiner Zurückhaltung gegenüber Luther.

Dabei war der Konflikt mit Luther anfänglich gerade an jener übertriebenen, keine Zurückhaltung kennenden Instruktion entbrannt, mit welcher der Erzbischof den Ablassprediger Tetzl auf die Reise geschickt hatte und deren Aussagen Luther in seinen 95 Thesen in Frage stellte. Luther sandte die 95 Thesen bekanntlich auch an ihn, um ihn zur Stellungnahme herauszufordern. Die Thesen tadelten nicht etwa das Geldgeschäft, das hier mit der Frömmigkeit der gläubigen Katholiken getrieben wurde, sondern vielmehr das verkehrte Verständnis vom Heil, von der Wahrheit und vom Glauben, das ihnen durch die Ablasspredigt vorgespiegelt wurde. Hierzu wünschte Luther eine Richtigstellung. Aber der Erzbischof antwortete nicht. Er leitete die Angelegenheit zum einen an die theologische Fakultät der Mainzer Universität weiter, die zur Sache nichts sagte, sondern statt dessen einfach erklärte, gegen die Autorität des Papstes dürfe und könne man nicht disputieren¹⁰, zum andern meldete er die Sache nach Rom, wo man sich erst allmählich zu Reaktionen herbeiließ.

Die Sympathie der Mainzer Stadtbevölkerung zwischen 1517 und 1525 galt Luther¹¹. Das zeigte sich, als am 28. November 1520 auf dem Marktplatz der Stadt die Schriften Luthers verbrannt werden sollten. Der Erzbischof nahm an dieser Aktion nicht teil, und der päpstliche Nuntius, der zugegen war, wurde von den schaulustigen Bürgern mehrfach bedroht. Die öffentliche Bücherverbrennung, die publikumswirksam hätte sein sollen, fand daher nicht statt. Sie wurde am nächsten Tag *pro forma* an einem entlegenen Platz ohne Publikum nachgeholt. Unterdessen brachte der Drucker Johann

10 Fritz HERRMANN, Die Gutachten der Universität Mainz über Luthers Thesen, in: ZKG 23 (1902), S. 265–268.

11 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die ausführliche, zuverlässige Darstellung der Zusammenhänge durch Fritz HERRMANN, Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter, Mainz 1907; eine eigene Skizze bei DIEHL (s.o. Anm. 5), S. 533–539; Übersicht bei Heinrich STEITZ, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 2–6.

Schöffer in Mainz die kirchenkritischen reformatorischen Flugschriften nach wie vor in hohen Auflagen unter die Leute¹².

Der Erzbischof kümmerte sich darum nicht. Er war in dieser Zeit vielmehr mit dem Aufbau des Neuen Stifts in der zu seinem zweiten Erzbistum Magdeburg gehörenden Stadt Halle beschäftigt, für dessen finanzielle Sicherung er, ohne jede Rücksicht auf alle Einwände, erst recht noch einmal auf Reliquienverehrung und Ablasserteilung zurückgriff, womit er die Kritik Luthers erneut hervorrief. Den mittleren Kurs, auf dem ihn seine beiden Domprediger zu steuern versuchten, vermochte er auf die Dauer aber nicht durchzuhalten. Ein erster empfindlicher Rückschlag für die reformatorische Bewegung am Mittelrhein war es, als im Jahre 1523 der kämpferische Reichsritter Franz von Sickingen, der für Luther eingetreten war und seine Ebernburg im Sinne einer Reformation von Reich und Kirche zur »Herberge der Gerechtigkeit« erklärt hatte, im Kampf gegen Trier unterlag und sein Leben verlor¹³. In den Monaten danach gab Kaspar Hedio seine Stellung als Mainzer Domprediger auf, und mit ihm verloren die evangelisch Gesinnten in der Stadt einen ihrer führenden Vertreter. Der zweite und entscheidende Rückschlag folgte, als dann 1525 im Bauernkrieg die Bürger von Mainz, die mit den Bauern des Rheingaus sympathisiert und ähnliche Rechte eingefordert hatten wie sie, ihre Niederlage eingestehen mussten. In den revolutionären Wochen des Frühsommers 1525 hatten sie die Kleriker dazu gezwungen, auf ihre Privilegien zu verzichten und gleiche Rechte und Pflichten zu übernehmen wie die Bürger der Stadt. Auch wollten sie von nun an nur noch den Dreißigsten, aber nicht mehr den Zehnten an die Kirche entrichten. Diese Errungenschaften verloren sie jetzt wieder. Sie mussten sich dem Erzbischof und dem Domkapitel unterwerfen. Seit 1525 trat eine scharfe Reaktion ein, die mitsamt dem sozialen Aufbegehren, das man den lutherischen Predigern und ihren Anhängern in die Schuhe schob, auch die evangelische Bewegung in der Stadt Schritt für Schritt unterdrückte¹⁴. Albrecht von Mainz schloss sich seitdem immer enger an die befreundeten weltlichen katholischen Fürsten an, vorab an seinen älteren Bruder Joachim, den regierenden Kurfürsten von Brandenburg. Gleichwohl warnte er vor der Verfolgung der Evangelischen mit Waffengewalt und vor einem drohenden Fürstenkrieg. Zum »Eisenfresser« wurde er nicht. Bis an sein Lebensende versuchte er auf der Linie einer gemäßigten katholischen Reform zu verbleiben. Damit hatte er freilich nur wenig Erfolg: Sein Erzbistum Magdeburg

12 Josef BENZING, Johann Schöffer zu Mainz als Reformationsdrucker, in: Mainzer Almanach 1964, S. 139–144.

13 Volker PRESS, Ein Ritter zwischen Rebellion und Reformation: Franz von Sickingen (1481–1523), in: Ebernburg-Hefte 17 (1983), S. 7–33.

14 Anton Philipp BRÜCK, Mainz vom Verlust der Stadtfreiheit bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges, Düsseldorf 1972 (Geschichte der Stadt Mainz 5), S. 17–30, bes. S. 19–24.

ging zur Reformation über; er konnte es nicht halten. Dasselbe war mit seinem Bistum Halberstadt der Fall. Und selbst in der nahegelegenen Reichsstadt Frankfurt am Main gewann die Reformation an Boden. In den 1530er Jahren stand Albrecht wie auf verlorenem Posten. Den Krieg um die Reformation, der dann schließlich doch noch entbrannte und zur Gleichberechtigung der evangelischen und katholischen Fürsten im Reich führen sollte, hat Albrecht von Mainz aber ebenso wenig erlebt wie Luther.

Der Augsburger Religionsfriede von 1555, der diese Gleichberechtigung festlegte, erbrachte den Evangelischen in Mainz – und es hat hier in aller Heimlichkeit Evangelische auch nach Jahren und Jahrzehnten noch gegeben – keine kirchlichen Rechte. Wie allgemein bekannt, erhielt damals nur die Landesherrschaft das Recht, über die Zugehörigkeit zum katholischen oder evangelischen Bekenntnis und Gottesdienst zu entscheiden; den Untertanen wurde dieses Recht nicht gewährt. Sie hatten, obwohl es sich doch um eine Frage des persönlichen Glaubens und Gewissens handelte, ihrer Obrigkeit einfach zu folgen. Wer in Mainz wohnte, unterstand damit nun ohne weiteres der katholischen Kirche und ihrem Bekenntnis. Wer sich nicht fügen wollte, musste die Stadt verlassen; anderenfalls machte er sich strafbar.

2.

Es wird bis auf den heutigen Tag als Ruhmesblatt in der Geschichte der katholischen Kirche angesehen, dass sie es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fertigbrachte, der in Deutschland weithin durchgedrungenen evangelischen Reformation schließlich doch noch eine katholische Reform und Gegenreformation entgegenzustellen. Die Selbstbesinnung auf ihre alte, mittelalterliche Glaubenstradition in Verbindung mit einer neuartigen Aneignung dieses Glaubens wurde vom internationalen Jesuitenorden vorangetragen. Ohne Rücksicht auf die örtlichen Verflechtungen und Verfilzungen rückte er in die deutschen Städte ein und setzte mit seiner Arbeit an den beiden Brennpunkten »Bildung« und »Lebensführung« an. Sein Ziel war es, mit Hilfe einer neuen, gehorsamen Generation von Priestern und Laien die Kirchenreform nach den Regeln des Konzils von Trient durchzusetzen, die katholischen Lehren klarzustellen und durch ein Leben in Askese und Hingabe glaubwürdig zu machen. Nach außen hin ging es dem Orden darum, möglichst viele der an die evangelische Reformation verlorenen Seelen und Gebiete zurückzugewinnen. Im Jahre 1561 hielten die Jesuiten ihren Einzug auch in Mainz¹⁵. Hier übernahmen sie im Lauf der Jahrzehnte als Prediger und Lehrer, Beichtväter und Exerzitienmeister den Universitätsun-

15 Ebd., S. 31–42, bes. S. 32f.

terricht der Theologie und der Philosophie. Ihr gut geführtes Gymnasium zog viele Schüler an. Was auf dem Marktplatz im Jahre 1520 misslungen war, sollte ihnen in neuer Situation 1579 unschwer gelingen: Sie verbrannten damals etwa 200 »akatholische«, »ketzerische« religiöse Bücher und Schriften. Dieses Faktum zeigt beides an: dass die Jesuiten auch in Mainz kämpferisch auftraten und dass es hier noch immer eine Anzahl von evangelisch gesinnten Familien gab. Ihre Arbeit trug Früchte. Seit 1580 gab es jedes Jahr einige Konversionen. Seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts stiegen die Zahlen an¹⁶. Nach 1601 verzeichnete der Orden jährlich zwischen 50 und 120 Übertritte, – beachtliche Zahlen, mögen es nun Einheimische oder auch von auswärts zugezogene Evangelische gewesen sein, die nur unter der Bedingung in der Stadt ihr Auskommen fanden, dass sie die Konfession wechselten. Bürger von Mainz konnte ja nur werden, wer katholisch war. So setzte sich auch in Mainz schließlich der katholische Konfessionalismus durch, ganz ebenso wie es – mit umgekehrten Vorzeichen – in den evangelischen Gebieten der Fall war. Doch mochten sich die Kirchen auch noch sehr gegeneinander abgrenzen, so dass selbst die Heirat zwischen Angehörigen verschiedener Konfession verpönt und unmöglich gemacht wurde, sie blieben nun einmal Nachbarn, Nachbarn allerdings, die sich gegenseitig immer mehr beargwöhnten und auch schikanierten. Im ganzen Jahrhundert der Reformation gab keine der Kirchen ihren Alleinvertretungsanspruch auf, sie allein sei die wahre Kirche und nur sie; jede hoffte, eines Tages so oder anders doch noch einmal alle und alles zu gewinnen. Die Gedanken der Katholiken richteten sich dabei nach wie vor auf den katholischen Kaiser und auf ein einheitliches katholisches Deutsches Reich, die der Protestanten auf ein evangelisches, wobei sie unter sich uneins waren, ob es ein vom Luthertum bestimmtes oder aber ein vom westeuropäischen Calvinismus geprägtes reformiertes Deutschland sein werde¹⁷.

In den sechs Jahrzehnten, die dem Augsburger Religionsfrieden folgten, ruhten daher zwar die Waffen, aber es herrschte dennoch eine Art Stellungskrieg, ein kalter Krieg, der je länger, desto eher in einen heißen Krieg überzugehen drohte und schließlich auch übergang. Während die evangelischen Gemeinden beim Jubiläum des Jahres 1617 den Thesenanschlag und den Beginn der Reformation Luthers feierten, verurteilten die Mainzer Jesuiten dasselbe Ereignis als Unglück und Teufelswerk¹⁸. Den Antichrist suchte und fand man jeweils beim konfessionellen Gegner. Man erblickte den Splitter in seinem Auge; den Balken im eigenen Auge nahm man hingegen nicht wahr.

16 Zahlen bei DIEHL (s.o. Anm. 5), S. 556.

17 Heinz DUCHHARDT, *Protestantisches Kaisertum und Altes Reich*, Wiesbaden 1977.

18 Z.B. Adam CONTZEN, *Coronis omnium Jubilorum anno saeculari evangelico scriptorum*, Mainz 1619.

Der Konfessionalismus triumphierte über das Christentum, so dass schließlich der Dichter Friedrich von Logau (1604–1655) in seinem bekannten Sinn-
gedicht¹⁹ kritisch überspitzt reimen konnte:

Luthrisch, Pöbstisch und Calvinisch,
Diese Glauben alle drey
Sind vorhanden; doch ist Zweiffel,
Wo das Christenthum dann sey.

Das Erzbistum Mainz bildete im Mittelalter mit 12 Bistümern von Chur und Konstanz im Süden bis vor die Tore von Magdeburg und Bremen im Norden die größte deutsche Kirchenprovinz. Aber das Kurfürstentum Mainz war ein kleines Land. Um 1600 sah sich die katholische Stadt Mainz in allernächster Nähe von zahlreichen evangelischen Herrschaften umringt, grenzte sie doch im Norden jenseits des Rheins an die lutherische Grafschaft Nassau-Weilburg und im Osten an die lutherische Landgrafschaft Hessen-Darmstadt. Im Süden gehörten die Gemeinden Hechtsheim und Weisenau – Weisenau war Filialort von Hechtsheim – den Grafen von Isenburg, die zum Calvinismus übergegangen waren; sie hatten damals einen reformierten Pfarrer, und die Einwohner waren evangelisch-reformierter Konfession²⁰. Im Hinterland waren sie dabei vom Schutz des reformierten Kurfürsten von der Pfalz gedeckt, dessen Gebiet hier von Nierstein bis Ingelheim reichte und sich wie ein Riegel zwischen Mainz und die kurmainzische Landstadt Bingen hineinschob. Dazwischen lagen eingesprengt die Dörfer zahlreicher lutherischer Herrschaften²¹. Das war auf engem Raum ein buntes territoriales Gemenge und ein Herd konfessioneller Spannungen. Wenige Monate nach dem Reformationsjubiläum sollten sich diese Spannungen wie in einer unendlichen, unseligen Kettenreaktion entladen – ganze dreißig Jahre lang²².

Ausgelöst wurde der große Krieg dadurch, dass sich der junge, damals erst 22jährige Kurfürst Friedrich von der Pfalz zum König von Böhmen wählen ließ. Damit machte er nicht nur das Land Böhmen dem Hause Habsburg streitig, sondern er vereinte nunmehr zwei der sieben kurfürstlichen Stimmen auf sich, die den Kaiser zu wählen hatten. Mit Sachsen und dem inzwischen zum Calvinismus übergegangenen Brandenburg war damit die Mehrheit, vier von sieben Stimmen, in die Hand evangelischer Fürsten gelangt! Es war, als sei das Deutsche Reich, ja als sei Europa aus dem Gleichgewicht geraten. Allenthalben griff man zu den Waffen. Aber nach anfänglichen

19 Friedrichs von LOGAU, Sämtliche Sinngedichte, hg. von Gustav EITNER, Stuttgart 1872 (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 113); Andres TAUSEND, Erstes Hundert, Nr. 100.

20 DIEHL (s.o. Anm. 5), S. 465.

21 Vgl. ebd., S. 376–423 und 458–531.

22 Überblick bei Konrad REPGEN, Art. Dreißigjähriger Krieg, in: TRE 9 (1982), S. 169–188.

Erfolgen der Protestanten nahm der Krieg seine Wende zugunsten der Katholiken. Im Jahr 1629 hatten sie ihn so gut wie gewonnen. Jetzt schien ihnen endlich die Stunde gekommen, um die Reformation rückgängig zu machen und alles zurückzugewinnen. Eben dies war die Absicht des Restitutionsedikts, das der Kaiser den unterlegenen Protestanten diktierte.

In dieser entscheidenden Stunde griff König Gustav Adolf von Schweden auf dem Festland ein²³. Mit Bewegung hatte er aus der Ferne lange Jahre hindurch zugesehen. Er fühlte sich Deutschland persönlich aufs engste verbunden. Deutsch sprach er wie das Schwedische. Seine Mutter war eine lutherische Herzogin von Holstein, und Philipp von Hessen, der geistige Ahnherr jener großen protestantischen Allianz gegen Habsburg und Rom, war sein Urgroßvater gewesen; sein Schwiegervater war der reformierte Kurfürst von Brandenburg. Streng religiös im Luthertum erzogen, war Gustav Adolf indes nicht, wie manche der kleineren lutherischen Regenten in Deutschland, zum skrupulösen »Betefürsten« geworden. »Seine ganze Einstellung zur Religion war eine durchaus positive und voll lebendigen Interesses. Sein Gottesglaube war ein selbstverständlicher, frei von Zweifeln und Hemmungen«, so lautet das Urteil eines schwedischen Historikers unseres Jahrhunderts (Nils Ahnlund). Was die deutschen lutherischen Fürsten im Kampf mit dem Kaiser immer wieder gelähmt hatte, war nicht so sehr nur die alte Warnung Luthers vor der unzulässigen Vermischung von Evangelium und Politik, als vielmehr der Wunsch, unter allen Umständen im Schutz des Augsburger Religionsfriedens zu verbleiben und nicht als Friedensbrecher zu gelten. Für den Schwedenkönig spielten solche Erwägungen keine Rolle. Er sah vielmehr klar vor Augen, worüber sich die meisten deutschen Protestanten im Jahr 1629 hinwegzutäuschen versuchten: Es ging jetzt um nichts anderes als um den Fortbestand oder das Ende der Reformation in Deutschland, ja, es ging um Sein oder Nichtsein des Protestantismus in Europa, es ging ums Ganze. Er nahm wahr und nahm ernst, was zur Entscheidung stand. In dieser hoffnungslosen Lage den deutschen Protestanten Hilfe zu bringen, nahm er daher als die ihm vorherbestimmte Aufgabe an, mochte ihre Lösung auch ans Unmögliche grenzen.

Nicht nur den schwedischen Adel und seine Bischöfe, sondern auch den Bauernstand, ja, das ganze schwedische Volk wusste er hinter sich. Er war bei seinen Untertanen aber nicht etwa deswegen beliebt, weil er kein strenger Herr gewesen wäre, oder auch nur deswegen, weil er sie durch die gewinnende Wesensart, die er an sich hatte, immer wieder für sich einzunehmen verstand, sondern weil er sie von seinen politischen und religiösen Zielen zu überzeugen vermochte, so dass sie sich damit identifizieren konnten. Der König pflegte Schwierigkeiten nicht dadurch zu lösen oder zu verschieben,

23 Die folgende Skizze in Anlehnung an meinen genannten Vortrag (s.o. Anm. 2).

dass er sie an seine Untergebenen weiterleitete, sondern er packte sie stets als erster an und er bewegte, zog, ja riss seine Leute immer wieder mit sich fort. Das Zaudern war nicht seine Sache. Gewiss war er nicht einzig und allein ein »Glaubensheld«. Er musste politische Mittel anwenden und politische Wege und Ziele verfolgen. »Evangelischer Glaube und schwedischer Machtausdehnungsdrang lebten ungeschieden in seiner frommen und heroischen Natur«, wie ein katholischer Historiker unserer Tage das Ineinander positiv gekennzeichnet hat (Ernst Walter Zeeden). Doch die religiösen Motive dürften bei ihm, wie bei dem unglücklichen Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, den man nach seiner Vertreibung aus Böhmen nur noch als »Winterkönig« verspottete, die stärkeren, die bestimmenden Motive gewesen sein. Sie waren aber bei Gustav Adolf mit einer ungleich größeren politischen und militärischen Begabung und mit außergewöhnlicher Charakter- und Willensstärke verbunden.

Gustav Adolfs Feldzug in Deutschland wurde zum Siegeszug. Er begann auf der Insel Usedom im Juni 1630 und endete im April 1632 in Augsburg und München. Im Dezember 1631 zogen die schwedischen Truppen nach kurzer Belagerung in Mainz ein²⁴. Am 14. Dezember 1631 hielt der lutherische schwedische Feldprediger einen Dankgottesdienst in der erzbischöflich-kurfürstlichen Schlosskirche ab. Manche Einwohner, zumal Kleriker und Ordensleute, waren aus der Stadt geflohen. Aus der Umgebung fanden sich Protestanten ein. Sogleich wurde in Mainz eine lutherische Gemeinde gebildet, – nicht jedoch auf Kosten der katholischen Kirche. Die schwedischen Offiziere und Beamten, die auf Weisung des Königs Mainz zum Sitz der neuen Militärregierung erhoben, beließen die katholischen Priester in ihren Rechten. Die zwangsweise Einführung der Reformation, die diese befürchtet hatten, fand nicht statt, und zwar nicht etwa nur, weil sie schwierig gewesen wäre, sondern weil der König prinzipiell darauf verzichtete. »Keiner Obrigkeit steht die Macht zu, jemandes Gewissen zu lenken und zu regieren«, so hatte er einst schon als Siebzehnjähriger einmal erklärt. Diesem Grundsatz blieb er treu. Bei aller Vorliebe für seinen evangelischen Glauben gewährte er den Katholiken freie Religionsausübung, und die Jesuiten haben diese von ihnen nicht erwartete Toleranz genützt und bestätigt. Der Dom erlebte keine evangelische Predigt mehr wie einst in den Tagen von Capito und Hedio, und in den Pfarrkirchen St. Ignaz, St. Emmeran und St. Christoph wurde auch weiterhin, wie bisher, die Messe gelesen.

24 Zum Folgenden ist zu vergleichen die fundierte Skizze über die kirchlichen Veränderungen in Mainz unter schwedischer Herrschaft bei DIEHL (s.o. Anm. 5), S. 549–558, die detaillierte Untersuchung von Hermann-Dieter MÜLLER, *Der schwedische Staat in Mainz*, Mainz 1979, und die zusammenfassende Darstellung von Ludwig FALCK, *Die Mainzer Schwedenzeit vor 350 Jahren*, in: Mainz, Vierteljahreshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft, Geschichte 1 (1981), Heft 4, S. 104–111 und 2 (1982), Heft 1, S. 103–109.

Aber diese Toleranz schloss die Einführung evangelischen Gottesdienstes für die Einwohner und Zugezogenen nicht aus, sondern ein. So wurde aus dem fernen Württemberg der lutherische Pfarrer Johann Donner in die Stadt berufen und sogar mit dem Titel »Generalsuperintendent« ausgezeichnet, weil er über Mainz hinaus in den Landgemeinden das Luthertum dort wieder einrichten sollte, wo es von der Gegenreformation aus seinen verbrieften Rechten verdrängt worden war. Donner führte in Mainz einen eigenen lutherischen Katechismus und die lutherische Gottesdienstordnung ein. Die kleine Gemeinde, die sich um ihn scharte, erhielt zunächst die (heute nicht mehr vorhandene) Jesuitenkirche zugesprochen, später wurde ihr die Quintinskirche eingeräumt. Auch den Reformierten in der Stadt wurde – zum Missvergnügen Donners – der Gottesdienst erlaubt, und zwar um so mehr, als sich der reformierte »Winterkönig« mit seinen Leuten in Mainz einfand, um von hier aus mit Hilfe der Schweden die Wiedergewinnung seiner pfälzischen Lande einzuleiten. Diese Pläne Friedrichs von der Pfalz kamen nicht zur Wirklichkeit. Erst 36 Jahre alt, starb er am 29. November 1632 in Mainz in Kummer und Gram. Denn drei Wochen zuvor, am 6. November, war der Schwedenkönig im Alter von 38 Jahren in der Schlacht von Lützen bei Leipzig gefallen. Seinem triumphalen Aufstieg war damit nach kaum zweieinhalb Jahren ein katastrophales Ende gefolgt. Die schwedische Militärmacht brach dadurch zwar nicht zusammen. Sie hielt sich in Deutschland auch weiterhin. Aber die schwedischen Truppen mussten im Jahre 1636 die Stadt Mainz wieder aufgeben; der evangelische Gottesdienst in der Stadt wurde eingestellt. Der König hatte seine letzten Ziele nicht erreicht. Und doch hat sein Eingreifen zur rechten Zeit die Rettung des Protestantismus herbeigeführt. Die für die Gegenreformation einmalig günstige Situation des Jahres 1629 war nach 1631 nie mehr wiederherzustellen. Schon dieses Teilergebnis reichte aus, um das Erbe der Reformation zu bewahren und das Überleben der evangelischen Kirchen in Deutschland zu sichern. Dass das Verbleiben der Schweden im Reich den Krieg auf Jahre hinaus verlängert und das Elend der späteren Jahre mit verursacht hat, ist nicht zu bestreiten. Aber nur infolge ihres Verbleibens kam es schließlich im Westfälischen Frieden (1648) zur Wiederherstellung der Verfassung der Vorkriegszeit.

Man wird es immer wieder bedauern, dass das Ringen der Konfessionen, das einst bereits im Augsburger Religionsfrieden von 1555 zu einem tragbaren Kompromiss geführt hatte, erst der grauenvollen Wiederholung im Dreißigjährigen Krieg bedurfte. Bedauerlich ist es aber auch auf seine Weise, dass der Friedensschluss von 1648 das Prinzip des Schwedenkönigs nicht aufgriff, allen drei christlichen Konfessionen über ihre Rechte hinaus, so wie sie bestanden und zu respektieren waren, freie Entfaltung zu gestatten. Das Modell, das sich in Mainz und in anderen deutschen Städten immerhin vier Jahre lang bewährt hatte, wurde weder hier noch anderswo weitergeführt.

Vielmehr wurde nach der Rückkehr des Erzbischofs der Alleinvertretungsanspruch der alten Kirche erneuert, um in Mainz noch einmal für eineinhalb Jahrhunderte, bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, in Gültigkeit zu bleiben²⁵.

25 Vgl. STEITZ (s.o. Anm. 11), S. 306–310.

UNION

Irenik und Zweite Reformation¹

Irenik und Zweite Reformation standen zueinander in Spannung. Denn wenn es zum Selbstbewusstsein der Zweiten Reformation gehört hat, die nach Gottes Wort reformierte, vom »papistischen Götzendienst und Sauerteig« gründlich gereinigte, über die lutherische Reformation hinausführende und sie allererst zu ihrem Ziel und Abschluss bringende volle und vollkommene, vollendete Reformation zu sein², dann war ihr Unternehmen eine dynamische, progressive und zugleich auch aggressive Sache, die ohne Polemik nicht auskommen konnte. Auf der anderen Seite ist die Irenik in bewusstem Gegensatz zur vorherrschenden Polemik gerade auf dem Boden der reformierten Konfession entstanden³. Die Irenik gehört zur Geschichte der reformierten Kirche in Deutschland hinzu, und es fehlte eine Komponente an der Zweiten Reformation, wenn in unserem Zusammenhang nicht auch die Irenik Berücksichtigung fände. Der Begriff der Irenik lässt sich wohl am leichtesten in der Abgrenzung von Konkordie und Union definieren. Um die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts um sich greifende konfessionelle Entzweiung aufzuhalten oder auch wieder zu heilen, wollten die reformierten Theologen in Deutschland ihren dreifachen Lehrunterschied im Verhältnis zur lutherischen Kirche – in der Abendmahlslehre, in der Lehre von der Person Christi und in der Prädestinationslehre – nicht mehr nur polemisch vertreten, sondern versöhnlich, in friedlicher Absicht, irenisch. Sie wollten das geistige Klima zwischen den beiden Konfessionen verbessern, das konfessio-

1 S.u. Bibliographie Nr. 122.

2 Zu diesem Selbstbewusstsein vgl. die im Jahre 1638 von Heinrich Alting in Groningen vorgetragene Vorlesung über die Geschichte der pfälzischen Reformation: »[sc. ecclesiis] [...] quae Confessionem Tigurinam sequuntur, haec praerogativa optimo titulo tribuitur quod ab erroribus et superstitionibus Papatus purgatiores sint eoque gravioribus Papae et assecularum eius odiis obnoxiae«, Henrici Altingii *Historia Ecclesiae Palatina*, in: L.C. MIEG (Hg.), *Monumenta pietatis et literaria virorum in re publica et literaria illustrium selecta I*, Frankfurt 1701, S. 129–250, hier S. 130. – »Ecclesia Palatina, Mater ac metropolis inter Reformatas Germaniae cum tempore futura non nisi certis gradibus crescere et ad maturitatem adolescere potuit [...] primus inchoationis [...] secundus progressus [...] tertius perfectionis [...] sub Friderico III., nomine et re Pio«, ebd., S. 138.

3 Aus der älteren Sekundärliteratur ist in bibliographischer Hinsicht noch wertvoll: D. Johann Christoph Koehlers *Abbildung einer Friedenströologie oder der Gottesgelahrheit, welche den Frieden in der Kirche erhält und befördert. Nebst einer Bibliotheca Theologiae Irenicae mit nützlichen Anmerkungen begleitet*, Jena 1764. – Neuere Überblicke: Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus IV*, Göttingen 1927, S. 231–472; Hans LEUBE, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1928, ND Aalen 1966, S. 39–191; knappe Hinweise neuestens auch bei Wilhelm NEUSER, *Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: HDThG II, S. 167–352, bes. S. 349ff. (Kap. XIII, § 2 Die reformierte Irenik).

nelle Gespräch in Gang halten und dadurch zur Verständigung und Wiederannäherung hinführen. Das ersehnte Ziel dieser Irenik war die Konkordie, die Herstellung christlicher Eintracht, Bruderschaft und kirchlicher Gemeinschaft, und zwar entweder unter förmlicher, ausdrücklicher Erklärung der erzielten Übereinstimmung oder aber unter stillschweigender Inkaufnahme der fortbestehenden Lehrunterschiede auf beiden Seiten, die als solche zwar bewusst gemacht, aber eben nicht mehr als fundamental und heilsnotwendig und damit auch nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden sollten. Zu einer Konkordie im ersten Sinne hatten sich die lutherischen Kirchen in Deutschland – obschon nicht vollzählig – in den Jahren 1577–1580 zusammengefunden. Zu einer Konkordie im zweiten Sinne ist es zwischen reformierten und Lutheranern trotz der angestregten Bemühungen der reformierten Irenik – das negative Ergebnis sei hier vorweggenommen – nicht gekommen. Im Gegenteil: In den Augen der Reformierten war es gerade der innerlutherischen Konkordie von 1580 zuzuschreiben, dass die Brücke zwischen den beiden evangelischen Konfessionen abgebrochen und die Trennung vollends vertieft worden war. Noch viel weniger als zu einer Konkordie konnte es im 16. und 17. Jahrhundert zu einer Union der beiden evangelischen Konfessionen kommen, zu einer völligen Vereinigung der Kirchen unter Bereinigung und Beilegung sämtlicher Lehrunterschiede und unter Darlegung eines gemeinsamen, über die trennenden partikularen Bekenntnisse hinausführenden, sie aufhebenden Bekenntnisses, – ein Ergebnis, zu dem schließlich mehrere Landeskirchen neubegründeter Mittelstaaten nach 1817 gelangen sollten. Im 16. und 17. Jahrhundert war also nach Lage der Dinge eine kirchliche Union zwischen Reformierten und Lutheranern gänzlich ausgeschlossen; die erhoffte Konkordie blieb aus; nur die Irenik vermochte zu Wort zu kommen. Im Blick auf ihr Ziel, die Konkordie, war die Geschichte der Irenik eine Geschichte des Misserfolgs: Die Spannung zwischen der expansiven Tendenz der Zweiten Reformation und der friedlichen Absicht ihrer Irenik erwies sich als zu stark, ja, beide Intentionen wirkten geradezu gegeneinander. So könnte man sich vielleicht darüber wundern, dass es zur nennenswerten Ausbildung einer Irenik überhaupt gekommen ist. Doch es gab immerhin zwei treibende Motive dafür, ein innerdeutsches, reichsrechtliches und reichspolitisches sowie ein über Deutschland hinausgreifendes allgemeines kirchliches und politisches; beide Motive konnten sich unschwer miteinander verbinden: 1. der seit dem Augsburger Reichstag von 1566 mehrfach wiederholte Versuch, die reformierten Reichsstände aus dem Augsburger Religionsfrieden auszuschließen; hiergegen musste auf reformierter Seite die Gemeinsamkeit des Augsburger Bekenntnisses nachgewiesen und die Zugehörigkeit zu den Augsburger Religionsverwandten erklärt werden; und 2. das fühlbare Erstarken der Gegenreformation, die ihre Spitze gegen das gesamte Erbe und Ergebnis der Reformation in Europa richtete; hiergegen musste auf refor-

mierter Seite angesichts der gemeinsamen Bedrohung das gemeinsame theologische Fundament beider evangelischer Konfessionen und die Geringfügigkeit des dreifachen Lehrunterschiedes betont werden, damit, wenn schon eine ausdrückliche Konkordie nicht zu erreichen war, dennoch die konfessionelle Grundlage für das notwendige politische Defensivbündnis wenigstens stillschweigend als gesichert erscheinen konnte. Denn die alte Verkopplung von »Bündnis« und »Bekenntnis« war noch immer gültig: Je breiter die gemeinsame religiöse und konfessionelle Grundlage der Bündnispartner war, desto stärker konnte ihr politisches Bündnis sein. Ohne gemeinsames Bekenntnis erschien ein tragfähiges Bündnis noch immer nicht möglich.

Von diesen beiden Motiven der reformierten Irenik ist das erste seit der reichsrechtlichen Anerkennung der reformierten Konfession im Westfälischen Frieden fortgefallen. Das zweite Motiv blieb danach zwar weiterhin wirksam; ja, die Irenik erlebte nach 1650 über Deutschland hinaus eine Ausweitung und einen neuen Aufschwung. Aber diese jüngere Geschichte der Irenik in Europa steht mit der Zweiten Reformation in Deutschland nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang und bleibt daher im Folgenden außer Betracht⁴.

In den vier Jahrzehnten zwischen 1580 und 1620 ließen sich die Stimmen der älteren reformierten Irenik in mehreren deutschen Territorien vernehmen, in denen sich die Zweite Reformation durchgesetzt hatte, so z.B. in Nassau-Dillenburg, wo der Herborner Theologe Wilhelm Zepper im Jahr 1594 ein umfassendes irenisches »*Christliches Bedenken*« veröffentlichte⁵, desgleichen im Fürstentum Anhalt, wo in Zerbst eine Schrift die Frage stellte und bejahte, ob nicht angesichts der päpstlichen Tyrannei die evangelischen Kirchen miteinander in nähere Verbindung treten müssten und könnten (1595)⁶, oder auch in Hessen-Kassel, wo der Hofprediger Paul Steinius eine »Concio

4 Neueres (nicht vollständiges) Verzeichnis der Quellen und Sekundärliteratur zur gesamten Irenik: Axel Hilmar SWINNE, *Bibliographia Irenica 1500–1970*, Hildesheim 1970. Eine Zusammenstellung der »Irenicum« o.ä. betitelten Schriften findet sich hier S. 141.

5 Christlich Bedencken/Vorschlag und Raht/Durch waserley mittel vnd wege dem hochbetrübeten zustand der Kirchen Gottes/wegen der vnchristlichen/ergerlichen spaltungen/lästerns/verketzern vnd verdammens zwischen den Euangelischen Kirchen vnd Lehrern: auch derenthalben besorglichen/ja vngezweifelten straffen Gottes/vnd vndergang der Euangelischen Stände/vermittelst götlicher gnaden/bey zeiten vorzukomen vnd abzuheffen seyn möge. Mit der alten Christlichen Kirchen/Keyser vnd Lehrer exempeln/vnd darneben gehaltenen neuen gemeinen Constitutionen im heiligen Römischen Reich/zusamt besondern Abschieden/Handlungen vnd Edicten der Protestirenden Ständen befestigt vnd bewehret. Gestelt durch Wilhelm ZEPPErn, Herborn 1594. Vorh.: Theol. Seminar Herborn.

6 De Quaestione illa: An hoc Tempore grassantis Tyrannidos Pontificiae, Syncretismus et Coitio fieri inter Ecclesias Evangelicas de Coena Domini dissidentes, debeat aut possit? Servestae 1595, nach Martin LIPENIUS, *Bibliotheca Realis Theologica I*, Frankfurt 1685, Nr. 391a (hier übrigens auch weitere Quellenschriften); nicht bei SWINNE, *Bibliographia Irenica* (s.o. Anm. 4).

irenica« hielt (1618) und ausführlich verteidigte (1619)⁷. Trotz einer größeren Anzahl verschiedener solcher Stimmen dürfte es innerhalb des vorgegebenen Rahmens hinreichend sein, sich auf das erste und führende Territorium, auf die Kurpfalz, und auf die pfälzische Irenik zu beschränken und vor allem auf das Irenicum des Heidelberger Theologen David Pareus von 1614 einzugehen. Von hier aus sollen folgende drei Fragen beantwortet werden:

1. Wie weit vermochte die Irenik der Reformierten den Lutheranern entgegenzukommen, ohne mit ihrer Zielsetzung, der Ausbreitung der Zweiten Reformation, in Konflikt zu geraten?
2. Wie haben die Lutheraner dieses Entgegenkommen aufgenommen?
3. Worauf ist das negative Ergebnis der älteren reformierten Irenik zurückzuführen?

Die erste Schrift, die den Titel »Eirenicum« trug und der Gattung der irenischen Schriften den Namen gegeben haben dürfte, war von einem französischen reformierten Theologen verfasst, der nach 25jähriger Wirksamkeit in der Kurpfalz im Jahre 1592 nach Leiden berufen worden war, von Franz Junius (Du Jon; 1545–1602). Junius wandte sich mit seinem »Eirenicum« von 1593, einer weit ausholenden, rhetorisch ausgeschmückten Exegese und Meditation über die Friedenspsalmen 122 und 133, werbend und mahnend an alle drei Konfessionen und an seine französischen Landsleute; mit der Kurpfalz und mit der Zweiten Reformation in Deutschland steht seine Schrift nicht in Verbindung⁸. Anders verhält es sich mit dem »Irenicum« von David Pareus (1548–1622)⁹, das zum Zentral- und Höhepunkt einer Kette von irenischen und polemischen Schriften werden sollte, die in Deutschland seit 1606 diesseits und jenseits der konfessionellen Demarkationslinie erschienen. Es liegt auf der Hand, dass man die Irenik der pfälzischen Theologen¹⁰

7 *Concio Irenica*, oder FriedensPredigt/Aus dem Geistreichen Lehrer Syrach Cap. 25 v. 1.2. Darinnen vnder andern dargethan vnd bewiesen wird/das beyderseits Evangelische [...] im Fundament vnd Grund der Seeligkeit durchaus Einig: Vnd das die wenige zwischen ihnen noch schwebende streitige Punkten bey weytem der importantz vnd erheblichkeit nicht seyen: daß von deren wegen das Band der Christlichen Brüderlichen Liebe zwischen ihnen/beyderseits Evangelischen/getrennet vnd zerrissen werden solle: [...] Durch Paulum Steinium, Hoffpredigern, Kassel 1618. Vorh.: Theolog. Seminar Herborn. – Zum Zusammenhang vgl. Winfried ZELLER, Die niederhessische Irenik, in: JHKG 18 (1967), S. 137–165.

8 SWINNE, *Bibliographia Irenica* (s.o. Anm. 4), Nr. 946a und b. Die französische Ausgabe enthält ein Vorwort »A Messieurs Messieurs du Clergé qui sont au Royaume de France«, die lateinische ein Vorwort an Landgraf Moritz von Hessen.

9 Günther BRINKMANN, *Das Irenicum des David Pareus. Frieden und Einheit in ihrer Relevanz zur Wahrheitsfrage*, Hildesheim 1972. – Neuere knappe Biographie des Pareus in: *Schlesische Lebensbilder* 5 (1968), S. 13–23.

10 Zum Ganzen vgl. Wilhelm HOLTSMANN, *Die pfälzische Irenik im Zeitalter der Gegenreformation*, Diss. theol. (Masch.) Göttingen 1960.

in engem Zusammenhang mit den politischen Einigungsbemühungen zu sehen hat, denen sich Kurfürst Friedrich IV. nach 1594 widmete, seit er das Directorium der protestantischen Reichsstände übernommen hatte, – Bemühungen, die dann in der Protestantischen Union von 1608 zum Erfolg führen sollten. Dass die Irenik aber geradezu politische Auftragsarbeit gewesen sein soll, wird man nicht annehmen dürfen. Die Motive auf der politischen und auf der kirchlichen Ebene konnten auch unabhängig voneinander und jeweils nach eigenen Gesetzen wirksam werden. Pareus war in Heidelberg jedenfalls zunächst viel weiter gegangen, als es der Konsens unter den reformierten Theologen erlaubte und als der Kurfürst es wünschte. Es wird nämlich – obschon erst in einer späten Quelle – berichtet, Pareus habe es im Jahre 1603 für unbedenklich erklärt, bei der Erläuterung des Lehrstücks von der Gegenwart Christi im Abendmahl in der reformierten Kirche die umstrittenen lutherischen Begriffe *essentialiter* und *substantialiter* zu gebrauchen, ja, er habe geradezu formuliert: »*Corpus Christi* est substantialiter in coena«. Daraufhin verbot der Kurfürst durch ein eigenes Mandat – ohne Namensnennung des von ihm geschätzten gelehrten Theologen – jede »fremde, unerbauliche und gefährliche Art zu reden« und verpflichtete seine Theologen aufs Neue auf die »gesunde und schriftmäßige« Ausdrucksweise des Heidelberger Katechismus¹¹.

Pareus hielt sich danach, wie es scheint, erst einmal zurück und ließ zunächst seinem schlesischen Landsmann, dem kurfürstlichen Hofprediger Bartholomäus Pitiscus (1561–1613), den Vortritt, der zwar anonym, aber im offiziellen Auftrag des reformierten Kirchenrats im Jahre 1606 die Werbeschrift veröffentlichte, die bereits in ihrem Titel jenes zweite Motiv der Irenik offen kundgibt: »Treuerzige Vermahnung der pfälzischen Kirchen an alle andere Evangelische Kirchen in Deutschland, daß sie doch die große Gefahr, die ihnen sowohl als uns vom Papsttum fürstehet, in acht nehmen und die inheimische, unnötige oder ja nunmehr genugsam erörterte Schritte dermaleins christlich und brüderlich mit uns aufheben und hinlegen wollen«¹². Pitiscus vermied hier, ähnlich wie zuvor Zepper in Herborn, die Konfessionsbezeichnungen »lutherisch« und »reformiert« und bezeichnete beide Kirchen gleichermaßen als evangelisch. Während er den Katholiken ohne weiteres unterstellte, sie hielten den Augsburger Religionsfrieden für sich selbst für gar nicht verbindlich, erklärte Pitiscus gegenüber den Lutheranern: »Unsere Einigkeit und Zusammensetzung, nechst Gott, ist der rechte Religionsfried«. Den dreifachen innerprotestantischen Lehrunterschied stellte er als nicht fundamental und als geringfügig hin. Denn in der

11 Burcard Gotthelf STRUVE, Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie, Frankfurt 1721, S. 518–522.

12 Vorhanden: SuUB Göttingen und LB Speyer.

Lehre von der Vorsehung – hier suchte er Luther gegen die Lutheraner auszuspielen – befänden sich die Reformierten mit der Heiligen Schrift und mit Luther in Übereinstimmung. In der Lehre von der Person Christi seien sich beide Konfessionen ganz einig: die Ubiquitätslehre sei ja nur eine Sonderlehre, die keineswegs von sämtlichen lutherischen Theologen geteilt werde. Und ebenso wenig betreffe der Lehrunterschied in der Abendmahlslehre das gemeinsame heilsnotwendige Fundament, das geistliche Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi. Auf die darüber hinausgehende Lehre von der leiblichen Nießung komme es gar nicht an. Die Verketzerung der Reformierten sei daher ganz ungerechtfertigt. Wollten die Lutheraner nur endlich von ihrer Polemik absteigen, dann sei der Friede eigentlich schon gemacht. Diese »Vermahnung« des Pitiscus war tatsächlich »treuherzig«: sie vereinfachte zu sehr, als dass die lutherischen Theologen sie hätten gelten lassen können. Sie antworteten mit mehreren Gegenschriften¹³.

Im Vergleich zu Pitiscus holte Pareus in seinem »Irenicum«¹⁴ weiter aus. Vor allem erneuerte er den älteren Vorschlag einer gesamteuropäischen protestantischen Synode. Unter dem Vorsitz von Jakob I. von England und Christian IV. von Dänemark sollten Fürsten und Theologen beider Konfessionen über die Wahrheit oder Unhaltbarkeit der beiderseits umstrittenen Lehren entscheiden, und zwar mit der echt orthodoxen Zielsetzung, »sich dem Wort Gottes zu unterwerfen [und] von solchen Dingen zu weichen, die daraus nicht können bewiesen werden«¹⁵. Die Regeln zur Vorbereitung und Durchführung einer solchen Synode stellte Pareus zum Teil aus einem eigenen älteren Entwurf zusammen¹⁶, zum Teil griff er sogar auf die »Christliche Erinnerung vom Konkordibuch« von 1581 zurück, die sein Lehrer Zacharias Ursinus einst in Neustadt an der Haardt verfasst hatte¹⁷. Es mag dahingestellt bleiben, ob eine solche gesamteuropäische protestantische Synode überhaupt zu verwirklichen gewesen wäre; stattgefunden hat sie nie. Fast wichtiger erscheint es daher, dass Pareus, der sich über die Schwierigkeiten der Vorbereitung einer solchen Synode im klaren war, als sofort reali-

13 STRUVE (s.o. Anm. 11), S. 524f.

14 SWINNE, *Bibliographia Irenica* (s.o. Anm. 4), Nr. 1390 a, b, 1391, 2057. Die deutsche Ausgabe, nach der im folgenden zitiert wird, trägt den Titel: *Irenicum Oder Friedemacher / Wie die Evangelischen Christlich zuvereinigen / vnd zu einem Synodo, oder allgemeinen Versamblung gelangen mögen / Dem lieben KirchenFrieden zu Förderung / vnd allen Friedliebenden zu Gefallen geschrieben Durch Herrn David Pareum der heyligen Schrifft Doctor. Vnd nun auß dem Latein ins Teutsch gebracht / Durch Herrn Gwinandum Zonsium Pfarrherrn vnd Inspectorn zu Bretta, Frankfurt a.M. 1615; vorh.: Landeskirchliche Bibliothek Speyer. Außer den beiden lateinischen Ausgaben von 1614 und 1615 und der deutschen von 1615 ist auch eine niederländische von 1615 zu erwähnen.*

15 *Irenicum oder Friedemacher*, S. 41.

16 *Ebd.*, Kap. 4 (S. 15–25); allenfalls auf diesen Abschnitt lässt sich die Behauptung beziehen (STRUVE, s.o. Anm. 11, S. 522), das *Irenicum* sei bereits 1606 verfasst worden.

17 Kap. 7–11 (S. 39–68).

sierbare Interimslösung vorschlug, die Evangelischen sollten »einen christlichen Anstand machen, einander dulden und wider das Papsttum für einen Mann stehen«¹⁸. Pareus wünschte den Verzicht auf die bisherige innerprotestantische Polemik und die Aufrichtung einer »christlichen Toleranz«, wie sie unter solchen Partnern erlaubt und möglich sei, »die sonst mit einander einig, allein in einem Puncten strittig seyn«¹⁹. Gemeint war damit der eine umstrittene Punkt der von den Lutheranern gelehrt Realpräsenz und der mündlichen Nießung des Leibes Christi im Abendmahl, ein Lehrstück, das Pareus überdies für nicht fundamental erklärte. Pareus minimierte damit den Lehrunterschied auf ein einziges nichtfundamentales, nicht heilsnotwendiges Teilstück der Abendmahlslehre; alle übrigen Differenzen erklärte er einfach für »Nebenstritte«²⁰. Damit ging er über Pitiscus noch weit hinaus! Und vielleicht noch drängender als Pitiscus wies er auf das beiden Konfessionen drohende Unheil hin, dass der päpstliche Antichrist »die Lutheraner und Calvinisten gleich halte [und] mit einem Holz verbrenne [...]« – »Lieber, sollten uns dann Oesterreich, Steiermark, Kärnten, Elsass, Donauwerda und neulich Prag in Böhmen, Aach, Wesel nicht einmal witzig machen?«²¹ Im Übrigen zog Pareus als Vorbilder einer Konkordie die folgenden Beispiele heran: Die Artikel des Marburger Religionsgesprächs (1529), die Wittenberger Konkordie (1536), den Religionsvergleich von Sendomir von 1570, die Confessio Bohemica von 1575 und schließlich sogar das politische Bündnis der protestantischen Union von 1608. Damit erhielt das »Bündnis« zwar noch nicht den Vorrang vor dem »Bekenntnis«. Aber das Übereinkommen der Politiker wurde nunmehr den Theologen als nachahmenswertes Muster wenn nicht einer Konkordie, so doch zumindest der so dringend notwendigen Toleranz anempfahlen. Beschwörend schloss Pareus in geradezu prophetischem Ton: »Die Fackel, dardurch endlich ganz Europa verbrennen wird, wird besorglich kein andere seyn, dann der Geistlichen Geistloses Gezänk von der Religion«²².

Die Lutheraner ließen sich von diesen Darlegungen in keiner Weise beeindrucken. Greift man aus der Zahl der Gegenschriften das betont so genannte »Irenicum vere Christianum« von Leonhard Hutter in Wittenberg von 1616 heraus, so begegnet man hier nur wieder der Erneuerung der längst bekannten orthodox-scholastischen Argumentation, wonach eine Unterscheidung zwischen heilsnotwendigen Glaubensartikeln und den weniger wichtigen theologischen Lehrstücken, von denen der einfache Christ nicht unbedingt Kenntnis haben müsse, unstatthaft sei. Hutter verwarf die Reduktion der

18 Ebd., S. 71.

19 Ebd., S. 73.

20 Ebd., S. 81.

21 Ebd., S. 87.

22 Ebd., S. 407.

Lehrunterschiede, auf die sich die reformierte Irenik verlegt hatte. Der innerprotestantische Lehrunterschied bestehe in vielen einzelnen, letztlich gleichwichtigen Artikeln – Hutter zählte sogleich deren 17 auf –, und auch das eine, von Pareus bezeichnete Lehrstück sei eben gerade nicht geringfügig, sondern betreffe das Fundament. Nur mit einer totalen Übereinstimmung im Ganzen wie im Einzelnen sei ein *Syncretismus*, ein Zusammentreten wider den gemeinsamen Feind, zu begründen²³. Anderenfalls könnten die Lutheraner ja ebenso wohl auch den Katholiken, den Schwenckfeldern und den Täufern ihre kirchliche Bruderschaft erklären. Hutter implizierte, die Reformierten seien Häretiker genauso wie jene. Einen Frieden, der um den Preis der Wahrheit der Lehre erkaufte werde, dürfe es nicht geben. Er wäre Verrat an der Kirche, deren Waffen geistlich, nicht fleischlich sind. Nach dem Wort des Apostels (I. Kor 11,9) muss es Häresien eben geben: »Oportet haereses esse«. Zu allem Überfluss kramte Hutter auch noch einmal jenes sagenhafte Distichon aus dem Giftschrank der Polemik hervor, das vor Jahrzehnten in Heidelberg den Hass gegen die Lutheraner geschürt haben sollte:

O Casimire potens, servos expelle Lutheri:
Ense, rota, ponto, funibus, igne neca!

Kasimir, mächtiger Fürst, treib aus die Zöglinge Luthers,
Töte sie mit dem Schwert, Rad, Strang, mit Wasser und Feuer!²⁴

Die Auseinandersetzung zwischen Pareus und Hutter darf im Blick auf die Irenik der Zweiten Reformation als typisch angesehen werden, so dass sich zur Beantwortung der vorhin gestellten drei Fragen folgendes geltend machen lässt:

1. Um der Irenik willen, die die reformierten Theologen entwickelten, gaben sie das Ziel ihrer Konfession, die Ausbreitung der Zweiten Reformation, nicht preis. Mit ihrer Irenik nahmen sie jene expansive Tendenz nicht zurück. Eine interne Rückwirkung auf das konfessionelle Selbstbewusstsein im Sinne einer Selbstbescheidung oder gar eines Verzichts auf die Ausbreitung der reformierten Lehre ist nicht festzustellen. Pareus verriet sich ungewollt, wenn er im »Irenicum« rückblickend voll Stolz erklärte, dass die reformierte Abendmahlslehre »innerhalb wenig Jahren weit und breit in Deutschland und anderen Königreichen nicht durch menschlichen Gewalt,

23 Leonharti Hutteri Doctoris Theologi Irenicum vere Christianum: Sive de Synodo et Unione Evangelicorum non-fucata concilianda, Tractatus Theologicus, Irenici D. Davidis Parei Consilia callida, lubrica, insidiosa, quibus Ecclesiae Dei, Pacem non Evangelicam, sed Samaritanam; Concordiam non Orthodoxam, sed Ariminensem et haereticam, nimum quantum persuadere satagit; ὡςπερ κατὰ πόδας (quod ajunt) persequens, examinans, refellens, Wittenberg 1616.

24 In der Folio-Ausgabe von 1619 (vorh.: Theol. Seminar Herborn), S. 39 und 145.

sondern durch Gottes Gnade durchgedrungen [sei] und noch durchdringt²⁵. Früchte seiner irenischen Bemühungen erhoffte er schließlich zwar nur noch von der fernen Zukunft; gleichzeitig aber war er von dem Sieg seiner Konfession fest überzeugt²⁶. Wohl warb er mit dem paulinischen Argument von den »Starken« und »Schwachen« (I Kor 8) um die Bruderschaft der Lutheraner. Aber als die »Starken« sah er die Reformierten an, die Lutheraner hingegen als die »Schwachen«, deren Lehrstücke vom Abendmahl wie »Stoppeln gar übel auf das Fundament gebaut sind«²⁷. Dass womöglich die Reformierten »Schwache«, die Lutheraner aber »Starke« sein könnten, kam ihm nicht in den Sinn, noch viel weniger der Gedanke, beide evangelischen Konfessionen könnten ihre Schwächen haben.

2. Die lutherischen Theologen haben das Angebot der reformierten Irenik nicht positiv aufgenommen. Ihre Antwortschriften waren Gegenschriften. Ausnahmen sind mir nicht bekannt. Noch war kein Georg Calixt auf den Plan getreten. Eine lutherische Irenik gab es vor ihm noch nicht. Selbst das Kolloquium von Leipzig (1631), das unter dem Druck der politischen Notlage auch die Theologen beider Konfessionen an den Verhandlungstisch zwang, führte nicht zur Konkordie.

3. Die dritte Frage schließlich lässt sich nach zwei Seiten hin beantworten: Auf der lutherischen Seite fehlte ein positives theologisches Motiv dafür, die Gedanken der reformierten Irenik aufzugreifen. Die lutherische Kirche sollte, wie Hutter meinte, lieber eine »Rose unter Dornen« sein. Die Dornen sollten und durften nicht beseitigt werden. Die lutherischen Theologen fühlten sich um der Wahrheit willen zur Fortsetzung der konfessionellen Polemik verpflichtet, – einer Pflicht, derentwegen ein halbes Jahrhundert nach Hutter sogar noch Paul Gerhardt den Verlust seines Amtes in Kauf nahm. Ja, die negativen Motive, die auf lutherischer Seite zur Ablehnung der reformierten Irenik führten, verstärkten sich zunächst noch. So sahen sich die Lutheraner in den fünf Kanones der Synode von Dordrecht (1618/19), die die calvinistische Prädestinationslehre gegen den Heilsuniversalismus der Arminianer in Kraft setzten, mit Recht mitverurteilt. In ihrem Misstrauen gegenüber den Reformierten fühlten sie sich damit ein weiteres Mal bestätigt. Kurze Zeit danach wirkte auch das Verhalten des pfälzischen Hofpredi-

25 Irenicum Oder Friedemacher (s.o. Anm. 14), S. 6.

26 Kurz vor seinem Tode hat Pareus in seinem Testament vom 19.3.1622 die Einsicht in die Erfolglosigkeit seiner irenischen Bemühungen mit der Hoffnung auf einen späteren Erfolg und auf den Sieg der reformierten Sache folgendermaßen verbunden: »nihil interim dubitans, quin etiam post fata mea libri huius Votui ad Ecclesiam Christianam fructus euidētissimi olim sint redundaturi [...] vt diuinitus sim persuasus, Ecclesias Reformatas etiam sub cruce perpetuo tamen duraturas: Magnum vero Antichristum per illas ipsas tandem plane obtritum iri«: Narratio historica de vita et obitu Rev. Patris D. Davidis Parei, in: David PAREUS, In S. Matthaei evangelium commentarius, Genf 1641, S. 1–110, hier S. 88f.; vorh.: UB Basel.

27 Irenicum Oder Friedemacher (s.o. Anm. 14), S. 75.

gers Abraham Scultetus (1566–1624), des Nachfolgers von Pitiscus, der nach der Wahl Friedrichs V. von der Pfalz zum König von Böhmen in Prag die Bilder und »Götzen« hatte beseitigen lassen, noch einmal in dieselbe Richtung. Mindestens fünf Gegenschriften aus verschiedenen Regionen Deutschlands machten den Vorfall bekannt²⁸. Die lutherischen Theologen waren empört.

Auf der anderen, der reformierten Seite ist festzuhalten: So sehr die reformierte Irenik gegenüber den Lutheranern das gemeinsame reformatorische Fundament beschwor und so eifrig sie ihr Verfahren der Reduktion des dreifachen innerprotestantischen Lehrunterschieds auch betrieb, so wenig hat sie doch die Prinzipien der reformierten Orthodoxie preisgegeben. Eines dieser Prinzipien war die religiöse und theologische Überzeugung vom rein geistlichen Charakter des Heils und der Heilsvermittlung. Zur Begründung ihres theologischen Verfahrens bezog sie sich noch nicht etwa auf den Appell an die christliche Bruderschaft, auf die Pflicht aller Jünger Christi zur Nachfolge und auf die Aufgabe gemeinsamen ethisch-moralischen Wirkens für das Reich Gottes, wie wenige Jahre später Johannes Duräus (John Durie)²⁹. Noch viel weniger hat sie sich dafür auf endzeitliche Gedanken eingelassen, wie um dieselbe Zeit Johann Amos Comenius³⁰. Aber auch das, was ihr in mancher Hinsicht nahegelegen hätte: die Verknüpfung ihrer Reduktionsmethode mit einer natürlich-vernünftigen Besinnung auf das Wesen der christlichen Botschaft in der Art, wie Hugo Grotius den Konfessionalismus zu überwinden versuchte³¹, lag noch außerhalb ihres Horizonts. Die reformierte Irenik konnte sich von der reformierten Orthodoxie nicht lösen, sie variierte sie nur. Sie vermochte es nicht, die Grundlage und die Zielsetzung der Zweiten Reformation in Frage zu stellen und zu verändern.

28 Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham SCULTETUS (1566–1624), Karlsruhe 1966, S. 77–83; s.u. Bibliographie Nr. 20.

29 Näheres über ihn zuletzt bei: C.H.W. VAN DEN BERG, Art. Durie, John (1596–1680), in: TRE 9 (1982), S. 242–245.

30 Hans SCHEUERL/Henning SCHRÖER, Art. Comenius, Johan Amos (1592–1670), in: TRE 8 (1981), S. 162–169.

31 Über Grotius vgl. HDTHG III, S. 45–48; s.u. Bibliographie Nr. 113 – Hans R. GUGGISBERG, Art. Grotius, Hugo (1583–1645), in: TRE 14 (1985), S. 277–280.

Die erste unierte evangelische Kirchengemeinde in Deutschland: Mainz 1802¹

1.

Noch bevor die von Napoleon eingeleitete Kehrtwende der französischen Religionspolitik durch die Organischen Artikel vom 8. April 1802 Rechtskraft erlangt hatte und die paritätische, dem Grundsatz von Freiheit und Gleichheit entsprechende Behandlung der christlichen Konfessionen offiziell in Gang gesetzt wurde, ergriff im März 1802 der aus Bayreuth stammende lutherische Tuchfabrikant Friedrich Michael Bracker (†1833)² die Initiative und rief in einem Rundschreiben Lutheraner und Reformierte der Stadt Mainz zu einer Beratung mit dem Ziel einer gemeinsamen Gemeindegründung zusammen. Zur Erfüllung der anstehenden Aufgaben wurde ein geschäftsführender Ausschuss gewählt (»Siebener-Ausschuss«). Bei der ersten Sitzung dieses Ausschusses wurde der Grundsatz angenommen, »dass, da die lutherischen und reformierten Religionsverwandten in den Grundwahrheiten ihres Glaubens übereinkommen, sie auch bei der in Mainz zu errichtenden Religionsgesellschaft zu einer gemeinschaftlichen äußeren Gottesverehrung sich vereinigen wollten. Ein Grundsatz, der zugleich der aufgeklärten Denkungsart der Männer, die ihn aufstellten, Ehre machte, so wie er auch durch die Umstände notwendig gemacht wurde, da die in Mainz wohnenden Protestanten beider Konfessionen nur vereinigt eine Gemeinde bilden konnten«³. Damit war ohne weitere Erklärung ein Grundkonsens der beiden Konfessionen postuliert, auf dem der gemeinsame Gottesdienst und die gemeinsame kirchliche Verkündigung und Unterweisung aufbauen sollten. Worin der konfessionelle Dissens bestanden hatte, der seit der Reformations-

-
- 1 S.u. Bibliographie Nr. 227. – Vortrag vor der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung in der Altmünsterkirche zu Mainz am 4.5.2002.
 - 2 Brackers Sterbejahr ist angegeben bei Ludwig FROHNHÄUSER, Die Geschichte der Evangelischen Gemeinde Mainz im ersten Jahrhundert ihres Bestands 1802–1903, Mainz 1903, S. 14. – Brackers Herkunft ist genannt bei Heiner STAUDER, Das freilich unvollständige Resultat meiner bisherigen Privatbemühungen – eine bislang unvollständige Erhebung des evangelischen Pfarrers Nonweiler über den Mitgliederstand seiner jungen Mainzer Gemeinde im Sommer 1806, in: [Zeitschrift] Mainz, Jg. 2002 (im Manuskript dankbar benützt). – Über die Entstehung der Gemeinde neuestens: Martin SCHULZ-RAUCH, »Man feyerte zu Mainz die Einsetzung der Religionen«, in: 200 Jahre Evangelische Kirche in Mainz, eine Festschrift, hg. vom Evangelischen Dekanat, Mainz 2002, S. 7–36.
 - 3 Kurze Nachrichten, die Gründung der protestantischen Kirche in Mainz betreffend [nach Aufzeichnungen von Friedrich Christian Nonweiler], in: Jahrbuch für die Evangelischen in Groß-Mainz auf 1936, Darmstadt 1936, S. 20–24, Zitat: S. 20; leicht variierender Text bei FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 14f.

zeit, genau genommen: seit dem folgenreichen Scheitern des Marburger Religionsgesprächs von 1529 bestanden hatte, und wie, wodurch und inwieweit er inzwischen als überwunden gelten konnte, wurde nicht berührt.

Der dreifache Lehrunterschied zwischen Lutheranern und Reformierten bestand schließlich (1) in der Lehre von der Erwählung des Menschen zum Heil, (2) in der Lehre von den beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus, und (3) in der Lehre vom Abendmahl sowie insbesondere in der gottesdienstlichen Praxis der Abendmahlsfeier. Die rechtgläubige schulgerechte Fassung der Prädestinationslehre hatten die reformierten Theologen in Deutschland schon während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts preisgegeben oder gar nicht erst rezipiert, und von der orthodoxen Fassung der Zweinaturenlehre – und im Zusammenhang damit auch von der Lehre vom genugtuenden Sühnetod Christi am Kreuz – hatten sich beide Konfessionen während des 18. Jahrhunderts auf ähnliche Weise allmählich entfernt. Aber der Unterschied in der Lehre und Praxis des Abendmahls bestand noch spürbar fort. Doch hiervon war bei der Gründungsversammlung in Mainz keine Rede. Auch der lutherische Pfarrer Friedrich Alexander Graf aus Worms (1770–1835)⁴, den man um die Festpredigt beim ersten Gottesdienst in der Altmünsterkirche am 2. Mai 1802 gebeten hatte, kam auf den Lehrunterschied nicht zu sprechen. Er predigte über Hebräer 10,23ff. (»Lasset uns halten an dem Bekenntnis der Hoffnung und nicht wanken [...]«). Erkenntnis und Kraft durch eine vergeistigte Anbetung des Allmächtigen – das war die Quintessenz seiner Ausführungen⁵. Eine Abendmahlsfeier fand am 2. Mai 1802 nicht statt. Wie viele Protestanten beider Konfessionen sich damals am Festgottesdienst beteiligten, ist nicht bekannt.

Im »Siebener-Ausschuss«, der den ersten Kirchenvorstand bildete, gehörte, wie es scheint, nur ein einziges Mitglied der reformierten Konfession an, der aus Zweibrücken stammende Jurist und Anwalt Johann Wilhelm Wernher (1767–1827)⁶. In der neugegründeten Gemeinde befanden sich die Lutheraner gegenüber den Reformierten in der überwiegenden Mehrheit. Dennoch lässt es sich nachweisen, dass der Kirchenvorstand bei der Auswahl der Pfarrer, die er aus der näheren und weiteren Umgebung von Mainz zu Gastpredigten einlud, gewissenhaft auf konfessionelle Parität bedacht war⁷. Auf den Lutheraner Friedrich Alexander Graf aus Worms folgte als nächster Prediger

4 Lebensdaten bei Wilhelm DIEHL, *Hassia Sacra*, Bd. 3, Darmstadt 1928, S. 455.

5 FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 22ff., SCHULZ-RAUCH (s.o. Anm. 2), S. 17f.

6 Näheres über Wernher s.u. im Text.

7 Die Liste der Namen der Gastprediger von 1802 findet sich bei Adolph STÖHR, *Die evangelische Gemeinde in Mainz*, Mainz 1833, S. 14f. – Ihre Konfession wurde anhand der drei landeskirchlichen Pfarrerbücher überprüft: DIEHL (s.o. Anm. 4); Albert ROSENKRANZ, *Das Evangelische Rheinland*, Bd. 2, Düsseldorf 1958 und Georg BIUNDO, *Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation*, Neustadt a.d. Aisch 1968.

der reformierte Pfarrer Franz Simon (1762–1826) aus dem ehemals kurpfälzischen Dexheim, auf diesen wiederum ein Lutheraner, Pfarrer Johann Georg Wesarg aus dem früher zur lutherischen Wild- und Rheingrafschaft gehörigen Eichloch, dem heutigen Rommersheim bei Wörrstadt. Auf diese Weise fuhr man alternierend fort. Nachdem im Sommer 1802 nacheinander einmal zwei lutherische Pfarrer, – Johann Georg Weygandt (1768–1809) aus dem ehemals leiningischen Guntersblum und Johann Georg Wilhelm Jung (1772–1810) aus Oberingelheim – der noch immer pfarrerlosen Mainzer Gemeinde ausgeholfen hatten, kamen im Herbst nacheinander zwei reformierte Prediger aus ehemals kurpfälzischen Orten an die Reihe: cand. theol. Heinrich Julius Balbier (1791–1821) und Pfarrer Heinrich Pollich (1761–1811), der eine aus Wöllstein, der andere aus Stromberg auf dem Hunsrück. Zwar wurde die volle numerische Gleichheit schließlich doch nicht erreicht. Bis zum ersten Sonntag im Advent einschließlich standen der Zahl von 14 lutherischen Predigern 12 reformierte gegenüber. Die Bemühung um Parität ist aber nicht zu übersehen. Weder wurde die Auswahl von Mal zu Mal dem Zufall überlassen, noch wurde eine der beiden Konfessionen absichtlich oder unabsichtlich bevorzugt⁸. Bei der ersten gemeinsamen Abendmahlsfeier am 11. Juli 1802 (4. Sonntag nach Trinitatis) teilten zwei Pfarrer das Abendmahl aus: der lutherische Georg Heinrich Hacker (1765–1849) aus dem früher ritterschaftlichen Partenheim und der reformierte Heinrich Michael Ernst (1772–1808) aus dem ehemals kurpfälzischen Mauchenheim. Man muss annehmen, dass sie die lutherischen und die reformierten Abendmahlsgäste entweder getrennt nacheinander bedienten, oder aber, dass sie sich auf eine gemeinsame Gestaltung der Feier verständigt hatten und die Austeilung gemeinsam vornahmen, ohne die Teilnehmer nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit in zwei verschiedene Gruppen einzuteilen. Letzteres war der Fall. Es ist bezeugt, dass sich die Verantwortlichen, die beiden Pfarrer und der Kirchenvorstand, dabei auf den reformierten Ritus einigten. Pfarrer Nonweiler erklärte in einem späteren Rückblick (1809) ausdrücklich: »Die Vereinigung [...] sollte nicht bloß [...] auf gemeinschaftliche Gottesverehrungen, sondern auch auf eine gemeinschaftliche Abendmahlsfeier sich erstrecken, und zwar wurde bei derselben, statt der bei den Lutheranern üblichen Hostien, der Gebrauch des gewöhnlichen Brodes festgesetzt«⁹. Der leitende Gedanke dieser Abendmahlsfeier war hierbei jedoch nicht etwa, der Minderheit der Reformierten einen entscheidenden konfessionellen Vorrang einzuräumen. Dazu gab es auf Seiten der Lutheraner, die die Mehrheit bildeten, kein Motiv. Vielmehr war man, jenseits der alten konfessionellen Dogmen und Riten auf eine rein biblische und

8 Gegen FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 25: »[...] keine Rücksicht darauf genommen, ob sie lutherischer oder reformierter Konfession waren«.

9 Zitat aus: Kurze Nachrichten (s.o. Anm. 3), S. 20f.

»urchristliche« Lösung bedacht, eine Lösung, der beide Gruppen gemeinsam zustimmen konnten und die obendrein dem »aufgeklärten«, vernünftigen Denken und Empfinden der Zeit entgegenkam. Dazu bot sich eine Feier an, die in schlichter Nüchternheit der Tradition der Reformierten näherstand, ohne dass sie ein konfessionell reformiertes Abendmahl tatsächlich gewesen wäre. Eine konfessionell ausgeprägte reformierte Agenda wurde wahrscheinlich nicht benützt: »Ihre Formul[n] sind die Worte des Evangeliums«, hat Johann Wilhelm Wernher später erklärt (1816)¹⁰. Eine größere Anzahl von Lutheranern hielt sich jedoch, wie berichtet wird, von der gemeinsamen Abendmahlsfeier der etwa 60 Kommunikanten fern und gaben damit ihre Vorbehalte gegenüber dieser Lösung zu erkennen¹¹.

2.

Die Pfarrer, die im Sommer und Herbst 1802 zum sonntäglichen Vertretungsdienst nach Mainz reisten, kamen aus der ehemaligen Kurpfalz und dem später sogenannten Rheinhessen. Aus dieser Region stammte auch der 24jährige lutherische Vikar Friedrich Christian Nonweiler (1778–1850) aus Lautersheim bei Grünstadt, den hier der Kirchenvorstand sogleich nach seiner Predigt am 7. November zum Pfarrer wählte. Am 5. Dezember 1802 trat er in Mainz sein neues Amt an.

Pfarrer Nonweiler hat in späterer Zeit (1841) Nachrichten über seine Verfahren und über seine eigene Familie in eine Familienchronik eingetragen¹². Hiernach hatte Nonweilers Großvater einst ganze 55 Jahre lang als lutherischer Pfarrer in Ebertsheim bei Grünstadt in der Grafschaft Leiningen Dienst getan. Nonweilers Vater stand insgesamt 47 Jahre lang als lutherischer Pfarrer in Gerolsheim bei Grünstadt, und dort war auch der Sohn, der neu ernannte Pfarrer geboren. Friedrich Christian Nonweiler selbst hatte nur vier Semester in Halle studieren können, weil die dürftige Besoldung seines Vaters nach der Enteignung des Kirchenguts durch die Franzosen für die Kosten eines längeren Studiums nicht ausreichte. Wie der Sohn in seinem späteren Rückblick (1841) freimütig eingestand, kam er infolgedessen

10 [Anonym], Einige Gedanken und fromme Wünsche die jetzige und künftige Verhältnisse der Stadt Mainz betreffend, o.O. 1816, S. 14.

11 Kurze Nachrichten (s.o. Anm. 3), S. 20. – FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 28. Frohnhäuser irrte jedoch, wenn er zu der Entscheidung für den reformierten, in Wirklichkeit aber biblischen und »urchristlichen« Ritus meinte: »Der Zufall scheint entschieden zu haben«. Nicht Zufall, sondern eine feste Verabredung der Verantwortlichen und aktiv Beteiligten lag dieser Abendmahlsfeier zugrunde.

12 Vgl. Gustav Adolf BENRATH, Aufzeichnungen des Pfarrers Friedrich Christian Nonweiler (1778–1850), des ersten Pfarrers der evangelischen Gemeinde in Mainz, in: BPFKG 69 (2002), S. 143–154 (Bibliographie Nr. 228).

»sehr schwach wissenschaftlich gebildet von der Universität zurück«. – »Den Mangel tüchtiger theologischer Kenntnisse habe ich während meines ganzen amtlichen Lebens unausgesetzt schmerzlich gefühlt und beklagt«, schrieb er. Seine Anfangszeit als Vikar mit allsonntäglicher Predigt und Katechismuslehre oder Betstunde an jedem Sonntagnachmittag fiel ihm schwer. Von seiner Wahl zum Pfarrer in Mainz war er überrascht. Sein geringes Gehalt wurde durch freiwillige Beiträge von der Gemeinde aufgebracht. Erst als es dann i.J. 1806 von der französischen Regierung, im Rahmen von Ausgleichszahlungen für das enteignete Kirchengut, etwas aufgebessert wurde, konnte er seine Braut Anna Katharina Nonweiler, eine entfernte Verwandte gleichen Namens, heiraten; sie hatte nahezu sieben Jahre lang auf ihn warten müssen.

Als der junge Pfarrer, vermutlich um das Jahr 1806, im Zusammenhang mit Eheschließung und Familiengründung, seine Familienchronik sorgfältig anlegte, trug er auf 365 Seiten für jeden Tag jeweils einen eigenen Sinnpruch ein¹³. Die Herrnhuter Tageslosungen, die selbstverständlich auch schon damals gedruckt zu haben waren, zog er hierfür nicht heran. Auf die Feste des Kirchenjahrs nahm er keinen Bezug. Nur in einigen wenigen, nicht mehr als acht Fällen, griff Nonweiler auf Bibelstellen zurück, die er jedoch in eigene Hexameter umgoss:

Viel vermag des Gerechten Gebet, wenn es nur ernst ist [Jak 5,16],

Pflanze, säe, begieße – Gedeihen kommt von dem Herrn nur [1 Kor 3,6].

Einige Male, aber nicht häufig, übernahm er eine oder mehrere Zeilen aus bekannten Kirchenliedern, so z.B. aus Paul Flemings Lied »In allen meinen Taten«:

Es gehe, wie es gehe,
mein Vater aus der Höhe
der weiß zu allen Sachen Rat

oder auch aus dem Osterlied von Gellert, »Jesus, er mein Heiland lebt«. Gelegentlich machte Nonweiler aber auch Anleihen bei Schiller und zitierte aus den »Worte(n) des Glaubens« und aus dem »Lied von der Glocke«.

Viele dieser Sinnsprüche klingen, als ob Lavater sie gedichtet hätte. Aber sie dürften wohl sämtlich von Nonweiler selbst verfasst worden sein. In jedem Fall sind sie für seine Gesinnung aufschlussreich. Es handelt sich größtenteils um imperativische Selbstermahnungen zu tugendhaftem Verhalten, so etwa:

13 Diese im Folgenden in knapper Auswahl wiedergegebenen Sinnsprüche Nonweilers sind in die in Anm. 12 genannte Veröffentlichung nicht mit aufgenommen.

Was du begonnen, vollende mit Treu und mit Fleiß und mit Freude.

Frage des Morgens dich: Was will ich? Was soll ich? Was kann ich?

Frage des Abends dich: Was hab ich gethan und versäumt was?

Diese Art von Selbsteinschärfung täglicher Pflichten stand im Dienst der Pflege des Gewissens und der eigenen Seele und ihres stufenweisen inneren Fortschreitens, das vom Grundsatz der Perfektibilität, der moralischen Verbesserungsfähigkeit des Menschen, ausgeht und sich in formaler Hinsicht im häufig wiederkehrenden Gebrauch des Komparativs verrät:

Strebe mit jeglichem Tage nach reinerem Lichte der Wahrheit.

Näher mit jeglichem Tage dem Ziele der Weisheit und Tugend!

Oberste Stufe und Endziel war hier die moralische Perfektion, die Selbstvervollkommnung, zu der aber nicht nur die gute Gesinnung und die gute Tat gehören, sondern auch das wohlverstandene und willig angenommene Leiden:

Tage des Leidens befördern im weisen Menschen Vollendung!

Diese bisweilen geradezu stoisch klingenden Sätze sind bei Nonweiler ohne weiteres mit dem persönlichen Gottesgedanken verknüpft:

Was die Pflicht gebeut und das Schicksal, sei Gottes Gebot dir.

Und ähnlich, obschon mit dem biblischen Gottesverständnis leichter zu verbinden, lautet der Satz:

Freuden und Leiden, willkommen sind beide dem, der an Gott glaubt.

Das glaubende Vertrauen, das hier anklingt, stützt sich aber nicht etwa auf die Sendung und die Botschaft Christi – von Christus spricht kein einziger der 365 Sinnsprüche –, sondern vielmehr auf die Erfahrung, dass und wie Gott das Leben des Glaubenden lenkt und führt. Daraus ergibt sich die vertrauensvolle Devise:

Wandle ruhig den Pfad, vom sichern Führer geleitet.

Das glaubende Vertrauen muss sich dabei auch auf rauhen Bahnen bewähren, auf denen Gott führt:

Lerne Gott verstehen in der oft dunkelen Führung.

Von Sinn und Sinnlosigkeit, Zweifel und Verzweiflung, Verfehlung, Sünde und Schuld und vom Verlust und der notwendigen Erneuerung der Gottesbeziehung durch Reue, Buße und Umkehr ist jedoch nirgends in dieser Familienchronik die Rede. Gott erscheint hier vielmehr geradezu berechenbar wie ein zuverlässiger menschlicher Vorgesetzter:

Diene treu dem Herrn, so wird er treu dir vergelten.

Hast du das Deine gethan, so erwarte vom Herrn auch das Seine.

Droben am Ziel entlastet dich Gott und vergilt dir die Mühe.

Aus diesen Sinnsprüchen Nonweilers spricht überall der Geist der frommen Aufklärung. Nonweilers Gedanken erscheinen aber nicht etwa nur irgendwie kopiert, sondern wirken persönlich angeeignet. Mit dieser seiner redlichen Gesinnung dürfte der junge Pfarrer auf seine Gemeindeglieder überzeugend eingewirkt haben. Aber wie weit war er damit doch von der Botschaft des Apostels Paulus und von der reformatorischen Lehre Luthers entfernt! Was er im Einzelnen seinen Hörern von der Kanzel aus in Predigt und Unterricht nahebrachte und wie er es tat, entzieht sich unserer Kenntnis, denn handschriftliche oder gedruckte Predigten sind von ihm nicht überliefert¹⁴. Die Frage, nach welcher Liturgie er den Gottesdienst seiner jungen unierten Gemeinde gestaltete, lässt sich bislang ebenso wenig beantworten.

Auf der anderen Seite wissen wir aber genau, welches Gesangbuch die Gemeinde in Mainz seit Weihnachten 1802 fünfzehn Jahre lang in Gebrauch hatte, bis sie es i. J. 1817, nach ihrer Eingliederung in die Landeskirche des Großherzogtums Hessen, gegen das hessische Gesangbuch eintauschen musste¹⁵. Dieses »Gesangbuch für die protestantische Gemeinde zu Mainz« von 1802 konnte damals als zeitgemäß, ja als hochmodern gelten, stellte es doch die Überarbeitung eines erst im Jahr zuvor (1801) veröffentlichten neuen Gesangbuchs für die Gemeinden der lutherischen Grafschaft Schlitz dar. Der Herausgeber dieses Schlitzer Gesangbuchs war der lutherische Theologe Johann Ferdinand Schlez (1759–1839), erster Pfarrer in der Stadt Schlitz und zugleich Dekan, Schulinspektor und Konsistorialrat in der kleinen Grafschaft. Schlez war ein ausgeprägter Vertreter der pädagogischen und populären Volksaufklärung, ein Schul- und Kirchenreformer, der sich seit Jahren durch verschiedene Schriften einen Namen gemacht

14 Leider ist »ein in Buchform zusammengestelltes Verzeichnis aller Texte und Dispositionen aller Predigten Nonweilers von Weihnachten 1802 bis Weihnachten 1820«, das FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 28, erwähnt und gekannt hat, heute nicht mehr vorhanden.

15 FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 30.

hatte: durch seine Gedichte (1784), seine »Vorlesungen gegen Irrtümer, Aberglauben, Fehler und Mißbräuche« (1786), durch seine Landwirtschaftspredigten (1788), seine zeitgemäßen Schulbücher und Romane und durch »Fliegende Volksblätter«¹⁶. Sein Gesangbuch von 1801 wurde in Mainz nun aber nicht einfach nachgedruckt. Vielmehr unterwarf es Pfarrer Weygandt aus Guntersblum, einer jener Pfarrer, die im Sommer 1802 in Mainz einen Vertretungsdienst übernommen hatten, einer Revision, um darin nur ja »ganz rein protestantische Grundsätze« zur Geltung zu bringen. Etwa 40 Lieder aus älterer Zeit ersetzte Weygandt entweder durch gefällige neue Gesänge oder er kürzte sie ab und formte sie in sprachlicher Hinsicht um¹⁷. Außerdem vermehrte er die Zahl der Lieder auf 309. Ein Drittel dieser Lieder rückte er unter die Rubrik »Glaubenspflichten«, ein starkes weiteres Drittel unter »Lebenspflichten« – ein Zahlenverhältnis, in dem sich das verbreitete und bezeichnende Übergewicht der Moral- und Pflichtenlehre widerspiegelt. Das kleinere letzte Drittel bilden Kasuallieder zu den Jahreszeiten sowie Morgen- und Abendlieder, Geburtstagslieder und Lieder zur Taufe, zum Abendmahl und zum Begräbnis¹⁸.

Überblickt man den Bestand, so fällt auf, dass hier kein einziges Lutherlied mehr zu finden ist. Selbst »Ein feste Burg« ist im Mainzer Gesangbuch von 1802 nicht mehr enthalten. Es fehlen aber auch andere reformatorische Lieder wie z.B. »Es ist das Heil uns kommen her« oder auch »Erhalt uns Herr bei deinem Wort«. Dem Zeitalter der Orthodoxie entstammen noch eben 18 Lieder, davon sechs von Paul Gerhardt. Aber diese Lieder Paul Gerhardts waren bis zur Unerkennbarkeit entstellt: So wurde z.B. sein Weihnachtslied »Fröhlich soll mein Herze springen« verwandelt in »Laßt uns unserm Schöpfer singen«¹⁹. Aus dem reichen Liederschatz des Pietismus hatten nur noch vier Lieder Eingang gefunden. Alles Übrige, mehr als 90% des Bestandes, war Liedgut von Dichtern der frommen Aufklärung, voran Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) mit 13 Liedern und Johann Andreas Cramer (1723–1788), dem zu seiner Zeit vielgerühmten Kanzelredner und wohl fruchtbarsten Liederdichter der deutschen Aufklärung, mit 10 Liedern²⁰. Von August Hermann Niemeyer (1754–1828), dem nicht mehr pietistisch frommen, sondern der frommen Aufklärung ergebenden Urenkel von August Hermann Francke, dessen Vorlesungen der 20jährige Nonwei-

16 Zu Schlez vgl. Deutsches Biographisches Archiv, Fiche 1108, 406–440, Angaben über sein Gesangbuch 420, 450. – Walter KILLY, *Literatur Lexikon* 10 (1991), S. 287f.

17 Gesangbuch für die protestantische Gemeinde zu Mainz, Mainz [1802], Vorbericht.

18 Vgl. ebd., S. V–VIII, Inhalts-Anzeige.

19 Ebd., Lied Nr. 41.

20 Zu Cramer vgl. Eduard Emil KOCH, *Geschichte des Kirchenlieds* VI/1 (1869), S. 334–344; KILLY, *Literatur Lexikon* 2 (1989), S. 470ff.

ler während seiner kurzen Studienzeit in Halle gehört haben muss, waren drei Lieder aufgenommen. Vierzig Jahre nach Niemeyers Tode beurteilte man dessen theologische Position kritisch bereits folgendermaßen: »ein guterziger Rationalismus, der zwar mit dem biblischen Christentum nicht im Widerstreit sein und die Kirchenlehre nicht antasten will, [der] aber eben Alles zeitgemäß modelt und das dem Zeitbewußtsein nicht Genehme auf sich beruhen lässt«²¹. Ähnliches ließe sich wohl auch von manchen anderen, vielleicht sogar den meisten der Liederdichter sagen, die im Mainzer Gesangbuch von 1802 vertreten sind.

Weygandt hat, nach seinen eigenen Worten, einige zusätzliche Lieder zum Thema »Bürgerliche und Religions-Freiheit« neu eingerückt und bearbeitet²². Aus diesen lässt sich immerhin ein Nachklang davon heraushören, welcher Errungenschaften sich der *citoyen* auf dem linken Rheinufer neuerdings erfreute. Jeder Mensch, so heißt es hier, kann – unter Bedingungen – frei und glücklich sein. Er ist es,

wenn er gewissenhaft stets ist,
nie seines Bürgereids vergißt
und das, was er entrichten soll,
gern beiträgt zu des Ganzen Wohl.
Er ist's, wenn er als Bürger denkt,
nie andrer Bürger Rechte kränkt
und fern von schlauer Ränke List
zum Wohl des Staats geschäftig ist²³.

Die Religionsfreiheit war freilich noch nicht so sehr schon Errungenschaft als vielmehr noch Gegenstand der Hoffnung:

Zerbrich, o Gott! des Zwanges Joch,
die freie Wahrheit sieget doch!
Sie sei bei uns vom Irrthum rein,
voll Frömmigkeit ohn' Heuchelschein²⁴.

Auch war die Einheit der Kirche nicht etwa einfach von menschlichen Bemühungen zu erwarten, so sehr man sie auch ersehnte:

21 Zu Niemeyer: KOCH (s.o. Anm. 20), S. 369–375, Zitat: S. 370. – KILLY, Literatur Lexikon 8 (1990), S. 411f.

22 Gesangbuch (s.o. Anm. 17), Lieder Nr. 212–218. – Die Verfasser dieser Lieder waren nicht zu ermitteln.

23 Ebd., Lied Nr. 214 »Nicht jeder Mensch ist reich und gros«, Str. 3 und 4.

24 Ebd., Lied Nr. 216 »Vertreib o Gott durch Jesu Lehr«, Str. 6.

Daß Ein Hirt und nur Eine Heerde,
 geführt von deiner Liebe Band
 aus allen Gottesehrern werde,
 steht, Vater, nur in deiner Hand,
 du nur machst alle Nächte hell,
 vollende, Allvollender schnell²⁵.

Mochte die Gemeinde dieses ihr Gesangbuch auch als modern begrüßen und sich ganz in ihm wiederfinden: die allermeisten Gesänge darin waren doch viel eher Abgesänge der frommen Aufklärung. Sie hatten keine Zukunft vor sich, und die Namen ihrer Verfasser sind heute kaum mehr auch nur unter den Hymnologen bekannt. Doch von dieser Tatsache, von der in vieler Hinsicht auffälligen Rückwärtsgewandtheit ihres eigenen Standorts und Gesichtspunkts, konnten die Mitglieder der jungen Mainzer Gemeinde gar nichts erkennen, im Gegenteil. Sie waren in der tonangebenden Mehrzahl vielmehr stolz darauf, vom aufgeklärten Geist der Zeit und von der zurückliegenden Revolution und deren Idealen herzukommen und von diesen – freilich immer wieder missbrauchten – Idealen das Wichtigste und Beste in die Zukunft hineinzutragen, auch in die Zukunft der evangelischen Kirche hinein.

3.

Vor kurzem ist zum ersten Mal die Liste der Gemeindeglieder, die Pfarrer Christian Friedrich Nonweiler am 12. August 1806 auf Anforderung des Bürgermeisters Macké bei der Mairie der Stadt einreichte, einer statistischen und soziologischen Untersuchung unterzogen worden²⁶. Hiernach dürfte die Gesamtzahl der Evangelischen »großzügig bemessen – ca. 500 bis 550, vielleicht 600 erreicht haben«, – ein wichtige Korrektur. Denn bisher wurde jeweils eine auf Mutmaßung beruhende Zahl von 900 bis 1000, also eine fast doppelt so hohe Kopfzahl angenommen²⁷. Es dauerte dann allerdings doch nur wenige Jahre, bis diese hohe Zahl erreicht und überschritten wurde: Ein Jahrzehnt später, nach dem Ende der französischen Herrschaft und der Eingliederung von Mainz in das Großherzogtum Hessen i.J. 1816 zählte man in der Stadt unter den 25251 Einwohnern neben 22066 Katholiken 1606 Juden und 1576 Protestanten. Von diesen waren 1326 Lutheraner und 250 Refor-

25 Ebd., Lied Nr. 217 »Kein Mensch, kein Christ hat andre Pflichten, als seinem Lichte treu zu seyn«, Str. 7.

26 Untersucht von STAUDER (s.o. Anm. 2); Abdruck bei SCHULZ-RAUCH (s.o. Anm. 2), S. 30ff.

27 Z.B. FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 27; Heinrich STEITZ, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 309.

mierte²⁸. Während, wie wir sahen, die protestantische Gemeinde hinsichtlich Gottesdienst, Gesinnung und Selbstverständnis inzwischen längst uniert war, wurde in der amtlichen obrigkeitlichen Statistik damals noch die alte Konfessionszugehörigkeit erfragt und notiert. Noch gab es in Hessen keine offizielle »unierte« Konfession und keine entsprechende gültige Bezeichnung dafür. Die *res* war dem *signum* voraus –, die Realität ihrer Benennung vorangeeilt. Wichtiger noch als diese Korrektur an der alten Zahlenangabe – nicht 5%, sondern nur etwa 2,5% der Einwohnerschaft von 1806 war demnach evangelisch – erscheint jedoch die aus der soziologischen Untersuchung hervorgehende Feststellung, dass im Unterschied zu seiner geringen Zahl der evangelische Bevölkerungsanteil eine ungleich größere Rolle im Leben der Stadt spielte²⁹. Zwar ist dieses Ergebnis nicht schlechthin überraschend, denn nicht selten kommt einer von der Mehrheit charakteristisch verschiedenen Minderheit in einer Gesellschaft eine ihre absolute Zahl übersteigende Bedeutung zu³⁰. Im Falle von Mainz lässt sich das im einzelnen nachweisen, wobei allerdings auch mitzubedenken ist, dass, im Unterschied zur Hauptstadt selbst, der Anteil der Evangelischen an der Bevölkerung im gesamten Departement Donnersberg i.J. 1806 etwa 51% betrug³¹. So gehörten von den vier Mitgliedern des Präfekturrats sogar drei³², von den drei Gerichtspräsidenten zwei zur evangelischen Gemeinde³³. Unter den Juristen in der Stadt waren außerdem drei Rechtsanwälte und zwei weitere *hommes de loi* evangelisch³⁴. Auch zwei der sechs Professoren der 1803 errichteten medizinischen Spezialschule (École spéciale provisoire de Médecine) zählten zur evangelischen Gemeinde; der eine der beiden war der ehemals als Jakobiner berühmte, als Arzt hoch gerühmte Georg Wedekind (1761–1831), der andere der als Bota-

28 STAUDER (s.o. Anm. 2).

29 Dies ist das Ergebnis der Untersuchung von STAUDER (s.o. Anm. 2).

30 Ein lehrreiches analoges Beispiel findet sich bei Barbara BECKER-JÄCKLI, Die Protestanten in Köln, Köln 1983, bes. S. 131–155.

31 STAUDER (s.o. Anm. 2).

32 Zu August Moßdorf (1758–1843) aus Eckartsberga vgl. H. FESSMEYER, Der Grünstadter Revolutionär August Mosdorf, in: Pfälzer Heimat 4 (1953), S. 43–46. Zu Pietsch vgl. Georg STRUTZ, Balthasar Pietsch, Präsident des Generalkonsistoriums Augsburger Konfession in Mainz 1803–1813, in: Pfälzer Heimat 9 (1958), S. 5–12. – Zu Ludwig Meyenfeld vgl. SCHULZ-RAUCH (s.o. Anm. 2), S. 32, Ziffer D12.

33 Georg Friedrich REBMANN, vgl. ADB 27 (1888), S. 483ff.; Karl Georg FABER, J.A.G.F. Rebmann (1768–1824), in: Pfälzer Lebensbilder 1 (1964), S. 191–217; Walter GRÄBMANN, Art. Rebmann, in: KILLY, Literaturlexikon 9 (1991), S. 321f. – zu Johannes Schmidt vgl. SCHULZ-RAUCH (s.o. Anm. 2), S. 32, Ziffer D1. Er war Präsident des Handelsgerichts und gehörte i.J. 1807 zum Kirchenvorstand der Gemeinde, vgl. Kurze Nachrichten (s.o. Anm. 3), S. 24.

34 Zu Wilhelm Wernher, Avoué, vgl. SCHULZ-RAUCH, S. 30, Ziffer A1. – Zu Jakob Kessler, Avoué, ebd., Ziffer B6. – Zu Ludwig Handel, Avoué, ebd., S. 32, Ziffer D4. – Zu Sturz (ohne Vorname), Advokat, ebd., S. 32, Ziffer D5. – Zu Hügel (ohne Vorname), *homme de loi*, ebd., Ziffer A37. – Zu Parcus, ebd., Ziffer A35, bei STAUDER (s.o. Anm. 2), Anm. 30, als »*homme de loi*« bezeichnet.

niker hochverdiente Arzt Georg Ludwig Köler (1764–1807)³⁵. Und von den acht Lehrkräften des gleichfalls 1803 eröffneten, nach französischem Muster »straff militärisch« als Internat organisierten Lyceums waren ebenfalls zwei Professoren evangelisch³⁶. Bemerkenswert schließlich ist, dass zwei, wenn nicht sogar sämtliche drei Buchdrucker der Stadt, unter ihnen Theodor von Zabern, ein Sohn des lutherischen Pfarrers Johann von Zabern im elsässischen Bläsheim bei Straßburg³⁷, zur evangelischen Gemeinde gehörten.

Aus welchen Gründen auf der Rückseite von Nonweilers Liste der Name des ersten Mannes im Departement, des Präfekten Jeanbon Saint-André, sowie die Namen seines Neffen Belluc und seines Sekretärs Jacques Serr zwar angegeben, aber nachträglich wieder gestrichen worden sind, ist nicht erfindlich³⁸. Als konfessionslos konnte und wollte der damals 57jährige Jeanbon Saint-André jedenfalls nicht gelten. Aus der Hugenottenstadt Montauban stammend, war er von Jugend auf in der reformierten Konfession erzogen worden. An der Universität Lausanne hatte er reformierte Theologie studiert und war danach als reformierter Prediger in Castres (1773) und Montauban (1788) tätig gewesen, bis ihn, wie viele andere seiner Amtsbrüder, die Französische Revolution in die Politik hineinriss³⁹. Durch die Wirren der Revolutionsjahre gelangte er, obschon nicht unversehr, glücklich hindurch. Von Napoleon zunächst zum Generalkommissär der sämtlichen vier linksrheinischen, an Frankreich gelangten Departements, bald danach aber zum Präfekten allein des Departements Donnersberg ernannt, war er am 10. Februar 1802 in Mainz eingetroffen. Während der elf Lebensjahre, die ihm hier beschieden waren, hielt er die Ideale der Republik und des Kaiserreichs – Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, Unabhängigkeit der Rechtsprechung, Freiheit des Gewissens – nicht nur äußerlich in Ehren. Als höchster Verwaltungsmann suchte er sie, ohne Schonung seiner selbst und seiner Mitarbeiter, mit rastlos missionierendem Eifer den »neufränkischen« Untertanen tief einzuprägen. In seiner unerschütterlichen Überzeugung, Napoleon

35 Martin WEBER, Georg Christian Gottlieb Wedekind 1761–1831, Stuttgart 1988. – Georg Ludwig Köler (1764–1807), zeitweise Arzt in Wörrstadt. – Vgl. Claus NISSEN / Ludwig SPILGER, Georg Ludwig Koeler, Professor der Botanik und der Arzneimittellehre an der Mainzer Universität (31. Mai 1764–22.4.1807), in: Mainzer Zs. 31 (1936), S. 60–66; NDB 12 (1988), S. 316f.

36 Johann Friedrich Butenschön (1764–1842), s.u. im Text. Der – bei SCHULZ-RAUCH (s.o. Anm. 2), S. 30, Ziffer A48 genannte – aus Straßburg stammende Philologe Madlinger, der eine neun-jährige Tätigkeit als Sprachlehrer beim Königlichen Kadettenkorps in Berlin hinter sich hatte, wurde schon nach kurzer Zeit entlassen, vgl. Hans ROSENZWEIG, Das höhere Schulwesen in Mainz von 1798–1814 mit besonderer Berücksichtigung des Mainzer Lyceums, Diss. phil. (masch.), Mainz 1956, S. 143.

37 SCHULZ-RAUCH (s.o. Anm. 2), S. 30, Ziffer A8.

38 Ebd., S. 29, Abbildung, rechts unten.

39 Wilhelm HOFFMANN, Art. St. André, Jeanbon von, in: Hessische Biographie 3 (1928), S. 228ff.; Helmuth MATHY, Jeanbon St. André in Mainz (1802–1813). Ein Beitrag zur Napoleonischen Rheinpolitik, in: Mitteilungsblatt zur rheinhessischen Landeskunde 13 (1964), S. 145–161.

sei zum Vollender der Revolution und zum Garanten ihrer Errungenschaften bestimmt, wirkte Jeanbon unermüdlich als treu ergebener Diener seines ersten Konsuls und Kaisers. Die Schroffheit, die namentlich von der nunmehr auch in Mainz wieder eingesetzten katholischen Hierarchie an Jeanbon beklagt wurde, war wohl die Kehrseite seiner Energie und seiner rastlosen Hingabe an den Dienst der Verbreitung des Fortschritts und der Bürgertugenden. Als Hugenotte und Republikaner konnte er zum Freund des Klerus nicht werden. Die paritätische Behandlung der Protestanten und die Bildung der unierten evangelischen Gemeinde in Mainz hat er hingegen begrüßt und unterstützt. Aber in eine engere Verbindung zu ihr trat er gleichwohl nicht ein. Pfarrer Nonweiler sprach sich über die Beziehung des Präfekten zur Gemeinde folgendermaßen aus (1809): »Außer unserer weisen Regierung, und dem großen Manne, der damals als erster Konsul an der Spitze derselben stand und durch das bekannte Kultusgesetz vom 18ten Germinal freie Ausübung der Religion jedem Bürger unseres Vaterlandes gestattete, verdankt die protestantische Gemeinde Mainz vorzüglich ihr Dasein den väterlichen Gesinnungen des damaligen General-Regierungs-Kommissärs Jeanbon St. André, jetzigen Präfekten des Departements, sowie dem damals mit den Amtsverrichtungen des Präfekten beauftragten Präfekturrat Moßdorf«⁴⁰. Diese »väterlichen Gesinnungen« Jeanbons bedeuteten für die Gemeinde aber nicht wenig, sondern viel. Unter anderen Persönlichkeiten, die in ihrer höheren beruflichen Stellung und mit dem Ansehen, das sie sich in Mainz erwarben, zugleich das Ansehen der Gemeinde vermehrten, enthält Nonweilers Liste auch den Namen des Literaten und Pädagogen Johann Friedrich Butenschön (1764–1842) aus Bramstedt in Holstein, der hier seit 1803 als Professor des Lyceums die beiden obersten Klassen in den Fächern Latein, Griechisch, Englisch, Deutsch, Geschichte und Geographie unterrichtete⁴¹. Seit September 1804 erteilte er außerdem den etwa 20 protestantischen Schülern Religionsunterricht, wobei er sich in bezeichnender Weise auf »die Moral des Evangeliums« konzentrierte⁴². In vorgeschriebener Tracht – »manteau noir, avec un collet vert sans broderie, cravate pendante en batiste blanche, chapeau français«⁴³ – hatte er die uniformierten Zöglinge – mehr Kadetten als Schüler – in geordnetem Zug zum Gottesdienst in die Kirche zu führen. Im Jahr 1806 trat ihm Pfarrer Nonweiler als besoldeter protestantischer Schulgeistlicher (aumônier) im Nebenamt an die Seite⁴⁴. Butenschön war nicht nur in fachlicher Hinsicht hochgeschätzt. Er war bei seinen Kollegen und Schülern auch ausgesprochen

40 Kurze Nachrichten (s.o. Anm. 3), S. 22.

41 Heinrich SCHREIBMÜLLER, Der pfälzische Konsistorial- und Kreisschulrat Friedrich Butenschön (1764–1842), in: Pfälzischer Protestantenvereins-Kalender 1917, S. 1–24.

42 Ebd., S.13.

43 ROSENZWEIG (s.o. Anm. 37), S. 84, Anm. 6.

44 Ebd., S. 101, 103 (s.o. Anm. 32), 104, 123 und 127.

beliebt⁴⁵. Ähnlich wie Wedekind hatte er einst für die Ideale der Revolution sowohl geschwärmt als auch gelitten, aber anders als Wedekind blieb er ihnen – über alle Umbrüche hinweg – lebenslang treu. Im Luthertum getauft und erzogen, schloss er sich in Mainz der unierten evangelischen Gemeinde ohne weiteres an, ja er machte späterhin in pfalz-bayerischen Diensten (1816) die Verbreitung und Verwirklichung der Unionsgedanken zu seiner wichtigsten Aufgabe. Als weltlicher Konsistorialrat in Speyer war er am Aufbau des Schulwesens und an der Entstehung der unierten protestantischen Landeskirche der Pfalz im Jahr 1818 maßgeblich beteiligt⁴⁶.

Tatkräftige juristische und praktische Unterstützung beim Aufbau und Ausbau der Gemeinde erhielt Pfarrer Nonweiler von Anfang an durch den Anwalt Johann Wilhelm Wernher (1767–1827). Neben Pfarrer Nonweiler und dem Tuchfabrikanten Friedrich Michael Bracker hatte die Gemeinde ihm wohl am meisten zu verdanken. Sohn eines pfalz-zweibrückischen Regierungsrates, hatte Wernher in Straßburg und Mainz studiert. Als 26jähriger junger Schultheiß seiner Vaterstadt Zweibrücken hatte er sich dann in den Wirren der Besetzung durch die französischen Revolutionstruppen (1793) vorzüglich bewährt⁴⁷. Er war kein Gegner des Ancien Régime. In Mainz wurde er Mitglied des initiativen »Siebener-Ausschusses«, und an dessen Spitze fiel ihm an dem denkwürdigen 2. Mai 1802 die Aufgabe zu, den Dank der Gemeinde an die Vertreter der Regierung zum Ausdruck zu bringen. Dabei bekannte er sich »zur wahren Religion Jesu« und zur Nächstenliebe als ihrem ersten und hauptsächlichen Gebot⁴⁸. In den folgenden Jahren wurde Wernher in rascher Folge mit zahlreichen öffentlichen Aufgaben aller Art betraut und überhäuft, bis er schließlich sogar als Präfekturrat in die oberste französische Verwaltungsbehörde aufstieg (1811). Nach dem Ende der französischen Herrschaft sollte er es dann sein, der i. J. 1816 die politischen Wünsche der Stadt Mainz formulierte und an die deutschen Regierungen richtete⁴⁹. Hierbei plädierte er – ein leitendes Mitglied der evangelischen Gemeinde in Mainz! – dafür, dass Mainz der Sitz eines katholischen Bischofs bleiben möge und die Rechte, Freiheiten und Güter des katholischen Priesterseminars durch Garantien gesichert werden⁵⁰. Beides verstand sich nicht etwa von selbst, da

45 Ebd., S. 142f.

46 Sonja SCHNAUBER/Bernhard H. BONKHOF (Hg.), Quellenbuch zur Pfälzischen Kirchenunion, Speyer 1993, passim.

47 Art. Wernher, Johann Wilhelm, in: ADB 42 (1897), S. 81–86.

48 FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 22.

49 Titel seiner Denkschrift, s.o. Anm. 10.

50 Hierbei bezog sich Wernher zur Begründung übrigens nicht etwa auf die große Bedeutung der »sedes Moguntina« und ihrer Kirchenfürsten im Mittelalter, sondern auf die Neuzeit und behauptete, von der Mainzer Kirche seien »Licht und Aufklärung ausgegangen«. Er erklärte: »Das Andenken an die Schönborn, Ostein, Breidbach, Erthal etc. wird stets im dankerfüllten Herzen der Mainzer Bürger leben«. Einige Gedanken (s.o. Anm. 10), S. 13.

vielmehr zu erwarten stand, dass eine neue, protestantische Regierung die Herrschaft über Mainz übernehmen werde. Zum andern sprach sich Wernher für Mainz als Sitz auch des leitenden evangelischen Geistlichen der Region aus⁵¹. Vor allem jedoch setzte er sich für den Fortbestand der Union in der Gemeinde mit dem ausdrücklichen Wunsch ein, »dass in der Beobachtung des dormalen zu Mainz bestehenden Ritus keine Veränderung vorgenommen, somit die Eintracht zwischen den beiden protestantischen Religionstheilen befördert werde«. Die darauf folgende Begründung Wernhers liest sich wie die pragmatische Entstehungsgeschichte der Gemeinde in kürzester Kurzform: »Als die französische Regierung den protestantischen Gottesdienst in Mainz erlaubte, gab sie nichts dazu, als eine Kirche. Die Pfarrgenossen mussten alle Ausgaben bezahlen. Für jeden der protestantischen Religionstheile würde diese Ausgabe zu stark gewesen seyn. Lutheraner und Reformirten [!] vereinigten sich daher; sie kamen überein, bei Auspendung des Abendmahls die Weise der Reformirten zu befolgen; ihre Formul[n] sind die Worte des Evangeliums. Alle wünschen, dass dieses Beispiel christlicher Einigkeit erhalten und nicht zerstört werden möge«⁵². Einen gewichtigeren Zeugen und überzeugenderen Fürsprecher für die Union als Wernher, den tüchtigen Mann ihrer ersten Stunde, hätte die evangelische Gemeinde in Mainz gar nicht finden können. Wernher setzte bald darauf in Darmstadt seine aufsteigende Laufbahn fort (1816): Er wurde zum Kreisgerichtspräsidenten und schließlich zum Geheimen Staatsrat in die großherzoglich hessische Regierung berufen.

4.

Bei der Durchführung der von der Zentralregierung in Paris angeordneten schematischen Zuordnung der lutherischen und reformierten Kirchengemeinden wurde die unierte evangelische Gemeinde in Mainz mit 14 lutherischen Gemeinden der näheren Umgebung zur lutherischen Konsistorialkirche Mainz zusammengefasst⁵³. Die Leitung dieser 15 Gemeinden wurde jedoch nicht etwa Pfarrer Nonweiler in Mainz übertragen, sondern dem lutherischen Pfarrer Georg Heinrich Hacker in Partenheim, eben jenem Pfar-

51 »Daß Mainz der Sitz einer protestantischen Konsistorialkirche bleibe, und der zeitliche Pfarrer in Mainz stets der Konsistorialpfarrer seye. – Nach der französischen Organisation des lutherischen Kultus sind die Kirchen in mehrere Lokalkonsistorien getheilt, welche unter einem Generalkonsistorium stehen sollen. Mainz ist als Lokalkonsistorium ernannt. Auch sollte daselbst das Generalkonsistorium seinen Sitz haben. Das Lokalkonsistorium kam aber nach Partenheim und das Generalkonsistorium nie recht zustande«, ebd., S. 14.

52 Beide Zitate ebd., S. 14.

53 DIEHL (s.o. Anm. 4), S. 23. – Brigitte DUDA, Die Organisation der evangelischen Kirchen des linken Rheinufers nach den Organischen Artikeln von 1802, Düsseldorf 1971, S. 54–96.

rer, der am 11. Juli 1802 zusammen mit dem reformierten Pfarrer Heinrich Michael Ernst aus Mauchenheim die erste unierte Abendmahlsfeier in Mainz abgehalten hatte. Ob man dabei die Größe der Gemeinde zum Maßstab nahm, ob man dem 13 Jahre älteren Amtskollegen gegenüber dem jüngeren, 28jährigen Nonweiler den Vorrang einräumen wollte oder ob die Ausnahmestellung der erst neugegründeten, nicht rein lutherischen, sondern eben nur »gemischten«, unierten Gemeinde den Ausschlag für diese Zurücksetzung von Mainz gegeben hat, ist nicht erkennbar. Nonweiler konnte die befohlene Zu- und Unterordnung seiner Gemeinde unter den Vorsitz von Partenheim zwar eine Zeitlang missbilligen und ignorieren, musste sich dann aber spätestens i.J. 1808 dem Befehl zur Eingliederung fügen⁵⁴. Die aus ihrer besonderen Entstehungsgeschichte herrührende kongregationalistische Selbständigkeit der Mainzer Gemeinde und ihre Besonderheit als Unionsgemeinde wurde damit zwar nicht beseitigt, aber doch immerhin eingeschränkt.

Von umso größerer Bedeutung war daher die endgültige Festigung der Union innerhalb der Gemeinde selbst. Sie wurde im Jahr 1809 erreicht. An Ostern 1809 betrug die Zahl der Abendmahlsgäste über 200, und Pfarrer Nonweiler, der in den vergangenen Jahren »durch öffentliche Vorträge«, d.h. durch Predigten, und »durch Privatunterredungen«, durch seelsorgerliche Gespräche, darauf hingearbeitet hatte, konnte nun mehr mit Befriedigung feststellen, »daß unter den Gliedern meiner Gemeinde der beiden Konfessionen die vollkommenste Eintracht herrsche, und daß die in unseren Tagen so vielfach besprochene und versuchte Vereinigung der Lutheraner und Reformierten hier in Mainz im ganzen Sinne des Wortes realisiert erscheint«⁵⁵. Die Union war damit vollendet. Vorbehalte und Entfremdungen innerhalb der Gemeinde gab es nicht mehr. Eine offizielle Anerkennung der Union von auswärts war bisher zwar nicht erfolgt. Eine nachträgliche Wiederauflösung der Union mochte vielleicht theoretisch noch immer denkbar erscheinen. Sie hätte aber an den Gemeindegliedern selbst keinen Rückhalt mehr gefunden. Bei dieser entscheidenden Abendmahlsfeier, die, nach dem von der Regierung befohlenen Umzug aus der Altmünsterkirche, an Ostern (2. April 1809) in der Welschnonnenkirche stattfand⁵⁶, wurde das Brot gebrochen und dargereicht wie bei jener ersten Abendmahlsfeier am 11. Juli 1802. Damit hatte sich die biblische und »urchristliche« Form endgültig durchgesetzt, die mit der älteren reformierten Tradition zwar vergleichbar, aber nicht identisch war. In den zeitgemäßen sechs Abendmahlsliedern des Mainzer Gesangbuchs von 1802 – es handelt sich um fünf individuelle Ich-Lieder und

54 FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 31.

55 Kurze Nachrichten (s.o. Anm. 3), S. 21f.

56 Über die näheren Umstände vgl. FROHNHÄUSER (s.o. Anm. 2), S. 37 ff. – I.J. 1830 wurde anstelle der Welschnonnenkirche schließlich die Johanniskirche bezogen, ebd., S. 55 und 63–77.

ein gemeinschaftliches Wir-Lied⁵⁷ – kam zwar auch der Dank für die von Christus am Kreuz erwirkte Sündenvergebung zum Ausdruck, desgleichen auch der Dank für seine Liebe, die den glaubenden Menschen zur Gegenliebe erweckt. Aber viel öfter war in diesen Liedern von der Kraft und Stärkung zum Zweck der moralischen Besserung die Rede, zu der das Abendmahl verhilft:

Dieß giebt mir Muth und Stärke,
daß ich durch gute Werke
auch meinen Glauben übe
und ewig treu dich liebe⁵⁸.

Auch der Komparativ, der für den Grundsatz der moralischen Verbesserungsfähigkeit des Menschen so bezeichnend ist, kehrt hier mehrfach wieder, und in diesem Sinn wird die Mainzer Gemeinde damals vielleicht das Lied »Mit frohem Dank erschein ich hier, dein Leiden zu besingen« (nach der Melodie des Vertrauensliedes »Was Gott tut, das ist wohlgetan«) und dessen Strophen 7 und 8 angestimmt haben⁵⁹:

O stärke du mich nur, o Herr,
denn dein ist Kraft und Stärke,
daß ich von nun an williger
auf deine Stimme merke
und von dir gern
die Weisheit lern',
nach Gottes Wort zu handeln
und fromm vor dir zu wandeln,
Daß ich die Lust bei jedem Streit
noch glücklicher bezwinde
und Früchte der Gerechtigkeit
in größrer Reife bringe.
O bilde mich,
ich bitte dich,
noch mehr nach deinem Bilde,
demütig sanft und milde.

57 Ich-Lieder: Nr. 267–271; Wir-Lied: Nr. 272.

58 Nr. 270, Str. 3.

59 Nr. 269, Str. 7 und 8.

In jedem Fall sprach sich auch hier der Moralismus der frommen Aufklärung aus, von dem die Mainzer Unionsgemeinde von Anfang an bestimmt war.

5.

Die Napoleonische Kehrtwende der französischen Religionspolitik ermöglichte im Jahr 1802 nicht nur die Neugründung der unierten evangelischen Gemeinde in der Stadt Mainz. In den 160 lutherischen und 146 reformierten Gemeinden des Departements Donnersberg⁶⁰ weckte sie gleichzeitig die Hoffnung auf eine Neuordnung und Wiederbelebung des daniederliegenden kirchlichen Lebens. Pfarrer und Gemeinden hatten hier nicht nur seit Jahren unter der Enteignung ihrer Kirchengüter zu leiden gehabt. Mit dem Verlust ihrer früheren politischen Zugehörigkeit zur Kurpfalz, zum Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, zur Grafschaft Leiningen, zur Wild- und Rheingrafschaft und zu den übrigen, kleinen und kleinsten Territorien des Deutschen Reiches hatten sie auch die Ein- und Unterordnung unter ihre alten territorialen Kirchenbehörden verloren. Mancherlei Einschränkungen und Bedrückungen unterworfen, standen sie seither ohne Leitung und weithin ohne Zusammenhalt da. Während der Wiederaufbau der Kirchenorganisation auf katholischer Seite an die älteren kirchlichen Ordnungen anknüpfen konnte, musste er auf protestantischer Seite nach dieser Lage der Dinge einem Neuanfang gleichkommen.

Im Arrondissement Simmern, das dem benachbarten Departement Rhein und Mosel (Rhin et Moselle) mit der Hauptstadt Koblenz eingegliedert worden war, beschlossen die leitenden reformierten und lutherischen Inspektoren mit Zustimmung der ihnen unterstellten Pfarrer im Januar 1802, eine gemeinsame obere Kirchenbehörde für die Gemeinden ihrer beiden Konfessionen einzurichten und damit eine Verwaltungsunion auf den Weg zu bringen. Weil ihr der freie Entschluss der verantwortlichen Beteiligten zugrunde lag, fand diese Maßnahme die Billigung sowohl des Unterpräfekten Andreas van Recum (1765–1828) als auch des Präfekten Jeanbon Saint-André. Ja, es gab Stimmen unter der Pfarrerschaft, die, über eine bloße Verwaltungsunion hinaus, auch eine gottesdienstliche, eine Kultusunion, und sogar auch schon eine Verschmelzung der Gemeinden und damit eine volle, vollständige Vereinigung beider Konfessionen zu einer einzigen kirchlichen Organisation befürworteten⁶¹.

60 Nach der Zählung von DIEHL (s.o. Anm. 4), S. 17 und 19. Zur neuen Zuordnung innerhalb des Systems der Lokalkonsistorien i.J. 1802 vgl. S. 20–28.

61 Johannes MÜLLER, *Die Vorgeschichte der Pfälzischen Union*, Witten 1967, S. 165–173. – DUDA (s.o. Anm. 53), S. 27f.

Mit derselben Zielrichtung wie im Arrondissement Simmern setzte im Departement Donnersberg der reformierte Inspektor Johann Philipp Gerhard Pauli (1750–1816) in Osthofen im Frühjahr und Sommer 1802 eine Unterschriftenaktion unter den Pfarrern beider Konfessionen in Gang⁶². Seine Petition an die Regierung in Mainz enthielt nicht nur die Bitte um Errichtung einer Verwaltungsunion mit einer gemeinsamen oberen Kirchenbehörde, sondern auch den Vorschlag, die Seelenzahl der Gemeinden beider Konfessionen künftighin unterschiedslos zu addieren und damit zu einer einzigen kirchlichen Körperschaft zusammenzufassen. Dabei sollte jedoch die Gewissensfreiheit im Blick auf Bekenntnis und Gottesdienstform unangetastet und das jeweils eigene Kirchengut der Gemeinden als solches erhalten bleiben. Als Endziel hatte auch Pauli eine »Totalvereinigung«, wie er sie nannte, im Sinn. Im Sommer 1802 war er voll Hoffnung auf Erfolg, zumal der Präfekt Jeanbon Saint-André in Mainz ihn persönlich dazu ermutigte, seine Aktion fortzusetzen. In Zusammenarbeit mit dem lutherischen Inspektor Friedrich Alexander Graf in Worms, dem Festprediger vom 2. Mai 1802 in Mainz, gelang es Pauli, die lutherischen Pfarrer des ehemals nassau-weilburgischen Amtes Kirchheim und Alsenz im August 1802 zur Unterschrift zu bewegen. Seine Petition gelangte über Osthofen, Worms und Kirchheim hinaus auch in die Bezirke Meisenheim, Kaiserslautern und Alzey. Schließlich konnte Pauli die Unterschriften von nahezu 100 Pfarrern beider Konfessionen aus dem Departement Donnersberg in Mainz vorlegen.

Unabhängig von Paulis Bemühungen erhob sich auch im Arrondissement Speyer eine positive Stimme für die Union. In einer anonym veröffentlichten, populär gehaltenen kleinen Druckschrift »Über die Religionsvereinigung. Oder die Ursel hat Recht. In lebendigen Vorstellungen aus der fränkischen Republik von einem Mitbürger derselben dem gemeinen Volk gewidmet im 11ten Jahr der Republik. 1803« entfaltete der Pfarrer Karl Philipp Held (1753–1814)⁶³ aus Mußbach bei Neustadt an der Haardt die Vision einer umfassenden »Vereinigungskirche«, wie er sie bezeichnete. In dieser »Vereinigungskirche« sollten sich die Angehörigen aller drei Konfessionen – »ein jeder bloß als Christ, als Mensch, als Bruder« – zusammenfinden. Die Katholiken, so meinte er, würden dabei die Priesterehe zulassen und anstelle der Privatbeichte die allgemeine und öffentliche Beichte einführen und ihre vielen Feiertage und Prozessionen preisgeben, während sie ihre Heiligenver-

62 DIEHL (s.o. Anm. 4), S. 137; MÜLLER (s.o. Anm. 61), S. 195–205 und Anhang, S. 18–30.

63 Gustav Adolf BENRATH, *Der Speyerer Pfarrer Karl Philipp Held (gest. 1814), ein reformierter Freund der Union*, in: *Bewahren und Erneuern, Festschrift Theodor Schaller, Speyer 1980*, S. 47–67 (Bibliographie Nr. 93).

ehrung und die Fastengebote beibehalten mochten⁶⁴. Eine Union der beiden evangelischen Konfessionen erschien Held jedenfalls ganz einfach. In den fiktiven Dialogen seines Schriftchens ließ er einen lutherischen Bauersmann wörtlich sagen: »Mir ist es ein thun [d.i. ein und dasselbe], in welcher Kirche ich sitze. Ich höre Gottes Wort in der einen, wie der andern; es ist *ein* Evangelium, *ein* Gesang, *ein* Gebet da wie dort [...] Und seitdem ich weiß, daß Christus unser Herr [...] an seinem Tisch keine Oblaten gegessen hat, überhaupt kein solches Brot, wie man es in unsern Kirchen sieht, sondern das Brod nahm, wie er es fand, hab ich auch darüber kein Bedenken mehr [...] Würfe man die zwo Kirchen zusammen, so wäre die Sache sogleich eins«⁶⁵. Ja, Held verwies ausdrücklich auf die neue Gemeindegründung in Mainz: »In der Stadt Maynz gehn die Lutherischen und die Reformirten schon in eine Kirche zusammen und miteinander zu des Herren Tisch. Schulmeister und Pfarrer, alles ist eins!«⁶⁶ Seine kleine Schrift ließ er damit enden, dass seine beiden pfälzischen Bauersleute gelobten, sich in ihrem Heimatdorf aktiv für die Union einzusetzen. Man sieht daran, dass das Beispiel von Mainz draußen im Land, in der ehemaligen Pfalz, Beachtung und Beifall fand und sogar zum Vorbild einer Union erhoben wurde.

Doch im Unterschied zu dem beispielhaften Vollzug der Union in Mainz sollte es draußen auf dem Land zu einer »Totalunion« nicht – noch lange nicht – kommen. Selbst die auf breiter Front gewünschte, von den Regierungsbeamten zunächst befürwortete Verwaltungsunion wurde schließlich nicht durchgeführt. Spätestens 1803 schwanden im Arrondissement Simmern wie auch im Departement Donnersberg die Aussichten auf Verwirklichung einer Union gänzlich dahin. In einer nachträglichen Verteidigung seiner Unterschriftenaktion stellte Pauli i.J. 1803 resigniert fest: »Eine völlige Vereinigung der Protestanten, wie die zu Mainz, wo beiderlei Konfessionsverwandte mit einander nach gleichem Ritus kommunizieren, wäre freilich wünschenswert [...] Allein dazu sind die Gemüter im Allgemeinen noch nicht reif«⁶⁷. Jedoch nicht bei den »Gemütern im allgemeinen« lag der einzige und eigentliche Grund für ihn, seine Aktion abubrechen. Von Anfang an hatte der Wortlaut der Organischen Artikel, in denen die Errichtung der Konsistorialkirchen vorgesehen war, seinen Plänen entgegengestanden. Die bereits beschlossene und vom Präfekten selbst befürwortete Verwaltungsunion im Arrondissement Simmern erfuhr eine unzweideutige Ablehnung aus Paris: »Le projet de réunion des Luthériens aux Protestans [...] est inadmissible«

64 Über die Religionsvereinigung, S. 31–37, Zitat: S. 31. – Eine fiktive Diskussion für und wider den Anspruch der römischen Kirche, die alleinseligmachende zu sein, und über dieselben Streitpunkte (Priesterehe usw.) findet sich auf S. 47–68.

65 Ebd., S. 40f.

66 Ebd., S. 73f.

67 MÜLLER (s.o. Anm. 61), Anhang, S. 27.

(3. August 1803)⁶⁸. Auf die Dauer vermochten sich die Beamten in der Provinz der Durchführung der von Kultusminister Portalis befohlenen schematischen kirchlichen Neuordnung nicht zu entziehen. Sie mussten sich seiner Verordnung beugen. Eine »Totalunion« auf Landesebene war daher nicht zu erreichen.

Ähnlich wie in der Stadt Mainz kam es zwischen 1802 und 1809 auch in anderen linksrheinischen Städten, in denen vormals unter der Regierung katholischer Territorialherren eine Gemeindebildung und öffentlicher evangelischer Gottesdienst nicht erlaubt waren, zur Gründung von Kirchengemeinden mit eigenen Gottesdienststätten: in Koblenz (1802), in Köln (1802), Aachen (1802) und Neuß (1804) sowie in Lambrecht in der Pfalz (1805) und in Geldern (1808). Während die neue Rechtslage von 1802 für alle diese Gründungen dieselbe war, war die jeweilige Ausgangssituation der neuen Gemeinden von Stadt zu Stadt verschieden. Im Blick auf den Zeitpunkt des Unionsabschlusses und die Eigenart der Union selbst war das erst recht der Fall.

In Koblenz stand hinter der Gemeindegründung eine kleinere Schar von Protestanten als in Mainz: 68 Männer und Frauen, davon schätzungsweise zwei Drittel Lutheraner und ein Drittel Reformierte. Ähnlich wie in Mainz erklärten sie von vornherein, »bloß eine einzige kirchliche Gemeinde bilden« zu wollen⁶⁹. Anstelle der ehemals kurfürstlichen Schlosskapelle, die ihnen zunächst zugewiesen worden war (10.6.1802), erhielten sie kurz darauf die Kirche des St. Georgen-Klosters zugesprochen (17.8.1802), die am 17. April 1803 durch den lutherischen Pfarrer Christian Gottlieb Bruch (1771–1836) aus Veldenz eingeweiht wurde. Bald darauf gewannen sie in dem reformierten Pfarrer Johann Justus Cunz (1774–1853) ihren ersten ständigen Seelsorger⁷⁰. Pfarrer Cunz erklärte zwar später (29.3.1805), »seit dem Zusammentritt der Mitglieder« sei die Gemeinde »völlig vereinigt« und der Abendmahlsfeier bleibe niemand fern. Aber diese Vereinigung war, streng genommen, nicht als vollständige Union anzusehen, weil die Gemeindeglieder nicht darauf verzichten wollten, das Abendmahl abwechselnd einmal nach lutherischer, das andere Mal aber nach reformiertem Ritus zu feiern⁷¹. Wie lange sie dieses hinkende Verfahren beibehielten, ist nicht bekannt. Zu einer »Totalunion« ist es in Koblenz bis zum Jahr 1809 aber nicht gekommen.

»Um Köllns Ruhm in den Augen der denkenden Völker und vor dem Richterstuhl der beleidigten, aber doch sanftmütigen Menschheit zu retten«, wie

68 Ebd., S. 204, Anm. 249.

69 [Otto SEEGER], *Jubilate! Denkschrift zur Jahrhundertfeier der evangelischen Gemeinde Coblenz*, Koblenz 1903, S. 7–15.

70 Zu Cunz vgl. ROSENKRANZ (s.o. Anm. 7), S. 86. – Pfarrer Cunz hielt seinen ersten Gottesdienst am 26.6.1803. Sein erster Täufling hieß Napoleon von Maßen (29.7.1803), ebd., S. 16.

71 Ebd., S. 22.

das Edikt vom 17. November 1797 pathetisch verkündete, war zwar die politische Gleichstellung der nicht katholischen Bewohner mit den katholischen Bürgern der Stadt ausgesprochen. Begriff und rechtliche Zurücksetzung der »Beisassen« wurden abgeschafft. »Das Vaterland nimmt die längst entrissenen und nun wieder geschenkten Bürger in seine mütterlichen Arme«, so hieß es⁷². Aber erst die Organischen Artikel vom 8. April 1802 führten endlich zu der zuvor mehrfach vergeblich erbetenen Gleichbehandlung der Protestanten auch auf kirchlichem Gebiet. Solange ihnen das Recht öffentlichen Gottesdienstes in der Stadt verwehrt war, hatten sich die Reformierten an die reformierte Gemeinde in Frechen, die Lutheraner an die lutherische Gemeinde in Mühlheim am Rhein angeschlossen. Den ersten öffentlichen Gottesdienst in Köln feierten beide Konfessionen gemeinsam am 23. Mai 1802 in dem angemieteten früheren Zunfthaus der Bierbrauerzunft. Die damit eingeleitete gottesdienstliche Union wurde in der bald darauf (am 7.7.1802) zugewiesenen, aber erst am 19. Mai 1805 nach der notwendigen Renovierung eingeweihten Antoniterkirche kontinuierlich fortgesetzt. Bei der Einweihungsfeier, an der auch Vertreter der Regierung, der Stadtverwaltung und zahlreiche katholische Mitbürger teilnahmen, kam in einer Ode die Dankbarkeit der vereinigten Gemeinde zum Ausdruck:

Wem danken wir den Gottestempel,
der unsre Herzen so entzückt?

[..]

[..]

Es ist Napoleon der Kaiser,
der diesen Tempel uns geschenkt.
Er sah des Vaterlands Gefahren
und stiftete das Konsulat,
gab volle Freiheit den Gewissen
und schuf das weise Konkordat⁷³.

Der eine, für beide Konfessionen gemeinsame Gottesdienst am Sonntagvormittag wurde von Woche zu Woche abwechselnd von dem reformierten Johann Friedlieb Wilsing (1774–1824) und von dem lutherischen Pfarrer Christian Gottlieb Bruch (1771–1836) gehalten, der aus Veldenz i.J. 1803 nach Köln berufen wurde⁷⁴. Schon i.J. 1802 wurde ein vereinigt Kirchenrat und

72 Abbildung des Textes bei BECKER-JÄKLI (s.o. Anm. 30), vor S. 93.

73 Daten ebd., S. 112f.; Auszug aus dem Text der Ode: S. 113.

74 Zu Wilsing vgl. ROSENKRANZ (s.o. Anm. 7), S. 568. – Lebensdaten von Bruch ebd., S. 61. Abbildung seines Porträts: BECKER-JÄKLI (s.o. Anm. 30), vor S. 113. – Bruch wurde in Köln am 3.10.1803 eingeführt, vgl. Hermann August REBENBURG, 100 Jahre Evangelische Gemeinde Cöln am Rhein (1802–1902), Köln 1902, S. 12.

eine für Kinder beider Konfessionen gemeinsame Grundschule eingerichtet. Selbst ein gemeinsamer Katechismus und ein gemeinsames Gesangbuch wurden eingeführt⁷⁵. Anders als in Mainz, blieb es in Köln jedoch jahrelang bei den von beiden Pfarrern gemeinsam gehaltenen und von den Gemeindegliedern gemeinsam besuchten Abendmahlsgottesdiensten, in denen die Reformierten nach reformierter, die Lutheraner nach lutherischer Liturgie bedient wurden. Diese fortdauernde Trennung im Kern – bei schon erzielter Einheit des Rahmens – wurde bis ins Jahr 1817 fortgesetzt. Dem Unionsaufruf Friedrich Wilhelms III. von Preußen folgend, wurde am 31. Oktober 1817 bei der Dreihundertjahrfeier der Reformation der unierte Abendmahlsritus eingeführt und beibehalten. Damit war die Union vollzogen. Schon im April 1819 wurden auch die alten konfessionellen »Parteinamen« – reformiert und lutherisch – abgelegt und erklärt, dass in der vereinigten evangelischen Gemeinde »kein Übertritt der Einen Parthei zur andern und keine Änderung oder Verschmelzung der Lehre und der Symbole« bezweckt werde. Mit der Gemeindeordnung vom 20.9.1824, vervollständigt durch die Zusätze vom 30.4.1826, war dann die Union schließlich bis in alle Äußerlichkeiten hinein geregelt⁷⁶.

In Aachen, der Hauptstadt des Departements Roer erwies sich der Weg zur Union als noch weiter, als es in Köln der Fall war. Aufgrund der Organischen Artikel wurde den Reformierten der Stadt, die bis dahin mit der Gemeinde Vaals verbunden waren, zusammen mit den Lutheranern, die sich ehemals an die Gemeindeurtscheid angeschlossen hatten – insgesamt etwa 600 Seelen – die St. Annakirche zum gemeinsamen Gebrauch übereignet (29.6.1802). Zum Sonntagsgottesdienst, der abwechselnd von dem reformierten Prediger und dem lutherischen Pastor gehalten wurde, fanden sich Reformierte und Lutheraner zusammen ein. Über den gemeinsamen Besitz der renovierten und am 30. September 1804 eingeweihten Kirche und über den gemeinschaftlichen Gottesdienst hinaus bildete das für alle gemeinsam eingeführte Berlinische lutherische Gesangbuch ein wichtiges Bindeglied⁷⁷. Zur Union unter Einschluss eines gemeinsamen Abendmahls sollte es jedoch erst nach ganzen dreieinhalb Jahrzehnten kommen. Erst i.J. 1837 wurde in Aachen die Union der beiden Gemeinden endgültig vollzogen.

In die ehemals zu Kurköln gehörige katholische Stadt Neuß waren seit 1800 einundvierzig evangelische Familien aus dem rechtsrheinischen Bergischen Land zugezogen. Auf Antrag der lutherischen und reformierten Fami-

75 BECKER-JÄKLI (s.o. Anm. 30), S. 120. – Katechismus und Gesangbuch sind leider nicht näher bezeichnet.

76 Ebd., S. 120 und 189–196, Zitat: S. 191.

77 Festschrift zur Jahrhundertfeier der Bekenntnis-Freiheit und der Weihe des ersten Gotteshauses der Evangelischen Gemeinde zu Aachen am 17. Juli 1803, Aachen 1903, S. 39. – Albert ROSENKRANZ, Das Evangelische Rheinland I, Düsseldorf 1956, S. 25.

lienväter wurde ihnen die Kirche des säkularisierten Klosters Marienberg übergeben (12.12.1804). Die Kirche wurde renoviert und am 26. Januar 1806 durch Pfarrer Christian Gottlieb Bruch aus Köln eingeweiht⁷⁸. I.J. 1808, als die im Gottesdienst vereinte Gemeinde 146 lutherische und 120 reformierte Gemeindeglieder umfasste und nach einem ständigen Seelsorger Ausschau hielt, entschloss man sich, in Zukunft alternierend jeweils einmal einen lutherischen und das andere Mal einen reformierten Pfarrer zu wählen. Gleichzeitig legte man fest: »Der auf solche Art ernannte Pastor ist in Rücksicht auf die hiesige Gemeinde weder Reformierter, noch Lutherischer, sondern Protestantischer Pastor«⁷⁹. So verlegte man die Union gleichsam in die Person des neuen Pfarrers hinein. Der i.J. 1809 durchs Los gewählte lutherische Pfarrer Johann Georg Clausen (1774–1837)⁸⁰ musste daher nach außen hin mit gleichsam überkonfessionellem Bewusstsein neutral agieren. Er durfte den Lutheranern kein Lutheraner und den Reformierten kein Reformierter sein, um den Protestanten ein Protestant sein zu können. Innerhalb der Gemeinde jedoch hatte er den doppelten konfessionellen Auftrag zu erfüllen, bei den gemeinsamen Abendmahlsfeiern den Lutheranern nach lutherischem Brauch die Hostie in den Mund zu legen, den Reformierten aber das Brot auf die Hand. Pfarrer Clausen verfuhr damit, wohl ohne es zu wissen, eben so, wie man seit 1802 in Koblenz verfuhr. Erst i.J. 1817 fand diese Zweigleisigkeit in Neuß ein Ende, als der unierte Ritus eingeführt und damit die Union vollendet wurde⁸¹.

In der linksrheinischen, ehemals kurpfälzischen Landgemeinde Lambrecht bestanden i.J. 1802 zwei vollberechtigte Kirchengemeinden nebeneinander. Die größere, reformierte, die im 16. Jahrhundert aus einer wallonischen Fremdgemeinde hervorgegangen war, gewährte der kleineren, lutherischen, pfarrerlosen Gemeinde die Mitbenützung der ehemaligen Klosterkirche. Nach Bereinigung von vorübergehenden Unstimmigkeiten wurde am 16. Mai 1805 im Beisein des Unterpräfekten eine Union der beiden Kirchengemeinden vereinbart: Es war, nach der Mainzer Union, mit der sie im Übrigen nichts gemeinsam hatte, die zweite Lokalunion im Departement Donnersberg⁸². Im Unionsvertrag wurde festgelegt: (1) die Bildung eines gemeinsamen Kirchenvorstands, (2) die Verteilung des Almosens an die Armen ohne Rücksicht auf die Konfessionszugehörigkeit der Armen, (3) die Erledigung

78 Carl Heinz PETER, Kämpfe und Einungen. Die evangelische Kirchengemeinde Neuß von ihrer Gründung 1804 bis zum Jahre 1840, Neuß 1994, S. 37 und 49.

79 Ebd., S. 59–61.

80 ROSENKRANZ (s.o. Anm. 7), S. 78.

81 PETER (s.o. Anm. 78), S. 82.

82 Heinrich SCHREIBMÜLLER, Die Vereinigung der Lutheraner und Reformierten zu Lambrecht in der Pfalz im Jahre 1805, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 1920, S. 139ff. – MÜLLER (s.o. Anm. 61), S. 189–193.

sämtlicher Kasualien durch den (reformierten) Ortspfarrer und (4) künftige Pfarrwahlen ohne Rücksicht auf die Konfession des Bewerbers. In ergänzenden »Berichtigungen« wurde außerdem festgesetzt: (5) der ausschließliche Gebrauch des (reformierten) Konfirmandenbüchleins in der unierten Gemeinde und (6) die verbindliche Teilnahme der Lutheraner am reformierten Abendmahl. Die Union kam hier geradezu einer Absorption der kleinen lutherischen durch die größere reformierte Gemeinde gleich⁸³.

In Geldern beschlossen die Reste der reformierten und der lutherischen Gemeinde, die im 18. Jahrhundert unter preußischer Herrschaft die dortige Heiliggeistkapelle gemeinsam besaßen, aber in getrennten Gottesdiensten genutzt hatten, von nun an nur noch einen Pfarrer gemeinsam in Dienst zu nehmen, der jeweils alternierend durch Losentscheid bestimmt werden sollte (30.3.1808)⁸⁴. Auf den ersten, den lutherischen Pfarrer Johann Friedrich Wilhelm Reinhardt (1778–1857) folgte daher später, i.J. 1813 der reformierte Pfarrer Hermann Gempt (1763–1830)⁸⁵. Fortan scheinen die Pfarrer ihre vereinigte Gemeinde bei den Abendmahlsfeiern nach unterschiedlichem Ritus entweder sukzessiv, von Mal zu Mal alternierend – wie in Koblenz – oder aber gleichzeitig und parallel in ein und demselben Gottesdienst – wie in Neuß – bedient zu haben. Nach der Dreihundertjahrfeier der Reformation wurde am 30. November 1817 beschlossen, nach dem neuen, unierten Ritus nur noch Brot und Wein zu reichen, andererseits aber, um beide Seiten zufriedenzustellen, »zuweilen zwei brennende Wachlichter, auch wohl noch ein schwarzes Kreuz auf den Kommunion- oder Altartisch zu stellen«⁸⁶. Damit war auch in der kleinen vereinigten Gemeinde Geldern – 1821 gab es dort etwa 250 Evangelische – die volle Union verwirklicht.

Setzt man nun die hier skizzierten, unterschiedlichen linksrheinischen Lokalunionen der Jahre 1802 bis 1809 mit der Mainzer Union von 1802 in Vergleich, so treten vor allem die Unterschiede hervor. In Mainz sind die Maßnahmen, die zur Bildung einer unierten evangelischen Kirchengemeinde notwendig waren und die von der ersten Willenserklärung der Gemeindevertreter über die Zuweisung und Einweihung einer Gottesdienststätte zur ersten gemeinsamen Abendmahlsfeier führten und schließlich in die Wahl eines ständigen Pfarrers mündeten, in rascher Folgerichtigkeit innerhalb von nur neun Monaten des Jahres 1802 durchgeführt worden, – so folgerichtig, wie es bei keiner anderen linksrheinischen Lokalunion der Fall war, den späteren Sonderfall Lambrecht von 1805 vielleicht ausgenommen. Vor allem aber wurde in Mainz der klare und entschiedene Wille zur vollen Union, wie

83 MÜLLER (s.o. Anm. 61), Anhang, S. 16f.

84 Eduard STEFFEN, *Kurze Geschichte der evangelischen Gemeinde Geldern (1703–1903)*, Geldern 1903, S. 15 und 17.

85 ROSENKRANZ (s.o. Anm. 7), S. 405 und 153.

86 ROSENKRANZ (s.o. Anm. 77), S. 308f.

er von Anfang an lebendig war, schon um die Mitte des Jahres 1802 durch die erste unierte Abendmahlsfeier in die Tat umgesetzt und besiegelt. Zwar ist es zuzugeben, dass diese »Totalunion« und ihre rasche Verwirklichung, für die es anderswo keinen Präzedenzfall gab, von einer größeren Anzahl, ja vielleicht sogar von der Mehrheit der früher lutherischen Gemeindeglieder nicht sogleich gebilligt wurde; sie blieben fern. Ganze sieben Jahre sollte es dauern, bis i. J. 1809 die unierte Abendmahlsfeier in Mainz bei allen Gemeindegliedern Beifall gefunden hatte und, wie Pfarrer Nonweiler schrieb, »im ganzen Sinne des Wortes realisiert« erschien. Bei den übrigen linksrheinischen Unionen dauerte es – Lambrecht ausgenommen – überall länger als sieben Jahre, bis die volle Union an ihr Ziel kam. Die unierte evangelische Gemeinde in Mainz ist daher als die erste und früheste unter den linksrheinischen Lokalunionen anzusehen.

Ein kurzer Seitenblick auf das rechtsrheinische Gebiet ergibt ein ähnliches Bild. Bei den evangelischen Gemeinden, die um die gleiche Zeit in Würzburg (1803), München (1806) und Bamberg (1808) sowie in den Kolonistendörfern Untermaxfeld (1804) und Großkarolinenfeld (1804) ins Leben traten, waren zwar ebenfalls Angehörige beider evangelischen Konfessionen beteiligt. Aber zu förmlichen Unionsabschlüssen und zu unierten Abendmahlsfeiern kam es nicht. Hier wurde das reformierte Element vom Luthertum alsbald absorbiert. Man darf daher behaupten, dass die im Jahr 1802 gegründete protestantische Gemeinde Mainz die erste unierte evangelische Gemeinde nicht nur im linksrheinischen, damals an Frankreich abgetretenen Teil Deutschlands, sondern die erste unierte evangelische Gemeinde in ganz Deutschland gewesen ist.

Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte in Speyer auf dem Weg zur Union (1817)¹

1.

Nach langjähriger Unfreiheit und wirtschaftlichem Niedergang erlebte die Stadt Speyer seit 1815 einen Umschwung und neuen Aufschwung. Viele und schwere Verluste hatte die Bevölkerung zuvor erleiden müssen. Beim Ausbruch der Französischen Revolution 1789 hatte die Stadt über 4000 Einwohner gezählt. Nach der viermaligen Eroberung durch die feindlichen Truppen seit 1792 und nach Zerstörungen und Beschlagnahmungen aller Art sank ihre Einwohnerzahl auf 2800 (1797). Erst allmählich war die Bevölkerung dann wieder angestiegen; im Jahre 1817 zählte Speyer 6300 Einwohner². Die wirtschaftliche Bedeutung, die Speyer einst vor dem Dreißigjährigen Krieg besaß, hatte sie bereits im 18. Jahrhundert verloren. Am Ende des Alten Deutschen Reiches hatte die Stadt auch ihre Unabhängigkeit und ihre Sonderstellung als freie Reichsstadt eingebüßt. Aber nach dem Sturz Napoleons und mit der Neuordnung Deutschlands durch den Wiener Kongress stieg Speyer zum Mittelpunkt des bayerischen Rheinkreises im Königreich Bayern auf, und nun blickte man hier mit neuen Hoffnungen in die Zukunft. Aufrichtig und lebhaft begrüßte die Einwohnerschaft ihren neuen Landesherrn König Maximilian I. von Bayern, der in Mannheim geboren und in Zweibrücken aufgewachsen war und ein Herz für die Pfalz und die Pfälzer hatte (2. Mai 1816)³. Allerdings hatten die Pfälzer der neuen Regierung zuvor zu erkennen gegeben, dass sie der Franzosenzeit auch manches Gute verdankten. In einem eigenen Memorandum baten 50 Bürger um die Erhaltung der politischen Errungenschaften aus der französischen Ära: Auf gewählte Volksvertreter, auf Rechtsgleichheit, Gewissens- und Pressefreiheit, gerechte Besteuerung und Unabhängigkeit der Gerichte wollten sie nicht verzichten⁴.

1 S.u. Bibliographie Nr. 170.

2 Einwohnerzahlen nach Erich KEYSER (Hg.), Städtebuch Rheinland-Pfalz und Saarland, Stuttgart 1964, S. 391 und Georg Friedrich Wilhelm SCHULTZ, Reden und Gebethe zur dritten Jubelfeyer der Reformation, Speyer 1818, S. 31. – Zum sozialen Wandel in diesen Jahren vgl. jetzt Jürgen MÜLLER, Von der alten Stadt zur neuen Munizipalität. Die Auswirkungen der Französischen Revolution in den linksrheinischen Städten Speyer und Koblenz, Koblenz 1990, zum Verhältnis der Konfessionen insbesondere S. 236ff.

3 Neueste Lebensskizze: Eberhard WEIS, Art. Maximilian I., König von Bayern, in: NDB 16 (1990), S. 487–490.

4 Hans FENSKE, Speyer im 19. Jahrhundert (1814–1918), in: Wolfgang EGER, Geschichte der Stadt Speyer, Bd. 2, Stuttgart 1983, S. 115–290, hier: S. 120f.

Gewiss, die Verluste der vergangenen Jahre und Jahrzehnte waren noch nicht verschmerzt. Ja, das Jahr 1817 brachte neue Beschweren mit sich: eine empfindliche Teuerung aller Waren infolge schwerer Missernte. Aber man gab sich dennoch keiner selbstquälerischen Rückschau mehr hin, man blickte nach vorwärts.

Von der Hoffnung auf bessere Zeiten war nicht nur die Bürgerschaft, sondern waren auch Kirche, Pfarrerschaft und Gemeindeglieder in Speyer erfüllt. Auch ihnen teilte sich die gehobene Stimmung des Neubeginns mit. Der Dom war zwar noch immer einer Ruine ähnlich, größere Gottesdienste konnten nicht stattfinden, die Inneneinrichtung war zerschlagen, die Altäre lagen entweiht und verödet, die Häuser und Liegenschaften des Domklerus waren enteignet und verkauft⁵. Aber auch hier war auf die Wiederherstellung und Erneuerung alten Glanzes durch den König von Bayern zu hoffen.

Die Stadt Speyer war damals eine überwiegend evangelische Stadt. Von den rund 6300 Einwohnern waren zwei Drittel evangelisch. Die tonangebende der beiden evangelischen Konfessionen war dabei die lutherische, so wie es seit der Reformation in den allermeisten ehemaligen Reichsstädten der Fall war. Die lutherische Stadtgemeinde, die sich in der Dreifaltigkeitskirche versammelte, zählte etwa 3300 Gemeindeglieder; der reformierten Gemeinde, die ihre Gottesdienste in der nahegelegenen reformierten Kirche abhielt, gehörten 900 Gemeindeglieder an. Nicht nur ihrer Zahl, sondern auch ihrer Bedeutung nach war aber die lutherische Konfession führend, zumal an ihrer Spitze ein hervorragender Geistlicher stand: der 43jährige Pfarrer Georg Friedrich Wilhelm Schultz (1774–1842)⁶. Schultz war in Speyer geboren. Sein Vater hatte einst ganze 44 Jahre als Vikar und Pfarrer der lutherischen Stadtgemeinde gedient. Der Sohn sollte es in Speyer auf eine 27jährige Amtszeit bringen. Er war im Jahr 1815 nach neunjähriger Tätigkeit als Auslandspfarrer aus dem fernen Triest über die Zwischenstationen Bergzabern und Landau in seine Heimatstadt berufen worden und wirkte seitdem als beliebter Prediger und Seelsorger der großen Gemeinde. Bei allen wichtigen öffentlichen Ereignissen trat er mit seinen Reden hervor. So hielt er hier im Juli 1815 die Predigt anlässlich des Sieges der verbündeten Preußen, Österreicher und Russen über Napoleon; am 2. Mai 1816 sprach er den Abendsegen bei der Eidesleistung der pfälzischen Amtsträger an den neuen bayrischen Landesherrn König Maximilian I., und am Karlstag, am 28. Januar 1817, hielt er eine Predigt zum Namenstag der Königin Karoline

5 SCHULTZ (s.o. Anm. 2), S. 122 und 124–127.

6 Autobiographische Daten bis 1817 in: SCHULTZ (s.o. Anm. 2), S. 15f., Anm. – Neueste Biographie: Sonja SCHNAUBER, *Der Speyerer Pfarrer und Konsistorialrat Georg Friedrich Wilhelm Schultz (1774–1842)*, Mitbegründer der pfälzischen Union von 1818, Speyer 1987.

von Bayern, einer geborenen badischen Prinzessin⁷. Begabt und gewandt, wie Schultz war, verstand und liebte er es zu repräsentieren, und er war überall wohlgelitten, weil er mit seiner zeitgemäßen, aufgeschlossenen Art den Stimmungen und Erwartungen seiner Hörer entsprach. Zwar urteilte er für manche von ihnen über das vergangene französische System bisweilen zu streng und zu scharf. Aber man konnte ihm das eigentlich nicht verargen, denn in den alten Speyerer Familien, in denen die Erinnerung an das Schicksalsjahr der Stadtzerstörung von 1689 lebendig geblieben war⁸, galten die Franzosen ein für allemal und ohne Unterschied als die Feinde der Stadt, von denen nichts Gutes kommen konnte.

Ohne Zweifel verstärkte Schultz die Bedeutung des Luthertums in der Stadt allein schon durch seine Persönlichkeit, aber zusätzlich trug bei, dass er sich mit seinem wenig jüngeren Kollegen Pfarrer Spatz aufs beste verstand. Georg Friedrich Wilhelm Spatz (1776–1833)⁹ stammte gleichfalls aus Speyer und war ebenfalls lutherischer Pfarrerssohn. Ihre beiden Väter hatten im vorangegangenen Jahrhundert mehr als vier Jahrzehnte hindurch gemeinsam an der Dreifaltigkeitskirche gewirkt, – ein seltenes Beispiel von Familienharmonie und -freundschaft über zwei Generationen hinweg. Als Freund fiel es dem tüchtigen Spatz nicht schwer, mit dem glänzenderen Schultz zum Besten der Gemeinde zusammenzuarbeiten.

Es lag in der Konsequenz der Erhebung von Speyer zur Hauptstadt von Rheinbayern, – wie man mit dem in München neugeprägten Begriff sagte –, dass man die Stadt auch zum Sitz einer neuen evangelischen Kirchenbehörde ausersah (1816)¹⁰. Dieser Kirchenbehörde fiel die Aufgabe zu, eine einheitliche Ordnung und Leitung aller Gemeinden im neugebildeten bayrischen Rheinkreis zustande zu bringen. In Anerkennung ihrer verdienstlichen Amtstätigkeit wurden die beiden lutherischen Pfarrer Schultz und Spatz in leitende Funktionen berufen: Schultz wurde zum Konsistorialrat, Spatz wurde zum Inspektor des Kirchenbezirks Speyer ernannt. Der aus Kreuznach nach Speyer berufene reformierte Gemeindepfarrer Lucas Weyer (1771–1818)¹¹ wurde zusammen mit Schultz ebenfalls zum Konsistorialrat

7 Titelangaben dieser Predigten bei SCHNAUBER (s.o. Anm. 6), S. 182; gedruckte Predigt-Exemplare sind vorhanden in der Pfälzischen Landesbibliothek Speyer.

8 Vgl. SCHULTZ (s.o. Anm. 2), S. 109–117.

9 Biographische Daten von Spatz bis 1817: ebd., S. 14, sowie bei Georg BIUNDO, Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation, Neustadt a.d. Aisch 1968, Nr. 5151. – SPATZ verfasste später: Beiträge zur Beförderung häuslicher Andacht, Speyer 1822, ²1824, vorhanden in der Pfälzischen Landesbibliothek Speyer.

10 Zu den Einzelheiten ist zu vergleichen: Johannes MÜLLER, Die Vorgeschichte der pfälzischen Union, Witten 1967, S. 223–274.

11 Biographische Daten von Weyer bis 1817: vgl. SCHULTZ (s.o. Anm. 2), S. 17f. sowie BIUNDO (s.o. Anm. 9), Nr. 5915. – Schultz hielt seinem schon bald darauf verstorbenen Kollegen am 3.12.1818 die Gedächtnisrede: Georg Friedrich Wilhelm SCHULTZ, Christliche Reden Dritter Theyl, Speyer/Heidelberg 1821, S. 187–207.

befördert. Nach einigen Monaten erhielten die beiden Theologen Schultz und Weyer Verstärkung durch zwei weltliche Konsistorialräte: durch den lutherischen Schulmann und Regierungsrat Johann Friedrich Butenschön und den reformierten Juristen Johann Wilhelm Fliesen¹². So nahm die mit vier Konsistorialräten besetzte neue Kirchenbehörde in Speyer Ende Dezember 1817 ihre Tätigkeit auf. Für einige Zeit durfte sie sich mit der vollklingenden Bezeichnung »Generalkonsistorium« schmücken, später hieß sie einfach »Konsistorium«.

Die neue pfälzische Kirchenbehörde war klein. Ihr Aufgabenbereich und ihre paritätische Besetzung zeigten es an, dass die Regierung in München auf den Unterschied der beiden evangelischen Konfessionen, zumindest was die äußere Verwaltung der Gemeinden im Lande betraf, keine Rücksicht mehr zu nehmen gedachte. Sie entschied sich für eine gemeinsame Verwaltung, für eine Verwaltungsunion. Niemand hatte etwas dagegen einzuwenden. An der Spitze des Königreichs lebte der Landesherr Maximilian I. mit seiner Gemahlin Karoline in einer katholisch-lutherischen Mischehe. Schultz selbst führte eine lutherisch-reformierte Mischehe; er war mit einer reformierten Schweizerin aus Herisau im Appenzel verheiratet¹³. Die Verwaltungsunion innerhalb der neuen Kirchenbehörde war die erste Voraussetzung zur Union aller evangelischen Gemeinden in der Pfalz. Sie war eine Maßnahme von oben, von Seiten der Regierung. Aber wie sah es in der Mitte, bei der Pfarerschaft, und wie sah es unten an der Basis, bei den Gemeinden aus? Wie stand es damit in Speyer?

2.

Jedermann in Speyer weiß, dass die Benennung »Protestanten« seit dem zweiten Speyerer Reichstag von 1529 in Gebrauch kam und dass daher der spätere Begriff »Protestantismus« von seiner Wurzel her für immer mit der Stadt Speyer und mit dem Jahr 1529 verknüpft ist. Die »Protestation« von 1529 war die vor der Öffentlichkeit vorgetragene Rechtsverwahrung, ein öffentlicher Einspruch vor Kaiser und Reich. Die Träger des Einspruchs von 1529 waren die evangelischen Fürsten und Stadtobergkeiten. Sie traten für die Freigabe der evangelischen Predigt und für die Reformation Luthers ein und protestierten unter Berufung auf Gott und auf ihr an das Wort Gottes in der Heili-

12 Die selbstverfassten Lebensläufe finden sich bei MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. *38–*44; vgl. außerdem: BIUNDO (s.o. Anm. 9), Nr. 690 und 1357. – Lebensskizze Butenschöns: Helmut von JAN, Art. Butenschön, in: NDB 3 (1957), S. 78. Zuletzt ausführlich über ihn: Friedrich Herbert MÜLLER, Johann Friedrich Butenschön und die »Neue Speyerer Zeitung« (1816–1821), Speyer 1986.

13 SCHNAUBER (s.o. Anm. 6), S. 164, Anm. 124.

gen Schrift gebundenes Gewissen gegen den Befehl des Kaisers, die evangelische Predigt zu verbieten und ihre Maßnahmen zur Reformation der Kirche zurückzunehmen¹⁴. Am Ende des jahrzehntelangen Ringens für und gegen Luther stand dann allerdings nicht die erstrebte Reformation der gesamten katholischen Kirche, sondern die Trennung in verschiedene Teilkirchen. Im 17. Jahrhundert fasste man die Vielzahl der inzwischen von Rom gelösten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Europa, von Island bis nach Siebenbürgen, vom Baltikum bis in die Schweiz und nach Frankreich, und von England bis hinüber nach Nordamerika unter dem Sammelbegriff »Protestantismus« zusammen¹⁵. Der Protestantismus hatte kein einzelnes Oberhaupt mehr, und von Anfang an entstanden in ihm unterschiedliche Konfessionen, die miteinander konkurrierten oder polemisierten oder sich voneinander separierten. Diese mangelnde Einheit, die den Protestantismus so nachhaltig schwächen sollte, zeichnete sich bereits im Jahr 1529 ab, als sich über der Sinndeutung des Heiligen Abendmahls Luther und Zwingli entzweiten und als sich ihre Anhänger, zumal in Süddeutschland, gegenseitig bekämpften. Nach dem Tode Zwinglis befestigte und erweiterte sich der Zwiespalt unter Calvin, und dem Luthertum, das sich im Deutschen Reich behauptete, stellte sich in Westeuropa der Calvinismus an die Seite und zugleich auch entgegen. Dabei erhob der Calvinismus den Anspruch, die Reformation Luthers zur Vollendung zu bringen und die wahre und echte, streng und rein nach Gottes Wort reformierte Kirche erst richtig zu verwirklichen. Der Calvinismus verbreitete sich von Westen her auch in Deutschland und gewann nach der Mitte des 16. Jahrhunderts bestimmenden Einfluss im Kurfürstentum Pfalz¹⁶. Seitdem fand sich unter der Begünstigung des reformierten Kurfürsten von der Pfalz seit 1572 auch in Speyer eine kleine reformierte Gemeinde zusammen¹⁷. Ihre Gottesdienste hielt sie in der St. Aegidienkirche im Südwesten der Stadt unweit des Stadttors an der Straße nach Landau. Die ältere und größere lutherische Stadtgemeinde, die ihrerseits im Schatten des Bischofs und des begüterten, mächtigen Dom- und Stiftsklerus stand, nahm die Konkurrenz der kleineren und jüngeren reformierten Gemeinde in der Stadt mit Missfallen und Misstrauen auf. Die beiden evangelischen Gemeinden waren und blieben im folgenden Jahrhundert zwei unfreundliche Schwestern, bis der Überfall der Franzosen und die Stadtzerstörung von 1689 die bürgerliche Gemeinde

14 Zu den Vorgängen von 1529 vgl. zuletzt: Wolfgang EGER (Bearb.), *Reformation und Protestation in Speyer*, Speyer 1990.

15 Wilhelm MAURER, Art. Protestantismus, in: HThG 1963, S. 372–387. – Konrad RAISER, Art. Protestantismus, in: EKL 3 (1992), S. 1351–1358.

16 Volker PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat*, Kiel 1970, zuletzt auch Meinrad SCHAAB, *Geschichte der Kurpfalz*, Bd. 2, Stuttgart 1992, S. 35–49.

17 Alfred Hans KUBY, *Geschichte der evangelisch-reformierten Gemeinde in Speyer*, in: BPFKG 57 (1990), S. 39–66.

und alle drei Konfessionen gleichermaßen ins Unglück stürzte und ihrer Kirchengebäude beraubte.

Im 18. Jahrhundert rückte die reformierte Gemeinde im Zuge des Wiederaufbaus der Stadt der lutherischen zunächst äußerlich näher, indem sie ihren Sitz vom Stadtrand ins Stadttinnere verlagerte und ihren schlichten Kirchenneubau von 1702 in der Nachbarschaft der damals noch in Trümmern liegenden lutherischen Dreifaltigkeitskirche errichtete¹⁸. Der Aufbau der neuen Dreifaltigkeitskirche, so wie sie heute besteht, dauerte länger; erst im Jahr 1717 konnte sie eingeweiht werden. Mit der äußeren Nachbarschaft der beiden Kirchen ging im Zeitalter der Aufklärung und der Toleranz allmählich auch eine innere Annäherung der beiden Konfessionen einher¹⁹. Gewiss wurden weiterhin gegenseitige Abgrenzungen vorgenommen. Nach wie vor erregte zum Beispiel das Problem der lutherisch-reformierten Mischehen und der gemischt-konfessionellen Kindererziehung Konflikte nicht nur bei den Pfarrern, sondern bis in die Familien hinein. Aber der gegenseitige Umgangston wurde freundlicher.

In der Napoleonischen Zeit wuchs die Verständigungsbereitschaft zwischen den beiden evangelischen Konfessionen bis zum Gefühl der Zusammengehörigkeit, und schon keimte da und dort der Gedanke eines Zusammengehens und wohl gar eines förmlichen Zusammenschlusses auf. Überlegungen dieser Art erhielten im französisch besetzten linksrheinischen Gebiet besonderen Auftrieb und Ermutigung, als im Jahr 1802 in Mainz etwa 350 Lutheraner und 100 Reformierte zur ersten unierten protestantischen Gemeinde zusammentraten²⁰. Diese Union in der Hauptstadt des Departements, gefolgt von ähnlichen lokalen Unionen in Koblenz, Bonn und Köln, fand in der gesamten Pfalz starke Beachtung. Im früher kurpfälzischen Mußbach an der Haardt griff unter diesem Eindruck der reformierte Pfarrer Carl Philipp Held (1753–1814) zur Feder, um in einer volkstümlichen Druckschrift für den Unionsgedanken zu werben²¹. Zwar getraute er sich noch nicht, seinen Namen aufs Titelblatt zu setzen. Er veröffentlichte seine Schrift »Über die Religionsvereinigung« anonym (1803). Aber in der Sache trat er entschieden für die Union ein. Kurzweilig und spannend ließ Held in seiner Schrift wie in einem Drama mit drei Akten nacheinander zwei

18 Ebd., S. 53.

19 Hartmut HARTHAUSEN, Geistes- und Kulturgeschichte Speyers vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Wolfgang EGER (Red.), Geschichte der Stadt Speyer, Bd. 3 (1989), S. 349–434, bes. S. 392–404.

20 MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. 177–185. Die hier veranschlagte Anzahl von 850 Lutheranern und 150 Reformierten ist zu hoch gegriffen.

21 Gustav Adolf BENRATH, Der Speyerer Pfarrer Karl Philipp Held (†1814), ein reformierter Freund der Union, in: Bewahren und Erneuern, Festschrift zum 80. Geburtstag von Kirchenpräsident a.D. Professor D. Theodor Schaller, Speyer 1980, S. 47–67 (Bibliographie Nr. 93). – Hier sind auch die im Text folgenden Zitate nachgewiesen.

lutherische Bauersleute auftreten, die mit ihren reformierten Frauen in evangelischer Mischehe lebten und deren Kinder, wie damals üblich, konfessionell getrennt und daher auch in verschiedenen Grundschulen erzogen werden mussten: die Buben nach der Konfession ihrer Väter in der lutherischen Schule, die Mädchen, nach der Konfession der Mütter, in der reformierten Schule, – ein beschwerlicher Zustand, den jedenfalls die Mütter gerne überwunden gesehen hätten. Aber damit nicht genug. Held dachte darüber hinaus sogar an die Möglichkeit einer Union zwischen Katholiken und Protestanten. So ließ er in seiner Schrift im zweiten Akt fiktiv einen evangelischen und einen katholischen Universitätstheologen miteinander disputieren: »Zwo mächtige Partheyen streiten miteinander«, so nahm er das Ergebnis zusammenfassend vorweg, »keine siegt. Es tritt aber die Liebe dazwischen, und diese siegt«. Allzu optimistisch erwartete Held auf der katholischen Seite den Verzicht auf die Beichte, die Einrichtung der Priesterehe, die Abschaffung des »Zeremonienwesens«, wie er es als Reformierter kritisch benannte, die Gewährung der Glaubensfreiheit, die Beschränkung des Papsttums auf die zentrale Durchführung der Kirchenreform und den Übergang der kirchlichen Schulen in die Hände des Staates. Von diesem seinem eigenen Wunschbild so begeistert, als wäre es bereits Wirklichkeit, ließ Held den katholischen Theologen am Ende ausrufen: »O wenn das so ist, so bin ich auch Protestant. Solch ein Protestantismus lebe!« Man sieht, wie hoch sich die Hoffnungen Helds steigerten und wohl auch verstiegen. Zumindest von der Möglichkeit der Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen war Held aber fest überzeugt. Im abschließenden dritten Akt ließ er die beiden lutherischen Bauersleute als aktive Befürworter der Union voneinander Abschied nehmen. Bald werde ja »in allen Tempeln eine vernünftige Ansicht glühen, so vielleicht, dass man sie ohne Unterschied besuchen und mit allen Völkern seinen Gott loben kann«.

Held wurde im Jahr 1804 aus Mußbach nach Speyer berufen, und als reformierter Pfarrer von Speyer verfasste er einen Kommentar zum Heidelberger Katechismus (Mannheim 1809, 1814), in dem er wörtlich noch einmal betonte: »Die Confessionen Luthers und Calvins oder Zwinglis streiten sich schon lange nicht mehr über Worte, man hält sich an den eigentlichen Zweck der Sache [...]«²². Man darf annehmen, dass Held auch seine Konfirmanden und seine reformierte Gemeinde in eben dieser unionistischen Gesinnung unterrichtete, ja, man möchte behaupten: Unter der Führung von Held befanden sich die Reformierten in Speyer ihrer Gesinnung nach bereits auf dem Weg zur Union. Das Jahr 1817 hat Held allerdings nicht mehr erlebt, er starb, 61 Jahre alt, im März 1814, nachdem kurz zuvor die Franzosen abgezogen waren und Speyer wieder an Deutschland gefallen war. Als nach dem

22 Ebd., S. 62.

Tode von Pfarrer Held bis zum Amtsantritt seines Nachfolgers Lucas Weyer die reformierte Gemeinde für eineinhalb Jahre verwaist war, übernahm der Lutheraner Schultz die Vertretung (1815/1816), gewiss nicht gegen den Willen, sondern aufgrund eines positiven Beschlusses des reformierten Presbyteriums. Schultz unterzog sich dieser Aufgabe gern und ohne Bedenken, hatte er doch einst auch schon in Triest während einer Vakanzzeit die dortige reformierte Gemeinde mitversehen²³. Man sieht, wie auf diese Weise auf der mittleren Ebene die Pfarrer und auf der unteren Ebene die beiden Gemeinden einander näher rückten. Beschleunigend wirkte aber von außen noch ein weiterer Umstand ein, der dieser Annäherung, wie auch an anderen Orten, starke zusätzliche Antriebskräfte verlieh: das Reformationsjubiläum des Jahres 1817.

3.

Nicht etwa nur in Speyer und in anderen lutherischen Kirchen und Stadtgemeinden der Pfalz, sondern landauf, land ab in ganz Deutschland und über Deutschlands Grenzen hinaus in Europa und im gesamten Protestantismus richtete sich angesichts des nahenden 300. Jahrestages des Beginns der Reformation gespannte Aufmerksamkeit auf Luther und auf das Lutherum²⁴. Am 31. Oktober 1817 waren 300 Jahre vergangen, seit Luther in Wittenberg seine 95 Thesen gegen den Ablass veröffentlicht und damit ungewollt die große kirchen- und weltgeschichtliche Veränderung eingeleitet hatte, an der man jetzt, drei Jahrhunderte später, besonders den persönlichen Mut des Reformators bewunderte. Man betonte vor allem die Überwindung althergebrachter Vorurteile und die Befreiung Deutschlands aus der klerikalen und politischen Bevormundung, die Luther geglückt war. Luther galt als der Mann, der seinen Zeitgenossen inmitten der Finsternis des späten Mittelalters das Licht aufgesteckt hatte und auf dem Weg des Fortschritts in die Neuzeit vorangegangen war, auf eben dem Weg, auf dem man, wie man im Jahre 1817 meinte, weiterhin rechtschaffen voranschritt. Dabei kam nicht so sehr das positive Wollen Luthers und die Reformation der Kirche zur Sprache als vielmehr Luther als Persönlichkeit, Luther als der große Opponent, Luther als der erste Protestant. Wer im Jahr 1817 der Tat Luthers von 1517 nacheifern wollte, war dazu aufgerufen, auf der Bahn des Fortschritts weiterzuschreiten. So dachten viele. Selbst Goethe schrieb damals an einen Freund: »Lassen Sie uns bedenken, daß wir dies Jahr das Reformationsfest feiern und

23 SCHNAUBER (s.o. Anm. 6), S. 17.

24 Wichmann VON MEDING, Kirchenverbesserung. Die deutschen Reformationspredigten des Jahres 1817, Bielefeld 1986.

daß wir unseren Luther nicht höher ehren können, als wenn wir dasjenige, was wir für recht, der Nation und dem Zeitalter ersprießlich halten, mit Ernst und Kraft, und wäre es auch mit einiger Gefahr verknüpft, öffentlich aussprechen«. Eindrücklicher noch brachte es Goethe in den Versen zum Ausdruck, die er damals im Blick auf sich selbst reimte:

Auch ich soll gottgegebne Kraft
nicht ungenutzt verlieren
und will in Kunst und Wissenschaft
– wie immer – protestieren!²⁵

So lautete im Jahr 1817 das erste und hauptsächliche Thema: »Luther, der Wegbereiter der Neuzeit«. Dieses Thema wurde namentlich in rein lutherischen Gegenden zum beherrschenden Gegenstand der Jubiläumsfeier. Im Südwesten Deutschlands, wo Lutheraner und Reformierte in unterschiedlichen Zahlenverhältnissen bunt gemischt, früher oft nur scheidlich, nun aber zunehmend friedlich beisammen wohnten, trat zu diesem ersten Thema ein zweites hinzu: das Thema »Union«, die Beendigung der innerevangelischen konfessionellen Spaltung. Beruhte nicht einstmals die Stärke und Durchschlagskraft der evangelischen Bewegung gerade auf ihrer Einheit, so fragte man sich. War die reformatorische Zielsetzung Luthers, Zwinglis und selbst Calvins nicht letztlich eine und dieselbe? War es nicht an der Zeit, die Schwächung des Protestantismus, die der lang anhaltende Zwiespalt mit sich gebracht hatte, endlich zu beseitigen? Sollte man nicht jetzt, im Jahre 1817, die Fehler und Versäumnisse von einst korrigieren, um durch Einigung die Vollendung der Reformation des 16. Jahrhunderts herbeizuführen? »Union«, dieses zweite Thema schloss jenes erste Thema nicht aus, beide Themen konnten sich miteinander verbinden und gegenseitig verstärken. Das zweite Thema zündete aber nun in der Pfalz ganz besonders. Es wurde hier zum eigentlichen Thema des Jahres, ja es schien mehr und mehr zum Gebot der Stunde zu werden; es forderte zum Handeln auf. Einfach war die Sache nicht, denn zu ihrer Verwirklichung musste auf allen drei Ebenen die Bereitschaft vorhanden und stark genug sein: Bei dem katholischen Landesherrn und seiner Regierung ebenso wie bei der konfessionell unterschiedlich geprägten Pfarrerschaft und bei den bisher getrennten lutherischen und reformierten Gemeinden selbst. Überdies musste der Wille zur Union von oben, aus der Mitte und von unten her, zusammengeführt werden, um zusammenwirken zu können; anders konnte eine Union nicht gelingen. Der Ausgang der Sache war ungewiss.

25 Beide Zitate bei Heinrich BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Göttingen 1970, S. 216f.

Immerhin gab es ermutigende positive Anzeichen auf allen drei Ebenen. Im Sommer 1817 wurde der lutherische Hofprediger Ludwig Friedrich Schmidt aus München in die Pfalz abgeordnet, um die kirchliche Lage an Ort und Stelle zu erkunden. Unter anderem war ihm aufgetragen, »besonders die Stimmung der beiden protestantischen Religionsparteien zu beobachten, ob dieselbe der allmählichen Vereinigung der lutherischen und reformierten Pfarrstellen [...] günstig oder abgeneigt sei«. Die Stimmung war günstig²⁶.

Aber auch in der Mitte, innerhalb der Pfarrerschaft, stand man den Unionsgedanken zunehmend positiv gegenüber. Einige Pfarrer dürften aktiv für sie eingetreten sein, so ähnlich wie zuvor schon Carl Philipp Held in Mußbach und in Speyer, und ähnlich vielleicht wie die Pfarrer beider Konfessionen im Bezirk Kreuznach, wo man bereits im Februar 1817 beschloss, eine gemeinsame Synode zu bilden²⁷. Kreuznach war erst kurz zuvor von der Pfalz abgetrennt worden und an Preußen gelangt. Im benachbarten Rheinhessen, das inzwischen dem Großherzogtum Hessen-Darmstadt einverleibt worden war, sahen es 89 Pfarrer, – es waren vier Fünftel der evangelischen Pfarrerschaft der neuen Provinz, – geradezu als ihre Pflicht an, auf die Union hinzuwirken. Wörtlich erklärten sie: »Die Trennung der Protestanten ist nur von den Theologen ausgegangen, darum ist es auch an ihnen, das Volk zur Einigkeit des Glaubens wieder zurückzuführen!«²⁸

In Speyer bemühte sich die »Neue Speyerer Zeitung« mit entsprechenden Nachrichten aus der Feder von Butenschön, ihre Leser für die Union zu gewinnen. So gab Butenschön im Laufe des Jahres genauen Bericht von der gemeinsamen Synode der Lutheraner und der Reformierten im fernen Hagen in Westfalen, vom erfolgreichen Abschluss der Union im Herzogtum Nassau und vom Zusammenschluss der Konfessionen in den ehemals nassauischen Bezirken Saarbrücken und Ottweiler²⁹. In Nassau sollte der festliche Abschluss und Vollzug der Union am 31. Oktober 1817 begangen werden³⁰.

26 MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. 262–266, bes. S. 264. – In seinem (von Sonja Schnauber wieder aufgefundenen) Bericht an den Grafen von Thürheim urteilte Schmidt: »Die verschiedenen Konfessionen leben in Eintracht miteinander, und ich hoffe, daß die Vereinigungsversuche zwischen Lutheranern und Reformierten im Einzelnen gelingen sollen, wenn man langsam und vorsichtig zu Werke geht«: Sonja SCHNAUBER/Bernhard H. BONKHOF (Bearb.), Quellenbuch zur Pfälzischen Kirchenunion und ihrer Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Speyer 1993, S. 37f.

27 Ludwig Christian KEHR, Geschichte der evangelischen Kirchenvereinigung in Kreuznach bei Gelegenheit des dritten Secularfestes der Reformation, Kreuznach 1818, S. 17.

28 Heinrich STEITZ, Die Unionsurkunden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: JHKG V 11 (1960), S. 23.

29 MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. 295f. und 309–312.

30 Alfred ADAM, Die nassauische Union von 1817, in: JHKG V 1 (1942), S. 262.

4.

Das Reformationsfest rückte näher und näher. Wie sollte man sich in Speyer verhalten? Auf die beiden Pfarrer und Konsistorialräte Schultz und Weyer fiel die volle Last der Verantwortung, hatten sie doch eine dreifache Schlüsselstellung inne: Nach unten hin als die Seelsorger und Leiter ihrer beiden Gemeinden, in der Mitte als die Vorgesetzten ihrer Pfarrerkollegen in der gesamten Pfalz, und nach oben, gegenüber der Regierung, als die zur Loyalität verpflichteten Beamten, die dem König und der übergeordneten Kirchenbehörde in München Rechenschaft schuldig waren. Schultz und Weyer sahen sich in den Mittelpunkt der Kräfte und Gegenkräfte gestellt, ins Zentrum der Bewegung, die jetzt in Gang kam. Sie mussten das Steuer ergreifen.

Das detaillierte Programm eines dreitägigen Festes zum Reformationsjubiläum, das sie aus München erhielten, gaben sie mit einem eigenen Begleitschreiben an die Pfarrer des Rheinkreises weiter, wobei Schultz vorschlug, nicht allein Luther, sondern auch Melancthon, Zwingli und Calvin und die Vorreformatoren Wyclif und Hus in die Predigten mit einzubeziehen und zu würdigen. Vor allem wünschte er, das Fest möge über die herkömmlichen konfessionellen Sonderbezeichnungen hinweg das brüderliche Einvernehmen aller evangelischen Christen zutage treten lassen. Schließlich empfahl er für diesen besonderen Anlass sogar den Kanzeltausch der reformierten und der lutherischen Pfarrer untereinander³¹.

Für die lutherische Stadtgemeinde in Speyer stellte sich nun allerdings außer den beiden genannten Themen noch ein ganz besonderes, drittes Thema. Die Dreihundertjahrfeier des Beginns der Reformation (1517) fiel mit der Hundertjahrfeier der Wiedereinweihung der Dreifaltigkeitskirche (1717) zusammen. Nach der Stadtzerstörung von 1689 hatte es ganze 28 Jahre gedauert, bis die Dreifaltigkeitskirche – Schultz sprach übrigens ausnahmslos stets von »Dreieinigkeitskirche« – wiederaufgebaut war und am 31. Oktober 1717 feierlich eingeweiht werden konnte. Dieses wichtige Ereignis galt es am Reformationsfest 1817 ebenfalls in Erinnerung zu rufen. Doch welches der drei Themen sollte in Speyer den Vorzug erhalten: »Luther«, »Union«, oder aber »Hundert Jahre Dreifaltigkeitskirche«? Das war die Frage. Das aktuellste Thema wäre ohne Zweifel das Thema »Union« gewesen. Aber in dieser Richtung agierte Schultz mit Zurückhaltung. Für sich selbst war er zwar klar entschieden³². Aber nach außen hin ließ er Vorsicht walten. Überstürzung war seine Sache nicht. Selbstverständlich hatte er von der Unionsgesinnung und von den Unionen in anderen Landeskirchen Kenntnis, und er

31 MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. 306 ff. und *49 ff.

32 Dies geht aus seinen Vorarbeiten zur Union hervor, vgl. MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. 275–286; dazu Quellenbuch (s.o. Anm. 26), S. 21–25 und 27–36.

begrüßte ihren Erfolg. Für ihn, den noch reichsstädtisch geborenen, obrigkeitstreuen Lutheraner, der vor kurzem erst seine Loyalität dem König von Bayern zugeschworen hatte, kam aber ein rasches, kongregationalistisches Verfahren von unten her, wie es in diesen Monaten in der ehemals kurpfälzischen Stadt Kreuznach³³ eingeschlagen wurde, nicht in Betracht: Dort setzte man mit einer Unterschriftenaktion in den Gemeinden ein, und dann beschloss man eine lokale Union auf städtischer Ebene, und so wurde auch dort der feierliche Vollzug der Union, wie im Herzogtum Nassau, bereits auf den 31. Oktober 1817 festgesetzt.

Eine derartige rasche Lokalunion sollte es in Speyer nicht geben. Wohl ließen sich während der dreieinhalb Festtage, die sich hier vom Donnerstagnachmittag, den 30. Oktober, bis zum Sonntagnachmittag, den 2. November 1817, erstreckten, mehrere Programmpunkte als Zeichen der Unionsbereitschaft erkennen. Aber in den Predigten und Ansprachen dieser Tage kamen vornehmlich die beiden Themen »Luther« und »Hundert Jahre Dreifaltigkeitskirche« zur Sprache, nicht hingegen das Thema »Union«. Das Thema »Union« wurde offiziell nur wenig und gleichsam nur *pianissimo* angerührt. Gleichwohl stand das Reformationsjubiläum in Speyer auch unter dem Zeichen »Union«³⁴.

Die Vorankündigung der Festtage ließ das Thema »Luther« anklingen. Luther wurde von Schultz als »christlicher Glaubensheld« bezeichnet, der »unter göttlichem Beystande das große Werk begann, dessen siegreicher Vollendung wir den ewig theuren Gewinn verdanken, mit Freyheit des Glaubens und des Gewissens, unbeengt durch die Aussprüche menschlicher Anmaßung, das Evangelium Jesu Christi zu bekennen«³⁵, eine im Sprachgewand der Zeit treffende Aussage, auch wenn damit in der Kürze bei weitem nicht alles gesagt war, was zu sagen gewesen wäre. Die Abfolge der Gottesdienste und Ansprachen war von den Pfarrern beider Gemeinden gemeinsam vereinbart. Es sollte eine gemeinsame Feier beider Konfessionen werden, und sie

33 »Wenn Kreuznach auch nicht die erste Stadt ist, welche in dieser Hinsicht dem Zeitgeiste huldigt und den Forderungen eines vernunftgemäßen Christenthums entspricht, so bleibt ihr doch der Ruhm, daß in ihr die Kirchenvereinigung, ohne anderweitige Einwirkung, einzig vom Volke ausgieng [...]«: KEHR (s.o. Anm. 27), S. 17.

34 SCHULTZ (s.o. Anm. 2); hiernach MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. *51–*58, 313 und 317. – Es war ein schwerwiegender Irrtum, wenn Müller (S. 313) für den 31.10.1817 eine gemeinsame Abendmahlsfeier der lutherischen und der reformierten Gemeinde in der Dreifaltigkeitskirche annahm. Die beiden Prediger in der Dreifaltigkeitskirche waren Schultz und Spatz, nicht etwa Schultz und Weyer, und bei »der« Gemeinde handelte es sich um die lutherische, nicht um eine aus beiden Konfessionen vereinte. Eine gemeinsame Abendmahlsfeier beider Konfessionen hätte die Union geradezu vorweggenommen. Selbst die Katechese über die Reformationsgeschichte wurde am Samstag, den 1. November, in beiden Kirchen getrennt abgehalten.

35 SCHULTZ (s.o. Anm. 2), S. 39, 56; 12.

wurde es auch. Aber zu einer Lokalunion kam es nicht³⁶. Immerhin richteten die beiden Gemeinden, mit der Billigung und Ermutigung ihrer Pfarrer, wie sich denken lässt, und unter Berufung auf die in Nassau und in Preußen vollzogenen und angekündigten Unionen, am 23. Oktober 1817 an das Generalkonsistorium die feierliche Bitte, in der Stadt Speyer und darüber hinaus in der ganzen Pfalz die beiden protestantischen Kirchen zu einer »Evangelisch-christlichen Kirche« zu vereinigen. »Die durch ihr Alter, besonders in der frühern Geschichte, so ehrwürdig gewordene Stadt Speyer muß auch bey dieser Gelegenheit den übrigen Gemeinden des Rheinkreises mit gutem Beyspiel voranleuchten«, so hieß es in dieser Eingabe, in der ein deutliches Pionierbewusstsein der Speyerer mitschwingt³⁷. Einen Tag später machten die Mitglieder der reformierten Gemeinde ihrer größeren lutherischen Schwester ein zeichenhaftes Geschenk, indem sie ihrer schlichten kleinen Kirche, die bis dahin stets einfach als »die reformierte Kirche« bezeichnet zu werden pflegte, den Namen »Heiliggeistkirche« gaben, um auf diese Weise, wie es in ihrer Erklärung hieß, »durch Entfernung des an kirchliche Trennung erinnernden Namens: »reformierte Kirche« die partikuläre Konfessionsbezeichnung preiszugeben und von nun an die höhere und umfassende evangelisch-christliche Einheit gelten zu lassen³⁸.

Den Gottesdienst zur Vorbereitung auf das Heilige Abendmahl, der in der lutherischen Dreifaltigkeitskirche am Donnerstagmittag um 1 Uhr begann, besuchten 300 Gemeindeglieder. Am Freitag, den 31. Oktober, am eigentlichen Festtag, ruhte die Arbeit in der gesamten Stadt und in allen Häusern ohne Unterschied der Konfession und Religion, ohne dass es dazu eines Befehls der Stadtbehörde bedurft hätte. Frühmorgens um 6 Uhr wurde der außergewöhnliche Tag eingeläutet. In der Dreifaltigkeitskirche ebenso wie in der jetzt neu so benannten Heiliggeistkirche fanden je ein Hauptgottesdienst und je ein Nachmittagsgottesdienst statt. Auch die Grundschüler und Gymnasiasten hatten sich zum Vormittagsgottesdienst einzufinden. Beide Gemeinden zogen getrennt nach ihrer Konfession in ihre benachbarten Kirchen ein. Ein *gemeinsamer* Gottesdienst fand an diesem Tage nicht statt. Von

36 MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. 313 und 317. – Man darf sich durch Müllers Darstellung, die auf einem Irrtum beruht (s.o. Anm. 34), nicht zu dem verkehrten Schluss verleiten lassen, die beiden Speyerer Gemeinden hätten am 31. Oktober 1817 durch eine gemeinsame Abendmahlsfeier eine Art Lokalunion vollzogen, und diese Lokalunion wäre dann – nimmt man die längst vollzogene Union von Lambrecht (1805) einmal aus – in der ganzen Pfalz die erste der Jahre 1817/18 gewesen. Müllers Ausführungen auf den Seiten 313 und 317 stehen im Widerspruch zu seiner eigenen, zutreffenden Aussage über Schultz und Weyer (S. 312): »[...] so sehr hielten sie sich zurück [...] Die beiden Konsistorialräte beschränkten sich darauf, die Unionsbewegung zu fördern, ohne in dieser Hinsicht eine Initiative zu ergreifen [...]«.

37 Quellenbuch (s.o. Anm. 26), S. 39.

38 SCHULTZ (s.o. Anm. 2), S. 24.

»Union« war keine Rede. Die Auskunft von Johannes Müller: » [...] am Vormittag des Reformationsfesttages feierten die beiden Kirchenräte gemeinsam in der lutherischen Kirche mit den Gemeinden das heilige Abendmahl«³⁹, beruht auf einem Irrtum. Noch nicht einmal das Faktum der gemeinsamen Eingabe der beiden Gemeinden vom 23. Oktober wurde in den Predigten erwähnt. Dennoch stand das Thema »Union« am Horizont. Schultz stellte an den Anfang des gedruckten Liedblattes, das er verteilen ließ, als Motto jene bekannte Selbstaussage Luthers, die auf den ersten Blick leicht hätte missverstanden werden können. Dort stand zu lesen: »Du mußt dich nicht lutherisch nennen; was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein! Ich bitte daher, man wolle meines Namens schweigen, und sich nicht lutherisch, sondern Christen heissen. Lasset uns tilgen die partheyischen Nahmen, und Christen heissen, daß Lehre wir haben«⁴⁰. Schultz erläuterte das so: »Sobald wir alle Christen sind, sobald werden wir uns auch gern nicht anders, als Christen, genannt hören wollen«⁴¹. Er wollte sich also nicht etwa von Luther distanzieren, wohl aber von der Konfessionsbezeichnung »lutherisch«, so wie zuvor sein reformierter Amtsbruder Weyer und dessen Gemeinde, die am 24. Oktober die konfessionelle Bezeichnung ihrer Kirche demonstrativ abgelegt hatten.

Auch seine Festpredigt widmete Schultz dem Thema »Luther«, den er erneut und wiederholt als »Glaubenshelden« und gar als »Siegmann« ansprach. Er rückte den Reformator dabei jedoch in den weiteren Rahmen des Protestantismus. Es war der Geist der biblischen Wahrheit, zu dem Luther hindurchgedrungen war, es war der Geist der Freiheit, und es war der Geist der Liebe. Dass Luther »Großes [...] gewirkt habe, wie wenig würde dieß nach dem Sprachgebrauch unsers Zeitalters bedeuten, wenn er [...] nicht [...] etwas allgemein Gutes gewirkt hätte«, betonte Schultz dabei mit Recht⁴².

Am Abend des 31. Oktober trat das Thema »Hundertjahrfeier der Wiederinweihung der Dreifaltigkeitskirche« in den Vordergrund. Die Kirche war überfüllt. Neben den lutherischen Gemeindegliedern waren viele Katholiken und Reformierte gekommen. Auch der gemischte Chor umfasste Sänger und Sängerinnen aller drei Konfessionen. Von außen und im Inneren war die Kirche durch Kerzen und Lampen prachtvoll beleuchtet. Am Altar war jener überkonfessionelle Rückbezug auf Luther noch einmal zum Ausdruck gebracht, und zwar auf doppelte Weise: zum einen durch ein zweites, ähnliches Lutherzitat: »Ich kenne selbst auch nicht den Luther, will ihn auch nicht kennen, ich predige auch nichts von ihm, sondern von Christo«⁴³,

39 MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. 317.

40 SCHULTZ (s.o. Anm. 2), S. 45, Anm.

41 Ebd., S. 45.

42 Ebd., S. 62f.

43 Ebd., S. 29.

zum andern aber auch noch durch eine symbolische Darstellung oben über dem Altarkreuz. Hier war die Bereitschaft zur vollen christlichen Bruderschaft zeichenhaft abgebildet: zwei sich umgreifende Hände und darunter die Umschrift: »Nicht Paulisch, nicht Apollisch. Einer ist euer Meister: Christus«⁴⁴. Um die festliche Stimmung vollends zu erhöhen, gab Schultz seiner Ansprache gereimte Form. In seiner Altar-Rede in jambischem Versmaß verband er den Rückblick auf die Zerstörung der Kirche im Jahr 1689 mit der Schilderung ihres Wiederaufbaus und ihrer Wiedereinweihung im Jahr 1717, und schließlich verlieh er auch noch, ohne aber das Stichwort »Union« zu nennen, seinem Herzenswunsch für die Zukunft poetischen Ausdruck. Die umfassende christliche Einheit war ihm nichts geringeres als eine Vorbedingung für die Verwirklichung des Reiches Gottes:

Erst wenn der Secten kahle Nahmen schwinden,
 Wenn Ein Geist alle Christentempel baut,
 Wenn auch in Liebe sich die Gläubigen verbinden,
 Sich Einem Hirten, Jesu nur, die Christenheit vertraut,
 Erst dann wird Ehre seyn Gott in den Höhen,
 Im ew'gen Frieden blüht der Menschen Heil [...]⁴⁵

Man kann es sich vorstellen, dass dieser Festabend mit Illumination, Chorliedern und Gemeindegesang, poetischer Rede und Gebeten bei allen Beteiligten einen erhebenden Eindruck hinterließ.

Nachdem am Samstag, den 1. November in beiden Kirchen mit der Schulpjugend im Beisein von Erwachsenen katechetischer Unterricht über die Reformationsgeschichte abgehalten worden war und mehrere Taufen stattgefunden hatten, führte der Gottesdienst am Sonntag, den 2. November 1817 auf dem Weg zur Union auf den Höhepunkt dessen, was in Speyer in diesen Tagen an konfessioneller Gemeinsamkeit möglich war. Am Vormittag hörte die reformierte Gemeinde in der Heiliggeistkirche den lutherischen Inspektor Spatz als Gastprediger, während ihr eigener Pfarrer, Konsistorialrat Weyer, in der lutherischen Dreifaltigkeitskirche die Predigt hielt. Anschließend fanden sich die Mitglieder beider Gemeinden in der Dreifaltigkeitskirche zusammen, wo die drei Geistlichen gemeinsam zwei reformierte und drei lutherische Pfarrkandidaten in einer Gruppe zum evangelisch-christlichen Lehramt ordinierten. »Eine neue Zeit wartet auf sie«, so sprach Schultz die Gemeinde an, »vielleicht eine der wichtigsten seit den Tagen der Kirchenverbesserung: die Zeit Eines Nahmens in Einem Glauben, Einer Hoffnung und Einer Liebe!«⁴⁶

44 Ebd., S. 30.

45 Ebd., S. 105.

46 Ebd., S. 137.

Diese Ordinationsfeier war vom »Geist einträchtiger Liebe« und »gegenseitigen Vertrauens« getragen, und mit »unverkennbarer Herzenserhebung«⁴⁷ sang die Gemeinde das – wiederum von Schultz verfasste – Lied, das in seinen zeitgebundenen Begriffen und Bildern ebenfalls auf die ersehnte Union voraus weisen sollte:

Schon weicht die finstre Mitternacht
 Des Aberglaubens, und die Macht
 Der Vorurtheile schwindet;
 Schon leuchtet uns der Morgenstern,
 Und jener Tag ist nicht mehr fern,
 Da uns ein Band verbindet.
 Übe Liebe,
 Christ, und höre
 Jesu Lehre:
 Lieben sollen,
 Die nach ihm sich nennen wollen⁴⁸.

Das letzte öffentliche Wort dieser Festtage wurde zum aktuellsten. Im Gottesdienst am Nachmittag des 2. November griff Konsistorialrat Schultz auf sein dreifaches Thema vom protestantischen Geist der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe zurück, um seine Ansicht von den Aufgaben der evangelischen Christen in der nächsten Zukunft darzulegen. Er beklagte, dass in der Gegenwart nach dem Geist der biblischen Wahrheit von vielen nicht mehr gefragt werde, dass in der Gegenwart eine »sichtbare Kirchenscheu«⁴⁹, wie er es nannte, und eine Entfremdung vom »Leben aus Gott«⁵⁰ um sich gegriffen habe, obwohl doch gerade die jüngsten geschichtlichen Ereignisse vor Augen geführt hätten, wie sehr es sich rächt, wenn das heilige, allmächtige Walten Gottes in der Geschichte der Menschheit nicht wahrgenommen und nicht anerkannt werde. »Es ist hohe Zeit, daß wir umkehren«⁵¹, rief Schultz seiner Gemeinde zu. Zugleich warnte er mit erstaunlicher Offenheit vor einer drohenden Restauration in Staat und Kirche, – einer Restauration, die, dem Geist der Freiheit zuwider, nur Altes und Überlebtes neu in Kraft setzt, anstatt im Gehorsam gegen den Willen Gottes die erhoffte und notwendige menschlichere Gestaltung der politischen Ordnung in Angriff zu nehmen. »Gehorchet den Mächtigen, doch nur um Gottes, um der Vernunft und

47 Ebd., S. 35.

48 Ebd., S. 150.

49 Ebd., S. 77.

50 Ebd., S. 78.

51 Ebd.

um des Gewissens willen!«⁵², so mahnte er. Den Geist der Liebe schließlich beschwor er im Blick auf die Neubestimmung des Verhältnisses der beiden evangelischen Konfessionen. Auf die Eingabe der beiden Speyerer Gemeinden vom 23. Oktober und auf die erwünschte behördliche Genehmigung der Union in Stadt und Land kam er allerdings auch jetzt mit keinem Wort zurück, so als wäre ihm davon gar nichts bekannt. Wie er später zugab, ließ er sich in diesen Tagen von gewissen Widerständen gegen die Union entmutigen, die sich außerhalb Speyers bemerkbar machten. Überdies war er sich anscheinend hinsichtlich des Verfahrens zur Verwirklichung der Union noch nicht ganz im Klaren⁵³. So konnte es nach außen hin scheinen, als wollte er auf dem Weg zur Union an dem jetzt erreichten Punkt erst einmal stehenbleiben, so als wäre er bereits damit zufrieden gewesen, die ausdrückliche Preisgabe der alten Konfessionsbezeichnungen erreicht und nach außen bekundet zu haben. Alles Übrige schien er der Zukunft überlassen zu wollen. In der Tat ließ er fast sieben Wochen verstreichen, bis er als Konsistorialrat den Antrag der beiden Speyerer Gemeinden weiterreichte, den er als einer ihrer Pfarrer gutgeheißen hatte. Von den Diskussionen für und wider die Union, die inzwischen da und dort im Land kontrovers geführt wurden, befürchtete er sogar eine Wiederbelebung der überholten konfessionellen Trennung. Jedenfalls vermisste er noch das gegenseitige Vertrauen und eben jenen Geist reiner Liebe, dessen der Protestantismus nach seinen Worten doch so dringend bedurfte. Trotz dieser letzten Äußerung seines Zweifels und Unmuts gingen die Festtage in Speyer harmonisch zu Ende.

5.

Wie es sich bald zeigte, sollten Zweifel und Unmut das letzte nicht sein. Das Reformationsjubiläum rief außerhalb der Hauptstadt eine wahre Kettenreaktion von Unionen hervor. In den beiden Monaten bis zum Jahresende 1817 wurden hin und her in 12 Städten und Ortschaften der Pfalz örtliche Unionen erklärt und vollzogen⁵⁴. Im neuen Jahr kamen weitere hinzu, bis König Maximilian I. zur Entscheidung über die Kirchenunion eine Abstimmung in allen evangelischen Gemeinden der Rheinpfalz anordnete⁵⁵. Diese Abstim-

52 Ebd., S. 87.

53 Ebd., S. 91, Anm.: »Als er obige Worte sprach, hing seine ganze Seele am Gelingen dieses schönen Unternehmens; aber einzelne Zeichen und Bedenklichkeiten liessen es ihn noch bezweifeln. Wie schön hat sich seitdem diß Alles geändert!« – Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese (vorübergehenden) Bedenklichkeiten und die daraus resultierende Zurückhaltung auf Seiten von Schultz mit der von Johannes Müller (S. 337–343) skizzierten »oppositionellen Unionsbewegung gegen das Speyerer Unionskonzept« (S. 337) in Verbindung bringt.

54 Im Wortlaut abgedruckt bei MÜLLER (s.o. Anm. 10), S. *62–*88.

55 Ebd., S. 373.

mung durch namentliche Unterschrift fand in den beiden Speyerer Kirchengemeinden am Sonntag Oculi, den 22. Februar 1818 statt. Schultz predigte über Jes 52,1f⁵⁶. Er würdigte das Unternehmen, an dessen positivem Ausgang er inzwischen mit keinem Wort mehr zweifelte, als den Sieg des Lichts über die Finsternis, der Wahrheit über das Vorurteil, der Liebe über die Engherzigkeit, ja schlechthin als den Sieg des wahren und guten Alten und Richtigen an der Lehre Jesu über die verkehrten Neuerungen der späteren Jahrhunderte. Auf die Reformation kam er dabei gar nicht zu sprechen. Der Vollzug der Union war ihm gleichbedeutend mit der Rückkehr nicht so sehr zu den Anfängen der Reformation als vielmehr zum Urchristentum. Zwar mochte die Beseitigung der Konfessionsbezeichnungen »Reformierte« und »Lutheraner« manchem Gemeindeglied als allerneueste befremdliche Neuerung gelten; in Wirklichkeit, so führte Schultz aus, war der gemeinsame neue Name »evangelische Christen« jedoch nichts anderes als der echte und gute, alte und einzig richtige Name, – von »Protestanten« sprach Schultz in diesem Zusammenhang nicht. »Nur im gegenseitigen Aufgeben des Neuen ist uns der Zugang zum Alten und Wahren, durch diesen allein aber der Eintritt in eine von unserm Zeitgeiste so dringend gebothene, evangelische Christengemeinschaft eröffnet«. Gewiss, noch wenige Jahre zuvor hätte der Plan einer Union die Gemüter womöglich noch tiefer entzweit. Aber »jetzt ist es anders, [...] und Heil allen Denen, die diesen Ruf, den die Zeit, nach dem Wink Gottes, an sie ergehen läßt, nicht misdeuten!«⁵⁷. Schultz war fest überzeugt davon, dass der von Gott bestimmte Zeitpunkt für die Union nunmehr gekommen war.

Nach dem positiven Ausgang der Abstimmung in den Gemeinden fasste die Generalsynode in Kaiserslautern in ihren Verhandlungen vom 2.–16. August 1818 den Beschluss, die Union auf der von ihr erarbeiteten Grundlage im ganzen Land durchzuführen. Schultz nahm daran entscheidenden Anteil⁵⁸. Der Beschluss der Generalsynode über den Vollzug der Union wurde am ersten Adventssonntag, am 29. November 1818, in allen evangelischen Gemeinden durch eine gemeinsame Abendmahlsfeier besiegelt. Wie anderenorts, so geschah das auch in der Stadt Speyer. »Inniger war mein Herz nie bewegt, und nie drohte den Worten auf meiner Zunge eine so nahe Gefahr, in süßer Beklommenheit zu ersticken, als heute«, so formulierte es Schultz damals im Gebet vor seiner Predigt⁵⁹. In seine kaum verhohlene Freude über den

56 Georg Friedrich Wilhelm SCHULTZ, Das Gebeth des Herrn [...], Speyer und Heidelberg 1821, S. 141–155.

57 Ebd., S. 153f.

58 Vgl. die Darstellung der Ereignisse durch SCHNAUBER (s.o. Anm. 6), S. 66–76, dazu Quellenbuch (s.o. Anm. 26), S. 117–127 und 178f.

59 SCHULTZ (s.o. Anm. 56), S. 156–187.

Erfolg der Union mischte sich jedoch auch die Empfindung der Trauer. Seinem Amtsbruder Weyer war es nicht mehr beschieden, diese Feier mitzuleben und mit zu gestalten; er lag sterbenskrank danieder und musste dem Gottesdienst fernbleiben.

An seiner Stelle wurde Schultz von dem (ehedem reformierten) Distriktsinspektor, dem jetzigen Dekan Brückner aus Edenkoben bei der Abendmahlsfeier unterstützt. Dem Predigttext Phil 2,1–4 entnahm Schultz das Thema: »Wie unwiderruflich die heutige Feyer des Gedächtnißmahls Jesu den hohen Ernst unserer Einigkeit im Glauben und in der Liebe verbürge«. Er entfaltet es in freier Weise. Dabei räumte er ein, dass die dreihundertjährige Trennung der beiden Konfessionen »für das innere Leben, für die immer festere Begründung und immer weitere Ausbreitung der evangelischen Kirche [...] auch von sehr heilsamen Folgen gewesen sey«. Aber die jetzt erreichte Überwindung der Trennung, die gemeinsame Rückkehr zu den schlichten Einsetzungsworten Jesu, die Zusammenführung der Familien im Gottesdienst, deren einzelne Glieder bisher verschiedenen evangelischen Konfessionen angehört hatten, waren nun einmal ein weit höheres Gut als jene nur »für ein gewisses Zeitmaß« heilsamen Folgen. Indem Schultz an den Geist und die Absicht der Unionssynode von Kaiserslautern erinnerte, an der er selbst so tatkräftig mitgewirkt hatte, bezeichnete er es noch einmal als den einhelligen Wunsch der Synode, »daß man, gleichen Schrittes, wieder zurückkehren möchte zu der ewigen Wahrheit der einfachen und allgemeinen Christus-Lehre«, ganz wie sie in unsern heiligen Urkunden enthalten, von der ältesten Kirche aufgefasst, und selbst in unsern gemeinschaftlichen Bekenntniß-Schriften, der Hauptsache nach, schon geformt, und zur immer genaueren Berathung für die fortschreitende Zeit, niedergelegt ist. »Besiegte« gebe es bei der Union nicht. Beide Seiten seien Gewinner. »So verloren wir beyde, aber damit wir beyde gewännen, so nahm eine Parthey mit der andern, was ihnen beyden das Urchristenthum darboth; so gingen die Anhänger der einen Kirche nicht zu der andern über; so bauten sich beyde, nach dem ihnen im Wort des Lebens vorgezeichneten Grundrisse, eine gemeinschaftliche, nur neu scheinende, Behausung Gottes im Geiste«⁶⁰. Wie Schultz von der bereits bestehenden grundlegenden Einigkeit der unierten Kirche im Glauben überzeugt war, so auch von ihrer fortdauernden Einigkeit in der Liebe. Waren die seit Herbst 1817 beantragten oder auch schon vorläufig vollzogenen örtlichen Unionen bereits seit den Beschlüssen der Generalsynode von Kaiserslautern legitimiert und egalisiert, so war die Union seit diesem Sonntag, den 29. November 1818 in allen evangelischen Gemeinden der Pfalz endgültig realisiert. Damit hatte auch jene feierliche Bitte vom 23. Oktober 1817, mit

60 Ebd., S. 165.

der die Lutheraner und die Reformierten in der Hauptstadt Speyer »den übrigen Gemeinden des Rheinkreises mit gutem Beispiel voranleuchten« wollten, nun endlich ihre Erfüllung gefunden. Der Weg, den sie als erste im Land beschritten hatten, mündete damit ein in die Union, in die vereinigte protestantische evangelisch-christliche Kirche der Pfalz.

Die Entstehung und der Charakter der pfälzischen Kirchenunion von 1818¹

1.

Als im Jahre 1529 auf dem Zweiten Speyerer Reichstag die evangelischen Fürsten und Städte, damals noch in der Minderheit, gegen die Majorisierung durch die katholischen Stände ihren Protest einlegten, weil die evangelische Verkündigung und die Verpflichtung zur Reformation der Kirche als Sache des Glaubens und Gewissens nicht einfach mit Mehrheitsbeschluss untersagt werden durfte, war der Ausgang des Geschehens noch offen: Würde die Kirche mit ihren Bischöfen an der Spitze den biblischen Grundsätzen Luthers entgegenkommen und die Reformation im evangelischen Sinn in Angriff nehmen oder nicht? Das war die Frage. In den 1530er und 1540er Jahren zeichnete sich dann aber das Ergebnis ab: Am Ende stand nicht die Reformation der Kirche, sondern die Kirchen der Reformation waren entstanden. So traten im Deutschen Reich seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 Katholiken und Lutheraner, mehr scheidlich als friedlich, ungefähr gleichberechtigt auseinander. Das letzte Wort hatte damals der Konfessionalismus und der konfessionelle Dissens. Ja, dieser Dissens steigerte sich noch, als wenige Jahre danach Kurfürst Friedrich der Fromme von der Pfalz aus persönlicher Glaubensüberzeugung vom Luthertum zum Calvinismus überging und auf der Grundlage des Heidelberger Katechismus von 1563 sein ganzes Land zu beiden Seiten des Rheins, von Bacharach und Kreuznach bis Bretten und von Germersheim über Heidelberg bis Mosbach und Boxberg der strengeren, reformierten Reformation im Sinne Calvins zuführte. Das Luthertum erschien ihm nicht konsequent genug; auch hatte es sich in seinen Augen allzu früh im Schatten des Religionsfriedens zur Ruhe gesetzt, während doch in Westeuropa, in Frankreich, in den Niederlanden und in England das blutige Ringen für und gegen die Reformation gerade erst losgebrochen war. Der Calvinismus und die reformierte Konfession waren in den Augsburger Religionsfrieden nicht mit eingeschlossen. Friedrich der Fromme nahm aber die Gefahr einer politischen Isolierung im Reich in Kauf, und das Kurfürstentum Pfalz wurde recht bald zur Schutzmacht des Calvinismus, der sich in den folgenden Jahrzehnten immer weiter verbreitete. Deutschland war seitdem das Land dreier christlicher Konfessionen, die sich immer schärfer

1 S.u. Bibliographie Nr. 172. Gekürzte Fassung des Vortrags vor der Landessynode der Evangelischen Kirche der Pfalz anlässlich der 175-Jahrfeier der pfälzischen Union in Kaiserslautern am 17.9.1993.

gegeneinander abgrenzten. Diese Abgrenzung artete in bittere gegenseitige Polemik aus. Im Urteil der Lutheraner war die reformierte Kurpfalz der verhasste Störenfried, der eigentliche Unruhestifter des Jahrhunderts. Dass später der Urenkel Friedrichs des Frommen, indem er sich im Jahre 1619 zum König von Böhmen wählen ließ, am Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges mitschuldig wurde, ist allbekannt und unbestreitbar. Aber die Kurpfalz darf darum nicht einfach als Hauptquartier eines militanten Calvinismus oder gar als Kriegstreiberin zum Dreißigjährigen Krieg hin angesehen werden.

Pfälzische reformierte Theologen waren es vielmehr, die ums Jahr 1600 als allererste in Europa der um sich greifenden konfessionellen Polemik ein Ende zu bereiten versuchten, indem sie ihr irenische, d.h. zum konfessionellen Frieden und zur konfessionellen Verständigung mahnende Schriften entgegensetzten. Irenik statt Polemik! das war ihre Devise². Nicht der konfessionelle Hader durfte das letzte Wort behalten! Eine neue konfessionelle Verständigung sollte in Gang kommen. Anstatt andauernd auf die einzelnen Lehrunterschiede abzuheben, wollten diese Theologen auf die gemeinsame evangelische Lehrgrundlage zurücklenken. Und wenn die Lehrunterschiede schon nicht behoben werden konnten, sollte doch wenigstens eine Konkordie erzielt werden, d.h. die gegenseitige Anerkennung und ausdrückliche Erklärung christlicher Bruderschaft und kirchlicher Gemeinschaft auch bei noch fortdauerndem Dissens. Drei Namen sind hier zu nennen: Der erste Ireniker und eigentliche Vater der Irenik war der aus Bourges stammende reformierte Theologe François du Jon (Franciscus Junius; 1545–1602), zunächst Pfarrer der wallonischen Flüchtlingsgemeinden im rechtsrheinischen Schönau im Odenwald und in Otterberg, danach Professor in Heidelberg und in Leiden. In seinem »Eirenicum de Pace Ecclesiae Catholicae inter Christianos« von 1593, das in Leiden auf Französisch, Lateinisch und später auch in niederländischer Sprache erschien, rief er alle drei Konfessionen zur Verständigung auf. Ihm folgte, allerdings gegen die Katholiken gerichtet, der aus Schlesien stammende Heidelberger Pfarrer und Hofprediger Bartholomäus Pitiscus (1561–1613) mit seiner »Treuerzigen Vermahnung der Pfälzischen Kirchen an alle andere evangelische Kirchen in Teutschland: Daß sie doch die große Gefahr, die ihnen sowohl als uns vom Papstum fürstehet, in acht nehmen und die einheimische, unnöthige oder ja nunmehr genugsam erörterte Streite dermahleins Christlich und Brüderlich mit uns aufheben und hinlegen wollen« (1606). Die dritte und wohl berühmteste Schrift der pfälzischen Irenik war das von dem gleichfalls aus Schlesien stammenden Heidelberger Theologieprofessor David Pareus (1548–1622) verfasste lateinische Irenicum von 1614,

2 Quellen und Literatur zur Irenik bei: Axel Hilmar SWINNE, *Bibliographia Irenica 1500–1970*, Hildesheim 1977. – Neueste Übersicht: Wilhelm HOLTSMANN, Art. Irenik, in: TRE 16 (1987), S. 268–273.

das in deutscher Sprache unter dem Titel »Friedmacher« (1614, 1615) und auf Niederländisch als »Vredemaker« (1615) erschien³. Die erstrebte Konkordie zu erzielen, gelang diesen irenischen Theologen allerdings nicht, weder mit den Lutheranern noch mit den Katholiken. Ja, von Irenik war schon bald danach keine Rede mehr. Der Dreißigjährige Krieg brach aus. David Pareus starb tief bekümmert kurz vor der Eroberung Heidelbergs durch die Bayern, sein Sohn Johann Philipp Pareus, Rektor des Casimirianums in Neustadt, flüchtete vor den Spaniern nach Hanau und kehrte von dort nie mehr zurück, der Enkel Daniel Pareus, seit 1632 Lehrer am reformierten Gymnasium in Kaiserslautern, kam drei Jahre später bei der Eroberung der Stadt durch die kaiserlichen Truppen auf nicht näher bekannte Weise ums Leben, – eines der vielen Opfer der ersten großen kriegerischen Katastrophe, die in der Neuzeit über die Pfalz hereinbrach.

Die Tradition der pfälzischen Irenik ging indessen nicht unter. Nach dem Dreißigjährigen Krieg setzte Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz höchst selbst von neuem zu einer Konkordie an, indem er den lutherischen Herzog von Württemberg für eine offizielle Erklärung kirchlicher Gemeinschaft durch die Theologen der beiden Landeskirchen zu gewinnen suchte. Diese Konkordie dachte er sich bereits als Vorbild und Muster für ähnliche Konkordienklärungen in ganz Deutschland. Die reformierten Theologen in Heidelberg waren dazu bereit, allein die Lutheraner in Stuttgart zögerten und sagten schließlich ab. Trotz dieser Enttäuschung unternahm Karl Ludwig aber noch drei Jahrzehnte später sogar einen echten ersten Unionsversuch im eigenen Land. In Mannheim führte er die reformierte und die lutherische Gemeinde zum gemeinsamen Gottesdienst in der von ihm neu erbauten, programmatisch so benannten Konkordienkirche zusammen. Es war die erste Kirche dieses Namens in Deutschland. Dieses einigermaßen aussichtsreiche konfessionelle Experiment wurde aber nach dem baldigen Tode des Kurfürsten (1680) nicht weiter verfolgt, und die Konkordienkirche wurde wenige Jahre später (1689) im Verlauf der zweiten kriegerischen Katastrophe, unter der die Pfalz zu leiden hatte, von den Franzosen willkürlich in Trümmer gesprengt⁴.

Inzwischen war die Regierung der Kurpfalz durch Erbfall an die zum Katholizismus konvertierte Fürstenlinie Pfalz-Neuburg gelangt (1685). Die hierauf einsetzende Begünstigung der katholischen Minderheit im Land und, Hand in Hand damit, die Benachteiligung der Mehrheit der reformierten Untertanen wuchs sich zu einer beklagenswerten späten Gegenreformation

3 Günter BRINKMANN, *Das Irenicum des David Pareus*, Hildesheim 1972.

4 Einzelnachweise in: Gustav Adolf BENRATH, *Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz (†1580)*, in: ZGO 116 (1968), S. 187–252 (Bibliographie Nr. 31); ders., *Von der Konkordie zur Union. Ein Gang durch die ältere Kirchengeschichte Mannheims (1680–1821)*, in: *Mannheimer Hefte* 1986/II, S. 112–128 (Bibliographie Nr. 123).

aus. Wie die reformierten, so hatten auch die lutherischen Gemeinden, die sich seit dem Dreißigjährigen Krieg infolge von Einwanderung und Bevölkerungswachstum vermehrt hatten, unter den Einschränkungen und Willkürakten zu leiden. Nun hätte man erwarten sollen, dass die beiden evangelischen Konfessionen daraufhin enger zusammengedrückt wären. Aber das Gegenteil war der Fall. Die reformierte Landeskirche, die zwei Siebentel, d. i. 28% ihrer Einkünfte aus dem Kirchengut an die Katholiken hatte abtreten müssen (1705), lehnte es ab, aus den ihr verbliebenen 72% auch noch ihre lutherischen Brüder mitzuversorgen. Man stritt, man prozessierte, man verfeindete sich. Die Entfremdung zwischen den Konfessionen, namentlich zwischen den beiden evangelischen Konfessionen, dauerte die ganze erste Jahrhunderthälfte hindurch an. Der Dissens blieb. Gleichwohl lud im Jahre 1750 ein reformierter Kirchenrat, der Jurist Johann Friedrich Miegl II. (1700–1788) aus Heidelberg, in einer – anonym in Grünstadt veröffentlichten – lateinischen Druckschrift mit dem Titel »Siphunculus Irenicus« beide Konfessionen von neuem zum gemeinsamen Gottesdienst ein. Unter Berufung auf Junius, Pareus und Karl Ludwig erinnerte er daran, dass die gemeinsame Glaubensgrundlage größer und wichtiger sei als der noch bestehende Lehrunterschied, den man doch getrost beiseite lassen könne, um sich gemeinsam – bereits hier erscheint der theologische Rationalismus am Horizont – auf die »einfältige Gottseligkeit nach der Lehrart Christi und der Apostel« zu konzentrieren. An der Relativierung des Dogmas und an der Forderung der Freiheit der religiösen Meinungsbildung des einzelnen Christen sind unschwer die Einflüsse der Gedankenwelt der frommen Aufklärung zu erkennen⁵. Die fromme Aufklärung gewann nach der Jahrhundertmitte unter der pfälzischen Pfarrerschaft immer mehr an Boden. Durch das nach dem Zeitgeschmack veränderte kurpfälzische reformierte Gesangbuch von 1785 fand sie Eingang auch in die Gemeinden⁶. Man neigte jetzt eher zur Toleranz, zur Verständigung und zur Annäherung, ja, man dachte da und dort wohl auch schon an Zusammenschluss, wenn nicht sofort, so doch in der näheren Zukunft.

Aber so kurz, wie er schien, war der Weg dahin nicht. Erst die dritte kriegerische Katastrophe, die im Gefolge der Französischen Revolution über die Pfalz kam und das Ende des kurpfälzischen Staates mit sich brachte, führte hier zur Entstehung von einigen unierten Gemeinden in den rheinischen Städten und im pfälzischen Lambrecht im Jahre 1805. Der Übergang

5 Nachweis der Verfasserschaft Johann Friedrich Miegl II. und Skizze des Inhalts des »Siphunculus Irenicus« in: Gustav Adolf BENRATH, Die geschichtlichen Voraussetzungen der pfälzischen Kirchenvereinigung, in: BPfKG 36 (1969), S. 5–32 (Bibliographie Nr. 35), bes. S. 23–28.

6 Dieses, von dem Theologen und Kirchenrat Johann Friedrich Miegl III. (1744–1819) verfasste Gesangbuch ist knapp charakterisiert bei Otto Wilhelm HAHN, Jung-Stilling zwischen Pietismus und Aufklärung, Frankfurt a.M./Bern 1988, S. 93–108.

des linksrheinischen Gebietes an Frankreich zog nicht nur die Auflösung und Einverleibung der über 40 größeren, kleineren und kleinsten Territorien von ehemals nach sich, gleichviel, ob sie nun zuvor zum Kurfürstentum Pfalz, zum Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, zu den Grafschaften Nassau-Saarbrücken, Leiningen oder Sickingen oder aber zu einer der zahlreichen Adels-herrschaften gehört hatten. Mit dem politischen Ende aller dieser Territorien endete zugleich auch ihre territoriale Kirchenhoheit⁷. Die selbständigen Territorialkirchen und ihre Konsistorien hörten auf zu bestehen. Unter Napoleon wurden die evangelischen Gemeinden, zwar noch streng nach Konfessionen getrennt, aber ohne jede Rücksicht auf ihre frühere, geschichtlich gewachsene Anbindung aufgrund der sog. Organischen Artikel (1802) auf höchst unorganische Weise neu verteilt. In den Departements du Mont-Tonnerre, de la Sarre und Bas-Rhin wurden jeweils 6000 Gemeindeglieder zu einer sogenannten Konsistorialkirche zusammengefasst und je fünf Konsistorialkirchen zu einer Synode. Eine übergreifende Kirchenregierung gab es seitdem nicht mehr. Erst Jahre später, als nach dem Ende der französischen Herrschaft das gesamte, egalisierte und auch schon einigermaßen miteinander verschmolzene linksrheinische Gebiet an das Königreich Bayern gelangt war (1816), wurde – freilich nicht etwa Kaiserslautern im Herzen der Pfalz und auch nicht die frühere Residenzstadt Zweibrücken, sondern – die frühere Reichsstadt Speyer zur Hauptstadt des nunmehr bayerischen Rheinkreises erhoben und zum Sitz eines Konsistoriums bestimmt, einer neuen umfassenden Kirchenbehörde, die sämtliche reformierten und lutherischen Gemeinden des ganzen Landes gemeinschaftlich und einheitlich leiten sollte⁸. Diese *von oben*, von der Münchener Regierung verfügte Verwaltungsunion von 1816 war eine wichtige Voraussetzung für die Konsensusunion von 1818.

2.

Das neue, paritätisch besetzte Konsistorium in Speyer war klein. Es bestand aus vier Konsistorialräten, zwei Theologen und zwei Nichttheologen⁹. Ausgesprochen profilierte Köpfe waren die beiden Lutheraner, voran der 42jährige lutherische Stadtpfarrer Georg Friedrich Wilhelm Schultz (1774–1842),

7 Vgl. dazu Heinz DUCHHARDT, Revolution und mittelrheinischer Protestantismus. Kirchlichkeit und Frömmigkeit in der Franzosenzeit im nördlichen Departement Donnersberg, in: JHKGV 31 (1980), S. 65–85 und die neue Monographie von Erich SCHUNK, Französische Revolution und pfälzischer Protestantismus, St. Ingbert 1992.

8 Johannes MÜLLER, Die Vorgeschichte der pfälzischen Union, Witten 1967, bes. S. 127–274.

9 Neueste biographische Skizzen (mit Abbildungen) bei Sonja SCHNAUBER, Die Väter der Union, in: Der Turmhahn. Blätter vom künstlerischen Schaffen und Bauen in der pfälzischen Landeskirche 37 (1993), Heft 3–6, S. 4–7.

der nach neunjähriger Tätigkeit als Auslandspfarrer aus dem fernen Triest in die Pfalz, nach Bergzabern und Landau, und schließlich in seine Heimatstadt Speyer zurückgekehrt war, wo man ihn sogleich als beredten Prediger schätzen lernte¹⁰. Er war ein Vertreter des theologischen Rationalismus, der aber diesem Rationalismus mit bemerkenswerter poetischer Begabung Schmuck und Schwung zu geben verstand. Schultz war von Anfang an ein überzeugter Freund der Union, ja, nach dem Urteil des reformierten Rechnungskommissärs Johann Frantz aus Speyer war er geradezu die Seele des Ganzen¹¹. Schultz wurde zur führenden Gestalt bei der Gründung der unierten Kirche der Pfalz. Seite an Seite mit ihm wirkte der weltliche lutherische Konsistorialrat Johann Friedrich Butenschön (1764–1842) aus Bramstedt in Holstein in dieselbe Richtung. Zehn Jahre älter als Schultz, war er einst dem Theologiestudium aus dem Weg gegangen und hatte in Frankreich den Idealen der Revolution gehuldigt. Nach seiner Rückkehr ins linksrheinische Deutschland hielt er als Pädagoge, Publizist und leitender Schulmann in der nunmehr bayerischen Pfalz an den Grundsätzen der Aufklärung fest¹².

Diese aufgeklärten Grundsätze kamen in der Pfalz bei der Dreihundertjahrfeier der Reformation im Jahre 1817 besonders lebhaft zur Geltung. »Der Triumph der Reformation«, – so betitelte damals in Speyer der Rechnungskommissär Johann Frantz ein breit ausholendes historisches Festgedicht¹³. Das große, im ganzen evangelischen Deutschland begangene Fest¹⁴ wurde in der Pfalz aber nicht nur als Erinnerung an die Helden der Reformation und ihre Verdienste begangen. Es wurde hier vielmehr zum bewegenden Auftakt der Union. Denn die inzwischen von vielen pfälzischen Pfarrern im stillen gewünschte und von Schultz insgeheim auch schon vorbereitete Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen wurde jetzt zum Gebot der Stunde erklärt, zum notwendigen Akt der Vollendung der Reformation und des Fortschritts der Kirche in eine bessere Zukunft. Die Losungsworte der frommen Aufklärung, die unseren heutigen Ohren nicht mehr so volltönend klingen wollen, wirkten auf jene Generation erhebend, begeisternd, richtungweisend. So schrieb Butenschön am 1. Mai 1817 in der Neuen Speyerer Zeitung im Vorblick auf das Fest:

10 Biographie: Sonja SCHNAUBER, *Der Speyerer Pfarrer und Konsistorialrat Georg Friedrich Wilhelm Schultz (1774–1842)*, Mitbegründer der pfälzischen Union von 1818, Speyer 1987.

11 MÜLLER (s.o. Anm. 8), S. 298.

12 Über Butenschön zuletzt: Friedrich Herbert MÜLLER, *Johann Friedrich Butenschön und die »Neue Speyerer Zeitung« (1816–1821)*, Speyer 1986.

13 Johann FRANTZ, *Der Triumph der Reformation, 1817*, in überarbeiteter Fassung auch in: Ders., *Blüthen aus Rheinbaiern und Rheinhessen*, Zweibrücken 1827.

14 Wichmann VON MEDING, *Kirchenverbesserung. Die deutschen Reformationspredigten des Jahres 1817*, Bielefeld 1986.

Die [durch die Reformation] einmal errungene christliche Freiheit soll niemals wieder untergehen. Sie gründet sich auf allgemeine Vernunft und biblische Gesetzmäßigkeit [...] Das schönste Kleinod des echten Protestantismus ist daher ein hohes Gefühl eigener Menschenwürde, verbunden mit der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Immer voranschreitend in aller Erkenntnis des Höchsten und Schönsten, jedoch bescheiden und fromm, bildet sich, durch ihn, jenes gläubige Vertrauen, jene edle Zuversicht im Leben und im Tode, die den Menschen nie verlassen. Das Fest des Protestantismus muß immer ehrwürdig sein¹⁵.

Im September 1817 empfahl Schultz den lutherischen und reformierten Pfarrern im Lande zum Festtag den gegenseitigen Kanzeltausch¹⁶. Am 23. Oktober richteten die beiden Gemeinden in Speyer an das Konsistorium die förmliche Bitte um Genehmigung des Zusammenschlusses zu einer einzigen evangelisch-christlichen Gemeinde. Dabei dachten sie nicht nur an sich und ihre Stadt, sondern an den gesamten Rheinkreis¹⁷. In Landau schritten am 31. Oktober 1817 die Gemeinden sogleich schon zur Tat: die beiden Gemeinden vollzogen hier die Union mit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier¹⁸. Die Union in Landau war damit – nach jener Lokalunion von 1805 in Lambrecht – die erste Lokalunion des Jahres 1817 in der Pfalz¹⁹. In den nächsten Wochen kam es dann zu einer wahren Kettenreaktion von Lokalunionen im ganzen Land. Bis zum Jahresende hatten die Gemeinden in Kusel, Zweibrücken, Ernstweiler, Rockenhausen, Großkarlbach, Bergzabern, Limbach, Kirchheimbolanden, Marnheim, Edenkoben, Annweiler, Dürkheim, Otterberg und Katzweiler mitsamt ihren jeweiligen Filialgemeinden örtliche Unionen vereinbart oder auch schon vollzogen. Im neuen Jahr folgten weitere Unionserklärungen oder Unionen in Nussdorf, Dielkirchen, Offenbach, Kaiserslautern und Altenkirchen²⁰. In Schönau bei Rumbach setzte

15 Zitiert bei MÜLLER (s.o. Anm. 8), S. 311, Anm. 83.

16 Ebd., S. *51.

17 Abdruck des Originaltextes mit richtigem Datum bei Sonja SCHNAUBER/Bernhard H. BONKHOFF (Hg.), Quellenbuch zur pfälzischen Kirchenunion und ihrer Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Speyer 1993, S. 39f. – Die Darstellung von MÜLLER (s.o. Anm. 8), S. 317, wonach man es in Speyer am 31.10.1817 unternommen hätte, die Kirchenvereinigung wirklich zu praktizieren, und seine dementsprechende Behauptung (am Vormittag des Reformationsfesttages feierten die beiden Kirchenräte gemeinsam in der lutherischen Kirche mit den Gemeinden das heilige Abendmahl) beruht auf einer Fehlinterpretation der Quelle; vgl. meinen Aufsatz: Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte in Speyer auf dem Weg zur Union (1817), in: Richard ZIEGERT (Hg.), Vielfalt in der Einheit, Speyer 1993, S. 55–71, bes. S. 65.

18 MÜLLER (s.o. Anm. 8), S. 314 und *62ff.

19 Die beiden Gemeinden in Speyer haben die Union am 23.10.1817 nur beantragt, nicht aber vollzogen; s.o. Anm. 18.

20 Die Mehrzahl der für den theologischen Charakter der pfälzischen Union so bezeichnenden Texte findet sich bei MÜLLER (s.o. Anm. 8), S. *62f.

der Bürgermeister auf die Antragsliste vor seinen Namen die Worte: »Die schönste Unterschrift meines Lebens«, und der Direktor des dortigen Eisenwerks schrieb darunter: »Dem schönsten edelsten Werke des mächtig waltenden Zeitgeistes trete ich mit ganzer Seele bei«²¹. Man sieht daran, dass der Unionsgedanke inzwischen längst populär geworden war. Der Schwung zur Union kam nicht nur aus der Pfarrerschaft, sondern auch aus den Gemeinden. Die Union war Sache einer großen Mehrheit der evangelischen Bevölkerung der Pfalz.

So sehr nun das Konsistorium in Speyer diese Entwicklung begrüßt hat, so sehr mussten ihm die unberechenbaren, divergierenden kongregationalistischen Elemente an den Lokalunionen zuwider sein. Die ihm vorgezeichnete Aufgabe, sämtliche Gemeinden mit mehrfach verschiedener Tradition zu einem geordneten, einheitlichen Ganzen zusammenzuführen, war ohnehin schwierig genug. Die Eigendynamik der Lokalunionen machte alles noch schwieriger. Die vier Konsistorialräte mussten darauf bedacht sein, nach oben hin im Einklang mit dem lutherischen Generalkonsistorium in München zu agieren und zugleich unten, bei den Pfarrern und Gemeinden, das Steuer in der Hand zu behalten. Es war ihnen daher nur willkommen, als die Regierung in München entschied, in allen Gemeinden eine Abstimmung für oder gegen die beabsichtigte Union durchzuführen und im Fall eines positiven Ausgangs das Grundgesetz einer solchen Union durch eine General-synode in Kaiserslautern festlegen zu lassen (10.1.1818)²².

Die Bedenken und Klagen einiger weniger lutherischer Pfarrer im Vorfeld betrafen geringfügige Details²³. Schwerer wog für Schultz der Widerstand einiger reformierter Theologen aus dem ehemaligen Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, obwohl auch sie allesamt Befürworter der Union waren²⁴. Aber vielleicht fühlten sie sich in der Westpfalz von München und Speyer zu wenig beachtet. Als Opponenten waren sie jedenfalls ernst zu nehmen. Schultz hatte die Absicht, das neue bayerische Gesangbuch von 1816 in der Pfalz einzuführen und als einheitliches Lehrbuch hatte er den modernen, konfessionsübergreifenden »Leitfaden zum Unterricht in der christlichen Religion« von Detlef Olshausen ausgewählt. Außerdem hatte er selbst schon den Entwurf einer neuen Kirchenverfassung in Angriff genommen²⁵. Die Zweibrücker hingegen waren nicht ohne weiteres gewillt, ihr eigenes neues

21 Zitate aus dem Original der »Urkunde der freywilligen Vereinigung der Religionsverwandten bey der protestantischen Confessionen der Pfarrey Rumbach, die den 6ten März 1818 vollendet wurde«: Landeskirchenarchiv Speyer, Abt. 44 Rumbach, Nr. 6. Freundlicher Hinweis von Frau Kirchenoberarchivrätin Dr. Stüber.

22 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 68f.

23 Ebd., S. 57–62.

24 Für die Zweibrücker Opposition sind die bei MÜLLER (s.o. Anm. 8), S. *117–*136 abgedruckten Schriftstücke heranzuziehen.

25 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 21–25 und 27–36.

Gesangbuch von 1804 und ihre Glaubenslehre preiszugeben, die erst wenige Jahre zuvor von ihrem Inspektor Philipp David Müller in Mimbach verfasst worden war²⁶. Außerdem traten sie für eine freiheitlichere Kirchenverfassung mit einer deutlichen Trennung von Kirche und Staat ein. Sie wünschten sich für die Kirche eine synodale Selbstbestimmung²⁷. Im Übrigen teilte auch Müller das Unionskonzept von Schultz. Beide, Schultz ebenso wie Müller, wollten die Union mit einer modernen Kirchenreform verbinden. Schultz war dazu entschlossen, mit der Union »eine noch fester an das Wort Gottes geknüpfte, dem 19. Jahrhundert gemäße, zweite, rein christliche Reformation vorzunehmen«²⁸. Müller, noch schärfer, erwartete von der Union die »Reinigung beider Konfessionen von allen vernunftwidrigen, dem Evangelium Jesu widerstreitenden und in denselben sich noch vorfindenden Meinungen, Lehren und Gebräuchen, Verbreitung einer immer richtigeren Erkenntnis dieser göttlichen Lehre, Aussöhnung zwischen ihr und dem Geiste der Zeit mit dem Ziel, das Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und Tugend, immer mehr zu verbreiten auf Erden«²⁹. Man beachte den Komparativ und das »Plus ultra«: »immer richtiger«, »immer mehr!«, »Union als Neubeginn«, »Union als zweite Reformation«, »Union als Fortschreiten«, das waren die Zielvorstellungen der Theologen unter den Vätern der Union. Prinzipieller Widerspruch erhob sich dagegen nicht. In allem Grundsätzlichen waren sie sich einig.

Die Abstimmung über die Union fand in den Gemeinden vom 9. Februar bis Mitte März 1818 statt. Die letzten Ergebnisse trafen Anfang April in Speyer ein, und am 15. Mai meldete Butenschön nach München das hocherfreuliche, für die Union eindeutige, ja überwältigende Ergebnis: die vielzitierten 40167 Ja-Stimmen bei 539 Nein-Stimmen. Nun wurde die Einberufung der Generalsynode vorbereitet³⁰. Sie setzte sich zusammen aus den vier Konsistorialräten, siebzehn Dekanen – damals »Districtinspektoren« betitelt –, siebzehn Pfarrern und siebzehn Laien, 55 Personen insgesamt; davon waren 29 reformierter Konfession, 26 waren Lutheraner. Ebenso wie die Konsistorialräte waren die Dekane in ihrer Eigenschaft als Amtsperson geborene Mitglieder der Synode. Die Pfarrer wurden zwar von ihren Kollegen nominiert, aber vom Konsistorium ausgewählt und berufen. Die Laien wurden gleichfalls von den Pfarrern nominiert und ebenfalls vom Konsistorium ausgewählt: Es war ein geradezu hierarchisches, in jedem Fall aber oli-

26 Daten zu Philipp David Müller finden sich neuerdings bei Bernhard H. BONKHOF, *Geschichte der vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz*, München 1986, S. 23f. (vgl. auch Register s.v.). Der Begriff »Vulgärrationalismus« (S. 24) ist vom Vf. in polemischer Absicht geprägt; er ist historiographisch nicht brauchbar.

27 MÜLLER (s.o. Anm. 8 und 24), S. *125.

28 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 48.

29 MÜLLER (s.o. Anm. 8), S. *130.

30 Ausführliche Dokumentation jetzt im Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 63–93.

garchisches Verfahren. Die Gemeinden hatten hier nichts mitzubestimmen, von der Mitwirkung von Frauen war keine Rede³¹.

Der Zusammentritt der Synode am Sonntag, den 2.8.1818 wurde für die Stadt Kaiserslautern zu einem hochfeierlichen, großen Ereignis. Die offizielle Chronik³² und die im Jahre 1824 von Theodor Veil gemalten drei Bilder³³ an der Empore der Dreifaltigkeitskirche in Speyer geben davon anschaulich Bericht. Morgens um acht Uhr fanden sich die 52 Mitglieder der Synode – drei Dekane hatten sich entschuldigt – in dem festlich geschmückten Rathausaal ein. Der aus Kaiserslautern gebürtige 52jährige juristische Konsistorialrat Johann Wilhelm Fliesen³⁴, vom König mit dem Vorsitz beauftragt, als Staatsbeamter in Uniform mit goldenen Tressen und goldenen Knöpfen, eine stattliche, große Gestalt, eröffnete die Versammlung mit Worten, die aus der Feder Butenschöns stammten: »kein Übertritt der einen Parthey zur andern, sondern innige Verschmelzung in eine einzige rein protestantische Confession, dabei als Grundlage die Heilige Schrift, das Evangelium, ohne Grübeley, ohne allen Gewissenszwang«. – »Schreiten wir bei unsern Verhandlungen [...] muthig voran«, so sagte Fliesen schließlich³⁵. Er gab damit das Stichwort, das bald darauf in der Präambel der Unionsurkunde ins Prinzipielle erhoben werden sollte, jene bekannte Erklärung nämlich³⁶, »dass es zum innersten und heiligsten Wesen des Protestantismus gehört, immerfort auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und ächtreligiöser Aufklärung, mit ungestörter Glaubensfreiheit, muthig voranzuschreiten«, – es sind dies die vier goldenen Worte der pfälzischen Union. Nach der Ablegung des Amtsedes auf König und Kirche zogen die Synodalen vom Rathaus in die lutherische Kirche³⁷ zu Ansprache und Gebet und danach unter Glockengeläute in die reformierte Stiftskirche zum Gottesdienst. Der Zug, an dessen Spitze sämtliche Lehrer und Schüler der Stadt voranschritten, und den die Beamtenschaft, der Stadtrat und die Bürgerschaft beschloss, wurde von der berittenen königlichen Gendarmerie und von der Bürgergarde in blauweißer Uniform

31 Vollständige Urkunde der Vereinigung beider protestantischen Confessionen im k. bairischen Rheinkreise, mit einer Uebersicht der Verhandlungen der General-Synoden zu Kaiserslautern, in den Jahren 1818 und 1821, und den bei diesem Anlasse gehaltenen Reden, Speyer (1822), S. 34–37 (mit Namenliste).

32 Ebd., S. 37f.

33 Nachweis des Künstlers erstmals jetzt bei Richard HUMMEL, Zur Geschichte der Unionsbilder in der Dreifaltigkeitskirche zu Speyer, in: Der Turmhahn 37 (1993), Heft 3–6, S. 19–23.

34 Über Fliesen vgl. SCHNAUBER (s.o. Anm. 9), S. 4.

35 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 116f., dazu S. 100.

36 Vollständige Urkunde (s.o. Anm. 31), S. 6; Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 143.

37 Festschrift zur Wiederindienststellung der Kleinen Kirche in Kaiserslautern, 17. Januar 1993. – Karl Heinrich BECK, Die Kleine Kirche zu Kaiserslautern in Geschichte und Gegenwart, in: Der Turmhahn 37 (1993), Heft 3–6, S. 8–12; ders., »Hier waren sie einig geworden [...]«. Spurensuche am Ort der Union, in: Richard ZIEGERT (Hg.), Vielfalt in der Einheit (s.o. Anm. 17), S. 43–53.

begleitet und flankiert. Die Synodalen in der Mitte des Zuges wurden von Mädchen in weißen Kleidern und blauer Schleife mit einer langen grünen Girlande umschlossen. Mag es noch so sehr der Geist der Zeit, der Rationalismus, gewesen sein, der die Unionsväter leitete, sie waren zugleich bewegt vom Pathos der Empfindsamkeit, so wie es bei Georg Friedrich Wilhelm Schultz in den Versen zum Ausdruck kam, mit denen er seine Predigt in der Stiftskirche beschloss:

Nah und ferne wird es heller,
Graue Zeiten werden jung,
Und aus tausendfacher Quelle
Strömt auf uns Begeisterung,
Langer Sehnsucht heilige Gewährung
Und der Liebe himmlische Verklärung³⁸.

In der ersten Arbeitssitzung der Synode am Montag, den 3.8. trat in der Rede des reformierten Konsistorialrats Weyer dasselbe Fortschrittsbewusstsein nur mit anderen Worten hervor: »Wir müssen als vernünftige Menschen und Christen urtheilen und handeln, die nicht für das 9., sondern für das 19. Jahrhundert und die Folgezeit, nicht nach den Vorurtheilen des 16. Jahrhunderts, sondern im Geiste des ersten Christenthums und im fortschreitenden Geiste der Reformation wirken«³⁹. In dieser Sitzung wurden, den fünf Beratungsgegenständen entsprechend, fünf kleine Ausschüsse mit je vier Mitgliedern gewählt, für Lehre, Ritus, Schulunterricht, Kirchenvermögen und Kirchenverfassung. Förmliche Protokolle der Ausschusssitzungen, die uns über Meinungsverschiedenheiten Auskunft geben könnten, sind nicht vorhanden. Man hat es hier wohl nicht für nötig gehalten, alles haarklein niederzuschreiben. Denn die Divergenzen waren gering; Einhelligkeit und, vor allem, der entscheidende Wille zur vollen Einigung waren beherrschend. Die Geschwindigkeit, mit der man vorankam, grenzt ans Unwahrscheinliche. Am nächsten Tag, Dienstag, den 4.8. fanden die Ausschusssitzungen statt. Danach wurde schon in der zweiten Arbeitssitzung des Plenums am Mittwoch, den 5.8. sowohl über die Grundsätze der Union als auch über die Lehre der Unionskirche beraten und entschieden⁴⁰. Bereits an diesem einen Tag wurden die Paragraphen 1–3 und 4–8 der Unionsurkunde formuliert und beschlossen. Dabei umfasste der wohlbekannte, im Geist des Rationalismus so besonders schneidig formulierte Paragraph 3 drei Aussagen: (1) Glaubensnorm der

38 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 127.

39 Ebd., S. 128.

40 Vollständige Urkunde (s.o. Anm. 31), S. 47. – Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 111 und 143ff.; das Datum 4.8. (S. 111) ist das Datum der Abfassung, der 5.8. das Datum des Vortrags vor dem Plenum.

unierten Kirche ist das Neue Testament, und nur dies. (2) Alle Bekenntnisschriften sind völlig abgeschafft. (3) Die neue Unionsagende und der Unionskatechismus werden schon im vorhinein, noch ehe sie abgefasst sind, für veränderbar und für eine nur beschränkte Zeit verbindlich erklärt.

Das Oberkonsistorium in München ließ diese Verkürzungen dann bekanntlich nicht gelten, sondern erklärte: (1) Glaubensnorm ist die (ganze!) Heilige Schrift, nicht nur das Neue Testament. (2) Über die Glaubensnorm hinaus sind als theologische Lehrnorm zugrunde zu legen: die altchristlichen Bekenntnisse und die Bekenntnisschriften der Reformationszeit; sie sind keineswegs »völlig abgeschafft«! (3) Die Aussage über Veränderbarkeit und nur beschränkte Verbindlichkeit einer künftigen Unionsagende und des Unionskatechismus wurde in München einfach übergangen und auf diese Weise gegenstandslos gemacht. Nach einigen Kontroversen – hier greife ich zeitlich voraus – ließ sich dann die Generalsynode von 1821 zu der ambivalenten Formel herbei, die pfälzische unierte Kirche halte die Bekenntnisschriften in »gebührender Achtung«. Aber es bedurfte danach noch eines jahrzehntelangen zähen Ringens zwischen Speyer und München, bis die unierte Kirche der Pfalz i.J. 1853 im Zuge des sogenannten »positiven Ausbaus der Union« ausdrücklich das Augsburger Bekenntnis von 1540, die *Confessio Augustana variata* Melanchthons, als Bekenntnisschrift rezipieren sollte⁴¹. Den Vätern der Union, hätten sie es erlebt, wäre dies als unglaublicher Rückschritt erschienen, ja als Verrat am reinen, echten Protestantismus, so wie sie ihn verstanden. Schultz hatte es den Synodalen in der Eröffnungspredigt vom 2.8.1818 zugerufen: »Nicht Luther, nicht Zwingli, weder Calvin noch Melanchthon, Einer, nur Einer sey euer Meister: Jesus Christus!«⁴² Er gebrauchte den Vers Matthäus 23,8 nur zur Hälfte und exklusiv. Das Unionsdenkmal von 1883 in der Stiftskirche⁴³, auf dem der Bibelspruch Mt 23,8 in vollem Wortlaut zu lesen ist und auf dem Melanchthon, als Verfasser der *Confessio Augustana variata*, inklusiv alle umfassend und mild-versöhnlich von oben auf Luther, Bucer, Zwingli und Calvin herabblickt, hätte Schultz, Weyer, Butenschön und Müller niemals gefallen. Mit Christus und seinen Aposteln, aber eben exklusiv nur mit ihnen, mutig in die Zukunft voranschreiten: das ja! Aber nur ja keine Rückkehr, keinen Rückfall ins 16. Jahrhundert! Das war ihre erklärte Meinung.

Der Dissens der beiden evangelischen Konfessionen beruhte im 16. Jahrhundert im Wesentlichen auf einem dreifachen Lehrunterschied, der nach unendlicher Argumentation Pro und Contra bis ins 18. Jahrhundert hinein

41 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 386–391.

42 Ebd., S. 118.

43 Jüngste Abbildung mit Anmerkungen von Wilhelm WEBER, Ein Denkmal von Konrad von Knoll in der Stiftskirche zu Kaiserslautern, in: *Der Turmhahn* 37 (1993), Heft 3–6, S. 44f.

als unüberbrückbar gegolten hatte. Diesen dreifachen Lehrunterschied schob die Generalsynode jetzt mit leichter Hand auf die Seite: (1) Im Paragraphen 7 der Unionsurkunde gab sie die reformierte Prädestinationslehre preis. (2) Die umstrittene Lehre von den unterschiedlichen Eigenschaften der beiden Naturen in der Person Christi übergang sie wortlos. (3) Die dem Rationalismus so befremdliche lutherische Lehre vom Abendmahl wurde von ihr durch eine Fassung ersetzt, die weitgehend mit der vergeistigten reformierten Sinngebung des Abendmahls als Gedächtnismahl, Bekenntnismahl und Verpflichtungsmahl übereinstimmte und die dem modernen Empfinden so trefflich entgegenkam: Der Sinn des Abendmahls war hiernach zum einen die Feier des Andenkens an den Erlöser und zum andern das öffentliche Bekenntnis zu ihm; anstelle der Verpflichtung zur Nachfolge Christi aber waren die subjektiven Glaubensfrüchte benannt, die im Abendmahl zu empfangen sind, d.i. Reue, gute Vorsätze, Überzeugung von der Sündenvergebung, Bruderliebe, Hoffnung auf ein ewiges Leben⁴⁴.

Der Lehrunterschied in der Abendmahlslehre war bis zuletzt das eigentliche Motiv der Trennung geblieben. Umgekehrt war der Konsens in der Abendmahlslehre so viel wie der Kernpunkt der Union, ja er war eigentlich die Union selbst. Daher war schon mit dem Beschluss der Synodalen am Mittwoch, den 5.8., vollends aber seit ihrer gemeinsamen Abendmahlsfeier in der Stiftskirche am Sonntag, den 16.8.1818 die Union bereits besiegelt. Der lange Weg von der Irenik über die Konkordie zur Union war damit an sein Ziel gelangt. Jetzt war die Union in der Pfalz beschlossene Sache.

Der Vollzug der Union und die notwendige Neuordnung in den Gemeinden bis hin zur Zusammenlegung des örtlichen Kirchenvermögens konnte nicht Sache eines Tages oder zweier Wochen sein. Die Frist bis zum offiziellen Vereinigungsfest wurde daher reichlich bemessen. Die Unionsfeier wurde auf den ersten Adventssonntag, den 29.11.1818 festgesetzt. Sie war als hohes Fest dreifach zu begehen: mit Gottesdienst am Samstag zur Vorbereitung auf die Abendmahlsfeier, Hauptgottesdienst mit Abendmahl am Sonntagvormittag und Dankgottesdienst am Sonntagnachmittag. Das Konsistorium schrieb dazu eigens vor: »eine geschmackvolle, dem Geist des Protestantismus angemessene innere und äußere Verzierung der Gotteshäuser, [...] Erhebung des Gottesdienstes durch eine passende Musik, [...] andächtige Stille der protestantischen Christen öffentlich und zu Hause [...]«⁴⁵. In Speyer wurde für das Fest eine kleine gedruckte Liedersammlung verfertigt und den Gemeinden angeboten. Darin hieß es in einem der von Johann Frantz verfassten Lieder:

44 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 144f.

45 Ebd., S. 178f.

Was Jesus wollte, ist geschehn!
 So haltt der Himmel wider,
 Und alle seel'gen Geister sehn
 Nun segnend auf uns nieder.
 Sie kämpften einst für unser Heil,
 Uns wurde der Triumph zu Theil,
 In Eintracht Gott zu dienen⁴⁶.

Die Union war hier noch einmal als Krönung der Reformation verstanden, ja sogar als Triumph der Gegenwart über die Reformation des 16. Jahrhunderts hinaus! In Neustadt an der Haardt, wo kein Antrag auf eine Lokalunion gestellt worden war, wo die Abstimmung vielmehr eine erhebliche Anzahl von Nein-Stimmen zu Tage gefördert hatte, war von 4000 Gottesdienstbesuchern am Unionsfest die Rede. In dem Bericht hierüber heißt es:

In der schönsten Harmonie und brüderlichsten Eintracht verbunden, ward in sämtlichen Kirchen am Altar der Glaubensverein abgeschlossen, und die in den neuen Bund zusammen getretenen Herzen, mit dankbarem Frohsinn erfüllt über die nun aufgehobene seitherige kirchliche Trennung, und Tausende, belebt von frommer Rührung, fragen sich heute erstaunt: Warum eine solche segensreiche Tochter des Himmels so spät erschienen, und nicht schon längstens ein so heilbringendes Werck verwirklicht worden seye?⁴⁷

Aus der ehemals lutherischen Inspektion Kaiserslautern traf ebenfalls frohe Kunde in Speyer ein: »Das Fest ward überall auf die herzlichste und freundschaftlichste Weise gefeiert«. Derselbe Sachverhalt wurde in der ehemals reformierten Inspektion Kaiserslautern allerdings strenger benotet; hier hieß es in lapidarer Kürze nur: »Durchgängig sehr befriedigend«⁴⁸. Die jüngst im Quellenbuch zur pfälzischen Kirchenunion erstmals veröffentlichten Einzelberichte enthalten Beispiele auch von gegenseitiger Zurückhaltung, von noch unüberwundenem Widerstand oder gar von kleinlichem Zank in den Dorfgemeinden. In dem Schlussbericht, den Butenschön nach München erstattete, übergang er diese Schwierigkeiten zwar nicht völlig, er meinte aber doch urteilen zu dürfen, »daß die gute Sache [...] herrlich im Ganzen gelungen sei«. Ja, er meldete stolz: »So stehet dann, am Anfange des Jahres 1819 die protestantische evangelisch christliche Kirche des Rheinkreises in voller Kraft und Blüthe [...]«⁴⁹.

46 Gesänge zur gottesdienstlichen Feyer des Vereinigungsfestes der beyden prot. Confessionen im K.B. Rheinkreise [...] am 28. und 29. November 1818, Speyer (1818), S. 5.

47 Quellenbuch (s.o. Anm. 17), S. 185f.

48 Beide Voten ebd., S. 219.

49 Ebd., S. 218.

3.

Die Unionssynode hatte das Grundgesetz der Union geschaffen, aber die Erledigung von vier wichtigen gesamtkirchlichen Aufgaben stand noch aus: es waren dies die Schaffung eines Unionsgesangbuchs, eines Unionskatechismus, einer Unionsagende und einer neuen Kirchenverfassung. Nachdem die zweite Generalsynode im September 1821 den Entwurf des neuen Unionsgesangbuchs von Schultz gebilligt und das Oberkonsistorium in München ihn genehmigt hatte, wurde es nach einer Endreaktion am Reformationsfest 1823 in den Gemeinden eingeführt. Unter die 560 Lieder hatte Schultz kein einziges Lutherlied aufgenommen, so eindeutig war er, der Lutheraner von einst, zum Unionsmann und modernen Reformier geworden; sein Gesangbuch sollte betontermaßen »ein rühmliches Dankmal der christlichen Eintracht« sein⁵⁰. Es war, es konnte nicht anders sein, ein Buch aus dem Geist des Rationalismus. Schultz bevorzugte die fromme Aufklärung auf der ganzen Linie. Nahezu drei Viertel aller Lieder stammten von Dichtern wie Cramer, Gellert, Klopstock, Münter und von jüngeren Zeitgenossen. Schultz selbst steuerte nicht weniger als 18 eigene Gesänge und Umdichtungen bei⁵¹. Nicht so sehr das Heil und der Heiland wurden hier besungen, als vielmehr der zur Vervollkommnung befreite, tätige Christenmensch. Sogleich das allererste Lied war weder ein Psalmlied noch ein Adventslied noch ein Loblied, sondern eine gereimte Reflexion von Balthasar Münter (1735–1793) auf die Würde des Menschen:

Laß mich des Menschen wahren Werth,
 mein Gott, zu Herzen nehmen,
 und dessen, was mich selbst entehrt,
 mich allzeit innigst schämen.
 Nie komm es mir aus meinem Sinn,
 was Alles ich vermag und bin
 durch deine weise Güte.

Nicht anders stand es mit dem Unionskatechismus, der nach der Billigung durch die Generalsynode von 1821 und nach der bereits recht missvergnügt

50 Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauche für protestantisch-evangelische Christen, Speyer 1823, Vorrede.

51 Da der Originaldruck die Namen der Liederdichter nicht enthält, ist zu vergleichen: Carl ENGELMANN, Nachrichten von Liederdichtern des Gesangbuches zum gottesdienstlichen Gebrauch für protestantisch-evangelische Christen, Zweibrücken 1826. – Eine Analyse und Charakteristik zuletzt bei Ute Elisabeth STOLL-RUMMEL, Das pfälzische Unionsgesangbuch von 1823. Entstehung und Theologisches Profil. Wiss. Hausarbeit für das I. Theologische Examen 1993/II in Speyer (masch.).

klingenden oberkonsistorialen Genehmigung aus München ebenfalls noch i.J. 1823 erschien⁵². Seine verantwortlichen Bearbeiter waren Butenschön und der 1819 zum Konsistorialrat aufgestiegene Philipp David Müller. Der Unionskatechismus entsprach der Theologie der Unionsväter gleichfalls in allen Stücken. Auch er war ein Buch aus dem Geist des Rationalismus. Hier »steht der Mensch nicht verloren vor Gott da. Er bedarf keines Erlösers im eigentlichen Sinne, sondern lediglich eines starken Führers und Ermahners, der die menschlichen Anlagen durch sein Vorbild zur Entfaltung bringt«⁵³. Bei der Antwort auf die Frage, inwiefern sich die Unionskirche als »protestantisch« definiert (Fragen 135 und 136), griff Butenschön auf die vier goldenen Worte aus der Präambel der Unionsurkunde von 1818 zurück: »Weil sie das edelste Recht des vernünftigen Menschen, frei und redlich in der Erkenntnis der wohlgeprüften Wahrheit fortzuschreiten, mit christlichem Muthe in Anspruch nimmt, gegen alle Geistesknechtschaft, wie gegen allen Gewissenszwang ewigen Widerspruch einlegt, und ungestörte innere Glaubensfreiheit behauptet«⁵⁴.

Im Unterschied zum Unionsgesangbuch und zum Unionskatechismus blieb dem Entwurf der Unionsagende, den die Generalsynode von 1821 gleichfalls gebilligt hatte, die Genehmigung der vorgesetzten Behörde versagt. Die Agendenfrage wurde nicht erledigt; sie sollte zum jahrelangen Zankapfel zwischen Speyer und München werden⁵⁵. Die Ausarbeitung einer neuen Kirchenverfassung schließlich unterblieb wohl deswegen, weil die in der Unionsurkunde (§§ 14–17) verbrieften Bestimmungen dazu ausreichend waren, die presbyterial-synodale Verfassung der Unionskirche sicherzustellen. So waren nun die Unionsväter bei ihrem mutigen Voranschreiten in die Zukunft, vordergründig gesehen, bereits nach fünf Jahren an eine ihnen von oben und von außen gesetzte Grenze gestoßen, die sie nicht zu überwinden vermochten. Die Union, wie sie sie sich vorgestellt hatten, kam daher nicht zur vollen Vollendung. Es zeigte sich, dass der Konfessionalismus zwar in der Pfalz überwunden war, nicht aber im gesamten evangelischen Deutschland. Wie verjüngt erhob er neuerdings da und dort, nicht nur in Bayern, sein Haupt, nachdem ihm Romantik und Erweckungsbewegung neue Kräfte zugeführt hatten. Umso lieber richteten die Pfälzer ihre Blicke auf die Glaubensbrüder in den benachbarten Gebieten am Rhein, wo zwischen 1817 und 1822 fünf weitere Unionskirchen entstanden waren: im Herzogtum Nassau,

52 Katechismus der christlichen Religions-Lehre, zum Gebrauche bey dem Religions-Unterrichte in den protestantisch-evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen, Speyer 1823. – Hierzu vgl. die wertvolle Untersuchung von Hans Georg LÖSSL, *Der erste Katechismus der pfälzischen Unionskirche 1821–1853*, Diss. theol. Mainz 1969 (masch.).

53 LÖSSL (s.o. Anm. 52), S. 117.

54 Katechismus (s.o. Anm. 52), S. 50.

55 Vgl. W. JUNG, Art. Agende, in: PKL, I. Lieferung, Göttingen 1962, Sp. 54–68, bes. Sp. 54–59.

in der preußischen Rheinprovinz, im Fürstentum Lichtenberg, im Großherzogtum Baden und in der dem Großherzogtum Hessen zugeteilten Provinz Rheinhessen. Zehn Jahre nach dem Reformationsjubiläum von 1817 frohlockte Johann Frantz rückblickend:

Im Rheinkreis strahlt ein höh'res Licht!
Auch längs dem Rhein, in manchem deutschen Lande,
Sind unsere Glaubensbrüder nun vereint [...] ⁵⁶.

Diese rheinländischen Unionen haben mit der pfälzischen Union vieles gemeinsam. Aber keine von ihnen war aufgrund einer Abstimmung in den Gemeinden zustande gekommen. Keine hat das Beiwort protestantisch an die erste Stelle ihrer Selbstbezeichnung gerückt. Keine von ihnen ist mit ihren Prinzipien so weit vorgestoßen wie die pfälzische. Keine von ihnen beruhte auf einem so reinen theologischen Rationalismus wie sie. Und keine von ihnen hat es, wie sie, als Wesenselement des Protestantismus formuliert, »immerfort auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und ächt-religiöser Aufklärung, mit ungestörter Glaubensfreiheit, muthig voranzuschreiten« ⁵⁷.

⁵⁶ Johann FRANTZ, *Blüthen aus Rheinbaiern und Rheinhessen*, Zweybrücken 1827, S. 200.

⁵⁷ S.o. Anm. 36.

Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821¹

Zu Beginn des Jahres 1822 grüßte »Der Bote vom Neckar und Rhein« die Einwohner des Großherzogtums Baden mit einem zwölfstrophigen Hymnus², in dem ein ungenannter Verfasser den drei badischen Fürsten Karl Friedrich (1746–1811), Karl (1811–1818) und Ludwig (1818–1830) für die politischen und kirchlichen Fortschritte dankte, die das Land unter ihrer Regierung erzielt hatte. Er pries seine Gegenwart als den hoffnungsvollen Höhepunkt einer ganzen Epoche zunehmender Freiheit für das Volk, die von der Abschaffung der Leibeigenschaft unter Karl Friedrich (1783) zum Erlass der staatlichen Verfassung durch Großherzog Karl im Jahre 1818 und schließlich – im Todesjahr Napoleons 1821 – unter Großherzog Ludwig zur Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen und zur Begründung der badischen Landeskirche geführt hatte. Napoleon war in diesem Hymnus nicht erwähnt. Nach seinem Sturz hat ihn in Baden niemand geschmäht. Aber es mochte ihn hier auch niemand mehr loben. Doch so wenig, wie es ohne ihn, den Ersten Konsul und Kaiser der Franzosen, zur Begründung des Großherzogtums Baden gekommen wäre, so sehr gab die Entstehung des Großherzogtums ihrerseits den Anstoß zur Bildung der vereinigten evangelisch-protestantischen Landeskirche in Baden. Mit der Aufgabe der politischen Verschmelzung der zahlreichen, zuvor selbständigen kleineren und kleinsten Territorien zu einem neuen staatlichen Ganzen trat für die Regierung sogleich auch der Aufbau einer einheitlichen evangelischen Kirche als Ziel in den Blick, und so wurde für Baden im Zeitalter Napoleons die Union der Lutheraner und der Reformierten zur wichtigsten kirchlichen Aufgabe. Diese Aufgabe war nicht leicht zu lösen. Sie erschien von vornherein schwieriger als die Vereinheitlichung der staatlichen Verwaltung. Und noch ungewisser war ihr Erfolg, handelte es sich doch keineswegs nur um ein Bündel bloßer Verwaltungsmaßnahmen, sondern zugleich und vielmehr um eine Sache der Glaubensüberzeugung und der Willensentscheidung der Pfarrrerschaft und der evangelischen Bevölkerung. Dass sich diese Aufgabe schließlich verhältnismäßig leicht lösen ließ, war eher überraschend als selbstverständlich. Aber der Versuch glückte, und die 1821 entstandene evangelische Landes-

1 S.u. Bibliographie Nr. 133.

2 Der Bote vom Neckar und Rhein. Ein Familienblatt für Geist und Gemüth 1 (1822). – Der folgende Text greift auf »Die Entstehung der vereinigten evangelisch-protestantischen Landeskirche in Baden (1829)« (Bibliographie Nr. 47) zurück, wo die wörtlichen Zitate aus den Quellen belegt sind.

kirche hat seitdem in den Grenzen des badischen Staates, diesen Staat selbst überdauernd, ihren Auftrag wahrgenommen und unter vielfach veränderten geschichtlichen Umständen erfüllt bis auf den heutigen Tag.

Während sie, ihren äußeren Elementen und ihrem Umfang nach, ebenso wie dieser Staat als Produkt des Zeitalters Napoleons anzusehen ist, verdankte sie das geistige Erbe, das sie besaß, den besten Kräften aus dem Zeitalter Karl Friedrichs. Was der religiöse und konfessionelle Gesinnungswandel unter der älteren patriarchalischen Herrschaft Karl Friedrichs ermöglicht hatte und was nach der Vergrößerung des Landes im Zeitalter Napoleons zur Sache kirchenpolitischer Notwendigkeit geworden war, wurde schließlich unter seinem Sohn und zweiten Nachfolger zur Verwirklichung gebracht. Diesen drei Abschnitten entsprechend soll im folgenden (1) von der toleranten Religionspolitik unter Karl Friedrich die Rede sein, »der würdig im Kleinern angefangen und im Größern geendigt« (Drais), (2) von der kirchlichen Neuordnung infolge der politischen Umgestaltung Badens im Zeichen Napoleons und (3) von der Union der beiden evangelischen Konfessionen und der Begründung der evangelischen Landeskirche unter Großherzog Ludwig.

1.

Schwer hatte dies Land schon in früherer Zeit
 Geduldet, doch männlich getragen!
 Die Herzen, nur Gott und der Treue geweiht,
 Verschmähten es, ängstlich zu klagen.
 Da rief Carl Friedrich so menschlich, so groß:
 »Von nun an, mein Baden, sei Freiheit dein Los!

Und »Duldung für alle, für alle ein Recht,
 Gewährt durch den Weisen und Guten«,
 Erscholl's und erschallt's von Geschlecht zu Geschlecht,
 Entflammt mit himmlischen Gluten
 Die späten Enkel! – Die Flamme der Treu
 und des bleibenden Dankes entzündet sich neu.

Mit diesen Strophen spielte der »Bote vom Neckar und Rhein« nicht nur auf die oft gerühmte Tatsache der Aufhebung der Leibeigenschaft durch Markgraf Karl Friedrich an (1783), sondern auch auf die rechtliche Gleichbehandlung der Untertanen, die der »weise und gute« Regent anstrebte, und auf die religiöse und konfessionelle Toleranz, die er aus innerer Überzeugung übte und mit der er die fortbestehenden Unterschiede der Konfessionen zu mildern und zu verringern bemüht war.

Einer evangelischen »Mischehe« entstammend – sein Vater war der früh verstorbene lutherische Erbprinz Friedrich, seine Mutter Anna Charlotte Amalie entstammte dem reformierten Hause Nassau-Oranien –, war Karl Friedrich einst von seinen Lehrern im Geist einer zwar nicht engherzigen, aber noch immer selbstbewussten frommen lutherischen Orthodoxie erzogen worden. Nach seinem Regierungsantritt (1746) im Alter von 18 Jahren hatte er auf verschiedenen Reisen in die Schweiz, nach Italien und nach Holland, ins Land der konfessionellen Toleranz, einen eigenen, jedoch stets kirchentreuen religiösen Standpunkt gewonnen, in dem christliches Ethos und Regententugend, Selbsterziehung und Menschenliebe aufs engste verknüpft waren. Staat, Kirche und Schule sollten in enger Zusammenarbeit gemeinsam auf die zeitliche Wohlfahrt und ewige Glückseligkeit der Menschen hinwirken. Von konfessionellen Vorurteilen weitgehend frei, schätzte und förderte er das Gute, wo immer er es antraf, und mit großer Gewissenhaftigkeit suchte er die Grundsätze, die er hochhielt, auch seinen Untertanen anzuerziehen und einzuprägen.

Im Jahre 1771 gewann Karl Friedrich durch Erbschaft zu seinen Stammländern – der lutherischen Markgrafschaft Baden-Durlach mit den vier entfernt gelegenen Landesteilen Hochberg (bei Emmendingen), Badenweiler, Sausenberg und Rötteln – die »obere« Markgrafschaft Baden-Baden hinzu, die im Verlauf des Dreißigjährigen Krieges rekatholisiert worden war. Es war ein Erbfall, der nicht nur die politische Klugheit, sondern auch die kirchlichen und konfessionellen Grundsätze Karl Friedrichs und seiner Beamten auf die Probe stellen sollte:

Es wolle nur die göttliche Gnade mir die nötige Stärke und Klugheit geben, um meine alten und neuen Unterthanen so glücklich zu machen als ich es wünschte, und so würde ich es auch sein; vornehmlich aber, dass ich unter den verschiedenen Religionen den Geist der Eintracht und der brüderlichen Verträglichkeit möge herrschen sehen [...].

so schrieb er damals. Erst drei Jahre zuvor (1768) hatte ihm Papst Clemens XIII. für die Gewährung größerer Freiheiten an die kleine katholische Minderheit in der Residenzstadt Karlsruhe ausdrücklich seine dankbare Anerkennung ausgesprochen. Die katholische Bevölkerung der neuhinzugekommenen »oberen« Markgrafschaft fühlte sich aber nach der Auflösung ihrer regionalen Regierungsbehörden und nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) in ihrem Konfessionsstand bedroht und versuchte durch einen Rechtsstreit, den Syndikatsprozess (1777–1789), Karl Friedrich das ihm zustehende landesherrliche Recht der äußeren kirchlichen Oberhoheit (*ius circa sacra*) zu entwinden und an eine katholische Kommission zu bringen. Um dieselbe Zeit (1773) erhob der Bischof von Straßburg, Kardinal Rohan, beim Reichs-

hofrat in Wien Klage gegen den alteingeführten badischen lutherischen Katechismus von 1708, der in polemischer Form die Einwände der lutherischen Orthodoxie gegen die katholische Verehrung des Altarsakraments enthielt. Karl Friedrich war darüber enttäuscht und gekränkt, aber er bestand die doppelte Probe. Obgleich der Katechismusstreit zu seinen Gunsten entschieden wurde, ließ er aus eigenem Entschluss den Katechismus einziehen und – gegen den Willen seines lutherischen Kirchenrats – umarbeiten. Und obgleich er im Syndikatsprozess ebenfalls Recht behielt und die Anerkennung seiner konfessionellen Unparteilichkeit davontrug, setzte er schließlich zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten der oberen Markgrafschaft eine eigene Kommission aus katholischen Beamten ein. Gerechtigkeit war das Motiv, konfessionelle Eintracht das erklärte Ziel seiner Konfessionspolitik, die im übrigen auch einigen wenigen reformierten Gemeinden im Lande zugute kam.

Bis in Deutschland die Welle der »frommen Aufklärung« von den führenden Vertretern der Theologie und der Philosophie her – auch sie fühlte sich dem Programm der »frommen Aufklärung« weithin verbunden – das geistige Leben an den Höfen und den Universitäten, Kirchen und Schulen der kleinen Staaten erfasste, dauerte es seine Zeit. Aber schließlich drang sie von hier aus in die Häuser und Familien der Untertanen ein. Das ältere evangelische Gesangbuch, das seit 1742 in der Markgrafschaft in Gebrauch war – es trug den Untertitel »Carlsruhische Gemüts- und Seelenruhe« – war noch orthodox und konservativ im besten Sinne. Die Lieder Luthers und der Dichter des 17. Jahrhunderts, vor allem Paul Gerhardts, überwogen an Zahl und waren hier in ihrer ursprünglichen Form enthalten. Aber das »Badische Neue Gesangbuch zur Beförderung der öffentlichen und häuslichen Andacht« von 1785 unterwarf jetzt die alten Lieder einer durchgreifenden Veränderung und Glättung im Sinne des Zeitgeschmacks und nahm außerdem eine große Menge von neuen Dichtungen des 18. Jahrhunderts hinzu. Von seinen 500 Liedern waren nur 150 aus dem früheren Gesangbuch übernommen, alle übrigen entstammten den beliebten neueren Dichtern aus dem Gefolge Klopstocks, Lavaters und Gellerts. Dieses Gesangbuch wurde zu einem wichtigen Werkzeug der »frommen Aufklärung« in Baden. Wie es hier im Vorwort als Zielsetzung ausgesprochen war, sollten darin »Aufklärung, vernünftiges Christentum, wahre Christus-Religion, Liebe zu Gott und Menschen in reineren Grundsätzen« zum Zuge kommen. Überall sprach sich in ihm eine auf den Menschen konzentrierte vernunftmäßige Frömmigkeit aus. Christus wurde hier vor allem als das Vorbild wahrer Menschenliebe und als unvergleichlicher Lehrer gepriesen:

O Jesu, wahrer Frömmigkeit
vollkommenstes Exempel,

dein Herz, dem Vater ganz geweiht,
war jeder Tugend Tempel [...]

Allzu selbstgewiß besang aber der gläubig strebende Mensch jetzt auch sich selbst:

Ich wach in meiner Heiligung,
Ich spüre täglich Besserung
Des Herzens und des Lebens.
Ich fühle durch des Geistes Kraft
Mich stark, getrost und tugendhaft [...]

Sogar die Selbstliebe, in den Augen des alten orthodoxen Luthertums der gefährlichste Feind der Religion, wurde aus der philosophischen Sittenlehre herübergenommen und als göttliche Pflicht dargestellt:

Dein Will' ist's, großer Gott,
Ich soll mich selber lieben.
O laß mich diese Pflicht
Nach deiner Vorschrift üben!
Laß diesen süßen Trieb,
Froh und beglückt zu sein,
Den du mir eingepflanzt,
Nie mein Verderben sein!

Der leitende Geistliche der Landeskirche, der die Redaktion des neuen Gesangbuchs durchführte, war Johann Leonhard Walz d.J. (1749–1817) aus Lörrach, ein begabter Redner, der mit seinem leutseligen, geselligen Wesen unter der Bürgerschaft der Residenzstadt Karlsruhe beliebt war und in den 25 Jahren seiner Hofpredigerzeit zu allen bewegenden, freudigen oder traurigen Anlässen der fürstlichen Familie das geistliche Wort sprach. Es war das Wort der frommen Aufklärung und eines – obschon gefühlsbetonten – Rationalismus: »Gott war in Christo. Laßt uns nicht verwegen und mit undankbarer Mühe an dem geheimen Sinn dieser Worte zweifeln. Sie sind unverstänglich dunkel und unverkennbar deutlich und klar. Dunkel im Buchstaben und klar in lebendiger Kraft und Tat [...]« Was unter den scharfen Anfragen der Aufklärungsphilosophie da und dort dem Luthertum Not bereitete, versuchte Walz zur Tugend zu erklären:

Christusreligion, die in heftigstem Kampf unter dem Schirm des Allmächtigen ruht, beseligt uns für diese und jene Welt [...] Der kalte tote Buchstabe verschwindet und mit ihm Formeln und Worte, Menschendeutungen, Mysterien und Gebräuche [...] Wozu

auch in unseren Tagen der Wunderglaube [...]? Wir bescheiden uns, keinen Berg versetzen, keinen Geist beschwören, keinen Kranken durch Auflegen der Hände heilen, [...] kein Grab, in dem ein Freund ruht, öffnen zu können [...] Menschenbeglückung, meine Freunde, geht über alle Zeichen und Wunder!

Der Theologe und Dichter Johann Peter Hebel (1760–1826), der seinen älteren alemannischen Landsmann gut kannte, bemerkte über ihn trocken und treffend: »ein Kopf, reich an Blumen zum Verzieren«. Die Zahl der jungen badischen Pfarrer, die Walz in dieser Richtung folgten, war aber am Ende des 18. Jahrhunderts im Steigen begriffen.

Der Kirchenrat unter der Leitung des konservativen Juristen Johann Nikolaus Friedrich Brauer (1760–1813) betrachtete diese Entwicklung mit Sorge. Doch zur gleichen Zeit musste er weit mehr darauf bedacht sein, gegen eine eventuell von außen drohende Änderung der Kirchenverfassung Vorkehrungen zu treffen. Denn inzwischen wurden die Geschieke Badens immer mehr von dem übermächtigen Nachbarn Frankreich bestimmt. Nach dem Ausbruch der Französischen Revolution hatte Frankreich das linke Rheinufer besetzt und dabei auch einige badische Gemeinden im Elsass und in der Pfalz unter seine Herrschaft gebracht (1792). Im Sommer 1796 überschritten die französischen Truppen den Rhein und fielen in die obere Markgrafschaft ein. Seitdem war mit der staatlichen auch die kirchliche Ordnung des Landes in Gefahr. In dem Bestreben, die Rechte der lutherischen Kirche der Markgrafschaft näher festzulegen, verfasste Brauer die Kirchenratsinstruktion von 1797, die noch bis ans Ende des 19. Jahrhunderts Beachtung finden sollte. Brauer versuchte dabei, die divergierenden theologischen Richtungen in der Kirche auf einer »Mittelstraße« zusammenzuhalten. Er unterschied bei den Pfarrern zwischen der enger begrenzten Lehrfreiheit ihrer öffentlichen Verkündigung und der weiter ausgedehnten Glaubensfreiheit, die er ihrer persönlichen theologischen Überzeugung und Meinungsäußerung in Wort und Schrift zugestand. Der Glaubensfreiheit gewährte er größeren Spielraum, um die Lehrfreiheit umso deutlicher und verbindlich zu umschreiben. Auch Brauer war, wie alle seine Zeitgenossen, fest überzeugt von dem allgemeinen Fortschreiten der »wissenschaftlichen Cultur« und bewertete die »Weiterentwicklung des protestantischen Lehrbegriffs« seit der Reformation über die Gegenwart bis in die Zukunft hinein als eine notwendige Auswirkung dieses Kulturfortschritts auf Theologie und Kirche. Er teilte die Meinung vieler Pfarrer, die Lehrbücher in Kirche und Schule müssten, »um faßlich und erwecklich zu sein«, von Zeit zu Zeit einer Veränderung unterworfen werden. Daher dürfe kein Pfarrer mehr vom Kirchenrat gerügt werden, wenn er mit seiner Privatmeinung von den Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften abweiche; vielmehr sei es ihm gestattet, seine abweichende theologische Meinung im privaten Unterricht und in der

Seelsorge ungehindert zur Geltung zu bringen. Bei der öffentlichen Verkündigung sind seiner Freiheit jedoch Grenzen gesetzt. Vor allem aber muss die Gleichförmigkeit der Lehr- und Lebensordnung der Landeskirche gewahrt und müssen die Gemeinden vor möglicher Willkür der Verkündigung ihrer Pfarrer in Schutz genommen werden. Daher darf sich kein Pfarrer »wegen angeblicher Nichtüberzeugung« eigenmächtige Veränderungen der Liturgie oder Abweichungen von den gültigen Lehrbüchern erlauben. Zur Norm der öffentlichen Lehre in der badischen Kirche erklärte Brauer »die richtige und feste Einprägung der geoffenbarten Religionswahrheiten in ihrem eigentümlichen biblischen Gewand« oder auch »die Lehren des Neuen Testaments nach dem aus dem Zusammenhang vor dem gemeinen Menschen-Verstande zu rechtfertigenden Sinn«, oder, noch allgemeiner ausgedrückt: »Der natürliche Sinn der Bibel ist Glaubensregel der protestantischen Kirche«. Brauer selbst ergänzte dieses Formalprinzip durch ein Materialprinzip, das sich mit der neutestamentlichen Formel »Jesus Christus der Herr« (Philipper 2,11) umschreiben lässt und worin das Herzstück seiner Laientheologie zu erblicken ist: »Die Lehre von der Regierungsgewalt Christi in der Kirche des neuen Bundes«, die Christus durch Leiden und Tod sich erworben und von der er durch seine Auferstehung und seinen Hingang zum Vater Besitz genommen hat, sowie die Verpflichtung der Gläubigen, ihn als solchen Herrn anzuerkennen, zu verehren und seine von ihm und seinen Aposteln gegebenen Vorschriften als ein sie bindendes Gesetz zu erfüllen.

Diese den kirchlichen Mittelweg Badens bezeichnende Direktive Brauers billigte auch Karl Friedrich. Denn so sehr auch er die neuen Kräfte in seiner Kirche hatte gewähren lassen, so wenig ließ er sich doch von ihnen bis ins Extrem weiterführen. Mit zunehmendem Alter wurden die religiösen Einflüsse seiner Jugend wieder in ihm lebendig. Nicht als ob er sich von den Grundsätzen der »frommen Aufklärung« wieder losgesagt hätte, aber ihre Irrwege lernte er vermeiden, und ihre Oberflächlichkeiten wurden ihm in späteren Jahren stärker bewusst, als das früher zuweilen der Fall war. Diese Entwicklung wurde gefördert durch die langjährige geistliche Freundschaft, die ihn über die Grenzen seines Landes und seiner lutherischen Konfession hinweg mit dem reformierten Theologen Johann Kaspar Lavater aus Zürich (1741–1801) verband, einem erklärten Gegner des Rationalismus, der seine bibelgläubige Frömmigkeit und Erfahrungsreligion eine Zeitlang zwar mit dem allgemeinen Humanitätsideal der Zeit verbunden hatte, dann aber von dieser Verbindung mehr und mehr wieder abgekommen war. Ein erstes Mal hatte ihn Karl Friedrich im Jahre 1774 nach Karlsruhe eingeladen, wo er mit ihm über Themen wie Atheismus, natürliche Gotteserkenntnis und die Ewigkeit der Höllenstrafen sprach. Lavater tröstete den Markgrafen, als er seine Frau, Markgräfin Karoline Luise, verloren hatte (1783), in langen Unterredungen über das Leben nach dem Tode. Bei einem Besuch in Zürich führ-

ten die beiden Freunde Gespräche über die Lehre von der Versöhnung (1783), wobei übrigens Karl Friedrich es war, der den alten, rechtgläubigen Standpunkt vertrat. In Basel erörterten sie dann im Jahre 1791 nicht nur Probleme der christlichen Lehre und Lebensführung, sondern auch das erschütternde Ereignis der Französischen Revolution, das die Gegner des Rationalismus in ihrer ablehnenden Haltung bestärkte und vereinte. Lavater wurde acht Jahre später unter der Tür des Pfarrhauses von St. Peter in Zürich von der Kugel eines französischen Soldaten getroffen. Nach seinem Tode (1801) berief Karl Friedrich in dem schicksalsschweren Jahr 1803 den Professor der Staatswirtschaft Johann Heinrich Jung-Stilling aus Marburg als geistlichen Berater in seine Umgebung. Auch Jung-Stilling war lange Jahre hindurch vom Geist der frommen Aufklärung beeindruckt gewesen. Aber nach dem Ausbruch der Französischen Revolution trat er gleichfalls als entschiedener Gegner des gottfernen Rationalismus hervor, um von nun an für das »altevangelische System« der christlichen Lehre gegen das »Christo-Belialische System« der Aufklärung Zeugnis abzulegen.

2.

»Mich dünkt wirklich, es habe Gott zu einer solchen, das wahre Christenthum ehrenden Vereinigung noch nie die politische, die kirchliche und die wissenschaftliche Lage in der Welt in eine günstigere Constellation gebracht als eben jetzt«, so urteilte Johann Nikolaus Friedrich Brauer im Jahre 1803. Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts ging für die Markgrafschaft Baden die gute alte Zeit der kleinstaatlichen patriarchalischen Herrschaft zu Ende. Das kleine Land wurde in den Machtbereich Napoleons, in seine große europäische Politik und in seine Kriege tief mit hineingezogen. Es vermochte sich von Frankreich nun nicht mehr zu lösen. Die Entschädigung für diese Unterordnung war allerdings fürstlich: Drei riesige territoriale Umschichtungen erbrachten dem Markgrafen mit der Standeserhöhung zum Kurfürsten (1803) und Großherzog (1806) die Vergrößerung seines Landes auf das mehr als Neunfache des Umfangs von 1771. Der im Rheinbund von 1806 vertraglich vereinbarte Anschluss Badens an Frankreich fand seine dynastische Besiegelung in der Vermählung des Erbprinzen Karl von Baden, des Enkels und späteren Nachfolgers Karl Friedrichs, mit Stephanie Beauharnais, der Nichte und Adoptivtochter Napoleons. Seitdem setzte sich über so manche ehrenwerte Regierungsmaxime Karl Friedrichs die hohe Politik seiner neuen Minister einfach hinweg.

Im Unterschied zu ihnen fragte sich der Fürst, gewissenhaft wie er war, ob er denn den mit dem Umsturz des alten Deutschen Reiches erkauften Machtzuwachs, der ihm die Herrschaft nicht nur über zahlreiche, zuvor reichsun-

mittelbare und bischöfliche Gebiete, sondern vor allem auch über die rechtsrheinische ehemalige Pfalz (mit Heidelberg und Mannheim) und über den vorderösterreichischen Breisgau (mit Freiburg) einbringen sollte, wirklich annehmen dürfe, ob dieser Machtzuwachs denn wirklich von Gott gewollt sei. Jung-Stilling antwortete ihm auf seine Frage (25.9.1802):

Wenn nun einmal alle diese Staaten ihrem bisherigen Herrn entzogen werden sollten, so war es für diese Länder eine große Wohlthat Gottes, daß sie alle an einen Herrn kamen, zu dem sie alle das beste Zutrauen haben und der sie alle glücklich machen wird. Es ist also eine wohlthätige väterliche Fügung Gottes, daß Euer Durchlaucht diese Länder bekommen haben. Sie können sich desfalls völlig beruhigen, auch dann, wenn Sie tätig zu Erhaltung derselben gewirkt haben [...].

In der Tat wurde gegen den Übergang dieser Gebiete an Baden nirgendwo Widerspruch laut. Die hinzugewonnenen Untertanen kamen der Huldigung an Karl Friedrich gerne nach. Namentlich bei den Reformierten und den Lutheranern der früheren Pfalz war dies der Fall, da sie erwarten durften, dass die ihnen noch von Kurfürst Maximilian Joseph in seiner Religionsdeklaration von 1799 zugesagte Gleichstellung nunmehr gewiss verwirklicht werden würde. Anders als in der Außenpolitik kamen in der Innenpolitik und bei der notwendigen kirchlichen Neuordnung die Direktiven Karl Friedrichs und seiner Beamten noch immer zur Geltung. Ja, der greise Fürst (†1811) war in diesem Fall noch so beweglich genug, um sich von seinem angestammten lutherischen Konfessionsstand zu lösen und sich, ebenso wie sein lutherischer Kirchenratsdirektor Brauer, dem Ziel der Vereinigung der beiden Konfessionen zu einer einzigen evangelischen Kirche in seinem Land zuzuwenden. Obrigkeitliche Verwaltungsmaßnahmen zu diesem Zweck einzuleiten und durchzuführen, dürfte ihnen dabei als der leichteste Teil ihrer Aufgabe erschienen sein. Schwieriger war es, die Pfarrerschaft der beiden Konfessionen für das Ziel zu gewinnen. Ob sich schließlich die Bevölkerung in ihren Gemeinden zum konfessionellen Zusammenschluss bereit finden würde, war indessen ganz ungewiss.

In den rein lutherischen Gemeinden der alten Markgrafschaft und in den meisten neuhinzugekommenen lutherischen Gebieten war ein Bedürfnis dieser Art gar nicht vorhanden; Wünsche in dieser Richtung gab es noch nicht. Anders verhielt es sich im rechtsrheinischen Restgebiet der früheren Kurpfalz. Im Kraichgau, wo seit der Reformationszeit in vielen benachbarten, ehemals reichsritterschaftlichen und pfälzischen Dorfgemeinden Lutheraner und Reformierte besonders eng beieinander wohnten und wo es in den meisten Ortschaften zwei, in den kleineren Städten aber überall drei konfessionsverschiedene Kirchengemeinden mit eigenen Kirchengebäuden und eigenen Schulen gab, waren die konfessionellen Fronten durch die Wirkung der Pre-

digst der frommen Aufklärung auf beiden Seiten schon seit Jahren fühlbar aufgelockert. Noch vor ihrem Übergang an Baden (1803) legte sich hier, nach der Besetzung der linksrheinischen Pfalz durch Frankreich (1792) und der hierdurch verursachten Isolierung und politischen und kirchlichen Schwächung des rechtsrheinischen Landesteils, ein Zusammenrücken der beiden evangelischen Konfessionen mit besonderer Dringlichkeit nahe. So trat hier im Jahre 1798, noch ohne Nennung seines Namens, der lutherische Pfarrer Christian Wilhelm Köster in Eppingen (1766–1803) mit seinen »Briefen über die projektirte Religionsvereinigung der beiden protestantischen Partheien in der Unterpfalz« an die Öffentlichkeit. Ein Verehrer Lessings und erklärter Anhänger des theologischen Rationalismus, verband Köster in diesem fiktiven Briefwechsel das Unionsprojekt mit weitreichenden Hoffnungen auf eine Verbesserung der kirchlichen Verfassung und auf eine »dem Geist und Geschmack des Zeitalters angemessene« Reform des Gottesdienstes. Die Partner seines brieflichen Dialogs, denen er das Für und Wider einer Vereinigung der Konfessionen in den Mund legte, waren lutherische Pfarrer und Freunde einer Union mit den Reformierten. Köster empfahl die Einleitung von Unionsgesprächen zwischen dem reformierten Kirchenrat und dem lutherischen Konsistorium, die Verbreitung der Unionsgedanken unter der Bevölkerung durch eine noch zu begründende »Gesellschaft zur Beförderung der Religionsvereinigung«, die Einführung gemeinsamer Lehrbücher in den konfessionsverschiedenen Schulen, die gegenseitige Vertretung der Pfarrer beider Konfessionen bei ihren Amtshandlungen und ähnliches mehr. Den reformatorischen Bekenntnisschriften abhold, schlug er vor, die konfessionellen Lehrunterschiede längere Zeit hindurch entweder als bloße Spitzfindigkeiten, als Missverständnisse oder aber allenfalls als notwendige Varianten einer und derselben Sache hinzustellen; dann werde die Übereinstimmung in der Lehre allmählich von selbst eintreten. Bei der Union einen ausdrücklichen Konsens der Lehre herzustellen, widerriet er. Stattdessen forderte er die Abschaffung der alten konfessionsgebundenen Katechismen und an ihrer Stelle die Einführung eines modernen, weniger nach theologischen als vielmehr nach pädagogischen Maßstäben erarbeiteten neuen Lehrbuchs, freie Gestaltung der Liturgie durch die Gemeindepfarrer und ein neues Unionsgesangbuch. Alles in allem bot er eine Fülle von Gesichtspunkten auf, die er aber absichtlich nicht aufeinander abstimmte, weil er dem Publikum verschiedene Meinungen nicht nur vortragen, sondern auch entlocken wollte. Manche seiner Anregungen wurden in der späteren Diskussion wiederholt und verwirklicht.

Über den Charakter einer bloßen Privatschrift hinaus zielten dann die »Vorschläge zur Vereinigung der beyden protestantischen Religions-confessionen«, welche die vereinigten Pfarrer (»Klassenkonvent«) des reformierten Kirchenbezirks (»Inspektion«) Bretten angesichts des Übergangs an

Baden im Winter 1802/03 abfassten und weiterreichten, deren Inhalt im einzelnen jedoch nicht bekannt ist. Der Reichsdeputationshauptschluss war noch kaum vollzogen, als außerdem im Februar 1803 zwei Pfarrer der reformierten Klasse Weinheim an der Bergstraße nach Karlsruhe reisten, um die Überlegungen ihrer »Klasse« zur Neuordnung der reformierten Kirche in der nunmehr »badischen Pfalzgrafschaft« Karl Friedrich persönlich vorzutragen – ein Unternehmen, das, wie es scheint, durch ihre oberste Kirchenbehörde, den reformierten Kirchenrat in Heidelberg, nicht legitimiert war. In Karlsruhe erhielten die beiden »von mehreren soliden Männern die Versicherung, daß sie als Geistliche sehr vieles vor andern voraus hätten, weil man diesen Stand hier zu Lande und am Hofe besonders achtete, welches sie denn auch zu ihrem Vergnügen bestätigt fanden«. »Denn im Schloß führte man sie bevorzugt an einer Menge von Wartenden vorbei«, und »mit einer Höflichkeit, die über alle Beschreibung gehet«, wurden sie ihrem neuen Landesherrn vorgestellt. Die erste Frage Karl Friedrichs betraf das Verhältnis zwischen Reformierten und Katholiken im Unterland. Später brachten die beiden Pfarrer in gewählten Worten ihren Wunsch vor, »daß unter der sanften Regierung des besten Fürsten auch noch der Diadem in Höchstdessen Fürstenhute glänzen möge, die beyden protestantischen Religionen miteinander vereinigt zu sehen!« – »Auch ich wünschte das!«, war die Antwort Karl Friedrichs, »indessen muß man es der Zeit und der gütigen Vorsehung überlassen«. Begeistert reisten die beiden Pfälzer aus der Hauptstadt in ihre Heimat zurück: »Kurz: Die Aufnahme bei diesem von ganz Europa anerkannten vortrefflichen Fürsten war von der Art, daß sie den beiden Committenten lebenslänglich unvergesslich sein und bleiben wird«. Einige Monate später gestattete der reformierte Kirchenrat bereits die Anstellung eines lutherischen Vikars bei einem reformierten Pfarrer in Großsachsen an der Bergstraße. Doch gab es unter den reformierten Pfarrern damals auch abmahnende Stimmen, »weil man ihnen die kirchliche Verfassung in der Markgrafschaft Baden als sehr streng und die Gewalt der Superintendenten als despotisch geschildert hat«, wie es in einem Brief (11.7.1803) aus dem Unterland an den unionsfreundlichen lutherischen Präzeptor Johann Michael Holtzmann in Karlsruhe hieß. Es wirkte also nicht nur die alteingewurzelte Differenz in der Lehre, insbesondere in der Lehre und im Ritus vom Abendmahl, nach, sondern auch die unterschiedliche kirchliche Verfassung: der teils verkümmerten, teils gelockerten Verfassung der seit 1685 einer katholischen Regierung unterstellten reformierten Kirche der ehemaligen Pfalz stand eine straffe, wohlgeordnete lutherische Konsistorialverfassung unter ihrem bewusst evangelischen kirchlichen Landesfürsten und seinem Kirchenratsdirektor gegenüber.

Was Karl Friedrich bejahte und im Stillen zu fördern bereit war, trug Johann Nikolaus Friedrich Brauer im Sommer 1803 in seinen »Gedanken

über einen Kirchenverein beider protestantischen Religionsparthieen« der Öffentlichkeit vor. Diese Schrift war eine Privatschrift ebenso wie Kösters »Briefe zur projektirten Religionsvereinigung« von 1798, und doch kam ihr angesichts der hervorragenden äußeren Stellung ihres bekannten Verfassers von vornherein erheblich größeres Gewicht zu. Brauers »Gedanken« sind als der offiziöse, wenn nicht gar offizielle erste Unionsplan in Baden anzusehen. Brauer stellte vier Grundmaximen an den Anfang: 1. die vorläufige territoriale Beschränkung der Union, 2. die erklärte Aufrechterhaltung der Kirchengemeinschaft mit den weiterhin bestehenden protestantischen Konfessionen, 3. die Beseitigung des bisherigen Lehrunterschiedes durch einen ausdrücklich formulierten Kompromiss, 4. gleichzeitiges Festhalten an der reichsrechtlich verankerten Augsburgischen Konfession. Dann aber steuerte er sogleich auf den Kernpunkt zu, den »Vergleich wegen der Dogmen«. Von den herkömmlichen drei lutherisch-reformierten Unterscheidungslehren bezeichnete er nur noch zwei als »Hauptlehren«, die Abendmahlslehre und die Prädestinationslehre, die Lehre von der Person Christi hingegen nur als »strittige Nebenlehre«. Eine verbindliche Definition des Wesens des Abendmahls hielt er für unmöglich und für ungerechtfertigt, denn die auf dem Boden des Evangeliums unierte Kirche darf über den »gemeinverständlichen Sinn« der Bibel hinaus keine solche Erklärung verbindlich machen, und zwar um so weniger, als sich beide konfessionellen Auslegungen mit gleichem Recht auf die Aussagen des Neuen Testaments berufen können. Nur der Wortlaut der Abendmahlsliturgie und der Abendmahlsfragen im katechetischen Lehrbuch sollte fest formuliert und für alle Pfarrer verpflichtend sein. Im Übrigen gestand er einem jeden von ihnen in den »Lehrvorträgen« uneingeschränkte Vollmacht zu. Damit sprach er sich jetzt nicht mehr nur für die private Glaubensfreiheit, sondern sogar für die öffentliche Lehrfreiheit der Pfarrer in der Abendmahlslehre aus. Auch bei der zweiten »Hauptlehre«, der Lehre von der Gnadenwahl, sollte sich die neue unierte Kirche jeder definitiven Aussage über den göttlichen Ratschluss enthalten, da ja nur über die aus der Heilsgeschichte selbst erkennbaren Ratschlüsse Gottes Aussagen möglich seien. Als Lehrbuch empfahl Brauer der zukünftig vereinten Kirche den Kleinen Katechismus Luthers, jedoch mit gewissen Veränderungen, so zum Beispiel mit der Zählung der Zehn Gebote nach dem biblischen Wortlaut, wie sie in der reformierten Kirche üblich war. Bei seinen Begründungen argumentierte Brauer auch diesmal allein mit dem Wortlaut der Heiligen Schrift und mit ihrem allgemeinverständlichen Sinn. Ohne sich ausdrücklich von der altprotestantischen Lehre zu distanzieren, meinte er damit einen für beide Konfessionen gangbaren, zur Union hinführenden Mittelweg eröffnet zu haben. Im Anhang seiner Schrift trat Brauer den skeptischen »Gedanken und Bedenken über Vereinigung der beiden protestantischen Confessionen in den Badischen Gesammt-Landen« des reformierten Pfarrers Johann

Matthias Schember in Eppingen (1762–1806) entgegen, der sowohl einen »Religionsverein« mit Konsensusunion als auch nur einen bloßen »Consistorialverein«, eine Verwaltungsunion, für undurchführbar erklärt hatte.

Zwei Jahre später erhielt Brauer jedoch Unterstützung durch den reformierten Pfarrer Johann Ludwig Herzogenrath (1765–1811) aus Rinklingen bei Eppingen. In seinem »Henotikos zur Beförderung einer ächt-evangelischen Kirchenvereinigung der Protestanten« von 1805 beurteilte Herzogenrath die Prädestinationslehre nicht nur als überholte Torheit, sondern als echtes Ärgernis. Mit scharfen Worten verwarf er sie. In der Abendmahlslehre sollten sich die reformierten und die lutherischen Theologen auf dem gemeinsamen Boden des Schriftprinzips zusammenfinden. Den in »scholastischen Fallstricken« befangenen Luther lehnte Herzogenrath ebenso ab wie den »mystischen« Calvin, während er seine unverhohlene Sympathie der Abendmahlslehre des aufgeklärten, vernünftigen Zwingli entgegenbrachte, »der sich durch seine [...] Liberalität in vielen Stücken über die Denkungsart seines Zeitalters weit erhob«. Die Bekenntnisbildung der nachreformatorischen »Symbololatrien« betrachtete Herzogenrath geradezu als Abfall von der Reformation. Mit der Unterscheidung Semlers erklärte er, die beiden protestantischen Parteien seien wenn auch nicht in der Theologie, so doch in der Religion, eines Sinnes:

Über die reine Lehre des Evangelii, über das Wesentliche des Christenthums sind aber doch beide protestantische Partheien [...] unläugbar einig. Beide glauben von Herzen an einen Gott, den sie als Schöpfer und Regierer der Welt anbeten, von welchem sie alles zeitliche Wohl erwarten und von dem sie alles ewige Wohl durch Jesum Christum, den Erlöser der Menschen, sich erlehen. Beide sind durch die Taufe Glieder der Gemeinde Christi geworden, feiern im heiligen Abendmahle das Andenken seines für sie erlittenen Todes, erkennen sich für Sünder, die Gott täglich um Vergebung anrufen müssen, halten ein christliches, tugendhaftes Leben für ihre Pflicht, erbitten sich dazu den heiligen Geist und erwarten mit eben der Gewißheit von Gottes Gnade ein künftiges seeliges Leben als sie künftige Strafe für die Ungebesserten glauben.

Die Anregung zum Abschluss der Union sollte nach Herzogenrath von Karl Friedrich selbst ausgehen, »dessen reinreligiöse Denkungsart so über alle Zweifel unendlich erhaben ist«, dass ihm niemand einseitige politische Motive unterstellen könne. Auch rechnete er zuversichtlich mit der Beteiligung der altbadischen lutherischen Pfarrerschaft, obschon er wohl wusste, dass in ihrem Kreis ein stärkeres Interesse an der Union mit den Reformierten der früheren Pfalz nicht bestand. Doch seine Hoffnung sollte ihn nicht trügen. Die weitherzige, sorgsam ausgleichende Konfessionspolitik Karl Friedrichs ebenso wie seine streng obrigkeitliche Führung des Kirchenregiments hatte zur Wirkung, dass sich die Spuren der konfessionellen Tren-

nung in Baden dereinst noch viel rascher verlieren sollten, als Herzogenrath es im Jahre 1805 vermutete. Vermessen war es allerdings, wenn er seine Zuversicht auf den gesamten deutschen Protestantismus ausdehnte: »[...] die Namen Lutherisch und Reformirt, welche in Kurbaden schon mit Erklärung der Vereinigung erloschen wären, würden, das hoffe ich zu Gott, nach etwa einem Jahrhundert, auch in Absicht auf das übrige Deutschland nur noch in der Geschichte der menschlichen Leidenschaften und Schwachheiten leben«. Diese hochgespannte Erwartung ging nicht in Erfüllung.

Die Diskussion der Unionsgedanken war damit in Gang gekommen, ganz wie Brauer es wünschte. Doch zu einem wirkungsvollen Impuls für die Union unter der Pfarrerschaft führte sie nicht. Die »Union in der Mitte« kam noch nicht in Gang. Pfarrer Jakob Heinrich Rieger (1792–1803) aus Haßmersheim schrieb später im Rückblick (nach 1821) ganz treffend:

Als das Großherzogtum Baden unter dem verewigten Karl Friedrich seine jetzige Gestalt bekam, gehörte der Gedanke an eine Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen mit zu den Lieblingsideen dieses religiösen Fürsten [...] Indessen schien eine Vereinigung der beiden Konfessionen der vielen Bedenklichkeiten wegen, die erhoben wurden, noch nicht ausführbar und die folgende Zeit diente nur dazu, durch Maßregeln von Seiten der Regierung und durch mehrere kirchenrätliche Verordnungen die Union selbst auf spätere Zeit vorzubereiten.

So kam den Maßnahmen, die Brauer im Sinne einer »Union von oben« mit dem Ziel einer Verwaltungsunion ergriff, umso größere Bedeutung zu. Noch im Jahre 1803 hob er das lutherische Konsistorium der früheren Kurpfalz in Heidelberg auf und vereinigte es mit dem badischen lutherischen Kirchenrat in Karlsruhe. Einen entsprechenden Schritt tat er, indem er die kleine Zahl der reformierten Gemeinden des altbadischen Gebiets dem reformierten Kirchenrat in Heidelberg unterstellte. Zum dritten Schritt setzte er ebenfalls schon im Jahre 1803 an. Er verlangte von dem reformierten Kirchenrat in Heidelberg ein Gutachten über die Frage, ob er die badische Kirchenratsinstruktion von 1797 annehmen könne. Damit legte er der reformierten Kirche nahe, ihre alte Kirchenratsordnung von 1564 mit der modernen badischen Kirchenordnung zu »egalisieren«. Das hieß: sie sollte die Grundlage ihres Bekenntnisses und ihrer Kirchenverfassung wenn nicht ganz aufgeben, so doch erheblich modifizieren. Es ist nicht verwunderlich, dass der reformierte Kirchenrat seine Antwort so lange wie möglich hinauszögerte. Es war ihm durchaus willkommen, dass er in dieser wichtigen Angelegenheit die Inspektoren und die Klassenkonvente um ihre Meinung befragen musste; er drängte keineswegs auf die rasche Beantwortung. Seine Verschleppungstaktik hatte schließlich Erfolg: Wie es scheint, gelangte Brauer in diesem Fall nicht zum Ziel. Bis zum Jahre 1807 geduldete Brauer sich noch. Dann führte er die Ver-

waltungsunion ein. »Am 22. Oktober 1807 hielt der Heidelberger Kirchenrath seine letzte Sitzung, und seine letzte Ausfertigung ist die Ankündigung seiner Auflösung« (Rieger). Ein neuer gemeinsamer Oberkirchenrat wurde in Karlsruhe eingerichtet. Er wurde mit Freunden des Unionsgedankens besetzt. Dieser Schritt Brauers war zur Vorbereitung der Union ohne Zweifel der wichtigste. Der reformierten Kirche war jetzt ihre eigene Spitze und ihre selbständige Leitung genommen. Auch die bewegtesten Klagen und Einwände dagegen ließ er nicht gelten. Ungerührt erklärte er: »Das Kollegium unterliegt gleich den übrigen Staatsstellen der frei-willkürlichen Anordnung des souveränen Regenten«.

In den ehemals pfälzischen Gebieten wurden die reformierten und die lutherischen Kirchenbezirke (Diözesen) zusammengelegt. Zunächst gab man ihnen eine doppelte Leitung, indem man dem verantwortlichen leitenden Geistlichen aus der einen Konfession einen Kollegen aus der anderen Konfession an die Seite stellte. »Doch geschah diese doppelte Besetzung des Vorstandes einer Diözese nur erstmals – unter den Geistlichen beider Konfessionen war der Geist der Aufklärung und Duldung so weit gekommen, daß in der Folge daran zu denken nicht mehr für nötig erachtet wurde« (Rieger). Der Buß- und Betttag, den die Reformierten und Lutheraner des ehemals pfälzischen Gebiets alljährlich am 1. Advent, die Lutheraner Badens jedoch am Karfreitag zu feiern pflegten, wurde im Jahre 1808 auf den Karfreitag verlegt. Dabei wurde den Reformierten die bei den Lutheranern übliche Feier des Gründonnerstags nahegelegt, an dem die Konfirmation vorgenommen werden konnte. Beide Konfessionen erhielten außerdem eine gemeinsame Ordnung für die Kirchenvisitation. Die Vikariate wurden seit Herbst 1808 jeweils ohne Rücksicht auf die Konfession der Kandidaten besetzt. Die Versehung von Pfarrstellen wurde entsprechend geregelt. Vor allem aber wurde mit der Verordnung des Oberkirchenrats vom 19.10.1808 der Wunsch nach Annäherung der Konfessionen offiziell ausgesprochen, und es wurde den Pfarrern von nun an offiziell zur Aufgabe gemacht, in diesem Sinn auf die Gemeinden einzuwirken. Schon machten sich die Kommissionen des Oberkirchenrats daran, einen gemeinsamen Katechismus, eine gemeinsame liturgische Abendmahlsformel und sogar eine Unionsagende auszuarbeiten. Deren Fertigstellung war nicht sofort zu erwarten. Dagegen war der Zusammenschluss der Zwergschulen der beiden evangelischen Konfessionen (1810) eine Maßnahme, deren Auswirkung sich an vielen Orten bemerkbar machte. Gewiss standen hierbei finanzielle und verwaltungspolitische Motive im Vordergrund, aber daneben war es auch die ausgesprochene Absicht der Regierung, auf diese Weise den »unseligen Confessionsgeist [...] ersticken zu können«.

Doch an verschiedenen Orten der reformierten Pfalz wurde jetzt Widerspruch laut. Obwohl man sich auch hier mit dem Gedanken an eine Union all-

mählich vertraut machte, erregte Brauers Verfahren Anstoß. Über die Auflösung des reformierten Kirchenrats kam man vor allem in Heidelberg und Umgebung nicht klaglos hinweg. Den drohenden völligen Verlust ihrer Selbständigkeit nahmen die Reformierten nicht so leicht hin. Der reformierte Pfarrer Johann Friedrich Abegg in Leimen (1765–1840), später Professor der Theologie in Heidelberg, trat als Anwalt des Heidelberger Katechismus hervor (1806): »Nehmet das Buch des Zutrauens und der Liebe nicht weg! Den Freund und Tröster unserer Väter, wenn er schon altfränkisch aussieht, manche abgekommene, wie ihr meint, überflüssige und irrige Meinungen heget und pflegt, verstoßet ihn nicht!« Beharrlich setzte er die althergebrachten Katechismuspredigten fort. In Heidelberg unterließen die reformierten Pfarrer die vom Oberkirchenrat empfohlene interkonfessionelle Aushilfe und Vertretung bei Amtshandlungen und mobilisierten auch ihre Gemeinden dagegen. Über die, wie er meinte, »jetzt nicht mehr auf Überzeugungsverschiedenheit der Lehrer, sondern auf einem dem jetzigen Stand der christlichen Erkenntnisse ganz unanständigen Sektengeist« beruhende Opposition war Brauer verärgert, niederzwingen konnte er sie aber nicht, zumal er im Zuge der dritten Verwaltungsreform schließlich selbst in den Hintergrund gedrängt und der Oberkirchenrat als »Evangelische Kirchensektion« dem Innenministerium unterstellt wurde. Die Möglichkeiten der »Union von oben« waren nunmehr erschöpft. Weder Karl Friedrich (†1811) noch Brauer (†1813) sollten die Überwindung dieses Stillstands erleben.

Abgesehen von diesem hier noch einmal geweckten konfessionellen Widerstand, hing das Schwinden des öffentlichen Interesses an den Gedanken der Kirchenunion vermutlich mit der Tatsache zusammen, dass mehr als zuvor die politischen Ereignisse die Aufmerksamkeit des badischen Volkes auf sich zogen. Die Heeresfolge, die das Land seinem großen Verbündeten zu leisten hatte, forderte ihre blutigen Opfer: In allen Kriegen Napoleons gegen Preußen (1806/07), Österreich (1809), Spanien (1809) und Russland (1812) waren auch badische Truppen mit eingesetzt. In der Völkerschlacht bei Leipzig (1813) kämpften sie bis zuletzt auf französischer Seite. Napoleons Sturz feierte man in Baden nicht. Auf der anderen Seite konnte man froh darüber sein, dass seine Besieger auf dem Wiener Kongress die politische Existenz des Großherzogtums nicht mehr in Frage stellten. Baden ging daher aus dem Zeitalter Napoleons schließlich als Gewinner hervor. Zur gleichen Zeit wie die Außenpolitik rückte nun aber auch die Innenpolitik und mit ihr vor allem die Verfassungsfrage stärker in den Blickpunkt der Öffentlichkeit:

Es klirrten die Waffen, es tobte der Krieg,
 Es wankten die mächtigen Thronen! –
 Gott gab den betenden Teutschen den Sieg;
 Unser Volk kann ruhig nun wohnen;

Denn Carls, des Verewigten, segnende Hand
 Gab die feste Verfassung dem harrenden Land.

Von der kirchlichen Union sprachen unterdessen nur noch wenige. Unverkennbare Resignation klang aus den Worten des reformierten Kirchenrats Johann Ludwig Ewald in Karlsruhe (1816): »So wünschenswerth ihm wenigstens eine Annäherung schien und noch jetzt scheint, so hat er auch diese Idee aufgegeben, weil ihn die Erfahrung belehrt hat, daß die Gemüther dazu noch lange nicht so vorbereitet sind, als es ihm ehemals geschienen hat [...]«. Täuschte Ewald sich hier?

3.

Die Freiheit des Geistes war schimpflich beschränkt;

Es wankte die Kirche, der Glaube:
 Ihr äußeres Wesen, vom Dünkel gelenkt,
 Ward Spöttern und Sündern zum Raube; –
 Die Würde der Kirche, – schmachvoll entstellt
 Durch Geistesverirrung, im Treiben der Welt!

Doch die trübe Wolke allmählich entflieht,
 Ein Lichtpunkt des Lebens erglimmet,
 Der die Gemüther zum Himmlischen zieht,
 Den Geist für die Geisterwelt stimmt.
 Vereinung in Liebe, – göttliches Bild!
 Du beutst, wenn wir glauben, den sichersten Schild.

Wie die Sonne strahlet, so drängt sich hervor,
 Hellglänzend im höheren Lichte,
 Des Kreuzes Panier; hoch wallt es empor,
 Damit es den Irrwahn vernichte.
 Es schwebet aufwärts, o Brüder, o schaut:
 Verfassung der Kirchen verkündet es laut!

In seinem poetischen Rückblick auf die Vergangenheit verweilte der »Bote vom Neckar und Rhein« zuletzt bei den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit, und zwar insbesondere bei der begonnenen Wiederherstellung der »Würde der Kirche«. In seinen Wendungen, mit denen er das Gemeinte mehr andeutete als klar benannte, kennzeichnete er die Vergangenheit als die Zeit einer – von der Regierung gesteuerten – geistigen Unfreiheit, Willkürherrschaft und Verweltlichung der Kirche, deren Folgen sich jetzt allmählich ver-

loren: Die Finsternis weicht dem Licht. Als Zielvorstellung ist nunmehr die Vereinigung der Gemüter in Liebe in den Horizont getreten. Das Kreuzesbanner erhebt sich sieghaft über dem Irrwahn. Sein Aufstieg wird von der Einrichtung einer kirchlichen Verfassung begleitet und unterstützt.

Dass die Erinnerung an die dunkle Vergangenheit auf die vormalig gedrückte Lage der Kirche in der Pfalz »am Neckar und Rhein« anspielt, ist nicht zu bezweifeln. Das »göttliche Bild« von der »Vereinigung in Liebe« mag dabei idealisierend sowohl die jüngst verwirklichte evangelische Union voraussetzen, könnte aber ebenso wohl auch das Gebot der Eintracht aller Christen im Staate mit einschließen, während der Hinweis auf eine Verfassung der Kirchen an die 1818 erreichte Inkraftsetzung der staatlichen Verfassung anknüpft und eine das staatskirchliche System überwindende, verfassungsgemäße, freiheitliche Neugestaltung der evangelischen und – vielleicht – auch der katholischen Kirche herbeiwünscht. Das teils schon anhebende, teils noch ausstehende weitere Fortschreiten der Kirche wurde hier nach jedenfalls von einer Reform durch Union und Konstitution erhofft.

Der begeisternde Eindruck des Reformationsjubiläums von 1817 war es, der, wie in anderen deutschen Kirchen, so auch in Baden den Unionsgedanken und die Unionspläne von neuem belebte. Hinzu kam das Vorbild der in Nassau, in Preußen und vor allem in der benachbarten linksrheinischen Pfalz inzwischen bereits vollzogenen Unionen auf landeskirchlicher und örtlicher Ebene. Was dort Wirklichkeit wurde, musste doch auch im Großherzogtum Baden möglich sein! So schöpften die Unionsfreunde neue Hoffnung. Ewald hatte sich doch getäuscht. Die Evangelische Kirchensektion in der Hauptstadt hielt sich diesmal freilich zurück. So wurde in der Liturgie, die allen evangelischen Gemeinden in Baden für die Reformationsfeier vorgeschrieben wurde, die Vereinigung der beiden Konfessionen mit keinem Wort erwähnt. Dennoch gab die Reformationsfeier im badischen Unterland, und hier selbst in den Dorfgemeinden, dem Unionsgedanken neuen, mächtigen Auftrieb. In Haag im Kleinen Odenwald sprach am 31. Oktober 1817 der reformierte Pfarrer Karl Samuel Walz in seiner Festpredigt den Wunsch aus, »daß doch diesen Tag in hundert Jahren unsre Nachkommen – das gebe Gott – in Ruhe und Frieden nicht mehr als lutherische und reformierte, sondern als eine Gemeinde, als evangelische Christen feiern möchten«. So gerieten die Gemeinden da und dort in Bewegung. Die »Union von unten« kam allmählich in Gang. Die Kirchengemeinden in Mannheim schritten dabei voran. Im Dezember 1817 ergriffen hier lutherische und reformierte Bürger die Initiative und begannen damit, für die Vereinigung zu einer »evangelisch-christlichen Gemeinde« Unterschriften zu sammeln, um, wie sie es dann bei der Übergabe ihrer Liste an ihre Pfarrer zum Ausdruck brachten, »dem Triumph der Reformation die Siegeskrone aufzusetzen«. Hier wurde die Union als Zielpunkt des von der Reformation eingeschlagenen, aber nicht

zum Ende verfolgten Weges und als Sieg des von ihr begonnenen, aber nicht bis zur Entscheidung ausgetragenen Ringens angesehen: Union als Krönung und Vollendung der Reformation! Die Mehrheit beider Gemeinden erklärte sich für die Union. Doch die beiden reformierten Pfarrer betonten gegenüber der Evangelischen Kirchensektion, dass sich eine bedeutende Anzahl der angesehensten Glieder ihrer Gemeinden nicht eingetragen hatte. Die absolute Zahl der unionswilligen Lutheraner war größer als die der Reformierten, obwohl die beiden reformierten Gemeinden weit mehr Mitglieder hatten. Selbst bei einigen wenigen Lutheranern gab es noch Vorbehalte. Aber es war niemand, der sich öffentlich gegen die Vereinigung ausgesprochen hätte.

In Schönau bei Heidelberg begingen die beiden Gemeinden das Reformationsfest 1817 mit einer demonstrativen konfessionellen Verbrüderung, indem sie gegenseitig ihre Gottesdienste besuchten. Während in Mannheim die Sammlung der Unterschriften noch im Gang war, stimmten sich in Schönau die Glieder der beiden Kirchengemeinden rasch miteinander ab. Ihre Eingabe an die Kirchensektion hatte denselben Wortlaut wie die der Mannheimer Gemeinden. Anders als in Mannheim war hier aber der Pfarrer der an Zahl überlegenen reformierten Gemeinde Johann Jakob Centurier (1750–1833) die treibende Kraft. Ohne seinen reformierten Inspektor und den lutherischen Dekan in Heidelberg zu befragen, sandte er die von 105 reformierten und 28 lutherischen Bürgern unterzeichnete Liste nach Karlsruhe ein. Die Kirchensektion erteilte ihm daraufhin die Erlaubnis, den Gottesdienst und die Seelsorge auch der lutherischen Gemeinde zu übernehmen (Juni 1818). Die Abendmahlsfeier sollte er regelmäßig abwechselnd bald nach der reformierten, bald nach der lutherischen Liturgie abhalten. Das Beispiel der Städte Mannheim und Schönau wirkte schließlich anspornend auch auf Heidelberg ein. Hier waren es insgesamt 532 Reformierte und Lutheraner, die zusammen mit dem Vorschlag einer kirchlichen Union in ihrer Stadt und im gesamten Großherzogtum den Wunsch erklärter Denk- und Gewissensfreiheit für jeden einzelnen mit der Beibehaltung der reformierten Presbyterialverfassung verbanden. Der Dichter Johann Heinrich Voß ergänzte seine Unterschrift durch das Votum »einer herzlichen Brudervereinigung im Sinne der ersten Christen, die der Lehre ›Liebet euch getreu, die Enthüllung dessen, was über die Vernunft hinausgeht, dem künftigen Leben anheimstellt«. Das reformierte Presbyterium distanzierte sich allerdings von diesem Unternehmen. Es lehnte die Weiterleitung des Vorschlags und der Unterschriftenliste ab. Ganz anders der lutherische Kirchenvorstand, der denselben Vorschlag mit einem längeren Schreiben unterstützte und darin die Union nicht nur für höchst wünschenswert, sondern auch für durchführbar erklärte, da ja beide Kirchen im Fundament übereinstimmten. Er empfahl der Evangelischen Kirchensektion daher nicht nur den Vollzug in Heidelberg und in Baden, sondern darüber hinaus die Ein-

leitung von Verhandlungen zu einer Union beider evangelischen Kirchen in ganz Deutschland!

Mit dem Zusammentreten des ersten badischen Landtags im April 1819 aufgrund der Verfassung von 1818 war in Baden ein neuartiger Mittelpunkt politischer Kräfte geschaffen, dessen Stärke und Reichweite nicht leicht abzuschätzen war. Als Vertreter der evangelischen Kirche des Landes wurde Kirchenrat Johann Peter Hebel, der bekannte Dichter, zum Prälaten ernannt und in die Erste Kammer des Landtags entsandt. Der lutherische Universitätstheologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1760–1851) in Heidelberg versprach sich dabei vom Landtag den Abbau des alten Staatskirchentums, die Lockerung des allzu engen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche und, wie das Losungswort schon bald heißen sollte: die Liberalisierung der Kirche. Unter diesem Aspekt war ihm die geplante Vereinigung der beiden Konfessionen als Stärkung des Protestantismus und der fortschrittlichen Kräfte im öffentlichen Leben willkommen. Seine Meinung teilte der Dekan Gottlieb Bernhard Fecht (1771–1851) in Kork, einer seiner früheren Schüler, der als Delegierter des Wahlkreises Karlsruhe-Land der Zweiten Kammer des neuen Landtags angehörte. Den meisten Theologen war es jedoch klar, dass die innere kirchliche Neuordnung von der Kirche selbst und in eigener Verantwortung in Angriff genommen werden müsse. Der Wunsch nach einer eigenen, dem Landtag entsprechenden kirchlichen Volksvertretung wurde wach. Am deutlichsten brachte ihn der lutherische Pfarrer Karl Dittenberger (1766–1842) in Heidelberg in seiner programmatischen Schrift von 1819 zum Ausdruck: »Auch die deutsche evangelische Kirche bedarf kirchlicher Stände aus dem Volk zur Rettung vor dem drohenden Untergang«. Hier forderte er für die Kirche eine »vernünftig gesetzliche Freiheit« mit klarer Gewaltenteilung und mit einer Verfassung ähnlich der reformierten Presbyterialverfassung. Er erwartete davon viel:

Welchen viel mächtigeren Einfluß würde eine solche Verfassung, bei welcher der Wille der sämtlichen Kirchenglieder sich über ein inneres, unantastbares Gutes frei aussprechen darf, auf Sittlichkeit und Religiosität hervorbringen als alle einseitigen Decrete einer willkürlichen, obern kirchlichen Stelle? Die Religion würde wieder Volkssache werden – was zu seyn sie aufgehört hat; jeder Einzelne würde sie als Gemeingut ansehen, vertheidigen, befördern!

Der lutherische Hofgerichtsrat Walz in Mannheim, Mitunterzeichner der Mannheimer Liste von 1817 und Mitglied der Zweiten Kammer des Landtags, nahm mit der Siegesgewissheit des neugewählten Parlamentariers das Ergebnis bereits vorweg: »Der Geist der Zeit, welchem nichts widersteht, wird über alle Hindernisse hinwegkommen und eine würdige Repräsentation der protestantischen Gesamtkirche des Landes herbeiführen, wie die Volks-

repräsentation bei der Landesverfassung«. Seither war im Kreis der »Union aus der Mitte« bei mehreren maßgebenden Pfarrern und Laien die Verwirklichung der Union mit der Schaffung einer kirchlichen Volksvertretung zur wichtigsten Doppelaufgabe verkoppelt.

Eine öffentliche Erklärung des Großherzogs (5.6.1819) legitimierte die Vorbereitung der Union im Bereich der gesamten Landeskirche. Auf einer Konferenz in Karlsruhe traf ein Kreis von zwölf Theologen beider Konfessionen die ersten Vereinbarungen (10.–13.11.1819), die allen künftigen Unionsverhandlungen als Grundlage dienten. Sie wurden ergänzt durch die Vereinbarungen der konfessionell gemischten Provinzialsynode in Sinsheim (18.1.1820). Hier formulierten die Delegierten reformierter Konfession als Bedingungen ihres Beitritts: (1) die Ausdehnung der Union auf das gesamte Großherzogtum, (2) die Freigabe der Erklärung der Abendmahlslehre an die einzelnen Pfarrer, (3) die Verankerung einer Generalsynode in der Kirchenverfassung der künftigen unierten Kirche und (4) den Abschluss der Union durch eine erste solche Generalsynode – Bedingungen, denen die Lutheraner ohne weiteres zustimmen konnten. Der nächste Schritt war die Einberufung von Pfarrsynoden in allen 25 Diözesen (Kirchenbezirken) des gesamten Großherzogtums. Obschon in den Voten der überwiegend konfessionell gemischten zwölf Pfarrsynoden des badischen Unterlandes verschiedene Anschauungen zum Ausdruck kamen, erhob sich keine einzige Gegenstimme gegen die Union.

Die Diözesansynode von Sinsheim bejahte die beabsichtigte Union in Baden nicht nur, sondern wiederholte jenen Wunsch, dass »die Union der badischen Kirchen als Anfangspunkt zur Vereinigung aller deutschen evangelischen Kirchen und Europas und der ganzen Welt betrachtet und dementsprechend vorbereitet werde!« Hinter diesem positiven Ergebnis im Unterland mochten die 13 rein lutherischen Diözesen in Mittel- und Südbaden nicht zurückstehen. Auch sie stimmten der »Verbrüderung im Geiste und in der Wahrheit und Liebe zu einer weder Paulischen noch Kephischen noch Lutherischen noch Calvinischen, sondern zu einer echt evangelischen Landes- und Gesamtkirche« zu. In der Evangelischen Kirchensektion wurden die Ergebnisse der Beratungen der 25 Diözesansynoden in einer umfassenden Denkschrift, den »Grundlinien und Vorschlägen zur Vereinigung beider evangelischen Konfessionen in eine evangelische Gesamtkirche des Großherzogtums Baden« zusammengefasst. Diese »Grundlinien« wurden den Verhandlungen der ersten Generalsynode, der Unionssynode, zugrunde gelegt. Nach der Wahlordnung wurden je acht lutherische und reformierte geistliche Abgeordnete von der Pfarrerschaft des Landes in die Unionssynode gewählt. Elf lutherische und neun reformierte weltliche Abgeordnete wurden durch einen Wahlausschuss von Wahlmännern bestimmt, die ihrerseits von den Gemeinden gewählt worden waren. Zu ihnen traten weitere sechs Vertre-

ter, drei lutherische und drei reformierte Mitglieder der Evangelischen Kirchensektion, sowie zwei Vertreter der theologischen Fakultät in Heidelberg hinzu. Nach der Entsendung des vom Großherzog zum »oberbischöflichen Kommissar« bestimmten Präsidenten setzte sich die Generalsynode schließlich aus insgesamt 45 Mitgliedern zusammen.

Am Montag, den 2. Juli 1821, trat die Generalsynode in Karlsruhe zu ihrer ersten Sitzung zusammen. Unter feierlichem Glockengeläute zogen die Synodalen in die Stadtkirche ein. Johann Peter Hebel sprach das Gebet zur Eröffnung. Man bildete fünf Kommissionen, die (1) über das neue gemeinsame Lehrbuch, den Unionskatechismus, (2) die Kirchenverfassung, (3) die Kirchenordnung und Liturgie, (4) die Kirchengemeindeordnung und (5) das Kirchenvermögen beraten sollten.

Am 10. Juli trat das Plenum in die Aussprache über die für die Union entscheidende Lehre vom Abendmahl ein. Die Einigung hierüber bedeutete so viel wie den Zusammenschluss der beiden Kirchen schlechthin. Es lässt sich verstehen, dass man sich scheute, gerade über die Vereinigung der Abendmahlslehre einen Mehrheitsbeschluss herbeizuführen, und so entschied man sich, in diesem Fall auf eine förmliche Abstimmung zu verzichten. »Es trat eine feierliche Stille ein. Nach Verlauf von etwa fünf Minuten stand der Präsident auf mit der Äußerung, er glaube zu merken, daß allgemeine Einstimmung über den Lehrpunkt stattfinde und hiermit also der Grund der Vereinigung in Gottes Namen gelegt sei«. Es war der Höhepunkt nicht nur dieser Sitzung, sondern das Ja zur Union in Baden. Die Vereinigung der beiden Kirchen war Wirklichkeit. Die schrittweise Einigung in den übrigen Verhandlungspunkten fiel daraufhin nicht mehr allzu schwer.

An der Unionsurkunde, die noch heute gültig ist und das Grundgesetz der Evangelischen Landeskirche in Baden darstellt, sind in dogmatischer Hinsicht vor allem zwei Bestimmungen hervorzuheben: die Aussagen über die gemeinsame Abendmahlslehre und die Aussagen über das Verhältnis der unierten Kirche zu ihren geschichtlichen Ursprüngen in der deutschen Reformation des 16. Jahrhunderts. Der Konsens über das Abendmahl (Unionsurkunde § 5) wurde in sieben Fragen und Antworten niedergelegt, deren erste eine vorentscheidende allgemeine Definition der Sakramente enthielt, wie sie ursprünglich in der reformierten Theologie beheimatet war. Dieser Definition zufolge waren am Sakrament »sichtbare Zeichen« und »unsichtbare Gnaden und Güter« sowie Verpflichtungen zu unterscheiden. Mit den sichtbaren Zeichen, Brot und Wein, so hieß es in Anlehnung an 1. Korinther 10,16, war die Gemeinschaft des Leibes und des Blutes Christi »verbunden«. Als unsichtbare Gnaden und Güter waren – im lutherischen Sinn – bezeichnet: Sündenvergebung, Glaube, Kraft zur Heiligung, Freudigkeit zum Sterben und Hoffnung auf das ewige Leben. Darauf folgte eine ebenso reichhaltige Aussage über den verpflichtenden Charakter des Abendmahls im reformier-

ten Sinne als Gedächtnis-, Bekenntnis- und Liebesmahl, und schließlich war die würdige Vorbereitung zum Empfang des Abendmahls behandelt. Die alte konfessionelle Streitfrage nach der Art und Weise der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl samt ihren Konsequenzen war damit ausgeklammert worden. Keiner der lutherischen Theologen unternahm es, auf die ursprüngliche Lehre Luthers vom Abendmahl zurückzukommen. Die Vertreter beider Konfessionen waren der Überzeugung, die wichtigsten religiösen Wahrheiten der Abendmahlslehre ihrer Kirchen zur Geltung gebracht zu haben. Diese Überzeugung blieb auch späterhin lebendig. Über die Abendmahlslehre gab es in der unierten Kirche Badens keine Meinungsverschiedenheiten. Innerhalb der Aussage über das Verhältnis der unierten Kirche zur Reformation (Unionsurkunde § 2) wurde drei evangelischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts »normatives Ansehen« zuerkannt: der Augsbургischen Konfession von 1530, dem Katechismus Luthers von 1529 und dem Heidelberger Katechismus von 1563. Dabei wurde zur Begründung angeführt, in der Augsburgischen Konfession sei das Prinzip und Recht der freien Forschung in der Heiligen Schrift zur Geltung gebracht worden und im Katechismus Luthers und im Heidelberger Katechismus sei es zur Anwendung gekommen, so dass in diesen Katechismen »die reine Grundlage des evangelischen Protestantismus« zu finden sei. Auch diese Aussage fand damals die volle Zustimmung der Synodalen, da ja die einzige noch als trennend empfundene Differenz – die Abendmahlslehre – durch jene sieben Fragen und Antworten bereinigt war. Die nächstfolgende Generation badischer Theologen allerdings sollte diese Aussage nicht mehr einhellig bejahen, und es kam unter ihnen zu lebhaftem Streit darüber, ob nun das methodische Prinzip der freien Forschung und mit ihr eine fortdauernde, in die Zukunft weisende dogmatische Weiterentwicklung der Lehre in der unierten Kirche legitimiert sei oder ob die unierte Kirche auf den beständigen Rückbezug auf die in der Vergangenheit von den beiden Katechismen formulierten Lehraussagen verpflichtet sei und von ihnen nicht abweichen dürfe. An die letztere Möglichkeit der Rückbindung dachten die Väter der Union nicht.

Am 23. Juli 1821 – es waren 18 Tage, seit Napoleon auf St. Helena verstorben war – bestätigte der Großherzog die Union. Die Genehmigung der neuen Kirchenverfassung band er jedoch an sechs stark einschränkende Bestimmungen: 1. An allen Diözesansynoden sollte ein staatlicher Beamter als Kommissar teilnehmen. 2. Die Einberufung der Generalsynode behielt sich der Großherzog selbst vor. 3. Als weltliche Mitglieder sollten künftighin ausschließlich Presbyter wählbar sein. 4. Die Gesamtzahl der weltlichen Mitglieder durfte nur die Hälfte der geistlichen Mitglieder betragen. 5. Die Ernennung eines Mitglieds der theologischen Fakultät Heidelberg behielt sich der Großherzog ebenfalls vor. 6. Diözesansynoden sollten mit Schulkonventen abwechseln. Von diesen Einschränkungen empfand man die zweite

als die drückendste, denn die Generalsynode zur beständigen und regelmäßigen, unabhängigen Einrichtung der Unionskirche zu machen, war inzwischen zum Wunsch der meisten Delegierten geworden. Was sie damals befürchteten, trat dann tatsächlich ein: Die folgende, zweite Generalsynode wurde nicht, wie vorgesehen, im Jahre 1823 einberufen, sondern erst elf Jahre danach, im Jahr 1834.

In den letzten Sätzen der Unionsurkunde kam die freudig gehobene Stimmung zum Ausdruck, in der die Mitglieder ihre Arbeit beschlossen:

Solcherweise einig in sich und mit allen Christen der Welt befreundet, erfreut sich die evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogtum Baden der Glaubens- und Gewissensfreiheit, nach welcher die großen Vorfahren strebten und worin sie sich entzweiten. Die Eifersucht, womit sie und ihre Nachkommen sich einander gegenüber sahen, ist erloschen, die Ängstlichkeit, mit der sie ihre Unterscheidungslehren bewachten, verschwunden, die Freiheit des Glaubens ist erreicht, und mit ihr die Freiheit im Glauben und die durch kein Misstrauen fortan zu störende Freudigkeit in einem Gott gefälligen Leben.

Auch sie sahen die Union als die Vollendung der Reformation an, und so wurde der feierliche Vollzug der Vereinigung in den Gemeinden auf den Reformationssonntag des Jahres (28.10.1821) festgelegt.

In Mannheim, wo die Initiative zur »Union von unten« ihren Ausgang genommen hatte, war die innere Beteiligung der Gemeinden besonders stark. Hier wurde die Unionsfeier zum »herrlichen, heiligen Fest«. Die Abendmahlsfeier fand unter sehr zahlreicher Beteiligung statt. Pfarrer Gerhard Heinrich Ahles ging in seiner Predigt sogar so weit, die Union in Baden als Einleitung zu einer späteren Wiederherstellung der kirchlichen Einheit aller Konfessionen zu betrachten; vor seinem geistigen Auge sah er auch schon die katholischen Mitbrüder zum »allgemeinen Tempel einer evangelischen Erleuchtung hinwallen«. Ein Mannheimer Gemeindeglied aber schrieb im Rückblick ganz einfach: »Es ist unbeschreiblich, welchen Eindruck diese Festfeier auf alle Gemüter gemacht hat«.

In den ehemals pfälzischen Orten mit Gemeinden beider Konfessionen stieß die Union nirgends auf Widerstand, ebenso wenig in den rein lutherischen Gemeinden der früheren badischen Markgrafschaft, wo die Ära Karl Friedrichs nachwirkte. Nun in einigen rein lutherischen Gemeinden der früheren Grafschaft Wertheim und in ehemals reichsritterschaftlichen lutherischen Orten, die seit der Reformationszeit auf sich selbst gestellt und isoliert geblieben waren, hielt man sich, zum Teil längere Zeit hindurch, von der neuen Abendmahlsfeier fern. Nach den Bestimmungen der Unionsurkunde durfte einzelnen Gemeindegliedern das Abendmahl in Ausnahmefällen auch nach dem früheren Ritus gereicht werden. Wenn hingegen ein Pfarrer der

Unionsurkunde nicht beistimmen konnte, blieb ihm nur der Übertritt in eine andere Landeskirche offen. Doch es kam damals zu keinem derartigen Übertritt, und gar von einer Absetzung aus konfessionellen Gründen ist kein Fall bekannt. Befürchtungen in dieser Richtung erwiesen sich als unbegründet. Aus den amtlichen Berichten der Dekanate an die evangelische Kirchensektion und aus dem Bericht, den die Kirchensektion gegen Ende des Jahres dem Großherzog erstattete, sprach durchweg große Befriedigung. Wie schon vorher unter den Vertretern der Generalsynode selbst, so überwog auch in den Gemeinden das Gefühl: Alle hatten gewonnen. Es gab keine konfessionellen Sieger und keine Besiegten.

4.

Auf, Badens Bürger, nun der Einheit geweiht,
Veredelt dies flüchtige Leben!
Naht euren Tempeln, – wes Glaubens ihr seid –
Fromm betend und männlich im Streben
Im Ringen das Gute stets aufwärts sich drängt,
Bis ewiger Lichtglanz uns Alle umfängt!

Mit diesem Aufruf und Ausblick in die Zukunft beschloss der »Bote am Neckar und Rhein« seinen poetischen Neujahrsgruß zum Jahresbeginn 1822. Nicht ohne Grund, denn die staatlich-politische und die kirchlich-konfessionelle Einheit, in die er ohne Zweifel im weiteren Sinne eines idealen Einklangs staatsbürgerlicher und moralischer Zielsetzung die gesamte, nicht nur die evangelische Bevölkerung des noch jungen Großherzogtums mit einbezog, galt es ja erst recht noch zu verwirklichen. Wie so oft, drängten in der Folgezeit die Anforderungen des Tages derart hochgesteckte Ideale wie die »Veredelung des flüchtigen Lebens« und das »Ringen um das Gute« in den Hintergrund, und die Erfüllung der Einheit im »ewigen Lichtglanz« entschwand bald ganz aus dem Blick. Immerhin war für die evangelische Kirche des Landes das gemeinsam angestrebte Ziel der konfessionellen Einheit erreicht.

Jene Voraussage Brauers von der günstigen allgemeinen Konstellation für eine Union hatte sich erfüllt. Nicht nur im Hinblick auf Baden, sondern auf die Verhältnisse in ganz Deutschland und für das ganze Jahrhundert sollte Brauer Recht behalten: Niemals zuvor hatten die zahlreichen Vorschläge zur konfessionellen Konkordie und Union in Deutschland zu einer dauerhaften Verwirklichung geführt, und nach dem zweiten und dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts sollte in Deutschland keine Union mehr vollkommen gelingen. Die ersten beiden Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts waren in der deut-

schen Kirchengeschichte der günstigste Zeitpunkt für eine Union, und in dem im Zeitalter Napoleons unter Frankreichs Gunst neuentstandenen Großherzogtum im Südwesten wirkten sich die treibenden Momente in besonderem Maße aus. Hier war der Zuwachs an reformierten Gemeinden nicht so groß, dass sie unter allen Umständen eine selbständige Kirche bilden mussten; doch war er wiederum nicht so gering, dass sie der bestehenden lutherischen Landeskirche einfach hätten angegliedert werden können, um dann ihr konfessionelles Erbe entweder in der Isolierung zu behalten oder vielleicht spurlos zu verlieren. Aus der Notwendigkeit der staatlichen Neuordnung erwuchs für einen seine Kirche so verantwortungsbewusst leitenden Beamten wie Brauer ein starkes Motiv für eine »Union von oben«, deren Maßnahme er im Stil staatskirchlichen Regiments energisch in die Hand nahm. Diese Maßnahmen führten im ersten Abschnitt der Vorbereitung der Union bis zur Verwaltungsunion (1807), aber noch nicht darüber hinaus. Unterdessen wirkte das geistige Erbe der Toleranz und der frommen Aufklärung aus der langjährigen, im Volk geradezu als Idealzeit verkündeten Regierungszeit Karl Friedrichs auf Staat und Kirche im neuen Großherzogtum von Napoleons Gnaden maßgeblich fort. Die Pfarrerschaft und das gebildete Beamten- und Bürgertum Badens waren von der Ära Karl Friedrichs so einheitlich geprägt und der Regierung so sehr ergeben, dass sie mit ihr nicht in Zwiespalt geraten mochten.

Nach einigen Jahren der Stagnation führte der Aufschwung des Reformationsjubiläums von 1817 zur Überwindung der letzten Vorbehalte. In den Gemeinden wirkte der Unionsgedanke von neuem. Die »Union von unten« kam seither in Gang. Ein nach den Befreiungskriegen und nach dem Sturz Napoleons neuerwaches Bewusstsein nationaler Zusammengehörigkeit und dazu die politische Forderung, Volksvertreter an der Regierung des Landes zu beteiligen, wirkten dabei insofern auf kirchliches Gebiet ein, als sich mit dem Antrag auf die Vereinigung der Konfessionen der Gedanke verband, der evangelischen Landeskirche in Analogie zum Landtag eine Repräsentativverfassung zu geben. Entscheidend aber war es, dass nunmehr die »Union aus der Mitte« sowohl unter der lutherischen und der reformierten Pfarrerschaft des Unterlandes als auch bei der Pfarrerschaft der rein lutherischen Landesteile nach behutsam geführten Vorverhandlungen schließlich auf insgesamt 25 Diözesansynoden im ganzen Land ungeteilte, einhellige Zustimmung fand. Nun wirkte der Wille zur Union von oben, aus der Mitte und von unten zusammen. So ist in dem halben Jahrhundert zwischen 1771 und 1821 die vereinigte evangelisch-protestantische Landeskirche des Großherzogtums Baden, die sich heute »Evangelische Landeskirche in Baden« nennt, aus dem Zusammenwirken der geistigen Traditionen aus der Ära Karl Friedrichs mit der äußeren staatlichen Neuordnung im Zeitalter Napoleons entstanden. Das von den Politikern damals geschaffene staatliche Gebilde, das Groß-

herzogtum Baden, gehört inzwischen der Vergangenheit an. Die gleichzeitig entstandene kirchliche Körperschaft, die vereinigte evangelische Landeskirche, die auf dem Boden des einstigen Großherzogtums Gestalt gewann, ist lebendig und wirksam geblieben bis heute.

Johann Peter Hebel als Theologe¹

Der ersten Ausgabe der »Sämmtlichen Werke«, die wenige Jahre nach Hebels Tod im Verlag C.F. Müller in Karlsruhe erschien, stellte der Theologe Gustav Friedrich Nikolaus Sonntag (1788–1858) das erste Lebensbild Hebels voran (1834). Sonntag, dessen Vater und Onkel mit Hebel befreundet gewesen waren, hatte nach verschiedenen Zwischenstationen die Nachfolge Hebels in der obersten Kirchen- und Schulbehörde des Großherzogtums Baden angetreten (1826)². Mit Hebel in mancher Hinsicht gesinnungsverwandt, beleuchtete er nach den Regeln der *Laudatio* die beruflichen und menschlichen Verdienste Hebels nacheinander folgendermaßen³:

In allen Theilen der Theologie war er wohl bewandert. Besonders aber besaß er in der Exegese und in der Dogmatik gute Kenntnisse. Als Philolog verdient er ebenfalls mit Ruhm erwähnt zu werden [...] In der Philosophie und in der Geschichte war er wohl unterrichtet [...] Als Dichter steht er auf der glänzendsten Höhe [...] Als Redner verdient er gerechtes Lob [...] Was er als Lehrer war fühlen die dankbaren Herzen seiner zahlreichen Schüler [...] Auch bloß als Mensch betrachtet verdient er die hohe Achtung der Mitwelt und Nachwelt [...]

Hinter der wachsenden Bedeutung, die Hebel in den folgenden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts über die Grenzen seiner oberrheinischen Heimat hinaus als Dichter erlangen sollte, trat die Erinnerung an seine amtliche Tätigkeit allmählich in den Hintergrund. Über der Botschaft vergaß man den Herold, der sie überbracht hatte; über dem Dichter vergaß man den Theologen. Dass Hebel vom Schulvikar in Lörrach (1783–1791) zum Gymnasialprofessor (1798), Kirchenrat (1805) und Lyzeumsdirektor (1808) in Karlsruhe und zum ersten Prälaten der vereinigten evangelisch-protestantischen Kirche im Großherzogtum Baden aufgestiegen war (1819)⁴ und dass er zeit seines Lebens als evangelischer Theologe gewirkt hatte, war außerhalb der badischen Pfarrerschaft bald nur noch wenigen bewusst: Hebel war zum Mann des Volkes geworden. »Er ist so sehr als Verfasser der alemannischen Gedichte und des rheinländischen Hausfreundes, als Schulmann und Volksschriftsteller bekannt, dass man fast Mühe hat, sich zu erinnern,

1 S.u. Bibliographie Nr. 119.

2 Vgl. Badische Biographien 2 (1875), S. 303ff.

3 J.P. Hebels Sämmtliche Werke, Erster Band, Karlsruhe 1834, S. LXXXVf.

4 Zu den Daten vgl. Rolf Max KULLY, Johann Peter Hebel, Stuttgart 1969.

daß er auch Theolog, Geistlicher gewesen ist«, so schrieb nach fünfzig Jahren zutreffend der schweizerische reformierte Theologe und Religionspädagoge Johann Müller, ein Schüler von Karl Rudolf Hagenbach in Basel, der sich in aktualisierender Absicht als erster dem Thema »Hebel als Theolog für die Theologen« zuwandte (1870)⁵. Müller ging den Aussagen Hebels zur Theologie und Eschatologie, Christologie und Anthropologie nach, um Hebel für seine eigene theologische Zielvorstellung zu reklamieren: einen »ächten Realismus, der sich mit dem Idealismus auf's Schönste vereinigt und durchdringt und zu gesunder Mystik gestaltet«. Dabei rückte Müller den Theologen Hebel – nicht unpassend – an die Seite von Herder. Zwar wies auch Müller bereits auf jenen bis heute vielzitierten Brief vom 6.4.1809 hin, in welchem Hebel seinem Freund Friedrich Wilhelm Hitzig gelegentlich eine gewisse polytheistische Neigung zu »den seligen Göttern« anvertraut hatte. Aber dergleichen erschien Müller nicht anstößig, erklärte er doch grundsätzlich und ganz im Sinne Hebels selbst: »Der ächte Theolog muß Poet sein«. So erblickte Müller in Hebel den Repräsentanten einer Theologie, welche »die Offenbarung mit dem Wesen im Menschen und mit dem Leben frei vermittelt«, – eben derjenigen »wahren vermittelnden Theologie«, der er selbst huldigen zu dürfen meinte.

Dass Hebel als Theologe nicht immer nur gemütvoll Harmonie verbreitete, sondern bisweilen auch von Anwendungen der Skepsis heimgesucht wurde, hatte indessen auch schon Sonntag anzudeuten gewusst⁶:

Sein Herz war fromm und vom Geiste des christlichen Glaubens durchdrungen. Es gab Augenblicke, wo er sich skeptischen Betrachtungen hingab, oder unter Freunden in Aufstellung und Vertheidigung paradoxer Sätze sich gefiel, aber solche Augenblicke giengen bald vorüber. Sein Gemüth band ihn fest an das Christenthum, in welchem er einen göttlichen Ursprung und die reinste und tiefste Quelle des Trostes und Friedens erkannte.

Dass die Spannungen tiefer reichten, die Hebel jeweils aufzulösen und zu überwinden hatte, bis er das Endergebnis der einfachen, einhelligen Aussage erreichte, die man von ihm gewohnt ist, hat man erst in unserem Jahrhundert stärker zu beachten gelernt. Lange bevor Eberhard Meckel mit seinem »Umriss zu einem neuen Hebelbildnis« in dieser Richtung seine Anregung gab und Zustimmung fand (1957), hatte nach dem Ersten Weltkrieg der evangelische Pfarrer und Schriftsteller Wilhelm Hindenlang in Karlsruhe die Gefahren biedermeierlicher Vereinnahmung Hebels erkannt, indem er auf Gegensätz-

5 Johann MÜLLER, Hebel als Theolog für die Theologen, Aarau 1870; die Zitate im Folgenden: S. I und VIII.

6 S.o. Anm. 3, S. LXXVIf.

liches in Hebels Religion und Theologie aufmerksam machte (1928)⁷: »Ein aufgeklärtes Kind der Aufklärungszeit war er [...] und gleichzeitig war er ein versonnener Grübler, der überall Geheimnisse sah [...] Er war mit ganzer Seele ein Diener seiner Kirche und zugleich ein rechtes Weltkind«.

Seitdem sind die Hebefreunde den Spuren in dieser Richtung weiter gefolgt, und noch in den jüngsten Gedanken zur Theologie Johann Peter Hebels, die er beim letztjährigen »Hebeldank« in Lörrach entfaltete (1984), hat Prälat Konrad Jutzler betont, dass »das alles schwer errungen und umkämpft« war, was Hebel so schlicht und einfach vortrug⁸:

So lernen wir bei näherer Betrachtung eben nicht einen milden Pfarrer und überlegen weisen Prälaten kennen, keine harmonische Persönlichkeit, sondern einen Menschen im Widerspruch, einen Glaubenden in der Anfechtung, einen Theologen, der seine Zweifel nicht verdrängt, sondern mit ihnen umgeht.

Doch Hebel als Ringer und Kämpfer? als Angefochtener? als Zweifler? oder wohl gar als Ketzer, als den man ihn neuerdings ebenfalls schon bezeichnet hat⁹? Man wird sich davor hüten müssen, ins andere Extrem zu verfallen. Beides gilt es zu beachten: Die verborgene Spannung in Hebels Religiosität und Theologie und die besondere Einfachheit und Einheitlichkeit der theologischen Aussage, die er auf seine einmalige Weise erzielt hat. Dabei hat sich die folgende Skizze nicht auf sein dichterisches Werk zu richten, mit dem er – in gewissem Sinn – letztlich ebenfalls »gepredigt« hat, sondern nur auf die kirchlich-theologischen Formen seiner Verkündigung: auf seine Predigten (1788–1804), die »Biblischen Geschichten« (1818–1824) und den »Christlichen Katechismus« (1824–1826). Zuvor jedoch gilt es, einen Blick auf das »Proteusertum« zu tun, in dessen Zusammenhang das früheste religiös-poetische Erzeugnis Hebels entstanden ist (1793).

1.

Zu den wichtigsten Wiederentdeckungen der Hebeforschung im 20. Jahrhundert gehört der Hymnus »Ekstase« (veröffentlicht 1940, 1958) und im Zusammenhang damit der Almanach und das Wörterbuch des Belchismus

7 Wilhelm HINDENLANG, Prälat Hebel, in: Kirche und Heimat. Ein Buch von der evangelischen Kirche in Baden, hg. vom Evangelischen Pfarrverein in Baden, Karlsruhe 1928, S. 139–146, hier S. 141.

8 Konrad JUTZLER, Einladung fromm zu sein. Gedanken zur Theologie Johann Peter Hebels, Lörrach 1984, S. 8.

9 Gerhard SCHMOLZE, Prälat und Ketzer. Johann Peter Hebel im Gespräch unserer Zeit, in: ZW 40 (1969), S. 757–773.

(veröffentlicht 1962, 1972), – Dokumente, die neben den seit langem bekannten Briefen des »Parmenideus« Hebel an den »Zenoides« Friedrich Wilhelm Hitzig (1767–1849) die wichtigsten Quellen des Proteuserbundes bilden¹⁰.

Tief angetan von der landschaftlichen Schönheit des Schwarzwaldes und gleichzeitig angeregt durch die Lektüre eines Aufsatzes über das System des Parmenides, erhoben Hebel und Hitzig nach zwei sie begeisternden Bergwanderungen im Sommer 1790 den Belchen zum »Altar des Proteus« und der ihn umschwebenden Naturgeister. Nach der Übersiedlung in die ferne Hauptstadt Karlsruhe gestaltete Hebel in einem für Hitzig bestimmten und die Freundschaft mit ihm feiernden Hymnus das Erlebnis zur Dichtung (1793)¹¹: Zum heiligen »Cosefelicet« (= Konflikt)¹², zum Treffen der Geister, ins ewige Nichts entrückt, vernimmt hier der Dichter den liturgischen Geistersang und den Lobpreis der Gesundheit vom Siechtum des Seins durch das Nichts, bis ihm die Epiphanie des Proteus, des reinen Nichts, Sprache und Stimme verschlägt und schließlich das Erlöschen der Vision die unvermeidliche jähe Rückkehr ins irdische Dasein nach sich zieht. Es handelt sich bei der »Ekstase«, wie Robert Feger geurteilt hat (1965)¹³, um »eine aus Pathos und Proteuserspaß gemischte Vision, zusammengesetzt aus den verschiedenartigsten Elementen: aus unorthodoxen religiösen, konfessionell gesehen abseitigen, antik-heidnischen Vorstellungen ebenso wie aus landschaftlichen und elementaren Eindrücken [...]«.

Das Schalkhafte daran, die Geheimsprache des Proteusertums, sollte sich bei Hebel nicht wieder verlieren; sie ist in seinem Briefwechsel mit dem »Zenoides« Hitzig über ein Vierteljahrhundert hindurch lebendig geblieben. Das Ernsthafte daran, das religiös-poetisch gestaltete Naturerleben aber sollte, aus der esoterischen Einmaligkeit gelöst und aus der dramatisch-dynamischen Hochspannung herabgestimmt, zu einem wesentlichen Motiv der Alemannischen Gedichte (1803) werden.

10 Vgl. KULLY (s.o. Anm. 4), S. 20–23; zuletzt Abdruck bei Werner SOMMER, *Der menschliche Gott Johann Peter Hebels. Die Theologie Johann Peter Hebels*, Bern 1972, S. 119–135.

11 Abdruck: Wilhelm ALTWEGG (Hg.), *Johann Peter Hebels Werke*, Bd. 1, Zürich 1958, S. 244–257. Von den 11 Fehlern dieses Abdrucks sind die gravierenden nach der Handschrift (LB Karlsruhe, Hs. K 1216, Nr. 189) folgendermaßen zu korrigieren: S. 249, Z. 11: *Zum heiligen Cosefelicet*; S. 250, Z. 4: *zitternde*; S. 251, Z. 26: *Leises*; S. 253, Z. 19: *Und singt zum Sphärenklang*; S. 255, Z. 2: *Der Umkreis*; S. 256, Z. 7: *stürzende*; letzte Zeile: *strömet*.

12 Diese Gleichsetzung ist unzweifelhaft gesichert:

1. aufgrund der Regeln der Proteusersprache, in der Dengelesgeist > Desegelesgeinet verändert wird (n = se; s = ne), Konsonanten können durch e erweitert werden, analog Conflict > Cosefelicet (n = se; f > fe; c > ce);

2. aufgrund der mehrfachen ausdrücklichen Erwähnung in der Dichtung selbst, so S. 248, Z. 18: *ad conflictum habentem*; S. 249, Z. 31: *des Geisterkonflikts*; S. 253, Z. 20: *ein irdischer Konflikt*. Die Herleitung von *causa felicitatis* (so noch Robert Feger, s. die folgende Anm. 13, S. 19) entbehrt der Grundlage.

13 Robert FEGER, *J.P. Hebel und der Belchen*, Lörrach 1965, S. 23.

Hebel stand zu keiner Zeit in Gefahr, den überlieferten christlichen Glaubensinhalt preiszugeben und gegen die Spekulation einer Mystik oder einer Religionsphilosophie einzutauschen. Aber es war und blieb ihm eigen, die Naturerscheinungen in der ihn umgebenden Landschaft religiös zu erleben. Damit vermochte er die Verarmung der Theologie, wie sie ihm während seiner kurzen Studienzeit in dem ihn prägenden theologischen Rationalismus entgegengetreten war, für sich selbst wieder wettzumachen. So wird man sich auf der einen Seite vor einer Überschätzung des Hymnus »Ekstase« zu hüten haben, als sei er die Urkunde einer im verborgenen lebenslang fortwährenden Privat- oder gar Geheimreligion Hebels gewesen, der man – wäre sie nur als solche auch späterhin nachweisbar – den Charakter einer bloß naturhaften, geradezu heidnischen Heilslehre nicht wohl absprechen könnte. Auf der anderen Seite jedoch ist der »Ekstase« als dem wichtigsten dichterischen Produkt des Proteusertums insofern Bedeutung zuzuerkennen, als hier zum ersten Mal die religiös-poetische Kraft des späteren Dichters zum Ausdruck, ja zum Ausbruch kam. Dass diese Gestaltungskraft, zumal nach dem formsicher parodierten Feierton der choralartigen hymnischen Teile der »Ekstase« zu schließen¹⁴, auch dem geistlichen Lied hätte zugute kommen können, ist durchaus denkbar. Aber der Theologe Hebel hat seiner Kirche keinen einzigen Choral hinterlassen¹⁵. Hat er in dieser Richtung enggezogene Grenzen vor sich gesehen? Man muss es vermuten. In den vertraulichen Ausdruck der Mundart gekleidet, sollte seine religiös-poetische Begabung jedoch ein Jahrzehnt später im Zusammenklang von Naturerleben und Heimatempfinden die ihr angemessenen Themen suchen und die überzeugende Ausdrucksform finden. So wurde der Theologe zum Dichter.

2.

Die amtliche und öffentliche, verbindliche Äußerung des Theologen war die Verkündigung der biblischen Botschaft in Form der Predigt. Das Schulvikariat in Lörrach (1783–1791) gab Hebel freilich nur selten und nur im Fall der Aushilfe Anlass, die Kanzel zu besteigen. So sind aus den acht Lörracher Jahren nur zwei Predigten von ihm bekannt geworden. Aus der Zeit seines Diakonats in Karlsruhe (1792–1798), mit dem die Verpflichtung zu gelegentlichem Predigtendienst vor der Hofgemeinde verbunden war, sind dann immerhin 21 Predigten überliefert; zwei davon hat Hebel selbst in Druck gegeben

14 Man vgl. insbesondere den sechsstrophigen Hymnus (Abdruck s.o. Anm. 11, S. 252f.) im Versmaß des Kirchenliedes »Wachet auf, ruft uns die Stimme«.

15 Umso seltsamer nehmen sich seine Übertragungen deutscher Kirchenlieder ins Lateinische aus, vgl. Werke, Bd. 1 (s.o. Anm. 11), S. 311–320.

(1795 und 1797). Weitere 14 Predigten verteilen sich auf die folgenden sechs Jahre (1798–1804); der Kirchenrat (seit 1805) hat dann aber nur noch selten oder vielleicht gar nicht mehr gepredigt. Der Theologe Hebel war in erster Linie Schulmann, nicht Prediger.

Sehr bemerkenswert erscheint es, dass keine der aus über 40 Amtsjahren erhaltenen 37 Predigten etwas von dem Dichter Hebel verrät. Hebel ist hier von Form und Inhalt der üblichen lehrhaften Kanzelrede nirgends abgewichen; vielmehr hielt er alles, was ihr nicht entsprach, aus seinen Predigten fern. Da er überdies, so sehr er es sich immer wieder einmal wünschte, niemals ein Pfarramt übernahm und daher zu keiner Gemeinde in dauerhafte Beziehung trat, fehlt seinen Predigten auch der lebendige Bezug zu einer bestimmten Gemeinschaft von Hörern. Nun sollte man zwar erwarten, dass er vor der anspruchsvollen Hofgemeinde auf allgemeine Probleme des Denkens und Lebens der Zeit eingegangen wäre oder dass er gar – in jenen für das Land Baden und seine Bewohner wahrlich bewegenden Jahren – aktuelle politische Tagesfragen hätte berühren können. Aber auch dies hat er, gewiss mit Absicht, gänzlich vermieden. Hebel beschränkte sich in seinen Kanzelvorträgen auf die gleichsam zeitlose, einfach und allgemein gehaltene, unpolemische Entfaltung religiöser Wahrheiten, wie er sie den jeweils vorgeschriebenen biblischen Perikopen entnahm. Er tat dies so, dass die Hörer aus seinen Predigten die Zeichen ihrer Zeit nicht erkennen konnten. Doch diese einseitige Konzentration auf den biblischen Zuspruch und Anspruch an den einzelnen Christen wurde von den Zeitgenossen, wie es scheint, nicht als Mangel empfunden. Sonntag versichert, Hebel habe mit seinen Predigten bei vielen seiner Zuhörer, unter ihnen auch Markgraf Karl Friedrich von Baden, »ausgezeichneten Beifall« erlangt¹⁶. Eine innere theologische Entwicklung Hebels schließlich lässt sich aus seinen Predigten ebenso wenig erkennen. Frühe und spätere Predigten unterscheiden sich in der Form und in den Grundgedanken nicht. So sehr sich Hebel als Prediger gleichblieb, so sehr blieb er als Theologe im Lauf seines Lebens derselbe.

Zur Zielsetzung seiner Predigten erklärte Hebel im Jahre 1800 dem lutherischen Kirchenrat Christian Theodor Wolf in Heidelberg (Brief Nr. 50), dass er »weit stärker auf eigentliche und zwar biblische Religiosität, weil wir keine andere haben, als auf reine Moralität hinarbeite«. Diese biblische Religiosität suchte Hebel seinen Hörern aber nun nicht im Gegensatz gegen menschliche Sinnhaftigkeit zu vermitteln, sondern in Anknüpfung und im Verein mit ihr: »[...] das Gefühl im Menschen durch Religiosität, die die Sinnlichkeit anspricht, zu heiligen, halte ich für die eigentliche Aufgabe und den letzten Zweck [...] des Predigers«.

16 S.o. Anm. 3, S. XXf. – Vgl. jetzt die maßgebliche Edition der Predigten Hebels durch Johann Anselm STEIGER, Johann Peter Hebel, Sämtliche Schriften VI und VII, Frankfurt a.M. 2010.

So war er demnach bestrebt, eine bloß vernünftige Moralpredigt ebenso zu vermeiden wie eine biblizistische oder wohl gar abstrakt dogmatische Lehrpredigt. In diesem Sinne erinnerte er Wolf an einen Vers des zeitgenössischen Dichters Johann Jakob Mnioch (1765–1804):

Du lieber Gott erhalte
Uns eine dichterische Religion.

Aber eben solche Elemente einer »dichterischen Religion«, etwa nach der Art der »Alemannischen Gedichte«, finden sich in Hebels Predigten nirgends. Die von ihm erstrebte »Sinnlichkeit« erschöpft sich in einer psychologisierenden Interpretation der biblischen Aussagen. Dabei lässt Hebel deren geschichtliche Besonderheit ganz außer Acht. An der historisch-kritischen Bemühung seines Zeitalters um ein vertieftes geschichtliches Verständnis der Wahrheit der Heiligen Schrift nahm er nicht teil. Ohne weitere Überlegung meinte er, die biblische Botschaft aus der Vergangenheit von einst in seine Gegenwart übertragen zu dürfen.

In den beiden von ihm selbst veröffentlichten Predigten treten wichtige Elemente seiner Theologie deutlich hervor. So spannte Hebel in seiner Predigt vom 13. Juli 1794¹⁷ das Zeugnis des Apostels Petrus von der Auferweckung und Erhöhung Jesu zum Erlöser Israels (Apg 5,30f.) in den Gedankengang einer Theodizee ein: So wie Jesus in allen irdischen Widrigkeiten von Gott mit »unzerstörbarer Geistesruhe« ausgerüstet worden war, so dass »sich die göttliche Wahrheit und Güte an seiner Seele gerechtfertigt« hat, und so wie Jesus dann für seine Tugend durch die ewige Erhöhung belohnt wurde, so dass »sich Gottes Wahrheit und Treue an der Vollendung seines Schicksals gerechtfertiget« hat, so wird es auch uns widerfahren. Denn Gottes Vorsehung ist im irdischen Geschehen beständig am Werk, obschon seine Belohnung erst jenseits des Grabes offenbar werden wird, »wo sich das Verworrenste in Ordnung auflösen und alles Getrennte und Zerrissene in Harmonie vereinigen muß«.

In seiner Predigt am zweiten Christtag 1796¹⁸ über die Perikope von der Anbetung des Krippenkindes durch die Hirten (Lk 2,15–20) lenkte Hebel – wiederum in apologetischer Absicht – den Blick auf die besondere Art und Weise des Heilshandelns Gottes, diesmal unter dem Gesichtspunkt, wie die Vorsehung bei der Geburt Jesu die wichtigen Heilsereignisse jeweils unter dem natürlichen und alltäglichen Geschehen verbarg. So wie damals bei

17 Abdruck in: *Sämtliche Werke*, Fünfter Band, Karlsruhe 1832, S. 164–183, Zitate: S. 173f. und 179.

18 Abdruck in: *Sämtliche Werke*, Sechster Band, Karlsruhe 1832, S. 1–15, Zitate: S. 15 und 3f.

seiner Geburt, so wird es dereinst auch bei Jesu Wiederkunft sein. Auf unerwartete Weise wird sie vonstatten gehen. Aber sie wird sich ebenso gewiss ereignen, wie sich jene ereignet hat:

[...] noch lange kann über euern Gräbern die Tugend weinen, und der Frevel triumphieren. Laßt es euch nicht irren! Er wird wieder kommen und euch aufwecken als Zeugen seines Tages und seiner Vergeltung.

Unterdessen sollen wir aus der Betrachtung des Heilsgeschehens von einst ebenso wie des künftigen gewissen Endes der Geschichte »gute Erweckungen [...] zu einem behutsam frommen Sinne und [...] zu anhaltend frohen Hoffnungen schöpfen«.

Gott und sein weises Handeln, die Tugend als seine gerechte Forderung an den Menschen, die Unsterblichkeit des Menschen, die für die volle dereinstige Enthüllung des weisen und gerechten göttlichen Heilsplans die Voraussetzung bildet: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, – diese drei Elemente des theologischen Rationalismus seiner Zeit erscheinen in den Predigten für die Theologie Hebels konstitutiv¹⁹.

3.

Die beiden schmalen Predigtdrucke von 1795 und 1797 sollten für über zweieinhalb Jahrzehnte die einzigen theologischen Veröffentlichungen Hebels bleiben. Als Hebel am zweiten Christtag 1804 seine letzte bekannte Predigt hielt, war er inzwischen bereits als der Autor der Alemannischen Gedichte bekannt geworden. Als er deren dritte Ausgabe vorbereitete (1806), wurde ihm die Mitarbeit und schließlich die verantwortliche Neugestaltung des badischen Land-Kalenders angetragen. Seitdem begann sich Hebels Erzählkunst in den Kalendergeschichten des von ihm redigierten »Rheinländischen Hausfreundes« (1808) zu entfalten. So wurde der Theologe und Dichter zum Erzähler.

Ganz ähnlich wie ihm das Gutachten zur Verbesserung des badischen Kalenders wider Erwarten die Redaktion des »Rheinländischen Hausfreundes« eingebracht hatte, so führte mehrere Jahre später das Gutachten, das er zur Bearbeitung der Biblischen Geschichte des katholischen Theologen und Volksschriftsteller Christoph (von) Schmid vorzulegen hatte (1815), dazu, dass ihm die Kirchen- und Schulbehörde die Abfassung eines geeig-

19 Ältere Würdigung des gesamten Predigtwerks: Otto FROMMEL, J.P. Hebel als Prediger, in: ZPrTh 22 (1900), S. 193–217.

neten Lehrbuchs für den evangelischen Religionsunterricht in Baden übertrug²⁰. So entstanden seit 1818 als Auftragsarbeit die »Biblischen Geschichten«. Infolge der Verpflichtung, im Kirchenrat die Union der lutherischen und der reformierten Kirche im Großherzogtum Baden vorzubereiten (1818–1821) und als Prälat an den Verhandlungen der Ersten Kammer des 1818 erstmals einberufenen badischen Landtages teilzunehmen, zog sich die Abfassung und Veröffentlichung der »Biblischen Geschichten« allerdings bis ins Jahr 1824 hin.

Peter Katz hat die »Biblischen Geschichten« treffend als das »geistliche Schatzkästlein« Hebels bezeichnet²¹. In der Tat ist hinter ihnen der Rheinische Hausfreund unsichtbar gegenwärtig, und den »Biblischen Erzählungen«, wie sie zunächst hießen, ist ohne Zweifel die Erfahrung des Meisters der Kalendergeschichten zugute gekommen. Doch ähnlich, wie sich vordem der Prediger jede Anleihe bei dem Dichter der »Alemannischen Gedichte« versagte, so verleugnete jetzt der Verfasser des Religionsbuches den Autor der bekannten weltlichen Kurzgeschichten. Eine Verwechslung oder Vermischung der Gattungen erlaubte sich Hebel auch in diesem Fall nicht. War es in den Predigten Stil und Eigenart der gottesdienstlichen Rede, so war es hier die entschiedene Bindung an Wortlaut und Inhalt der biblischen Aussagen, deren Beachtung er sich selbst auferlegte. Denn seiner vorweg erklärten Meinung nach durfte »alles, was in einem solchen Buch mit Worten der Bibel gesagt werden kann, mit keinem andern gesagt werden«²². Und eben so, als hätte er nur ein schlichtes Exzerpt aus der Bibel angefertigt, beteuerte er am Schluss seines Werkes²³: »Alle diese Geschichten und Lehren sind getreulich ausgezogen aus dem Buch der heiligen Schrift«.

Gleichwohl treten auch in den »Biblischen Geschichten«, ganz wie in den Kalendergeschichten, die erzählerische Begabung Hebels, seine Beherrschung der literarischen Kunstmittel und, in Verbindung damit, seine Neigung zur Formulierung treffender knapper Sentenzen hervor²⁴. Was indessen noch wichtiger ist: Die »Biblischen Geschichten« werfen ein eigenes Licht auf Hebel als Theologen.

Dass Hebel für die Poesie der alttestamentlichen Urgeschichte ein besonderes Verständnis hatte, ist begreiflich²⁵:

20 Peter KATZ, Ein Gutachten Hebels, in: ThZ 15 (1959), S. 267–287, Zitat: S. 286.

21 Ebd., S. 286.

22 S.o. Anm. 20, S. 274.

23 Abdruck in: Sämtliche Werke, Vierter Band, Karlsruhe 1832, S. 1–284, Zitat: S. 282.

24 Detaillierte Analyse bei: Traugott MAYER, Biblische Geschichten im evangelischen Religionsunterricht in Baden, in: Hermann ERBACHER (Hg.), Vereinigte evangelische Landeskirche in Baden 1821–1971, Karlsruhe 1971, S. 392–477, über Hebels »Biblische Geschichten«: S. 430–456. – S.o. Anm. 20, S. 273: »Je kürzer, glaube ich, je körniger und sententiöser solche Bemerkungen sind, desto fruchtbarer«.

25 S.o. Anm. 23, S. 6f.

[...] Die Geschichte der ersten Menschen und ihrer ersten Nachkommen kann nur mit einem kindlichen und frommen Gemüth recht angeschaut werden. Denn wir sehen in eine wundersame Vorwelt zurück, wo alles anders ist, wie in einem Traum, der sich in einer frommen Seele gestaltet, wo der Himmel über der Erde offen steht, und wo Engel herabkommen, und die guten Kinder grüßen und segnen. Aber die bösen warnen sie und weinen über ihre Verführung.

Insgesamt begriff Hebel das Alte Testament als Buch der Beispiele für das liebevolle, leutselige Handeln Gottes mit den Menschen und für das teils gottgefällige, teils gleichgültige oder aber sich auflehrende Verhalten der Menschen gegenüber Gott. Es handelte sich dabei um eine grundsätzlich gleichartige Geschichte, die allenfalls aufgrund des Wechsels der Umstände und der handelnden Personen geringfügig variieren mochte. Auf die historisch-kritische Ermittlung der literarischen und geschichtlichen Zusammenhänge, und hätte sie ihm auch nur zur eigenen Belehrung gedient, ließ er sich freilich auch hier nicht ein. Er nahm die Heilige Schrift als ein einheitliches, poetisch-moralisches Ganzes. Hierzu passt es übrigens, dass er seiner Chronologie für die Zeit von der Erschaffung der Welt bis auf Christi Geburt die althergebrachten viertausend Jahre zugrunde legte²⁶, so als sei diese Frist niemals in Frage gestellt worden. Innerhalb dieser Geschichte griff er dann aber jene »große und geheimnißvolle Verheißung« an Abraham auf, um der zwischen Verheißung und Erfüllung bestehenden theologischen Spannung die erzählerische hinzuzufügen, die er so kunstvoll zu wecken und zu steigern verstand. Damit gab er, der Tradition folgend, seiner Auswahl der alttestamentlichen Beispielgeschichten den höheren, einheitlichen Sinn einer auf die Erscheinung Jesu hinzielenden Heilsgeschichte²⁷: »[...] Manches Kind will fragen: ob dieses der Verheißene sey? Ja es ist der Verheißene, in welchem alle Geschlechter der Erde sollen gesegnet werden«.

Im Neuen Testament hatte Hebel von Jesus von Nazareth wiederum nur zu erzählen; theologische Begriffe sollten beiseite bleiben. Jesus, »der fromme Knabe«, wurde von Gott »zum Heiland der Menschen geheiligt« und erwies sich als »der fromme friedliche Menschensohn, der die Sünder bekehren und retten und in das selige Reich Gottes bringen wollte«²⁸. Was er verkündigte, war

die gute Botschaft, daß Gott die Menschen lieb habe, und sich über sie erbarme, daß er sie durch seinen Sohn von dem Irrglauben, und von den Gewohnheiten der Sünde erlösen wolle, daß er sie schon auf der Erde fromm und froh in Gott und selig

26 Ebd., S. 283f.

27 Ebd., S. 159.

28 Ebd., S. 163, 178 und 234.

im Himmel haben wolle. Fromme Menschen sind hier auf der Erde schon im Reich Gottes [...]»²⁹.

Diesen seinen menschenfreundlichen Worten ließ Jesus seine »menschenfreundlichen Handlungen« folgen³⁰: »So tröstete und erfreute er bei jeder Gelegenheit. Wohin er gieng, gieng Wohlthun mit. Sein Wort, sein Werk und jeder Schritt war Segen und Erbarmen«.

Auf diese Weise hat Hebel den Schulkindern die Gestalt Jesu lieb zu machen versucht. Nur selten griff er zu ihrer moralischen Belehrung auf einen mahnenden Imperativ zurück; gelegentlich bevorzugte er den Indikativ der eindringlichen Sentenz: »Je mehr man Jesum kennt, desto weniger will man ihm untreu werden«³¹. In der Treue zur Gesinnung Jesu lag für Hebel der Anfang der Erlösung bereits begründet. Unter den sanft leuchtenden Farben dieser pädagogisch-moralischen Nacherzählung fallen gewisse Rationalismen nur demjenigen auf, der mit dem geschärften Auge des Theologen nach ihnen Ausschau hält. Immerhin wird es aufgeweckten Schülern nicht entgangen sein, wenn Hebel im Anschluss an die Worte der Bergpredigt einmal relativierend erklärte³²: »nicht alles, was Jesus seinen Zeitgenossen sagt, gilt auch für alle Menschen und für alle Zeiten [...]«.

Doch aufs Ganze gesehen, finden sich Verkürzungen dieser Art nur selten. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, dass die geforderte Bibelnähe der »Biblischen Geschichten« das Gewicht der supranaturalen im Verhältnis zu den rationalen Elementen in der Theologie Hebels verstärkte³³.

4.

Der »Christliche Katechismus«, den Hebel nach der Veröffentlichung der »Biblischen Geschichten« (1824) verfasst hat, sollte erst nach seinem Tode erscheinen (1828); er wurde aber schon bald darauf in die »Sämtlichen Werke« aufgenommen (1834)³⁴. Dieser Katechismus stellt das theologische

29 Ebd., S. 172.

30 Ebd., S. 178 und 203.

31 Ebd., S. 209.

32 Ebd., S. 193.

33 Ältere Würdigung: Otto FROMMEL, Ein halbvergessenes Buch. J.P. Hebels Biblische Geschichten, in: ChW 22 (1908), Sp. 794–803. – Neuere: Johann Peter HEBEL, Biblische Geschichten, eingeleitet und hg. von Wilhelm ZENTNER, Karlsruhe 1959, S. 5–24; Fritz BURI, Wunder und Weisheit in Johann Peter Hebels biblischen Geschichten, Lörrach 1968. – Die Ansicht von SOMMER (s.o. Anm. 10), S. 94: »So ist in diesem Spätwerk die Ordnung aller Dinge zum systematischen Grundprinzip erhoben, von dem aus alles andere abgeleitet werden kann« wirkt nicht überzeugend.

34 Abdruck hier: Siebenter Band, Karlsruhe 1834, S. 115–228. – Ältere Skizze: H. GOMMEL,

Vermächtnis Hebels dar. Der alte lutherische Katechismus von Johann Jakob Eisenlohr, der seit 1708 in der lutherischen Markgrafschaft Baden in Gebrauch gewesen war, hatte am Ende des 18. Jahrhunderts durch ein neues Lehrbuch ersetzt werden sollen. Im Auftrag von Kirchenratsdirektor Brauer legte Hebel damals eine Überarbeitung der von Herder veröffentlichten Neufassung des Kleinen Katechismus Luthers vor (1801/02). Aber diesem Entwurf, der sich von Herder zwar im Einzelnen unterschied, hinsichtlich der theologischen Tendenz jedoch kaum allzu weit entfernt haben dürfte, wurde die Anerkennung durch die Pfarrrerschaft nicht zuteil³⁵; er blieb unveröffentlicht³⁶. Seit dem Abschluss der Union in Baden (1821) war die Einführung eines neuen Lehrbuchs nun nicht mehr länger aufzuschieben. Hebel machte sich noch einmal an diese, seine letzte Arbeit.

Im »Christlichen Katechismus« wird die Eigenart der Theologie Hebels vollends erkennbar. Denn neben ihren lehrhaften rationalen und supranaturalen Elementen sind hier in der Ich-Form die subjektiven Elemente der religiösen Erfahrung und des Bekenntnisses klarer ausgesprochen als in den Predigten und in den »Biblischen Geschichten«. Vor allem aber hat Hebel hier die Lehre von der Heiligung entfaltet, die ihm so wichtig war; unter den sieben Lehrstücken, die er behandelt, gab er ihr den größten Raum.

Die Elemente des theologischen Rationalismus sind vor allem in der theologischen Prinzipienlehre und in der Gotteslehre wiederzufinden. So erklärt Hebel, die Erkenntnis von Gott und von der Bestimmung des Menschen sei zum Teil schon aus der Vernunft zu gewinnen (Fr. 3,87); die Offenbarung in der Heiligen Schrift ergänze oder korrigiere diese Erkenntnis (Fr. 4). Die menschliche Vernunft vermag jedenfalls »aus sich selbst« zu erkennen, was vor Gott gut und böse ist, und sie weiß, dass sie das Gute tun, das Böse aber verwerfen muss (Fr. 36). Die Trinität fasste Hebel im modalistischen Sinn: Gott offenbare sich »als Vater in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, [...] in der Vereinigung mit Jesu seinem Sohn unserm Herrn [...] [und] inwendig in dem Gemüthe des Menschen als heiliger Geist« (Fr. 27).

In diesem Sinn ergänzte Hebel die Aussagen des Apostolikums und der altkirchlichen Trinitätslehre ausdrücklich durch das eigene Zeugnis des Glaubens, Gott den Vater in Ehrfurcht und Vertrauen zu erkennen, Christus im Glauben als Herrn anzunehmen und die Kraft des heiligen Geistes im

J.P. Hebels Katechismus. Ein catechetisches Charakterbild aus der Zeit des Rationalismus, in: MPTH 8 (1911/12), S. 458–469.

35 Lehrreich sind die Verse des Briefgedichts an Dekan Christoph Adam Wagner, in denen Hebel seinen Entwurf verteidigte. Abdruck: Johann Peter Hebels Werke, Bd. 1 (s.o. Anm. 11), S. 301–304, bes. S. 302f. Hiernach hatte sich Hebel in der Lehre von der Gnade, vom Teufel und von der Dreieinigkeit Heterodoxien erlaubt.

36 Für einen stichhaltigen Vergleich mit Herder wäre der Nachweis einer Abschrift des Textes sehr willkommen. – Die historischen Angaben bei SOMMER (s.o. Anm. 10), S. 80, sind nicht zuverlässig.

Gemüt wirken zu lassen (Fr. 30). Auf ähnliche Weise setzte er die lehrhaften Aussagen über die göttlichen Eigenschaften wie Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Güte und Allgegenwart jeweils in ein persönliches Bekenntnis um (Fr. 16–18, 20, 25):

Mein Gott kann mir nie entrissen werden [...]
 Mein Leben und mein Schicksal steht in den Händen meines Gottes [...]
 Er weiß alles, was ich denke und wünsche [...]
 Alles Gute [...] ist eine Wohlthat meines Gottes [...]
 Mein Gott ist stets bei mir und ich bei ihm [...]

In der Lehre von Christus erscheinen die rationalen mit den supranaturalen Elementen besonders eng verwoben. Wie dort der altkirchlichen Trinitätslehre, so ging Hebel hier der Zweinaturenlehre aus dem Weg; er betonte, Christus gehöre der Menschheit an (Fr. 61, 66), und formulierte danach: »Mit dem Menschen Jesus hat sich die göttliche Natur aufs innigste vereinigt«. Dabei lässt er aber die Art einer solchen Vereinigung offen, wenn er fortfährt: »Gott war in ihm und durch ihn und mit ihm *auf eine geheimnißvolle Weise* wirksam zur Erlösung der Menschen« (Fr. 60).

Ähnlich spricht Hebel »von *einer übernatürlichen Kraft*, durch welche er sich als den Sohn Gottes unter seinen Zeitgenossen erwiesen hat« (Fr. 62). Und schließlich bedient er sich im Blick auf das Erlösungswerk Jesu gleichfalls der Auskunft des Supranaturalismus, wenn er erklärt, »daß Christus *nach dem unerforschlichen Ratschluß Gottes* gestorben sey zur Vergebung unserer Sünden [...]« (Fr. 71) und an Pfingsten »seine Jünger *wundersam* mit der Kraft des heiligen Geistes unterstützt« habe (Fr. 75). Eindeutig bekennt sich Hebel jedoch zur Auferstehung: »Christus mein Heiland ist am dritten Tage nach seinem Tode auferstanden« (Fr. 70).

Nach den optimistischen Aussagen Hebels über das menschliche Erkenntnisvermögen mag seine rechtgläubige Lehre von der Sünde und von der Erbsünde des Menschen überraschend erscheinen (Fr. 49–57, bes. Fr. 50). Aber gerade in ihr dürfte der religiöse Angelpunkt seiner Theologie zu erblicken sein: »Auch ich bin in dem Verderbniß der Sünde. Ich habe vielfach an meinem Gott gesündigt. Ich sündige täglich. Ich kann durch mich selber nicht mehr heilig und selig werden« (Fr. 57). – »Ich kann auf der Erde nie ganz rein von der Sünde werden« (Fr. 147).

Auf dem Hintergrund dieses wichtigen Bekenntnisses wird es verständlich, warum Hebel der Entfaltung der Lehre von der Heiligung, die er der Erlösungslehre folgen ließ, so großen Wert beimaß³⁷: Der von Gott gewollte

37 S.o. Anm. 34, S. 169–202. – Innerhalb des fünften Hauptstücks »Von der christlichen Kirche« sind die Fragen zur Sakraments- und Abendmahlslehre (Fr. 123, 129–135) wört-

lebenslange Prozess der Heiligung des Menschen kommt dadurch in Gang, dass der Mensch vom Glauben an die Vaterliebe Gottes ergriffen und zur Gegenliebe gegen Gott bewegt wird (Fr. 77): »Es wird der seligste Augenblick meines Lebens seyn, in welchem sich die Liebe meines Herzens bemächtigt hat«.

Diese Liebe öffnet dem Menschen den reuevollen Blick auf seine grundsätzliche Sündhaftigkeit ebenso wie auf seine von ihm tatsächlich begangenen Sünden (Fr. 78). Jetzt erlebt und erlangt er die Vergebung (Fr. 79) und mit ihr die Änderung seines ganzen Sinnes und Wesens (Fr. 81), bei der die Liebe zu Gott in den Gesinnungen der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, des Gehorsams, des Vertrauens und des Gebets zur Entfaltung kommt (Fr. 81–88). Gleichzeitig wird die Liebe zu Gott aber auch zum mächtigen Antrieb der Nächstenliebe (Fr. 94):

Ich kann die Liebe zu Gott, die in meinem Herzen ist, nicht anders üben, als in der Liebe zu seinen Kindern. Ich kann die Liebe zu meinem Versöhner mit Gott nicht anders ausüben, als in der Liebe zu meinem Mitversöhnten in Gesinnungen, Reden und Handlungen.

Wohl nicht von ungefähr ist die überwiegende Mehrzahl dieser Katechismusantworten in der Ich-Form gehalten³⁸; sie spiegeln die Erfahrungen dessen wider, der den Weg der Heiligung selbst beschritten und dabei gelernt hat, den irdischen und vergänglichen Freuden »die höhern, innern und geistigen Freuden seines Gemüths« vorzuziehen (Fr. 116). In der Beschreibung dieser »höheren Freuden« sind die theologischen Grundsätze des Rationalismus und des Supranaturalismus, die Hebel der Theologie seines Zeitalters entnahm, mit seiner eigenen religiösen Erfahrung, seinem Ethos und seinem persönlichen Bekenntnis zu der für ihn erreichbaren letzten Einheit seines Glaubens und Lebens verschmolzen: »[...] Wachstum an Erkenntnis und Weisheit besonders durch Betrachtung der Werke Gottes in der Natur, Beschäftigung des inwendigen Gemüths mit Gott, Wachsthum und Vervollkommnung in allem Guten, der Umgang mit verständigen und frommen Menschen in Liebe und Freundschaft, – vor Allem aber das selige Bewußtseyn, durch Jesum Christum versöhnt mit Gott, und Eins mit ihm zu seyn in allem Wollen und Thun. Das ist die Vollendung meiner Heiligung« (Fr. 117).

Es besteht kein Grund dafür, die Auskunft von Gustav Nikolaus Friedrich Sonntag über dieses religiöse und theologische Vermächtnis Hebels in Zwei-

lich aus dem Text der Unionsurkunde von 1821 übernommen, vgl. ERBACHER (s.o. Anm. 24), S. 16f.

38 Fr. 77–103; Fr. 104–117 fallen dagegen in die lehrhafte objektive Aussageweise zurück.

fel zu ziehen. Sonntag versichert³⁹: »Der Glaube, den er in seinem Gemüthe trug, war der, den er in seinem kurz vor seinem Tode geschriebenen Katechismus aussprach«.

Der »Christliche Katechismus« enthält demnach das letzte Wort Hebels im Blick auf seine Religion und seine Theologie. Der Dichter und Erzähler ist Theologe geblieben. Auch wer sich, sei es aus grundsätzlichen Motiven, sei es aufgrund der bekannten brieflichen Äußerungen oder auch der erst in den letzten vierzig Jahren allmählich bekannt gewordenen privaten Aufzeichnungen, den Blick für die Mehrschichtigkeit im religiösen Denken Hebels öffnen lässt, wird den Predigten, den »Biblischen Geschichten« und dem »Christlichen Katechismus« Hebels ihren primären, offiziellen und öffentlichen, verbindlichen Rang und Charakter nicht absprechen können. Zwar ist aus jenen Aufzeichnungen klar geworden, dass sich die Religion Hebels in diesen öffentlichen, vom rationalen Supranaturalismus geprägten Zeugnissen nicht erschöpft hat. Ähnlich wie bei Herder, so ist auch bei Hebel mehr zu finden als der theologische Rationalismus, dem Hebels Theologie in dogmengeschichtlicher Hinsicht zuzuordnen ist⁴⁰. Aber es sollte nicht zur Gewohnheit werden, so leichthin von einem »tieftragischen Riß« in Hebels Schaffen zu sprechen⁴¹ oder ihn geradezu als Doppelexistenz hinzustellen, als sei er gleichzeitig und in gleichem Maße Theologe und Humanist, Lutheraner und Aufklärer, Monotheist und Polytheist, ja sogar »Heide und Christ« und – falls die Absurdität auch dieses Gegensatzes noch nicht genügen sollte – zugleich »Prälat und Ketzer« gewesen⁴²! Die bleibende Aufgabe einer differenzierenden Betrachtung Hebels müsste sonst in der Unmöglichkeit enden, Hebel zu verstehen und verständlich zu machen. Abgesehen von der Verpflichtung des Historikers, die unterschiedlichen Aussagen im Blick auf ihre Anzahl, auf die Zeit und die Umstände ihrer Entstehung und auf ihre Bedeutung hin gewissenhaft gegeneinander abzuwägen, wäre im übrigen auch auf die Wirkung der Persönlichkeit und der Schriften Hebels auf seine Zeitgenossen zu verweisen, so wie man gelegentlich schon gegenüber den Aufstellungen Eberhard Meckels geltend gemacht hat, »daß er überall Harmonie verbreitete, im Kreis der Freunde wie der Schul- und Kirchenkollegen. Der Mensch und das Werk [...] zeigen sein großes gütiges Herz, das Liebe und Freude sucht und spendet«⁴³.

39 S.o. Anm. 3, S. LXXVII.

40 Zur Begriffsbestimmung vgl. Otto KIRN, Art. Rationalismus und Supranaturalismus, in: RE³ 16 (1905), S. 447–463, bes. S. 461.

41 So Eberhard Meckel in seiner Ausgabe: Johann Peter HEBEL, Gesammelte Werke in zwei Bänden, Bd. 1, Berlin o.J., S. 38.

42 SCHMOLZE (s.o. Anm. 9), hier bes. S. 758f. und 769.

43 Peter KATZ, Neue Hebel-Literatur, in: ThZ 15 (1959), S. 52–56, Zitat: S. 56.

Den zahlreichen bekannten Zeugnissen für diese einhellige Ausstrahlung Hebels, die gewiss nicht der Irreführung und dem Missverständnis entsprungen ist, sei das bisher unveröffentlichte, anrührende Gedicht des Pfarrers Wilhelm Schwarz, eines Enkels von Jung-Stilling, angefügt, der bei der Beerdigung Hebels zugegen war⁴⁴:

Eine Blume
auf
unsers allverehrten Herrn Prälaten
Dr. Hebel's Grab
gestreut,
Schwetzingen, den 23. September 1826
von
W.S.

So bist erblaßt auch Vater der Kirche Du,
Geliebter Lehrer inniger Kindlichkeit !
Gefolgt den frühern Vätern allen;
Und wir weihen Dir Dankesthränen.

Der Heimath fern im lieblichen Garten bist
Gekrönter Sänger ländlicher Schönheit Du
Entrückt zum ew'gen Paradiese!
Laut beweinet das Vaterland Dich.

Nicht mehr ertönt uns Deine Belehrung nun,
Nicht Dein Hochländ'scher Meistergesang uns mehr;
Verstummt ist Deine fromme Lippe,
Deine Harf' ist verklungen allen!

44 Über Schwarz vgl. Badische Biographien 2 (1875), S. 292f. – Das Original befindet sich in der UB Heidelberg, Hd. Hs.

Im Weinberg welkt die edelste Rebe so,
Im Garten auch die herrlichste Blume hin.
Doch süßen Duft hat sie verbreitet;
Geistgenuß hinterläßt die Rebe.

Der Erde bleibt die Hüll', wie das Samenkorn,
Dein Geist lebt fort im Himmel, und ärndtet Lohn.
Es folgen Dir nur gute Werke.
Ewig lebst Du in unsern Herzen!

An Deinem Grabe weihen wir Brüder all'
Aufs Neu' der Christuslieb' und dem Glauben uns,
Daß Jesu Wort auch uns entflamme
Gott mit Seele und Mund zu preisen.

ERWECKUNG

Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie¹

Ein wichtiges Merkmal der neueren Theologiegeschichte seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts ist darin zu erblicken, dass die alten, geschlossenen theologischen Systeme und Traditionen zerschlagen und in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt werden und dass bei den Neubildungen eine geradezu unbegrenzte Möglichkeit der Reduktion oder Selektion oder auch Kombination der alten Elemente mit neuen und eine bis an den Rand der Willkür reichende Beliebigkeit bei der Anleihe auch aus fremdartigen, nicht-biblischen, nichttheologischen und selbst nichtreligiösen Gedankenzusammenhängen möglich wird und zur Verwirklichung kommt. Diese Freiheit zur Aneignung von heterodoxen und selbst paradoxen Gedankenelementen – alles mit den Maßstäben der alten Schultheologie gemessen – gilt seit der Herausbildung des separatistischen und individualistischen Pietismus auch für die neuere Geschichte der Frömmigkeit in Deutschland, und sie gilt im Grundsatz und in der Theorie auch für die Erweckungsbewegung. Wo sich die Erweckung in Deutschland vom Idealismus und von der Romantik und von der von beiden Bewegungen inspirierten neuartigen Philosophie und Theologie beeinflussen lässt, ist den gedanklichen Varianten Tor und Tür geöffnet, und das hat zur Vertiefung und zur Bereicherung der Erweckung in mancherlei Übergängen und Spielarten geführt. Aber wo diese Öffnung nicht gesucht wird, wo vielmehr die entschlossene Absicht einzig und allein dahin geht, am älteren Pietismus oder an der »reinen Lehre und an der wahren Gottseligkeit« festzuhalten, da sind die Grenzen von vornherein eng gezogen. Um eine solche enge Grenzziehung handelt es sich bei der Deutschen Christentumsgesellschaft, und bei dieser bewusst begrenzten, schlichten und einfachen Grundlage ihrer Anfänge ist es lange Jahrzehnte hindurch geblieben. Freilich sind dann auf diesem engumgrenzten Grund und Boden aus kleinen Anfängen mächtige, in die Ferne ausgreifende Bewegungen herauswachsen wie aus einem kleinen Schössling ein mächtiger Baum mit großen Ästen, Seitentrieben und Verzweigungen. Aber man hütete sich, diesem Baum in theologischer Hinsicht etwas Ungemäßes, Fremdes, Andersartiges aufzupfropfen. Die Christentumsgesellschaft blieb ihren Anfängen treu. Von dem sich seit 1780 zusehends verändernden Verständnis von Welt und Mensch, Natur und

1 S.u. Bibliographie Nr. 98. – Vortrag anlässlich des 200jährigen Jubiläums der Christentumsgesellschaft in Basel, auf Einladung der Kommission zur Erforschung der Geschichte des Pietismus.

Geschichte, Literatur, Kunst und Bildung in Deutschland, vom Denken des Idealismus und der Romantik, das sich doch ebenso wohl der Aufklärung entgegenstellte und sie zu überwinden trachtete wie das erweckliche Christentum, hat die Christentumsgesellschaft, man darf es klipp und klar sagen: nichts in sich aufgenommen. Die Basler Losung war und blieb es, auf der Grundlage des alten evangelischen Christentums zu beharren und einzig mit seinen Mitteln das, was inzwischen erschlaft und erstarrt war, von neuem zu wecken und lebendig und wirkungskräftig zu machen. Ob bei der Christentumsgesellschaft darüber hinaus – unbewusst und ungewollt – nicht auch Gemeinsamkeiten zwischen Erweckung und Aufklärung auszumachen sind, wird zu fragen sein.

Was den zeitlichen Rahmen des folgenden Überblicks angeht, so ist auf der einen Seite das Jahr 1780 gegeben. Auf der anderen Seite soll die Grenze ins Jahr 1825 verlegt werden. Dieser Grenzziehung haftet auf den ersten Blick vielleicht etwas Subjektiv-Willkürliches an, denn ein tiefer Einschnitt in der bemerkenswert kontinuierlichen Geschichte der Christentumsgesellschaft selbst ist um das Jahr 1825 nicht zu entdecken. Doch darf man eine Beobachtung geltend machen, die für die deutsche Erweckungsbewegung im Allgemeinen zutrifft: Um die Mitte des dritten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts wird die Erweckung, die bis dahin vornehmlich von interkonfessionellem und überkonfessionellem Geist bestimmt war, in konfessionelle Bahnen zurückgeleitet und eingeeengt. Das konfessionelle Denken macht sich damals in gleicher Weise auch im Leben und in der Lehre der großen Kirchen bemerkbar. Es bewirkt gegenüber der früheren Zeit eine spürbare Veränderung ihres Verhältnisses zueinander. Die Christentumsgesellschaft wurde von dieser Verengung des Horizonts da und dort am Rande betroffen, sie hat sie aber in ihrem Zentrum Basel nicht mitvollzogen. Sie bewahrte hier vielmehr ihren älteren, überkonfessionellen Charakter das ganze 19. Jahrhundert hindurch bis in die Gegenwart hinein. Wenn im übrigen die 45 Jahre von 1780 bis 1825 in drei ungefähr gleichlange Abschnitte von etwa 15 Jahren gegliedert werden, so geschieht das, wie noch deutlich werden soll, aus inneren, sachlichen Gründen.

1.

Stadt und Landschaft Basel waren um 1780 kein Hort der Aufklärung und der Neologie². Zwar lebte und wirkte hier bis zu seinem Tode 1782 an maßgebender Stelle als Ratschreiber Isaak Iselin (1728–1782), der bedeutende Ver-

2 Allgemeines und Grundlegendes zum Thema: Paul WERNLE, *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert*, bes. Bd. 3, Tübingen 1925, S. 33–52; Max GEIGER, *Das Problem der*

treter der Spätaufklärung, der Verfasser der »Geschichte der Menschheit« (1764), Mitbegründer der Helvetischen Gesellschaft und zuletzt Initiator der Gesellschaft zur Aufmunterung und Beförderung des Guten und Gemeinnützigten (1777)³. Aber die Ideen von Iselin verbreiteten sich doch eher auf literarischem Weg in die Weite und Ferne, als dass sie gerade in Basel Breitenwirkung entfaltet hätten. Zwar hat dann sein Amtsnachfolger Peter Ochs (1752–1821) als treibende Kraft bei der Errichtung der Helvetischen Republik (1798–1803) wesentliche politische Gedanken der französischen Aufklärung in die Tat umgesetzt. Aber man kann nicht sagen, dass ihm damit der Einbruch in das Leben und Denken der Basler Bevölkerung selbst gelungen wäre. Jedenfalls blieb die kirchliche und theologische Tradition in Basel unerschüttert, und sie war schwer zu erschüttern, weil sie sich hier seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zu einer langsam, fast bruchlos gewachsenen Verbindung zwischen milder, vernünftiger Orthodoxie und kirchlichem Pietismus verfestigt hatte. Die führende Gestalt dieses kirchlichen Pietismus in Basel war Hieronymus d'Annone (1697–1770)⁴, und bezeichnend für diese Verbindung zwischen Orthodoxie und Pietismus in Basel war unter anderem das von d'Annone redigierte Christliche Gesangbuch von 1743, das dem Wunsch nach Ergänzung des herkömmlichen Psalmengesangs zuvorkam und genügte und daher bis ins 19. Jahrhundert hinein unverändert im Gebrauch blieb. Zwar wurden die »Geistlichen Oden und Lieder« von Gellert gelegentlich auch in Basel nachgedruckt (1783, 1810, 1825)⁵. Aber öffentliche kirchliche Bedeutung erlangten sie nicht, und die Gesänge des aufgeklärten Christentums fanden hier so gut wie keinen Eingang. Im Blick auf die Basler Universitätstheologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts hat einst Paul Wernle das schon von Hagenbach stammende, wenig schmeichelhafte Urteil vom »vollständigen Stillstand« wiederholt und ergänzt: »Am Einzug der Aufklärung und mit ihr jedes geistigen Fortschritts ist also die damalige Basler Universität unschuldig gewesen. Und ebenso natürlich die Basler Kirchenleitung unter Antistes Emanuel Merian«⁶. Merian verkörperte jene Verbindung von Orthodoxie und Pietismus während einer fünfzigjährigen Amtszeit von 1766 bis 1816 in selbsteigener Person. Eine Ausnahme,

Erweckungstheologie, in: ThZ 14 (1958), S. 430–450; Ernst STAEHELIN, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, Basel 1970; Max GEIGER, Art. Basel, Christentumsgesellschaft, in: TRE 5 (1980), S. 276ff. (Lit.).

3 Über Iselin vgl. die Arbeiten von Ulrich IM HOF, zuletzt: Isaak Iselin und die Spätaufklärung, Bern/München 1967.

4 Vgl. Christoph Johannes RIGGENBACH, Hieronymus Annoni. Ein Abriß seines Lebens sammt einer Auswahl seiner Lieder, Basel 1870.

5 Diese wie auch die folgenden Hinweise auf die religiöse Literatur der Zeit sind aus den Beständen der UB Basel gewonnen.

6 WERNLE II (s.o. Anm. 2), S. 462.

die zu nennen ist, bestätigt die Regel nur: Einzig der Theologe Johannes Frey (1743–1800) entwickelte sich in den 1770er Jahren von einem entschiedenen Pietisten – er datierte einst seine Bekehrung im Alter von 21 Jahren auf den 19. Mai 1764 – zum ebenso entschiedenen Befürworter aufklärerischer Gedanken und zu einem eifrigen Mitglied der Gemeinnützigen Gesellschaft Iselins⁷. Nach mehreren Maßregelungen durch die Kirchenbehörde blieb ihm das Pfarramt versperrt, so dass er zeitlebens mit seiner Stelle als Lehrer am Basler Gymnasium vorliebnehmen musste. In einer »Predigt über die Aufklärung«, die Frey im Revolutionsjahre 1789 in der Leonhardskirche hielt und anonym veröffentlichte⁸, bezeichnete er als den Hauptzweck der Sendung Jesu die Verklärung Gottes seines Vaters und die Aufklärung des Verstandes der Menschen. Die Verfolgung Jesu und seine Kreuzigung verstand er nur noch als die unausbleibliche Folge der aufklärerischen Sendung Jesu: »Das gleiche Schicksal«, so erklärte er, »hat die Aufklärung zu allen Zeiten gehabt«. Als Gegner der Aufklärung bezeichnete er die Herrschenden, die ihre Untertanen in geistiger Unmündigkeit zu erhalten suchten, sowie die (orthodoxen) Geistlichen, die in ihrer Trägheit am Althergebrachten hängen, und schließlich die (pietistischen) »Kinder des Aberglaubens, der Schwärmerie und Heucheley« mit ihrem trennenden Sektengeist, während »der wahre Christ, der ächte Aufklärer« alle Menschen liebt. Mit der Freidenkerie wollte Frey aber nichts zu tun haben. Als Inhalt des echten, aufgeklärten Christenglaubens, so wie er ihn verstand, bezeichnete er »das kindliche Vertrauen auf Gott den ewigen Vater und die völlige Ergebung in die über alles waltende und alles zum besten leitende Regierung des höchst weisen Beherrschers der Welt«, dazu die christlichen Tugenden und »alle Hoffnungen des gegenwärtigen wie des zukünftigen Lebens«, während er das, was man damals als »Naturalismus« bezeichnete, ausdrücklich ablehnte: das Verständnis des Weltgeschehens als einer immanenten, sinn- und zwecklosen Folge von Zufälligkeiten, ohne Gott und ohne Zukunft für den Menschen. Frey bekannte sich zum aufklärerischen Credo: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Unmissverständlich zog er gegen Wunder und Fabeln, gegen übernatürliche Kräfte und Wirkungen und gegen die betrügerischen und tyrannischen Priester eines unaufgeklärten, nur zu Unrecht sogenannten Christentums los. Und indem er seine Hörer dazu aufrief, ihre Vernunft zu gebrauchen, pries er die völlige Religionsfreiheit in einer freien Republik. Diese Predigt führte, wie nicht anders zu erwarten, zum Konflikt mit der Kirchenbehörde⁹. Aber der Fall Frey blieb ein Einzelfall, und jene Verbindung von Orthodoxie und Pietismus behielt den Sieg. Zwar dürfte es seinen Vorgesetzten nicht ent-

7 Paul WERNLE, Aus den Papieren eines Pietisten und Aufklärers, in: Basler Jahrbuch 1911, S. 11.

8 Ohne Druckort; vorh. UB Basel.

9 WERNLE (s.o. Anm. 7), S. 17ff.

gangen sein, dass daneben ein Freund und Gesinnungsgenosse von Frey, der Basler Pfarrer Johann Friedrich Miville (1754–1820), Sohn eines separatistischen Pietisten, der sich zu einem Jünger von Herder weiterentwickelt hatte, im Jahre 1782, gleichfalls ohne Nennung seines Verfassernamens, ein gesalzenes Lustspiel mit dem Titel »Der Frömmler« veröffentlichte, in dem er in der stark übertreibenden Manier des Berliner Aufklärers Nicolai gegen einen heuchlerischen Pietismus zu Felde zog¹⁰. Aber die Zensur scheint gegen diese dick aufgetragene, anstößige Kritik nicht eingeschritten zu sein, und die festgefügte kirchliche Ordnung blieb ungestört. Die kirchenfreundlichen Anhänger Herrnhuts in der Stadt erklärten jedenfalls 1787: »Das Evangelium ist auf allen hiesigen Kanzeln immer rein und lauter verkündigt worden«. Und mit gewisser Genugtuung konnte Antistes Merian Lavater gegenüber erklären (1789), die Basler seien – den Fall Frey nahm er davon aus – vom Sozinianismus verschont geblieben¹¹.

Im Blick auf die kirchliche Situation in der Stadt Basel hätte es der Gründung der Christentumsgesellschaft nicht bedurft. Das kirchliche Leben stand nicht in Gefahr, und bei der eifrigen Pflege der Frömmigkeit, wie sie in den verschiedenen, privaten, jedoch nicht kirchenfeindlichen Erbauungsversammlungen – insgesamt 10 an der Zahl – heimisch war, hätte es bleiben können. Aber nicht nur die Theologen unter den Gründern der Christentumsgesellschaft, sondern auch die Laienbrüder wussten sehr wohl Bescheid über den weitreichenden Einfluss der Neologie in der evangelischen Kirche. Sie brauchten dazu nicht erst nach Deutschland zu blicken. Schon in Zürich und in Genf lagen die Dinge viel ungünstiger als in Basel. Dort gaben Aufklärung und Neologie den Ton an. Gegen die Neologie aber vereinigten sie sich nun mit den Stimmen der ersten auswärtigen Korrespondenten der Christentumsgesellschaft zu einem einhelligen Chor: Sozinianismus, Naturalismus Unglaube, Unchristentum, Irreligion – für alles dies machten sie im wesentlichen die Neologie verantwortlich, »den neologischen Unfug«, wie sie sagten¹², gegenüber dem sie sich, wie sie wohl wussten, in der Minorität und in der Defensive befanden. Über die Entstehung und die Verbreitung der Neologie in Deutschland erklärte sich der Laie Wilhelm Jacob Eisenlohr, der führende Kopf der Partikulargesellschaft in Stuttgart, dem eine ganze Anzahl von scharfen und erstaunlich treffsicheren Beurteilungen von Personen und Verhältnissen zu verdanken ist, in folgenden Sätzen:

10 Der Frömmler, Ein Lustspiel in fünf Aufzügen, o.O. 1782; vorh. UB Basel Falk. 3186, No. 1. – Eine der Figuren: »Muff, auch ein Pietist«.

11 WERNLE II (s.o. Anm. 2), S. 463 und 468.

12 Z.B. STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 254.

[...] die heutige Neologie hat ihr Daseyn einem gar geringen und unscheinbaren Anfang, nemlich der Belletristerei, zu verdanken. Zuerst war es bloß angebliche Sprach-Verbesserung im Vortrag der Christlichen Lehre, die nach der Liebe beurtheilt, aus guter Absicht hergeflossen seyn mag. Dadurch aber wurde nach und nach auch einer Ideen-Reformation in Religions-Sachen der Weg gebahnt. Die neue Theologische Rhetoric war offenbar ein Capital, das man der Welt abgeborgt hatte. Und wie jeder Creditor über seinen Debitorem eine rechtliche Macht erlangt, so gieng es auch hier. Die Welt blieb Herr über ihr Darlehen und schob dem verschönerten Styl unvermerkt ihre alte neutralistische Contreband-Begriffe mit unter. Und so kam es dann mit der Änderungs-Sucht in Kurzem so weit, dass endlich eine ganz neue Religion oder vielmehr eine wahre Irreligion in der neuen Sprache so mündlich wie schriftlich ohne alle Scheu vorgetragen wurde¹³.

Dass die Neologie nacheinander oder auch zugleich mit der formalen, sprachlich-ästhetisch begründeten Umgestaltung der Lehre auch den religiösen und theologischen Inhalt der christlichen Botschaft veränderte, war hier ganz richtig erkannt. Nicht nur die vernunftgemäße Predigt, sondern vielleicht noch mehr die gefälligen Schriften, die das neumodische Christentum in den Salons und in den Häusern und Familien verbreiteten, trugen zum Siegeszug der Neologie bei.

Man muss sich davor hüten, die Verdikte der Väter und Korrespondenten der Christentumsgesellschaft ohne weiteres zu übernehmen. Unglaube, Gottlosigkeit, Irreligion und dergleichen waren die Begriffe ihrer Polemik. Ganz gewiss waren Atheismus und Naturalismus ernstzunehmende Faktoren im Denken der Zeit. Und es ist richtig, dass die Aufklärung vom biblischen Christentum wegführte und ihm eine tiefgehende Veränderung seiner Grundsätze und seiner Argumentation aufzwang. Mit den scharfen Augen der Christentumsgesellschaft und ihrer Freunde angesehen, lag aber auch die fromme christliche Aufklärung einfach auf derselben Linie wie die nicht mehr christliche und wie die gottlose Aufklärung; jene, so urteilten sie, führte zu dieser hin und diese zu jener. Dass die Berliner Theologen wie z.B. Sack, Spalding und Steinbart der Gedankenwelt Friedrichs des Großen und Voltaires mit ihren Mitteln entgegenzuwirken versuchten, wurde in Basel nicht wahrgenommen. Der Berliner Korrespondent der Christentumsgesellschaft, ein Freund Wöllners, beklagte den »Verfall der reinen Lehre [...] sowol in preußischen als andern Ländern« schlechthin, und von Winterthur aus gesehen war Berlin nichts anderes als »der Hauptsitz der Feinde Christi«¹⁴. Für Basel gab es nur ein Entweder-Oder: wahr oder falsch, gläubig oder ungläubig, gottselig oder gottlos, Freund oder Feind.

13 Ebd., S. 345.

14 Ebd., S. 116 und 122.

Der ursprüngliche Plan Urlspergers und anderer ging dahin, in Deutschland zusammen mit der Christentumsgesellschaft eine Art *Societas de defendenda fide* zu begründen und mit ihr den theologischen Kampf gegen die Neologie aufzunehmen. Diese hochgesteckte apologetische Zielsetzung, die man z.B. auch in Nürnberg verfolgte, wurde jedoch in Basel mit zäher Beharrlichkeit so lange abgelehnt, bis man sie gänzlich preisgab. Seit 1786 begnügte man sich endgültig, von der karitativen Tätigkeit abgesehen, mit der näherliegenden, einfachen Zielsetzung der Korrespondenz und der Stärkung der eigenen Reihen. Man erklärte (1783), der Hauptzweck der Christentumsgesellschaft liege ganz und gar nicht darin, die Lehre mit Vernunftgründen zu beweisen, sondern sie mit standhaftem Glauben zu bekennen¹⁵. Man ließ sich auf die wichtige, größere Aufgabe der Auseinandersetzung mit Aufklärung und Neologie, wie sie Urlsperger ursprünglich als Gebot der Stunde empfand, nicht ein. Das Basler Zentrum verwarf den gefährlichen Höhenweg, um sich teils vorsichtig und ängstlich, teils in der richtigen Einsicht, dass ihm die Zurüstung dazu fehlte, für das bescheidenere Ziel zu entscheiden. Eisenlohr bestärkte die Basler Freunde darin, und seine Begründung brachte den Sachverhalt unumwunden zum Ausdruck (1783):

Wir sind nichts mehr – und nichts weniger – als correspondierende Pietisten. Das ist alles [...]. Unter den Theologen, die es mit uns halten, gibt es sehr wenige (vielleicht keine), die die gelehrte Fechtkunst so gut verstehen, dass sie es wagen dürften, die Herren Neologen zum Kampf herauszufordern. Besser ist es also für die alte Wahrheit, wir schweigen, als dass wir eine gute Sache übel vertheidigen¹⁶.

Die Christentumsgesellschaft wurde also nicht zur *Societas de defendenda fide*, sondern sie war zunächst ausschließlich eine Art *Societas de fovenda seu confirmanda fide*, in der erklärten Absicht, »bloß für sich und unter sich auf die Beybehaltung reiner Lehre und Ausübung wahrer Gottseligkeit bedacht zu seyn«, »mehr unter ihre Mitglieder, als außer sich zu wirken« und »den Weg der innerlichen stillen Erbauung in der Wahrheit allem Streiten« vorzuziehen¹⁷. Nicht offensiv, ja noch nicht einmal defensiv, sondern nur intensiv zu wirken, das war die Basler Devise. Eine große, wesentliche Errungenschaft wurde gleichwohl schon in den ersten Jahren offenkundig: Mit der Ausbreitung der Korrespondenz wurden nicht nur die Landesgrenzen samt ihren landeskirchlichen und konfessionellen Unterschieden, sondern auch die Standesgrenzen mit ihren sozialen Unterschieden souverän überwunden. Für die Aufnahme in die Korrespondenz und Freundschaft sollte nichts gel-

15 Ebd., S. 195f.

16 Ebd., S. 323.

17 Ebd., S. 279, 330 und 355.

ten als »blos der Anblick des Gnade suchenden, aber in Jesu beruhigten Sünders; da sol uns denn ein geringer Burger, ein unangesehener Tagelöhner wie der Graf und Fürst, der Schulmeister wie der Prälat und Konsistorialrath, der Ärmste wie der Reichste sein«, so hieß es ausdrücklich¹⁸. Was in dieser Hinsicht im evangelischen Raum vielleicht zum ersten Mal bei Zinzendorf und in der Brüdergemeine erreicht worden war, setzte sich damit in der Christentumsgesellschaft von Anfang an wirksam fort. Und die Erfolge der Gründungszeit stimmten hoffnungsfroh: Schon nach kurzer Frist blickte man zuversichtlich auf »ein williges und munteres Nürnberg, ein auf dürrem Erdreich, doch lieblich grünendes Berlin, ein in dem christlichen Württemberg tief gegründetes Stuttgart, ein in der Stille schon lang arbeitsam gewesenes Frankfurt, und von jener unserer Schwester London hören wir, dass sie aufs Neue auflebe«¹⁹.

Doch einmal davon abgesehen, dass die Ausbreitung der Korrespondenz nach den ersten raschen Fortschritten schon seit 1785 wesentlich langsamer vonstatten ging: Die Christentumsgesellschaft war in geistig-geistlicher Hinsicht retrospektiv orientiert und lebte vom Rückgriff auf das ältere pietistische Erbe. Das ist nicht nur ihren verschiedenen programmatischen Erklärungen zu entnehmen, sondern auch dem Bestand der Bibliothek von d'Annone, die testamentarisch den Basler Brüdern vermacht worden war. Sie bildete die geistliche Waffenkammer der Christentumsgesellschaft. In dieser Bibliothek war, neben einigen wenigen Titeln der älteren reformierten Orthodoxie, so gut wie ausschließlich die Tradition des älteren Spiritualismus und des Pietismus vertreten, von den drei spätmittelalterlichen »Klassikern« Tauler, Theologia Deutsch und Imitatio Christi angefangen, über Schwenckfeld, Acontius, Valentin Weigel und Jakob Böhme hinweg bis auf Breckling, Hoburg, Felgenhauer, Jane Leade, Pierre Poiret und Gichtel und auf der anderen Seite von Johann Arndt über Spener, Wilhelm Petersen, Gottfried Arnold und August Hermann Francke bis auf Samuel Lutz, Zinzendorf und Tersteegen. Selbstverständlich fehlten hier auch die Marburger und Berleburger Bibelausgaben nicht. Schriften der frommen Aufklärung und des theologischen Rationalismus finden sich dagegen nicht²⁰. Und hält man unter den religiösen Schriften Umschau, die in den 1780er Jahren in Basel gedruckt wurden, so stößt man gleichfalls auf die Wiederauflage bewährter Titel: auf Arndts Wahres Christentum (1783), auf das Starckenbuch (1785) und auf den Catechetischen Haus-Schatz von Christoph Staehelin (1786). Die Drucklegung der »Hauptsache und Kraft der Religion« (1787), verfasst von Johannes Meyer, war höchstwahrscheinlich von der Christentumsge-

18 Ebd., S. 271.

19 Ebd., S. 189.

20 Katalog und Bestand befinden sich in der UB Basel.

sellschaft selbst veranlasst. Dieses Buch entsprach der ausdrücklichen Zielsetzung der Gesellschaft (1782), ein Büchlein zu veröffentlichen, »worinn die Hauptsache der Religion mit wenigen, aber populären und ausgesuchten Beweisen in einem sehr simplen Styl vorgetragen wird«²¹. Damals plante sie des weiteren, besondere Stärkungen fürs Volk zu veröffentlichen: Anmahnungen und Unterricht zum Bibellesen und zum fleißigen Gebrauch der Gnadenmittel und zum Gebet für das Reich Christi sowie Erfahrungs-Regeln zum Christentum, Exempel-Büchlein, Erzählungen der neuesten Werke im Reich der Gnade, Lebensläufe bekehrter Seelen, auch Warnungen vor den Fehlern und Sünden des Jahrhunderts und schließlich kurze Betrachtungen über die evangelische Gnade, Seligkeit und Pflicht. Dieses Programm ist seit 1783 in den bekannten »Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit« verwirklicht worden. Aber auf diese Weise war es geradezu programmiert, dass die Mahnungen nur im Kreis der Korrespondenten und Freunde zirkulierten; sie gelangten vorerst nicht über ihn hinaus. Nicht offensiv-polemisch, ja noch nicht einmal defensiv-apologetisch, sondern nur intensiv »bloß für sich und unter sich«²² im Sinne einer *Societas de confirmanda fide*, – in diesem Sinn trieb die Christentumsgesellschaft in den ersten 15 und mehr Jahren ihres Bestehens ihre schlichten, aber Herz gewinnenden Blüten da und dort wie in einer Diaspora unter der aufgeklärten Kirche und Gesellschaft ihrer Zeit.

Es ist erstaunlich und kein schönes Zeugnis für die – ach so tolerante – Aufklärung, dass sie diese kleinen Blüten in den Jahren 1784–1788 mit einem wahren Hagel heftiger literarischer Polemik überschüttete. Die Berlinische Monatsschrift von 1784 erklärte die Christentumsgesellschaft schlichtweg zu »einer wahren protestantischen Jesuitergesellschaft«. In Zürich meinte man, vor ihren Freunden als vor den bösen Geistern warnen zu müssen, die als Engel des Lichtes erscheinen (1786)²³. In Erlangen erklärte man ihre Bestrebungen zumindest für überflüssig (1785)²⁴. In seiner berühmten »Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz« unterstellte ihr Friedrich Nicolai absichtliche Dunkelheit und Hinterlist (1786)²⁵. In der Allgemeinen Deutschen Bibliothek wurde ihr Fanatismus und Hochmut, Herrnhuterei und Andächtelei zum Vorwurf gemacht (1786)²⁶. Die Allgemeine Literatur-Zeitung in Jena behauptete (1786), sie wolle im Gegensatz zu dem in Römer 12,1 geforderten vernünftigen Gottesdienst »die Welt mit Brettern zunageln, allem Forschen ein Ende machen und die unfehlbare Kir-

21 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 190.

22 Ebd., S. 279.

23 Ebd., S. 222 und 284.

24 Ebd., S. 251.

25 Ebd., S. 289f.

26 Ebd., S. 293.

che seyn«²⁷. Eine pseudonyme aufklärerische Satire prophezeite höhnisch den baldigen völligen Untergang des Glaubens an die Gottheit und an den Versöhnungstod Jesu, zu dem sich die Christentumsgesellschaft bekannte (1787)²⁸, während eine weitere anonyme Streitschrift sie gar für ein »protestantisches Freimaurerklerikat« (1788) erklärte²⁹. Johann Salomo Semler, der in kühner Zuversicht ein fortschreitendes Wachstum der theologischen Erkenntnis und eine zunehmende Vervollkommnung des Christentums in der Zukunft postulierte, warf der Christentumsgesellschaft Rückständigkeit und Unduldsamkeit vor (1786)³⁰. Aus diesem Sturm der Polemik erscheinen heute einzig die abgewogenen kritischen Worte von Gottlieb Jakob Planck beachtenswert. Planck machte geltend, unter den Freunden der Christentumsgesellschaft hätten einige, den Fortschritten des aufgeklärten Zeitalters entsprechend, schon gar manchen Punkt ihrer Dogmatik revidiert, wobei er vielleicht an Urlsperger selbst gedacht haben mag. Aber auch die anderen und selbst die konservativsten unter ihnen befänden sich, bei allem Eifer für die Rechtgläubigkeit, doch keineswegs mehr auf dem Boden der Orthodoxie eines Valentin Ernst Löscher oder gar der Calove: »Auch sie sind also, ihres Bestrebens auf der alten Stelle zu bleiben, ungeachtet, dennoch mit dem Zeitalter fortgerückt«. Hieraus zog Planck nun den echt aufklärerischen Schluss, die Bestrebungen der Christentumsgesellschaft könnten demnach nur förderlich sein, weil auf diese Weise schließlich auch die rückständigsten Mitglieder mit vorwärtsgeschleppt werden und »unendlich an Aufklärung gewinnen«³¹. Sieht man von dieser letzten, listigen Folgerung einmal ab, dann kann man die Beurteilung Plancks nur zutreffend finden: Der vermeintlich rechtgläubige Pietismus, der in der Erweckung die Grundlage bildete, war mit der Orthodoxie und mit dem älteren Pietismus, auch wenn er sich zu ihnen bekannte, nicht identisch; er stimmte mit ihnen nur noch teilweise überein.

Dies führt zu der Frage nach möglichen Gemeinsamkeiten mit der Aufklärung: Der Korrespondenz wie den »Sammlungen« lässt sich entnehmen, dass sich die Laien wie die Theologen unter den Freunden der Christentumsgesellschaft der Unterschiede ihrer Konfession, ihrer theologischen Richtungen und ihrer Frömmigkeit zwar wohl bewusst waren. Aber angesichts der für sie alle gemeinsam bedrohlichen, übermächtigen Gegenfront der Neologie übten sie gegenüber diesen Verschiedenheiten weitherzig Toleranz. Wohl gab es unter ihnen auch kontroverse Meinungen über Ereignisse und Personen und über den Zweck und die Mittel ihres Widerstands gegen die Aufklä-

27 Ebd., S. 294 und 299.

28 Ebd., S. 309.

29 Ebd., S. 320ff.

30 Ebd., S. 300.

31 Ebd., S. 303.

rung. Ja, es gab sogar echte Lehrdifferenzen. So hielten die Brüder in Berlin ebenso wie in Nürnberg und Basel am doppelten Ausgang der Eschatologie und an der Ewigkeit der Höllenstrafen fest, während manche der württembergischen Freunde zur Lehre von der Wiederbringung aller Dinge hineigten. Aber dieser – mit dem Maßstab der alten Orthodoxie gemessen – gravierende, fundamentale Lehrunterschied gefährdete die Eintracht und Zusammenarbeit nicht. Zu stark war das Bewusstsein, dass man im Prinzip und in der dreifachen Hauptlehre einig sei: in der Ablehnung der rationalistischen Bibelauslegung und in den Lehren von der vollen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der Gottmenschheit Christi und von der Versöhnung durch Christi Opfertod. Gegen eine derartige Reduktion der positiven Lehre auf ein so enges Fundament hatte sich die Orthodoxie einst gesperrt, und die Schultheologie des älteren Pietismus hatte sie gleichfalls vermieden. Jetzt ist diese Reduktion aber wie selbstverständlich vollzogen. Zieht man gleichsam zur Gegenprobe den noch immer fortbestehenden dreifachen innerprotestantischen Lehrunterschied (Prädestinationslehre, Abendmahllehre, Christologie) in Betracht, so ist festzustellen, dass unter den Freunden der Christentumsgesellschaft ohne Unterschied universalistisch gelehrt wurde; die alte reformierte Prädestinationslehre wurde nicht mehr beachtet. Der alte, früher ebenfalls als fundamental geltende und kirchentrennende Lehrunterschied in der Abendmahllehre spielte in der Christentumsgesellschaft von Anfang an keine Rolle mehr. Nicht nur, dass der Artikel vom Abendmahl gelegentlich, so z.B. in den »Sammlungen« von 1794, unter der sehr bezeichnenden Veränderung der Form und des Inhalts in kurzen »Briefen über das eigentliche erbauliche Abendmahlsgenügen« behandelt wurde. Die »Sammlungen« von 1795 rückten auch eine Zeitschrift aus Preußen ein, in der es wörtlich heißt:

Das Wie? (der Darreichung von Leib und Blut Christi) darf (= muss) ich nicht erklären; wenn ich nur glaube, dass er ihnen wirklich seinen Leib und Blut zu genießen gegeben. Bei allen Fragen über des Herrn Abendmahl muss man immer an Joh 6,63 denken: »Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze«³².

Diese Aussage ist, wie jedermann leicht erkennt, widersprüchlich und unionistisch. Indem die Frage nach dem Wie ausgeklammert und die Frage nach dem Dass der Gegenwart auf ein aus Joh 6,63 begründetes notwendiges geistliches Verständnis der Wahrheit verwiesen wurde, hatte sich das spiritualisierende reformierte, dem Rationalismus entgegenkommende Abendmahlverständnis durchgesetzt. Aus den Kreisen der Lutheraner unter den Freunden erhob sich dagegen keine einzige Stimme des Widerspruchs! Der mit der

32 Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit 10 (1795), S. 82f.

Abendmahlslehre zusammenhängende Lehrunterschied in der Christologie wurde schließlich gar nicht mehr berührt; er war gegenstandslos geworden.

Den Dissens in der Eschatologie muss man zwar aus dem Fortleben älterer pietistischer Heterodoxie herleiten. Dass die Verwerfung der Ewigkeit der Höllenstrafen gleichzeitig aber auch der optimistischen Auffassung der Aufklärung von Gott, Welt und Mensch entsprach, liegt auf der Hand. Die Einbnung des dreifachen innerprotestantischen Lehrunterschieds wird man hingegen der Wirkung des vernünftigen Denkens oder, im Sinne Plancks gesprochen, den »Fortschritten des aufgeklärten Zeitalters« zuschreiben müssen. Auf dieser Seite, wo es sich um die Reduktion der Wahrheitsfrage auf bestimmte Prinzipien, um die Konzentration der Lehre auf einige wenige Fundamentalartikel und die Relativierung des dreifachen innerprotestantischen Lehrunterschieds handelt, läge dann tatsächlich kein Gegensatz, sondern eine (unbeabsichtigte) Gemeinsamkeit zwischen der Erweckungstheologie und der von ihr bekämpften Aufklärung vor, – eine Gemeinsamkeit, wie sie in diesem Ausmaß im älteren Pietismus noch nicht anzutreffen ist. Aber selbst wer so vorsichtig sein will, hier gar keinen oder wenigstens keinen ursächlichen Zusammenhang anzunehmen, wird doch gewiss zugeben, dass die beiden gegnerischen Bewegungen hier in dieselbe Richtung gewirkt haben: auf die unionistische Relativierung und Überwindung der in der Theorie noch bestehenden Lehrunterschiede. Diese Relativierung war schließlich dermaßen weit fortgeschritten, dass später selbst die stärkste Welle der erneuten Konfessionalisierung im 19. Jahrhundert in der Christentumsgesellschaft den orthodoxen Konfessionalismus nicht wieder aufzurichten vermochte. Doch indem man dies bedenkt, muss man auf der anderen Seite sogleich und noch vielmehr das betonen, was die verschiedenen Freunde der Christentumsgesellschaft in ihrem gemeinsamen Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie einte: die Ablehnung rationalistischer Bibelauslegung und die dreifache Hauptlehre von der vollen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der Gottmenschheit Christi und von der Versöhnung durch Christi Opfertod. Auf dieser Seite gab es kein »Und« und kein »Mit« und keine Gemeinsamkeit zwischen der Aufklärung und der Erweckung, sondern nur den eindeutigen Gegensatz. Hier blieb der Lehrunterschied fundamental und unüberbrückbar.

In ihrem Widerstand gegen die Aufklärung konnte die Basler Gesellschaft (1783) einen kleinen, keineswegs vollen Erfolg vermelden, als es ihr gelang, mit Hilfe ihres Präsidenten Johann Wernhard Herzog, der in seiner Eigenschaft als Theologieprofessor Mitglied der Zensurbehörde war, den Druck und Verkauf eines Teils der Werke Voltaires in Basel zu verhindern³³. Das

33 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 211f.

Wöllnersche Religionsedikt von 1788 begrüßten die preußischen Korrespondenten zwar, aber sie sahen sich, was dessen Wirksamkeit betraf, in ihrer Skepsis nur allzu bald bestätigt; es führte zum Misserfolg³⁴. Auf die Französische Revolution blickten die Freunde, einige demokratisch Gesinnte unter den württembergischen Brüdern ausgenommen, nur mit berechtigter Sorge³⁵. Zum eidgenössischen Betttag 1794 verfasste die Basler Gesellschaft einen öffentlichen Bußruf, und in einem zweiten »Zuruf« forderte sie die »gläubigen Verehrer Gottes und seines Sohnes Jesu Christi« als Stützen und Säulen ihres Landes zur Fürbitte auf³⁶.

2.

Wir treten damit in den zweiten Abschnitt unserer Betrachtung ein (1795–1810). Er ist gekennzeichnet von der Französischen Revolution und von den tiefgreifenden, ganz Europa erfassenden und umwälzenden geschichtlichen Ereignissen in ihrem Gefolge. Der Weckruf der Christentumsgesellschaft erlangt jetzt seine volle Dringlichkeit. Die Brüder sehen sich in ihrem Urteil über die Welt und die Christenheit und in ihrem Auftrag voll bestätigt. Man möchte allgemein behaupten: Die Erweckung in Europa erlangt in Deutschland ihre volle Kraft und wird zur Erweckungsbewegung erst eigentlich angesichts der aufrüttelnden weltgeschichtlichen Ereignisse der Napoleonischen Ära. Auch auf die Christentumsgesellschaft üben diese Jahre ihre Rückwirkung aus: Sie leitet jetzt allmählich, vorsichtig wie sie immer war und blieb, Schritte ein, die sie von der bloßen *Societas de confirmanda fide* weiterführen sollten zur *Societas de propaganda fide*. Dabei treten neue Persönlichkeiten in ihren Gesichtskreis ein, neue Verbindungen werden geknüpft und neue Aufgaben werden in Angriff genommen, während der Gegensatz gegen die Aufklärung unverändert bestehen bleibt. In diesen bewegten Jahren, die auch vor der Schweiz nicht haltmachen, werden in die »Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit« neuartige Reflexionen eingerückt, so z.B. »Gedanken des Christen über die Zeichen der Zeit« (1797), »Die bevorstehende Reinigung der tief verfallenen Christenheit durch die Gerichte des Herrn« (1798), »Gedanken über die Hoffnung einer besseren Zukunft«, »Gedanken über 1.Chronika 17,14 im Blick auf die jetzigen Weltbegebenheiten« (1799) und ähnliche Themen. Die Reflexionen, die dann jeweils am Anfang eines jeden Jahrgangs ihren festen Platz einnehmen, sind sämtlich von denselben Leitgedanken bestimmt: Gott sucht die Menschen

34 Ebd., S. 324, 327.

35 Ebd., S. 359f., 363f. und 369f.

36 Ebd., S. 378 und 400f.

wie ein gütiger Vater in seine Gemeinschaft zu ziehen. Wer aber seine Langmut missbraucht und sich von der Welt und der Sünde nicht löst, wird mit inneren und äußeren Leiden bestraft. Das Verderben, das in der Verachtung der Bibel seine Wurzel hat, geht durch alle Stände hindurch³⁷. Die Schrecken der Gegenwart sollen zur Buße wecken. Gleichzeitig stellen sie aber auch schon den Anfang des Gottesgerichts über die zerrüttete Christenheit dar, und Schlimmeres steht noch bevor. Nur die kleine gläubige Schar der Seinen wird vor dem Äußersten bewahrt bleiben; sie darf getrost sein. Doch sooft in den »Sammlungen« von diesem Gottesgericht die Rede sein mag, mit dem Endgericht wird es nicht in Verbindung gebracht. Der Gedanke der nahenden Wiederkunft Christi zündet in Basel nicht, obschon er in den Zuschriften einzelner auswärtiger Korrespondenten bereits Funken schlägt. In ihrer Nüchternheit weisen die Basler Freunde ihn ab. Man kann fragen, ob ihre Zurückhaltung an diesem Punkt letztlich nicht ebenfalls dem Geist des aufgeklärten Zeitalters zuzuschreiben ist, die zwar den Gedanken individueller Verantwortung nach dem Tode nie preisgab, die Nähe der Wiederkunft Christi auf Erden und das apokalyptische Ende der Welt jedoch aus ihrem Denken verdrängte.

Das zweite Jahr der revolutionären Helvetischen Republik, das letzte Jahr des aufgeklärten Jahrhunderts, führte zur Begegnung der Basler Brüder mit jenem Züricher Theologen, in dem sich der Gegensatz gegen die Aufklärung und die Verbundenheit mit ihr, der entschiedene Widerspruch gegen die Neologie und die gleichwohl bleibende Nähe zu ihr auf eine besondere Weise zusammenreimte, zur Begegnung mit Johann Caspar Lavater. Die Basler Brüder standen ihm ursprünglich distanziert gegenüber³⁸. Sie waren einst froh, ihn wenigstens nicht wider sich zu haben, während ihre auswärtigen Freunde seine Theologie klar missbilligten³⁹ und z.B. vor seinem »Büchlein für Kinder« warnten, weil hier – bezeichnenderweise – die Lehre vom Verdienst Christi zu kurz gekommen sei⁴⁰. Lavater seinerseits urteilte von der Christentumsgesellschaft unverblümt (1784): »Sie mögens gut meinen, aber Licht fehlt und freie forschende Erkenntnis«⁴¹. Es war ein ähnliches Urteil, wie Lavater es auch über den Antistes Merian fällt: »ein ehrlicher Mann, aber orthodox« (1789)⁴². Was Lavater an den Baslern vermisste, war das Licht vom Licht der frommen Aufklärung. Aber die Verdüsterung des Horizonts in den 1790er Jahren ließ auch bei ihm den früheren Optimismus dahin-

37 Die bevorstehende Reinigung der tief verfallenen Christenheit durch die Gerichte des Herrn, eine Predigt von 1797, in: Sammlungen (s.o. Anm. 32), 1798/1, S. 17.

38 STAHELIN (s.o. Anm. 2), S. 126 und 130.

39 Ebd., S. 141.

40 Ebd., S. 205, Anm. 402.

41 Ebd., S. 221.

42 WERNLE I (s.o. Anm. 2), S. 530.

schwinden, und im Rückblick auf das Zusammentreffen mit den Basler Brüdern während seiner aufsehenerregenden Haft in Basel (1799) schwang er sich emphatisch zu ihrem Lob auf, ohne doch – aufrichtig, wie er war – seine früheren Vorbehalte zurückzunehmen. Lavater schrieb:

Man würde sie vielleicht ehemals mit dem gehässig seyn sollenden Namen Pietisten bezeichnet haben. Mir sind Namen nichts, Leben und Thaten Alles. Ich achte die deutsche Gesellschaft [...] für einen wahren Segen der Menschheit, für ein Gewürz und eine Zierde der Christenheit, und ich wünsche kaum etwas herzlicher, als daß sie sich täglich [...] [zu] vervollkommen und sich über gewisse triviale, lichtlose Ideen und abgenutzte Ausdrücke zu erheben, weise, männlich und muthig genug wäre⁴³.

An diesem versöhnlichen Lob Lavaters, das angesichts seines baldigen Todes einem Vermächtnis gleichkam, darf man die Kritik nicht überhören. Denn zu den lichtlosen Ideen und abgenutzten Ausdrücken zählte er, wie aus seiner Korrespondenz mit Jung-Stilling hervorgeht, auch Elemente der Lehre vom versöhnenden Opfertod Christi⁴⁴. Nicht weil ihm Christus etwa nur Lehrer und Vorbild gewesen wäre wie den Neologen, sondern weil er ihm weit mehr war als das. Seinen Vorwurf der »Lichtlosigkeit« wusste man in Basel allerdings zu verschmerzen. Der junge Steinkopf urteilte sehr besonnen, man solle Lavater zwar nie übertrieben loben, aber »ebenso wenig sogleich tadeln, wenn er etwas redt und thut, was nicht nach unserm gewöhnlichen Ton und Geschmack ist. Ein Knecht des Herrn, und zwar einer seiner begabtesten und begnadigsten [sic] Knechte ist und bleibt er [...]«⁴⁵. Man erkennt hieran noch einmal auf indirektem Wege, wie klar und kompromisslos die Christentumsgesellschaft gegen die Aufklärung Stellung bezog. Zugleich bestätigt sich jener eingangs geäußerte Eindruck der vermehrten Vielfalt der Standpunkte in Theologie und Frömmigkeit in Deutschland um 1800. Die Kämpfer wider den gemeinsamen Feind wurden nicht immer zu Freunden und Brüdern. Das Ringen für und wider die christliche Wahrheit vollzog sich nicht mehr in geschlossenen Fronten, sondern nur noch in Gruppen und unter Einzelkämpfern, Mann für Mann und Mann gegen Mann. Unterdessen verließen viele Zeitgenossen heimlich den Kampfplatz.

In denselben zweiten Abschnitt ihrer Geschichte fällt auch die Begegnung der Christentumsgesellschaft mit Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817), Professor für Volkswirtschaft in Marburg (bis 1803), dem man wegen der weitreichenden Wirkung seiner erwecklichen Schriften den weniger klären-

43 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 445.

44 Gustav Adolf BENRATH, Die Freundschaft zwischen Jung-Stilling und Lavater, in: Bernd MOELLER/Gerhard RUHBACH (Hg.), Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte, Tübingen 1973, S. 251–305 (Bibliographie Nr. 59).

45 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 446.

den als verklärenden Titel eines »Patriarchen der Erweckung« beigelegt hat⁴⁶. In Jung-Stilling tritt eine weitere Variante des Verhältnisses zwischen Aufklärung und Erweckung vor uns hin. Anders als Lavater war Jung-Stilling von Hause aus nicht nur in der milden reformierten Orthodoxie seiner siegerländischen Heimat verwurzelt, sondern durch seinen Vater vorübergehend auch vom separatistischen Pietismus des benachbarten Wittgensteiner Landes beeinflusst. Während seines Bildungsgangs war er dann, wie selbstverständlich, in das Denken der frommen Aufklärung eingetaucht. Dabei geriet sein schlichter biblischer Vorsehungsglaube mit dem Determinismus der Leibniz-Wolffschen Philosophie in jahrelangen Konflikt. Schließlich brach er unter dem Eindruck der Französischen Revolution, die er als die Frucht der gottlosen Aufklärungsphilosophie betrachtete, auch die Brücken zur frommen Aufklärung wieder ab. Wollte er einst »Gott zu Ehren und dem Nächsten zum Nutzen leben und sterben«, so war er jetzt fest dazu entschlossen, gegen die Neologie »als Zeuge der Wahrheit für Jesum Christum, seine Religion und sein Reich zu wirken«. Jung-Stilling verstand Lavater als Blutzeugen der Wahrheit wider Gottlosigkeit und Revolution, und er nahm Lavaters Tod als »Signal« seiner eigenen Bestimmung im Dienst der Erweckung⁴⁷. Jung-Stilling wurde für die Basler Freunde zu dem, was Lavater ihnen letztlich nicht werden konnte: zum Bruder und zu einer wichtigen geistlichen Autorität, die ihr Programm fast rückhaltlos bejahte und unterstützte. Jung-Stillings Überzeugungen und Absichten stimmten mit ihrer Zielsetzung zunächst so gut wie ganz überein. Dabei hatte es auch im Falle Jung-Stillings zunächst gegenseitige Vorbehalte gegeben. Jung-Stilling hatte vor Jahren an manchen Veröffentlichungen der Christentumsgesellschaft Anstoß genommen, während die Stuttgarter Brüder seine einstige literarische Kritik am Pietismus als Verrat an ihrer Sache angesehen hatten⁴⁸. Doch das sollte jetzt vergessen sein. Ende 1799 rühmte ihn das Basler Zentrum ganz so, wie er sich selbst verstand und verstanden wissen wollte: als besonderes Denkmal der göttlichen Vorsehung und einen der freimütigsten Bekenner der Wahrheit, der in seinen Schriften »dem antichristischen Geiste unserer Zeit muthig entgegen arbeitet«⁴⁹. Als Jung-Stilling dann in Basel zum ersten Mal (1801) in einer Erbauungsversammlung zu ihnen sprach und mit ihnen betete, nannten sie diese Stunde »unvergeßlich«: »Jung sprach als Bruder mit uns; wir sprachen

46 Vgl. zuletzt: MAX GEIGER, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie*, Zürich 1963; ders., *Johann Heinrich Jung-Stilling*, Zürich 1968.

47 Johann Heinrich JUNG-STILLING, *Lebensgeschichte*, hg. von Gustav Adolf BENRATH, Darmstadt (1976) 31992 (Bibliographie Nr. 69), S. 532.

48 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 387f.

49 Ebd. S. 431.

als Brüder mit ihm⁵⁰. Sein klares Bekenntnis zur »Hauptsache des Christentums« (1804) und zum »altevangelischen System«, wie er es bezeichnete, war ihnen wie aus dem Herzen gesprochen: Die Hochschätzung der Hl. Schrift als der einzigen zuverlässigen Quelle der heilsnotwendigen Wahrheiten und die Lehre von der vollen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der Gottmenschheit Christi und von seinem versöhnenden Opfertod, verbunden mit der scharfen Frontstellung gegen das verderbliche Christo-Belialsche System, wie er die irri- ge, unredliche Kompromisstheologie der Neologie nannte, – all das hielten auch die Basler Brüder für wesentlich. An seinen theologischen Idiosynkrasien, wie sie nach der eigenen treffenden Einsicht Jung-Stillings jeder Christ nun einmal an sich hat, nahmen sie zunächst keinen Anstoß. Auch dass sich Jung-Stilling noch einmal – vergeblich – zum Anwalt des alten Urlspergerischen Seminar-Plans machte, brachte sie nicht mehr aus der Fassung⁵¹. Auf der anderen Seite billigte Jung-Stilling ihren Plan der Schriftenmission; nur wünschte er sich eine deutliche Hebung des Niveaus der Traktate und schlug zu diesem Zweck eine Teilung der Christentumsgesellschaft in zwei Mitgliederklassen vor: in eine erste »arbeitende« Klasse, die nur aus »Gelehrten, Weltmenschen und literaturkundigen Männern« bestehen sollte, während die zweite, »nicht arbeitende« Klasse die Bemühungen der ersten durch Gebet und treuen Rat zu unterstützen hatte⁵². Eine derartige Teilung zog man in Basel aber nicht in Betracht, und zu einer Zusammenarbeit, wie sie sich Jung-Stilling im Blick auf sich selbst und vielleicht auch auf den Vertrieb seiner Schriften gedacht haben mag, kam es nicht. Beide verfolgten ihr gemeinsames Ziel auf getrennten Wegen, ohne dass, von heute aus gesehen, ein merklicher Unterschied in der literarischen Höhenlage ihrer Schriftstellerei festzustellen wäre. In seinem Glaubensbekenntnis von 1804 hatte Jung-Stilling dem Abfall der Geisterwelt und dem Reich der Finsternis einen eigenen Artikel gewidmet⁵³. Seine Anschauung hierüber entfaltete er in seinem Buch »Theorie der Geisterkunde« von 1808, um damit der Aufklärungsphilosophie einen neuen Stoß zu versetzen⁵⁴. Die Verbreitung dieses Buches wurde zu seinem Leidwesen gerade in Basel verboten, weil es nach Ansicht der kirchlichen Zensur dem Aberglauben Vorschub leistete. Die Christentumsgesellschaft hatte mit diesem Verbot nichts zu tun. Aber bald darauf sah auch sie sich zum Widerspruch gegen Jung-Stilling genötigt. Denn als Jung-Stilling seine ursprünglich von ihm poetisch-fiktiv gemeinte Aussage von einem fern im Osten gelegenen Ort

50 Ebd., S. 451; vgl. S. 467f.

51 Ebd., S. 395 und Anm. 1012; 397, 421 und 439.

52 Ebd., S. 387.

53 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 47), S. 618.

54 A. VON SALIS, Jung Stilling in Basel verboten, in: Basler Jahrbuch (1894), S. 97–105, bes. S. 101f.

Solyma erneuerte, wo die im Westen endzeitlich verfolgte gläubige Christenschar ihre Zuflucht finden sollte, und als er im Zusammenhang damit den von Bengel auf das Jahr 1836 errechneten Beginn der Endzeit andeutungsweise sogar auf 1816 vorverlegte, mahnten ihn die Basler Freunde dringend zur Vorsicht. Eine Aufnahme seiner Meinung in ihre »Sammlungen« lehnten sie ab. Jung-Stilling lenkte daraufhin ein. Er revidierte seine Aussagen, die bereits entsprechendes Aufsehen erregt hatten. Auch riet er vor einer Übersiedelung in den Osten öffentlich ab⁵⁵. Aber seine Überzeugung von der baldigen Wiederkunft Christi wiederholte er jetzt nur umso öfter, und für sich selbst hielt er an dem Termin 1816 insgeheim fest. Man sieht: Ungezügelt, wie sein Denken war, gab sich Jung-Stilling nach seiner Hinwendung zur Erweckung mit den Aussagen der Bibel und mit dem »altevangelischen System« nicht einfach zufrieden. Das Pendel, das sich bei ihm vorübergehend zur frommen Aufklärung hin bewegt hatte, schlug zwar zurück, aber nun über die Mittellinie, die die Christentumsgesellschaft strikt einhielt, hinaus ins andere Extrem, indem er gar die Realität und Wirksamkeit der Geisterwelt nachzuweisen suchte, um damit die Wahrheit der Offenbarung und den erwecklichen Bußruf durch eine Art Apologetik des Übersinnlichen zu unterstützen. Dieses sein Unternehmen spekulativer Ergänzung der Erweckungstheologie blieb der Aufklärung trotz seines erklärten Gegensatzes zu ihr nicht allein in der Fragestellung, sondern zum Teil auch in der Art der Beweisführung noch immer verbunden. Lavater hatte Ähnliches auf seine Weise versucht. Den Basler Brüdern aber blieben solche Versuche nach wie vor ganz und gar fremd, »[...] da halten wir uns immer an die Hauptlehren«, erklärten sie schlicht⁵⁶.

Sie blieben ihren Grundsätzen treu; die »Sammlungen« dieser Jahre beweisen es⁵⁷. Die »Sammlungen« vermitteln auch für diesen zweiten Abschnitt den besten Einblick in die religiöse Eigenart der Basler Erweckungsfrömmigkeit. Es ist aber nicht übertrieben, wenn man behauptet: Wer einen der Jahrgänge der »Sammlungen« kennt, kennt sie alle. Indem Gleichartiges hinzutrat, vermehrte sich ihr Inhalt, aber er veränderte sich nicht. Der äußeren Vielfalt der literarischen Gattungen, die auf den frommen Leser von damals so anziehend wirkte, lag letztlich eine einfache innere Einheit zugrunde: eben jenes engumgrenzte Fundament der genannten drei Hauptlehren. Briefauszüge, Berichte, Betrachtungen, Predigten, Anekdoten, Sentenzen, Lieder, sämtlich von vorbildlicher Kürze, – dies alles zielte einhellig auf das eine, das nottut. In diesem Sinne wurden in den »Sammlungen« früh auch schon

55 Ernst STAEHELIN, *Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart*, Basel 1974, S. 215ff.

56 Ebd., S. 217.

57 Auflage 1806: 2500; STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 511.

die drei Strophen des Liedes von Novalis abgedruckt: »Wenn ich ihn nur habe, wenn er mein nur ist«⁵⁸. Noch deutlicher und noch strenger war die erweckliche Zielsetzung der Brüder in den folgenden Versen unter der Überschrift »Der Ernst im Christenthume« zum Ausdruck gebracht⁵⁹:

Nie am fremden Joche ziehen;
 Jede Fleischesfreyheit fliehen;
 Gnade und Natur recht scheiden;
 Spott und Schmach und alles leiden;
 Sich mit Eckel anzusehen:
 Wachen und im Glauben stehen;
 Christum recht zu Allem brauchen;
 Alles ins Versöhnblut tauchen;
 Stündlich näher in ihn dringen;
 Bis aufs Blut im Kampfe ringen;
 Sich ihm ganz zu eigen geben
 Ist der Ernst im Christenleben.

Es findet sich in den »Sammlungen« kein einziges Stück, das eine nicht-religiöse Belehrung oder gar etwas bloß Unterhaltsames zum Gegenstand hätte; es fehlt alles Poetische, Allegorische, Romanhafte, wie es Jung-Stilling auch nach seiner Hinkehr zur Erweckung niemals missen mochte, weil er stets der Meinung war, die christliche Wahrheit müsse doch, um zu überzeugen, dem Geschmack der Zeit entsprechend so eingekleidet werden, »daß sie gefällt«⁶⁰. In den monatlichen Heften der »Sammlungen« fehlt hingegen kaum je eine Schriftauslegung. Die lehrhaften Stücke kreisen dabei meist um die Heilsordnung. Sie handeln, um einige Themen zu nennen, vom Ebenbild Gottes im Menschen, vom Unterschied zwischen Fleisch und Geist, von der nötigen Beibehaltung des Wortes »Wiedergeburt« und dergleichen. Häufiger noch werden unmittelbar Fragen der Heiligung behandelt: Von der Übung in der Geduld, vom Affekt, von der Selbstprüfung, von falscher Selbstsicherheit und falscher Ängstlichkeit in geistlichen Dingen, vom Verhalten gegen die Sünde und ähnliche Themen. Auch Fragen der religiösen Kindererziehung werden erörtert, doch auch hier steht im Hintergrund die Überzeugung von der vollen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und von der Versöhnung des Sünders durch Christi Opfertod. All das war nun aber nirgendwo nur doziert, postuliert oder deduziert, sondern überall an tatsächlichen Geschehnissen aus der Gegenwart illustriert. Die »Sammlungen« sind eine einzige

58 »Christus-Gefühl, ein Lied von Novalis«, in: Sammlungen 1806, S. 96.

59 Sammlungen 1797, S. 296.

60 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 385.

bunte Serie positiver oder auch negativer aktueller Beispiele von der erfahrenen Notwendigkeit der Bekehrung, von der erlebten Beseligung durch sie und von der treuen Bewährung in ihr. Nur in Ausnahmefällen wird auch einmal auf die Vergangenheit, auf Luther oder Gellert oder Bengel zurückgegriffen. In der Regel handelt es sich um Beispiele aus der Gegenwart. Gottes väterliche Vorsehung und Führung im Leben der Gläubigen spielt in ihnen eine wichtige Rolle: Gott erhört Gebete, Gott rettet in der Not, Gott lenkt die Herzen. Aber wichtiger noch als die anekdotenhaften Einzelbeispiele erscheinen die zahlreichen Lebensläufe erweckter frommer Christen, in denen die Erweckung und Bekehrung – beide Begriffe werden oft synonym gebraucht – jeweils den spannenden Höhepunkt bilden. Neben der Bekehrung aus einem lasterhaften Lebenswandel zum Heil sind bemerkenswert viele Bekehrungen von Theologen, Studenten oder Predigern erzählt, die von den Abwegen der Neologie zur Überzeugung von der Wahrheit des Bibelwortes und zum Glauben an den gottmenschlichen Erlöser zurückgefunden haben. Die treue Bewährung dieses Glaubens in schwierigen alltäglichen oder außerordentlichen Situationen, vor allem aber auf dem Sterbebett angesichts des Todes, kommt ebenfalls häufig vor, und die Schilderung der letzten Stunden und des seligen Endes der gläubigen Christen nimmt einen breiten Raum ein. Aber auch die Gegenstücke fehlen nicht: Häufig werden Berichte vom schrecklichen Ende ungläubiger Weltmenschen oder von Religionsspöttern mitgeteilt. So fügt sich schließlich das zunächst verwirrende Mosaik der verschiedenen individuellen Zeugnisse zu einer Beweiskette für die Wahrheit des erwecklich verstandenen evangelischen Glaubens zusammen. Auf eine rationale, Allgemeingültigkeit beanspruchende apologetische Beweisführung ist hier verzichtet. Offenbar soll die Fülle der Einzelbeispiele aus dem gesamten Reich Gottes, aus allen Ländern, Konfessionen, Ständen und Altersstufen den Mangel an allgemeiner vernunftgemäßer Überzeugungskraft irgendwie ersetzen. Die letztlich der Physikotheologie entstammenden Beweise für die Größe und Güte Gottes aus der Natur, die in mancherlei Varianten die Frömmigkeit des 18. Jahrhunderts im evangelischen Deutschland weithin beherrscht hatten und von denen die fromme Aufklärung in ihren Predigten, Schriften und Liedern geradezu lebte, erscheinen in den »Sammlungen« nirgends. Der Beweis für die christliche Wahrheit war nach der Überzeugung der Basler Brüder offenbar nur aus dem Bibelwort und aus dem ihm entsprechenden Leben im Glauben an den Erlöser zu gewinnen. Die Theologie der Erweckung, wie sie uns in den »Sammlungen« entgegentritt, war, von hier aus gesehen, Theologie der erlebten Glaubenserfahrung, der Glaubensbeispiele und der Glaubenszeugnisse. Man könnte sie in diesem Sinne eine Theologie der individuellen Heilsgeschichte nennen. Auf eine Apologetik der Heiligen Schrift verzichtete sie ebenso wie auf die freie Spekulation über Gott, Welt und Mensch.

Eine einzige, aber wichtige Neuheit, die unter den gewohnten Materien der »Sammlungen« seit 1798 hervortritt, sind die sich vermehrenden Nachrichten von ausländischen Missionsunternehmungen. Seit die Christentumsgesellschaft 1798 mit der 1795 begründeten London Missionary Society und mit der 1797 begründeten Nederlandsche Zendinggenootschap Verbindung aufgenommen hat, werden die »Nachrichten aus dem Reich Gottes«, die sich bis dahin vorwiegend auf die Tätigkeit der Partikulargesellschaften bezogen, um Berichte aus der Heidenmission erweitert, und mit großem Interesse verfolgt man in Basel seitdem die ersten Missionserfolge in der Südsee. Von nun an (1799) wird die Berichterstattung über diese »Anfänge des hereinbrechenden Reiches Gottes« ausdrücklich unter die Hauptzwecke der Gesellschaft gezählt⁶¹ und von Jahr zu Jahr erweitert. Amerikanische Missionsnachrichten treten in den »Sammlungen« hinzu (1801), es folgen Mitteilungen aus Afrika und aus Indien (1803), und bald werden sogar eigene Lieder für Missionsgebetsstunden verfasst und gedruckt. »Gottes Segen ruht auf den Missionen«, so lautet eine Überschrift von 1802 in froher Kürze. Damit wachsen die Basler Brüder über ihren ursprünglichen Hauptzweck der selbsteigenen Erbauung zusehends hinaus. Zwar hatten sie bereits mit der Gründung der Christentumsgesellschaft die städtischen, konfessionellen und provinziellen Grenzen überschritten. Aber sie waren damit bislang doch noch immer nur eine Erbauungsgesellschaft im Großen, nur eine überregionale *Societas de confirmanda fide* geblieben. Das wird jetzt anders: Von nun an horchen und fragen, denken und beten sie selbst über den europäischen Kontinent hinaus, – ein erster, wichtiger Schritt zur Erweiterung ihres Gesichtskreises.

Um dieselbe Zeit fühlen sich die Basler Brüder aber auch stärker als bisher dazu berufen, die Erweckung über ihre eigenen engen Zirkel hinaus unter den gleichgültig gewordenen Christen ringsumher zu verbreiten. So wurde im neuen Jahrhundert, in Anlehnung an die Londoner Religious Tract Society von 1799, als eigener Zweig der Christentumsgesellschaft 1802 die Basler Traktatgesellschaft begründet, – ein zweiter wichtiger Schritt aus der bisherigen selbstgewählten Beschränkung hinaus⁶². Von der Tätigkeit der Traktatgesellschaft lassen sich aus den ersten Jahren nur verhältnismäßig geringe Spuren entdecken. Vermutlich gehört hierher der Druck und Vertrieb der beiden anonymen Traktate »Richtiger und getreuer Wegweiser auf Zeit und Ewigkeit glücklich zu werden oder Ordnung des Heils« (Basel 1802) und »Mein Herz und mein Evangelium. Selbstbetrachtungen eines Christen« (Basel 1805). Mit der Verbreitung eines Bändchens von »Wahrhaften und lehrreichen Erzählungen fürs Christenvolk« (1806) folgte man dem bewährten Konzept der »Sammlungen«. Nach 1813 nahm die Traktatgesellschaft

61 Ebd., S. 428.

62 Ebd., S. 468ff.

mit eigenem Verlag einen stärkeren Aufschwung, wobei sie nicht nur authentische Beispielerzählungen bevorzugte, sondern auch wieder auf ältere Titel zurückgriff, so z.B. auf den »Kleinen Kempis« von Tersteegen (ursprünglich 1760)⁶³. Titel aus der modernen Produktion waren: »Der kleine Gottlieb, ein Beispiel für Kinder«, »Taschenbuch für Soldaten«, »Was soll ich thun, daß ich selig werde?« (sämtlich vor 1816) und eine »Dringende Bitte an christliche Eltern, bey ihren Kindern auf die Erhaltung der Taufgnade zu sehen«⁶⁴.

Ein dritter wichtiger Schritt hinaus aus der eigenen ursprünglichen Selbstbegrenzung war nach dem Vorbild der englischen Bibelgesellschaft von 1803 die Begründung der Basler Bibelgesellschaft im Jahre 1804⁶⁵. Diese Gründung und ihre Arbeit fand, wie es scheint, ein positives Echo und stärkere Beachtung als die Traktatgesellschaft, weil sie einem allgemeinen Bedürfnis auch dort entgegenkam, wo man mit den Zielsetzungen der Basler Brüder im Übrigen nicht oder nicht ganz einverstanden war. War zunächst nur an die finanzielle Förderung der Drucklegung an einem fremden Ort und an die Verbreitung der Bibel durch die Gesellschaft gedacht, so wurde seit 1808 die Lutherbibel in Basel selbst gedruckt und verlegt. Bis 1896 ist sie hier in insgesamt 60 Auflagen erschienen. Am Sonntag, den 5. Oktober 1815 veranstaltete die Bibelgesellschaft in der Martinskirche zu Basel ein erstes Bibelfest, einen Nachmittagsgottesdienst, an dem mehr als 1000 Menschen teilnahmen⁶⁶. Basel zählte damals 17000 Einwohner.

Nach alledem ist es verständlich, wenn der von Blumhardt und Spittler verfasste Rechenschaftsbericht von 1806 den nunmehr erreichten Standpunkt nachträglich zum Zielpunkt ursprünglicher höherer Absicht erklärte und die folgende Feststellung traf:

Unsere Gesellschaft befand sich bisher in den Jahren ihrer Kindheit. In denselben erlitt sie mancherley Veränderungen, welche am Ende immer zeigten, dass sie keine bloße Erbauungsgesellschaft seyn könne, sondern eine Beförderinn des Wortes Gottes und der Nachrichten aus seinem Reich durch den Druk seyn solle⁶⁷.

Das Ergebnis unseres Überblicks wird durch diese Selbstaussage von damals vollauf bestätigt: Die Christentumsgesellschaft wurde im zweiten Abschnitt ihrer Geschichte über ihren ursprünglich begrenzten Wirkungskreis weit hinausgeführt. Ohne ihre früheren Zielsetzungen preiszugeben, und ohne

63 Sämtlich vorhanden in UB Basel.

64 Diese Titel sind genannt in: Einfältige Bemerkungen eines Ungelehrten über Herrn Johannes Schultheßen, Professors, neuste Schrift, Winterthur 1816, vorh. UB Basel; vgl. STAEHELIN (s.o. Anm. 55), S. 312, Anm. 407.

65 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 495.

66 Sammlungen 1815/12.

67 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 505.

dass sie aufgehört hätte, eine *Societas de confirmanda fide* zu sein, wurde sie jetzt zu einer *Societas de propaganda fide*. Das war viel, sehr viel. Aber es war noch nicht genug. Damit treten wir in den dritten Abschnitt ihrer Geschichte ein.

3.

Inzwischen waren nach langen Jahren der Herrschaft Napoleon und Frankreich in den Freiheitskriegen besiegt. Eine öffentliche, in den »Sammlungen« gedruckte Parteinahme der Christentumsgesellschaft darf man bis zu diesem Zeitpunkt nicht erwarten. Wenn der alternde Jung-Stilling anlässlich der Völkerschlacht bei Leipzig einen Hymnus verfasste und in seinem Hause in Karlsruhe mit seinen Freunden eine Dankandacht veranstaltete, so wird man etwas Derartiges für die Basler Freunde nicht annehmen dürfen. Aber sie rückten dann 1815 ein Loblied auf den Frieden und auf ihre gnädige Bewahrung in die »Sammlungen« ein⁶⁸. Basel hatte bis in den Sommer 1814 hinein unter der drückenden Einquartierung fremder Truppen zu leiden. Den Sieg der Alliierten deuteten die Brüder jetzt als »die Wirkung des Erbarmens Gottes über uns und unsern so lange von ihm gezüchtigten Weltteil«⁶⁹. Napoleon war in seiner Tücke und Tyrannei ein Werkzeug in der Hand Gottes. Durch ihn hatte Gott die Völker Europas für die Verachtung seines Willens und für die Verspottung seines Daseins, wie sie sich seit einem halben Jahrhundert verbreitet hatte, bestraft. Aber war der Sieg über Napoleon vielleicht nur »eine schöne Erscheinung und nichts mehr«? Unmissverständlich sprachen die Basler es aus: Der Segen des Sieges und der Befreiung kann sich wieder in Fluch verwandeln, wenn die Menschheit den »Gott der Bibel« nicht von neuem als ihren Oberherrn anerkennt. Nur in der Verwirklichung des Entschlusses »des ernstesten Gott-Erbarmens, des treuen Gehorsams und der kindlichen Liebe gegen Gott, der als Gott unser Herr und als Mensch Jesus unser [...] Erretter ist«, kann das Glück der Menschheit wieder erblühen⁷⁰. Spittler richtete schon im Januar 1814 ein Schreiben an Zar Alexander I. von Russland, um ihm im Namen der Gesellschaft die »reinste Verehrung« dafür zu bekunden, dass er bei seinen Siegen stets in aller Öffentlichkeit Gott die Ehre gegeben habe. Seinem Schreiben legte Spittler die neuesten Basler Druckschriften bei⁷¹. Man kann die Hoffnung, welche die Basler auf den Zaren setzten, verstehen, zumal ihr Freund Jung-Stilling sie darin bestärkte. Jung-

68 Sammlungen 1815/1.

69 Ebd., 1814/9, S. 257.

70 Ebd., S. 261.

71 STAEHELIN (s.o. Anm. 55), S. 272.

Stilling war im Juli 1814 in Bruchsal vom Zaren in Audienz empfangen worden. Dabei war auch der Zar der Meinung, dass ein noch schwereres Gottesgericht zu befürchten sei, falls die Christenheit sich nicht bekehre. Wie Jung-Stilling erblickte er den Inbegriff eines christlichen Lebenswandels in der bedingungslosen Übergabe des Willens an Gott und im unablässigen Wachen und Beten oder, wie es Jung-Stilling in den Begriffen der quietistischen französischen Mystik ausdrückte: im *Abandon parfait*, im *Receuillement parfait* und in der *Oraison intérieure parfaite*. »Meine Ansichten der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft und überhaupt des zukünftigen Reiches Gottes sind genau auch die Seinigen [...]«, berichtete Jung-Stilling nach Basel⁷². *Ex occidente crux, ex oriente lux*, das war Jung-Stillings Überzeugung: Hatte der Westen mit der gottlosen Aufklärung die Zerstörung der Christenheit eingeleitet, so musste der Osten mit göttlicher Erleuchtung ihre Rettung vornehmen. Nicht als ob die Zerstörung bereits zum äußersten gekommen wäre. Die endzeitliche Verfolgung stand nach Jung-Stillings Meinung erst noch bevor. So sprach er auch den Zaren noch einmal auf den möglichen Zufluchtsort für die Verfolgten im Kaukasus an. Zum Abschluss der Audienz knieten sie beide nieder und beteten miteinander. Der Zar ist ein wahrer Christ, schrieb Jung-Stilling. Das war den Basler Brüdern das wichtigste.

In der von Alexander I. konzipierten Heiligen Allianz von 1815 erklärten Russland, Preußen und Österreich feierlich Christus, »*notre divin Sauveur Jésus-Christ, le Verbe du Très-Haut, la Parole de vie*« zum Souverän ihrer Völker⁷³. Mehr konnten sich die Brüder in Basel gar nicht wünschen. Inwieweit die Person des Zaren und das Programm seiner »*politique sacrée*« aber auch von anderen, spannungsreichen Elementen lebte, bekamen sie in der Gestalt seiner geistlichen Beraterin Juliane von Krüdener zu spüren. In ihr trat die Erweckung in einer so übersteigerten Weise in Erscheinung, dass sich die Brüder von ihr distanzieren mussten. Ohne Namensnennung vermeldeten sie im Zentralbericht von 1817, »ungeordnete Schwärmerei und ansteckende Auswanderungslust« habe im Hungerjahr 1816/17 große Verwirrung in den Kreis der Erweckten getragen. Für die Schwärmerei kam nur Frau von Krüdener in Betracht, während für die Auswanderungslust Jung-Stilling mitverantwortlich zu machen war⁷⁴. Umso beharrlicher setzte die Christentumsgesellschaft ihren Kurs der Besonnenheit fort.

Es gab für die Basler Brüder in jenen großen Tagen etwas, was ihnen noch wichtiger sein musste als selbst das erhebende Bewusstsein, mit dem mächtigsten Fürsten der Erde in der Einheit erweckten Glaubens zu stehen und

72 Ebd., S. 281ff.

73 GEIGER (s.o. Anm. 46), S. 336–339.

74 STAEHELIN (s.o. Anm. 55), S. 339.

den Sieg ihrer Sache vor Augen zu sehen. Am 25. September 1815, am Vorabend der großen Proklamation der Heiligen Allianz in Paris, wurde in Basel in kleinem Kreis das neue Werk ins Leben gerufen, dessen Zielsetzung alles bis dahin Erreichte noch bedeutend übertreffen sollte: die Basler Mission⁷⁵. Das Neue daran war nicht die tatkräftige Förderung der Mission. Schon seit Jahren wurde von Basel u.a. auch die Missionsschule von Johannes Jänicke in Berlin unterstützt. Das Neue war vielmehr, dass die Regierung unter Peter Ochs die Ausbildung eigener künftiger Missionare in Basel genehmigte. Der doppelten älteren Zielsetzung der Christentumsgesellschaft wurde damit noch eine dritte angefügt. Indem sie jetzt die Zurüstung zur Evangeliumsverkündigung unter den Heiden selbst in die Hand nahm, wurde sie zur *Societas de praedicanda fide*. Zum Leiter der neuen Schule wurde Christian Gottlieb Blumhardt bestimmt. Er begann den Unterricht im Sommer 1816 mit 10 Anwärtern im Alter von 18 bis 38 Jahren; vier von ihnen stammten aus Württemberg, drei aus der Schweiz. Schon nach einem Jahr konnte er sieben von ihnen zur Weiterbildung und Aussendung an die holländische und zwei an die englische Missionsgesellschaft vermitteln; einer musste wegen Krankheit ausscheiden⁷⁶. Mit bewundernswerter Energie legte Blumhardt in kürzester Zeit den ersten Band des »Magazins für die neueste Geschichte der protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften« vor, in welchem er eine Übersicht über die Missionsgeschichte, über die Geschichte der Bibelverbreitung und über die Missionsunternehmungen der Gegenwart miteinander verband. Selbstverständlich fehlten die Reise-, Arbeits- und Erfolgsberichte nach der bewährten Art der »Sammlungen« darin nicht.

Das Erstaunliche ist hier der Blick nach vorn, die frohe Zuversicht, mit der Blumhardt und seine Leute an die Missionssache herangingen⁷⁷. Jene klägliche Christentums-Untergangsstimmung aus den ersten Jahren, bei einigen Freunden vorübergehend gesteigert zur düsteren Erwartung des Antichrists, des Weltendes und des Jüngsten Gerichts, war jetzt wie weggeblasen. Wie über Nacht hatte sich eine mächtige Reich-Gottes-Aufgangsstimmung verbreitet. Blumhardt sprach begeistert vom Blick in die Herrlichkeit des zukünftigen Reiches Gottes, den die Mission eröffnet, und bewertete das Missionsgeschehen der Gegenwart als die »Geschichte der Wunder Gottes, welche unsere Zeit in eine apostolische Zeit verwandelt«⁷⁸! Die Heidenmis-

75 Ebd., S. 299–304.

76 Christian Gottlieb BLUMHARDT, Die evangelische Missionsschule in Basel, in: Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften 3 (1818), S. 625–632.

77 »Das ist wohl das Größte an dieser Bewegung, daß sie den universalen Reichgotteszug von Anfang an besaß«, so urteilte WERNLE III (s.o. Anm. 2), S. 44; »von Anfang an« ist m.E. unzutreffend, erst jetzt tritt er hervor! Wernle selbst hatte zuvor (S. 41) von den Anfängen richtig gesagt: »man ist zu sehr rückwärts orientiert, es fehlt ein großer Glaube nach vorwärts«. Das ist jetzt (1820) anders, etwas Neues.

78 Missionsmagazin (s.o. Anm. 76), S. 632.

sion wurde als Saatfeld verstanden, das zu reicher geistlicher Ernte bestimmt ist. Die Gegenwart verklärte sich zur Morgenröte eines neuen Tages, dessen Mittagsglanz die noch währende Nacht mit Macht überstrahlen wird. Beide Bilder finden sich bald darauf in dem bekannten kraftvollen Missionslied, das Jonathan Friedrich Bahnmaier, der Schwager Spittlers, im Jahre 1819 verfasste: »Walte, walte nah und fern, allgewaltig Wort des Herrn«⁷⁹. In vielfacher Abwandlung kehren sie von da an in den von Jahr zu Jahr zahlreicher werdenden Missionsliedern wieder. Das erweckliche Missionslied war wahrhaftig nicht mehr das alte Lied. Es war ein neues Lied. Es bildet eine eigene, neue Gattung in der Geschichte des Kirchenliedes⁸⁰. Man wird es nicht bezweifeln: Die Begründung der Basler Missionsgesellschaft, im Jahre 1815 erst ein kleiner, bescheidener Neuanfang, bildet den Höhepunkt in der Geschichte der Christentumsgesellschaft. Nun war die Christentumsgesellschaft endgültig über ihre Ursprünge hinausgewachsen.

Angesichts des jetzt gewonnenen, umfassenden Fernblicks könnte es scheinen, als hätte sich der Gegensatz gegen Neologie und Rationalismus inzwischen womöglich von selbst erledigt. Aber das war nicht der Fall. Er war noch immer vorhanden und wurde so stark empfunden wie eh und je. Als im Juni 1820 Christian Heinrich Zeller die Freiwillige Armen-Schullehrer-Anstalt in Beuggen eröffnete, eine weitere wichtige Neugründung dieser Jahre, beschwor er noch einmal das Bild einer kranken Christenheit, die im Begriff stand, ihrer allmählichen Auszehrung entgegenzugehen, einer Christenheit, die, wie er in eigentümlicher Umkehrung der neologischen Verwendung dieses Vergleiches sagte, im Zeitalter der Aufklärung in eine Art babylonischer Gefangenschaft geraten war. Ihre Religion war »ein Christentum ohne Christus, ohne Glauben, ohne Liebe, ohne Trost und ohne Lebenskraft«, das der Sittenverderbnis Tor und Tür öffnete. So begann auch dieser neue Zweig der Arbeit im erklärten Gegensatz zur Aufklärung und zu ihrer so vielgerühmten Pädagogik⁸¹.

An eine Überwindung des alten Gegensatzes zwischen Erweckung und Aufklärung war also auch jetzt nicht zu denken. Er bestand fort. Und doch, spätestens zu dem Zeitpunkt, als die ersten Missionsschüler im Basler Missionshaus ausgebildet werden sollten, war eine bewusste Anknüpfung an Bildung und Wissenschaft, an das allgemeine Denken der Zeit und an die neuere Theologie unausweichlich. Das Programm einer *Societas de praedicanda fide* war anders nicht durchführbar. Der Neologie und dem Rationalismus und zumal ihrer Bibelkritik konnte man sich zwar nach wie vor unter kei-

79 Vgl. Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (1952), Nr. 359.

80 Vgl. Jürgen HEYDRICH, Untersuchungen zum geistlichen Lied der Erweckungsbewegung, Diss. theol. Mainz 1962, S. 35.

81 STAEHELIN (s.o. Anm. 55), S. 386ff.

nen Umständen öffnen. Andererseits hat Blumhardt einen Rückgriff auf die Theologie des älteren Pietismus, etwa auf Freylinghausens »Grundlegung der Theologie«, nicht in Betracht gezogen. Der Lehrplan von 1816 umfasste 31 Unterrichtsstunden in der Woche, davon an erster Stelle fünf Stunden Biblische Religionsgeschichte⁸². Als Textbuch wählte Blumhardt die »Biblichen Geschichten« von Antistes Johann Jakob Hess, dem Freund Lavaters und Jung-Stillings zu Zürich. Hess stand der Christentumsgesellschaft ursprünglich nur wenig näher als Lavater. Die Basler hatten ihn einst mit Lavater in dieselbe Reihe gestellt; zu ihrem Korrespondenten wurde er nicht⁸³. Aber Blumhardt teilte jene Vorbehalte von 1780 nicht mehr. Gerade in den Schriften von Hess fand er, was er suchte. Hess hatte sich in jahrelangem Bibelstudium schon seit den 1770er Jahren einen neuartigen Beweis für die Wahrheit des Christentums dadurch erarbeitet, dass er, jenseits der alten Fragestellung nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunft, den Sinn der Offenbarung in der Geschichte, in dem planvollen Gesamtzusammenhang der im Alten Testament berichteten Geschichte des Volkes und des Reiches Gottes aufsuchte. Danach war die alttestamentliche Geschichte im Ganzen und im einzelnen die Geschichte der Vorsehung und Führung Gottes und die Enthüllung seines Heilsplans für die gesamte Menschheit. Über Umwege und Hindernisse hinweg war sein Reich und sein Wille zu immer größerer Klarheit und Allgemeinheit gelangt. Die Einzelaussagen gewannen ihren höheren Sinn vom Ablauf des Ganzen her, so wie die einzelnen Kettenglieder von der Kette insgesamt⁸⁴. Dieses Konzept erschien Blumhardt nicht nur zum Verständnis der Bibel, sondern auch zur Verkündigung auf dem Missionsfeld vorzüglich geeignet, und es erlaubte ihm außerdem, den Sinn und den Auftrag der Mission, über den Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl hinaus, als die Fortsetzung der Heilsgeschichte in die Zukunft hinein zu begreifen. Aus Hess schöpfte er eine Art Missionstheologie. Blumhardt rühmte seine Schriften als die besten Hilfsmittel eines »erleuchtenden Bibelstudiums«, weil er hier »die großen theokratischen Ideen [...] in ihrer stufenweisen Entwicklung und ihrem begeisternden Zusammenhang« dargestellt fand⁸⁵. Aber noch mehr: Blumhardt sandte seine Missionsschüler auch an die theologische Fakultät, wo sie nicht nur an der Vorlesung über synoptische Evangelien, sondern auch über theologische Enzyklopädie teilnahmen, – ein verheißungsvoller Brückenschlag.

Zu einer weiteren Anknüpfung sollte es schließlich im Jahr 1825 kommen. Spittler hatte, unterstützt von seinem Freund Zeller, eine scharfe Pole-

82 BLUMHARDT (s.o. Anm. 76), S. 631.

83 STAEHELIN (s.o. Anm. 2), S. 120 und 126.

84 Über Hess vgl. Emanuel HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, Münster ³1964, S. 192–203.

85 Missionsmagazin (s.o. Anm. 76), 4 (1819), S. 633.

mik gegen den 1822 neuberufenen Martin Leberecht de Wette eröffnet und wollte ihn zu einer Erklärung seiner Rechtgläubigkeit hinsichtlich des Versöhnungstodes Christi zwingen. Allein, die persönliche Aussprache beider sollte zur Verständigung führen. Spittler überzeugte sich davon, dass de Wette nicht der Neologe und Rationalist war, den er in ihm vorausgesetzt hatte, und beide besiegelten ihre Verständigung, indem sie bald darauf in dem »Verein für die sittlich religiöse Einwirkung auf die Griechen« von 1826 zusammenarbeiteten⁸⁶.

Societas de fide confirmanda, propaganda, praedicanda – das ist als das nacheinander erreichte, in einen Dreiklang der Wirkung einmündende Endergebnis unseres Überblicks über die Geschichte der Christentumsgesellschaft bis 1825 anzusehen. Eine kleine städtische Erbauungsversammlung wurde zur überregionalen und überkonfessionellen evangelischen Korrespondenzgemeinschaft, zu einem tatkräftigen Verein zur Verbreitung der Bibel und erwecklicher religiöser Literatur und schließlich zur Trägerin einer Missionsgesellschaft – dies alles im Gegensatz der Erweckung zur Aufklärung und zur Neologie. Eine apologetische *Societas de defendenda fide* wurde sie nie. Mit unerschütterlicher Folgerichtigkeit hat sie vielmehr ihre entschlossene Antithese gegen die Aufklärung durchgehalten, bis andere geistige Bewegungen in das Ringen der Geister um und gegen die Aufklärung mit eingetreten waren. Aber bei diesen neuen Bewegungen hat die Christentumsgesellschaft, obwohl es nahegelegen hätte, keine Anleihen gemacht und keine Unterstützung gesucht. Sie trat von sich aus nicht zu ihnen in Verbindung, ganz zu schweigen von einer Auseinandersetzung mit ihnen. Sie blieb geistig weiterhin »für sich und unter sich«, eine *Societas de confirmanda fide*, die sich in den »Sammlungen« ihr eigentümliches Organ schuf.

Bei ihren Bemühungen *de propaganda fide* fand der eine Zweig ihrer Arbeit, die Basler Bibelgesellschaft, Anklang und Unterstützung auch weit über die Kreise gleichgesinnter Brüder hinaus, während die Traktatgesellschaft, der andere Zweig, wiederholt auf Widerstand stieß. Als Dokumente ihrer Frömmigkeit sind allerdings gerade die Traktate von großer Bedeutung, denn in ihnen, und deutlicher noch in den »Sammlungen«, spiegelt sich die theologische Eigenart der Christentumsgesellschaft am getreulichsten wider.

Was die »Sammlungen« für den internen Gebrauch *de confirmanda fide* waren, wurden die Traktate für den externen Gebrauch *de propaganda fide*. Aber der Versuch, der Neologie mit angemessenen theologischen Waffen entgegenzutreten, unterblieb, und damit unterblieb der Versuch, auf die Gebildeten unter den Verächtern des Christentums erwecklich einzuwirken.

86 Andreas LINDT, C.F. Spittler und W.M.L. de Wette. Zur Begegnung von Erweckungsfrömmigkeit und Universitätstheologie im Basel des 19. Jahrhunderts, in: MAX GEIGER (Hg.), Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Basel 1969, S. 61–384.

Inwieweit sich die einfache Landbevölkerung, wo sie der frommen Aufklärung zugeführt worden war, von der aufklärerischen Theologie der Belehrung zur erwecklichen Theologie der Bekehrung bekehren ließ, ist schwer zu ermesen.

Hinter dem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie sind gleichwohl gewisse Gemeinsamkeiten mit der Aufklärung zu entdecken: (1) Die Form der Sozietätsbildung selbst, die aus der Aufklärung stammte und von dort übernommen wurde, hier jedoch, wie es scheint, zum ersten Mal auf evangelischem Boden, eine streng gegenaufklärerische und antineologische Zielsetzung erhielt. (2) Die Reduktion der Theologie auf ein Wesentliches im Christentum und auf die Hauptlehren. Statt der Lehre von Gott, Tugend und Unsterblichkeit dort war es hier die dreifache Hauptlehre von der vollen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der Gottmenschheit Christi und von seinem versöhnenden Opfertod, während darüber hinaus ein gewisser Freiraum für die theologische Gedankenbildung offenblieb. (3) Die Erweiterung der Auffassung von der Kirche zur Idee des Christentums. Aber während diese Idee in der Aufklärung zur Gleichsetzung des Christentums mit der vernunftgemäßen Religion und zur Verflüchtigung des Christlichen und der Wirklichkeit der Kirche führte, sollte sie hier unter dem Rückgriff auf den biblischen Begriff des Reiches Gottes ihre von Gott bestimmte zukünftige, aber innerweltlich herbeigeführte Verwirklichung in der Mission finden. Von da aus will es scheinen, als ob die Heidenmission, die letzte und schwierigste, ihren späteren Wirkungen nach aber größte und wichtigste Aufgabe, deren sich die Christentumsgesellschaft annahm, im Sinne ihrer Frömmigkeit und Theologie die ihr gemäße, eigentliche werden musste. Hier vermochte sich das Prinzip ihres ungebrochenen, von der Neologie unberührten Bibelglaubens auf der Grundlage jener dreifachen Hauptlehre mit der Theologie der individuellen Heilsgeschichte (der »Sammlungen« und der Traktate) und mit der Theologie der universalen Heilsgeschichte (der »Biblischen Geschichten« von Johann Jakob Hess) zu derjenigen Gestalt der Verkündigung zu verbinden, die den Hörern draußen, die vom Christentum noch nichts wussten und von Aufklärung und Neologie nichts wissen mussten, in besonderer Weise zum rechten Wort zur rechten Zeit werden konnte. In der Verkündigung auf dem fernen Missionsfeld spielte der zeitgenössische europäische Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie keine Rolle. Er war aufgehoben. Die Erweckung schloss hier »die wahre, biblische Aufklärung« in sich ein. Dass ihr – wie in Europa – die Auswirkungen der profanen, säkularisierenden Aufklärung folgen würden wie dem Licht der Schatten, war in jenen verheißungsvollen Jahren des Aufbruchs noch nicht zu erkennen.

Jung-Stillings Frömmigkeit¹

Abgesehen von der spannenden Dramatik der Jugendjahre war es die Intensität und die Vielseitigkeit der beruflichen Wirksamkeit als Arzt und Augenarzt, Wirtschaftswissenschaftler und Schriftsteller, was das Leben und Lebenswerk Jung-Stillings in den Rang des Außergewöhnlichen erhoben hat. In diesem intensiven, vielseitigen Leben Jung-Stillings waren christlicher Glaube und christliche Frömmigkeit aber nicht nur irgendeines unter anderen Elementen, sondern sie waren das leitende Motiv seines Lebens. »Das erste, wonach er fragte, wenn er von jemand etwas las oder reden hörte, bezog sich auf seine Gesinnung gegen Gott und Christum«, – so heißt es schon von dem Schulkind². Und noch von dem über siebzigjährigen Hofrat ist es ganz ähnlich bezeugt: »[...] ihm stellte sich alles, was er vernahm, sogleich in eine Beziehung auf die Religion«³. Glaube und Frömmigkeit machten den Kern seines Lebens und Denkens aus. Wir besinnen uns daher mit unserem Thema nicht auf Nebensächlichkeiten, sondern auf die Grundlage, auf die tragende Mitte, auf das Wesentliche am Leben Jung-Stillings, und dazu ist das Gotteshaus der rechte Ort.

Wenn von tragender religiöser Mitte die Rede ist, so heißt das bei Jung-Stilling aber nicht, dass hier eine Gestalt vor uns sichtbar würde, die festgefügt dasteht wie ein Denkmal aus Erz oder Stein. Jung-Stilling war ein Mann aus Fleisch und Blut. Man kann daran zweifeln, ob der Beiname »Stilling«, den er sich als Schriftsteller zulegte und beibehielt, lebenslang auf ihn gepasst hat. Denn zu den »Stillen im Lande« (Psalm 35,20), die sich von der Welt zurückziehen, gehörte er seinem Wesen nach nicht. Es drängte ihn vielmehr immer wieder, das Wort zu nehmen, zur Feder zu greifen und rastlos tätig zu sein. Am bloßen Theoretisieren, Reflektieren, Meditieren, Spekulieren lag ihm auch in geistlicher Hinsicht so viel wie nichts:

Wer stets sich will erbauen,
nicht wirken, sondern schauen,
der fördert sich nicht viel [...].

-
- 1 S.u. Bibliographie Nr. 158. – Vortrag im Rahmen der Jahrestagung des Vereins für westfälische Kirchengeschichte am 17.9.1990 in der Martinikirche in Siegen. Ich danke Herrn Professor Dr. Gerhard Merk, dem Präsidenten der Jung-Stilling-Gesellschaft in Siegen, für die freundliche kritische Durchsicht auch dieses Vortragsmanuskripts.
 - 2 Johann Heinrich JUNG, Lebensgeschichte. Vollständige Ausgabe, mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Adolf BENRATH, Darmstadt (1976) ³1992 (Bibliographie Nr. 69), S. 46.
 - 3 [Alexander VÖMEL], Jung-Stillings Lebensgeschichte von ihm selbst erzählt, neu bearbeitet von einem seiner Ururenkel, Konstanz [1907], S. 216.

so reimte er gelegentlich einmal⁴. Die Geschichte seines inneren Lebens verlief in mancher Hinsicht vielmehr ebenso dramatisch bewegt wie das äußere Leben, das wir kennen. Es ist spannend, ihr nachzugehen, und zwar umso mehr, als sich in ihr wichtige Aspekte der Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte seines ganzen Zeitalters widerspiegeln. In fünf Wegstrecken führt sie uns an seiner äußeren Lebensgeschichte entlang: (1) von seiner Jugend und der Prägung durch die reformierte Konfession und durch den Pietismus (2) in seine Studienzeit und in die erste Hälfte seiner Berufs- und Schriftstellerjahre hinein, die im Zeichen der frommen Aufklärung standen. (3) Seit dem Beginn der Französischen Revolution (1789) gelangte Jung-Stilling dann aber zu einer Neuorientierung seines religiösen Denkens, indem er sich von der frommen Aufklärung allmählich löste. (4) Und seit 1794, im Alter von 54 Jahren schließlich, stellte er seine religiösen Schriften entschieden in den Dienst der Erweckung, zunächst noch neben seinem Hauptberuf her, dann aber (5) seit 1803 bis an sein Lebensende mit voller Arbeitskraft. Wie zu einem Patriarchen blickten seine Familie und viele Freunde zu dem greisen Jung-Stilling auf⁵, und als einen »Patriarchen der Erweckung« hat das spätere 19. Jahrhundert das Andenken an ihn hochgehalten. Aber eben ein solcher Patriarch war Jung-Stilling nicht von Anfang an: Erst durch mancherlei Schwierigkeiten, Enttäuschungen und Anfechtungen hindurch, nach Überwindung von Umwegen und Irrwegen gelangte er zu diesem Ziel. Die fünf genannten Wegstrecken seines inneren Lebens gilt es zu verfolgen; am Schluss sind drei bezeichnende Elemente seiner Frömmigkeit festzuhalten.

1.

Nach dem frühen Tod der Mutter wurde die Frömmigkeit des aufgeweckten Kindes im Kreis der dörflichen Großfamilie vor allem von dem strengen Vater bestimmt: Das gemeinsame Morgengebet auf den Knien und das Lesen und Auswendiglernen des Heidelberger Katechismus gehörte zu seinem regelmäßigen Tageslauf. Schon früh las der Junge nicht nur Homer und Vergil in deutscher Übersetzung und dazu die später sogenannten Volksbücher wie »Die vier Haimonskinder« und »Die schöne Melusine«, sondern auch so entschieden pietistische Schriften wie »Das Leben der Altväter« von Gottfried Arnold und die »Historie der Wiedergeborenen« von Johann Hein-

4 Bibelübung vom 16.9.1796, in: Johann Heinrich JUNG-STILLING, *Tägliche Bibelübungen*, hg. von Gustav Adolf BENRATH, Gießen 1989 (Bibliographie Nr. 146), Nr. 350, S. 322.

5 VOMEL (s.o. Anm. 3), S. 210; Erich MERTENS, Max von Schenkendorf und Johann Heinrich Jung-Stilling, in: Johannes HARDER / Erich MERTENS, *Jung-Stilling-Studien*, Siegen 1987, S. 81f. und 100.

rich Reitz. Was wunder, wenn er dann im Garten die Worte und Taten seiner Helden nachspielte und sich dabei in einen edlen Ritter und bald sogar in den heiligen Einsiedler Antonius verwandelte. Obgleich sich der Vater von separatistischen Pietisten aus der Gegend von Berleburg besuchen und wohl auch beeinflussen ließ, blieben in der Familie Jung die landeskirchlichen Grundsätze in Geltung. Der Großvater Ebert Jung, jenes Urbild eines treuen und redlichen Siegerländers, war Kirchenältester in Hilchenbach. Dort wurde der vierzehnjährige Johann Heinrich konfirmiert, und sein Pfarrer und Seelsorger unterstützte ihn in den folgenden Jahren bei der Suche nach dem richtigen Lebensberuf. An ein akademisches Studium, und zumal an den Beruf des Pfarrers, von dem das Kind geträumt hatte, konnte die unbemittelte Familie nicht denken⁶.

Seine Begabung und seinen Willen zur Weiterbildung, seine Lesewut und seinen umfassenden Wissensdurst nahm der junge Mann nach der Schulentlassung in die nächsten Lebensjahre ebenso mit hinein wie jene Lehre des Heidelberger Katechismus, »daß wir in aller widerwärtigkeit gedultig, in Glückseligkeit danckbar und auffz zukünfftig guter zuversicht zu unserm getreuen Gott und Vater sein sollen«⁷. Beides, Schöpfung und Vorsehung, führte er auf den himmlischen Vater zurück, war es doch derselbe Gott, der ihm als Schöpfer die Geistesgaben und seinen Bildungstrieb eingepflanzt hatte und dessen Vorsehung und väterlicher Führung er sich auf seinem Weg in die Zukunft anvertrauen sollte und wollte. Aber beides kam nun einfach nicht überein! Sein siebenmaliges berufliches Scheitern innerhalb von sieben Jahren brachte Jung-Stilling in den ersten langwierigen Glaubenskonflikt, der ihn aufbegehren ließ: »Es wäre doch entsetzlich, wenn mir Gott Triebe und Neigungen in die Seele gelegt hätte und seine Vorsehung weigerte mir, so lang ich lebe, die Befriedigung derselben!«⁸ Es kam ihm vor, als stünde die Absicht, die Gott der Schöpfer mit ihm hatte, zu Gottes Vorsehung, so wie er sie nun tatsächlich an sich erfuhr und erlitt, in grellem Widerspruch. Aus diesem Glaubenskonflikt half ihm ein entfernter Vetter insofern wenigstens theoretisch etwas heraus, als er ihn davon überzeugte, dass Gott den Frommen nicht einfach so geraden Wegs auf sein Lebensziel hinführt, sondern durch mannigfache Bewährungsproben hindurch, um ihn auf diese Weise von der Selbstsucht und vom Hang zur bloßen Selbstverwirklichung zu reinigen. »Aber«, so sagte ihm der Vetter, »Er liebt den Mann, der im Stillen und Verborgenen zum Wohl der Menschen arbeitet [...] Diesen zieht Er

6 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 39–47, 60, 62, 87 und 90. – Neuere erläuternde Nachzeichnungen bei Rainer VINKE, *Jung-Stilling und die Aufklärung*, Stuttgart 1987, S. 26–53 und bei Gerhard MERK, *Jung-Stilling. Ein Umriß seines Lebens*, Kreuztal 1989, S. 9–24; Otto W. HAHN, *Johann Heinrich Jung-Stilling*, Wuppertal 1990, S. 13–24.

7 Heidelberger Katechismus, Antwort auf Frage 28.

8 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 138.

durch Seine gütige Leitung [...] endlich hervor, und setzt ihn hoch hinauf⁹. Der Zwanzigjährige nahm sich die Belehrung zu Herzen. Doch der Konflikt zwischen seinem Berufswunsch und der demütigen Unterwerfung unter die Situation und unter den Willen Gottes hielt an und dauerte auch noch fort, als er im Alter von 21 Jahren die Siegerländer Heimat verlassen musste, um in der Fremde sein Brot zu verdienen. An seinem biblischen Wahlspruch und an dem Glauben an Gottes Führung und Vorsehung hielt er aber wie der Erzvater Abraham immerzu fest: »Dominus providebit« – »der Herr wird's versehen; er wird Vorsorge treffen« (Gen 22,8).

Auf seiner Wanderschaft im Bergischen Land kam Jung-Stilling in pietistische Kreise. Er besuchte ihre Versammlungen und schloss Bruderschaft mit den »frommen und erweckten Leuten«¹⁰. Hier nun geschah, was ihm sein Vetter vorausgesagt hatte. Der Fabrikant Peter Johannes Flender in Kräwinklerbrücke bei Radevormwald nahm ihn im Jahre 1763 als Hauslehrer und Verwalter in seinen Dienst: »Flenders Haus«, so schrieb Jung-Stilling später im Rückblick, »war meine Academie, wo ich Oeconomie, Landwirtschaft und das Commerzienwesen aus dem Grund zu studieren Gelegenheit hatte«¹¹. Damit nicht genug, ebnete ihm Flender schließlich sogar den Weg zum Universitätsstudium. So kam jener erste Glaubenskonflikt nach zehn Jahren endlich zur Ruhe: Den Frommen, der sich demütigt, führt Gott aus dem Winkel heraus, nach den bestandenen Bewährungsproben gewährt er ihm die Erfüllung seiner Wünsche. Gottes Schöpferwille und Gottes Vorsehung und Führung standen in Jung-Stillings Augen nun nicht mehr im Widerspruch zueinander, sie waren in seinem Lebenslauf endlich in Einklang gekommen. Doch eben in diesem Augenblick der Lösung seines ersten Glaubenskonfliktes wurde Jung-Stilling in einen zweiten, schwereren Glaubenskonflikt hineingeführt.

2.

Bei seinem Selbststudium zur Vorbereitung auf die Universität lernte er zum Lateinischen und Französischen nicht nur Griechisch und Hebräisch hinzu, sondern er verlegte sich auch auf die Schulphilosophie. Er las die deutschen

9 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 155. – Man vgl. den Schluss von Jung-Stillings »Theobald oder die Schwärmer«: »nichts [...] zu beginnen, als nur, dass sie in der Stille an ihrer eigenen und anderer Menschen Vervollkommnung thätig arbeiten mögen [...]«: Sämtliche Werke, Bd. 6, Stuttgart 1841, S. 434.

10 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 214 und 219.

11 Ebd., S. 231. – Im Zusammenhang vgl. Rainer VINKE, Jung-Stilling bei Flender (1763–1770). Ein Abschnitt auf dem Weg zu seiner Bestimmung, in: ThZ 41 (1985), S. 359–390, sowie Gerhard MERK (s.o. Anm. 6), S. 43–55.

Schriften von Christian Wolff und Christoph Gottsched, er las die Theodizee von Leibniz, und er vertiefte sich in Logik und Metaphysik. Hier stieß er nun auf eine der bewegenden Fragen des Jahrhunderts, auf die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben. Ist die Vernunft die entscheidende Instanz, die zur Erkenntnis des Menschen, der Welt und aller Dinge führt, oder ist es der Glaube, der sich auf die biblische Offenbarung stützt? Oder sind sie beide zu gebrauchen, Vernunft und Glaube? Und wenn ja, wie ergänzen sie sich? Welcher Instanz kommt die Priorität zu, der Vernunft oder dem Glauben? Den dominierenden Anspruch der Vernunft und die abstrakte Gottesidee, die ihm in den philosophischen Schriften entgegentrat, vermochte er seitdem mit seinem Abrahams-Glauben an die Vorsehung und an seine persönliche Führung durch Gott den himmlischen Vater nur immer schwerer in Übereinstimmung zu bringen. Er sagt davon selbst: Die philosophischen Systeme »erstickten wahrlich alle kindliche Empfindung gegen Gott«¹². Die begriffliche Kausalkette, mit der die Philosophen Gott und Welt ein für allemal so überzeugend verknüpften, schien für ein konkretes, individuelles Eingreifen des lebendigen Gottes keinen Platz mehr zu lassen. Der Glaube an die Führung des Frommen, an seine Gotteskindschaft und an die Erhörung seiner Bittgebete, kurz: seine ganze Frömmigkeit war in Frage gestellt. Nicht als ob Jung-Stilling seinen durch Erfahrung geläuterten Glauben nun angesichts des Determinismus der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie einfach preisgegeben hätte. Aber diesen neuen Glaubenskonflikt, in den er nunmehr geraten war, vermochte er noch weniger aufzulösen als jenen ersten. Er wirkte in ihm ganze zwei Jahrzehnte hindurch wie ein bohrender Stachel, der bald mehr, bald weniger schmerzte, aber beständig spürbar war.

Ja, dieser Konflikt wurde nur gesteigert, als er das dörfliche Kräwinklerbrücke im Bergischen Land als Dreißigjähriger verließ, um in der Stadt Straßburg das Medizinstudium aufzunehmen. Damit trat er in die große Bildungswelt der deutschen Aufklärung ein. Die bekannte Tischgesellschaft in Straßburg, an der er regelmäßig teilnahm, war so etwas wie ein Abbild dieser Bildungswelt im kleinsten Maßstab: Ihr jüngstes und zugleich genialisch überragendes Mitglied war der 21jährige Goethe¹³. Auch beeindruckte ihn in Straßburg der 26jährige Theologe Johann Gottfried Herder, der ihm »einen Umriss von allem in einem« entwarf. Aber, wie er selbst schreibt, »in dem Kreis, worinnen sich Stilling jetzt befand, hatte er täglich Versuchungen genug, ein Religionszweifler zu werden. Er hörte alle Tage neue Gründe gegen die Bibel, gegen Christenthum und gegen die Grundsätze der christ-

12 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 232.

13 Über die Beziehungen Jung-Stillings zu Goethe vgl. jetzt Gerhard SCHWINGE, Prophet und Weltkind – Jung-Stilling und Goethe, in: JUNG-STILLING, Arzt, Kameralist, Schriftsteller zwischen Aufklärung und Erweckung, Ausstellungskatalog, hg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, Karlsruhe 1990, S. 112–141.

lichen Religion [...]«¹⁴. Als einzige Waffe verblieb ihm der ständige Rekurs auf eben jenen Glauben an Gott den Schöpfer und an die besondere göttliche Vorsehung und Führung, in dem er sich gerade in Straßburg durch mehrere überraschende Rettungen aus auswegloser materieller Not bestätigt fand. Ja, er fühlte sich sogar stark genug, zum Zeugnis für die Freunde, deren »Glaubensgrund in der Religion schwankte«, seine Lebensgeschichte nachträglich niederzuschreiben, um sie von den »deutlichen Fustapfen der göttlichen Fürsicht« ebenfalls zu überzeugen¹⁵. Ihnen gegenüber erhob er seinen Lebensgang geradezu zum Gottesbeweis.

Bei allen Vorbehalten gegenüber der dort verbreiteten Kritik am Christentum fühlte er sich in der Bildungswelt der Aufklärung jedoch recht bald wohl und heimisch. Er verdankte ihren Anregungen sehr viel. Als er sich, inzwischen verheiratet und zum Doktor der Medizin promoviert, in Elberfeld als Arzt niederließ (1772), nahm er sich ihre literarischen Mittel und Ziele zum Vorbild, um an seinem Teil an der Verbreitung »wahren Christentums« mitzuwirken.

Wahres Christentum – was war das nun? Jung-Stilling setzte es inzwischen nicht mehr einfach mit der Frömmigkeit gleich, die ihm als Kind und Konfirmand beigebracht worden war. Er hatte inzwischen erkannt, dass ihn jene enge und strenge religiöse Erziehung von der Welt und namentlich von der Bildungswelt der Aufklärung ferngehalten hatte. Ja, er meinte, sie habe ihn geradezu falsch orientiert. Anstatt ihm nahezubringen, auch in religiösen Dingen die Vernunft zu gebrauchen, hatte sie ihn dazu verleitet, bei manchen seiner Lebensentscheidungen bloßen Eingebungen des Augenblicks zu folgen, die er allzu leichtgläubig für göttliche Winke und Gebote hielt. So blickte er jetzt auf seinen religiösen Werdegang kritisch zurück. Zumal seit er als Arzt in der Öffentlichkeit zu wirken hatte, waren ihm die Grundsätze der pietistischen Kreise, in denen er doch zuvor so gerne verkehrt hatte, fragwürdig geworden. Zwar konnte und wollte er auch jetzt nicht bestreiten, dass dort »wahre Christen« und »wahre Pietisten« zu finden seien. Aber die Schattenseiten am Pietismus erschienen ihm jetzt weit gefährlicher als das Gute, das von ihm ausging. Zu viel Gefühl und Überschwang, zu wenig Vernunft, – so lautete jetzt sein Urteil über die Freunde von früher. Damit hielt er auch nicht zurück, und die Frommen in Elberfeld reagierten darauf. Sie hatten ihn zuerst herzlich willkommen geheißen. Aber was sie dann befremdete, war nicht so sehr nur ein gewisses Maß weltförmigen Auftretens ihres Bruders, der da meinte, er müsse jetzt Hemden mit Hand- und Halskrause und eine gepuderte Perücke samt Haarbeutel tragen, sondern vielmehr die Tatsache, dass er bald immer seltener zu ihren Versammlungen kam und dazu

14 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 268 und 271.

15 Ebd., S. 655.

unumwunden erklärte, »er habe nun lange genug von Pflichten geschwätzt, jetzt wolle er schweigen und sie ausüben«¹⁶. Sondergeist, Überheblichkeit, Schwärmerei und »Maulchristentum« statt Tatchristentum – das waren die Vorwürfe, die er gegen sie richtete. Sie hinwiederum beargwöhnten ihn zunehmend wegen seiner weltlichen literarischen Ambitionen und Konnexionen und verachteten ihn als Romanhelden und Phantasten und schließlich sogar als »einen Mann, der keine Religion habe«, als Freigeist. Damit schossen sie auf seiner Seite ebenso weit übers Ziel hinaus wie Jung-Stilling auf der ihren. Denn ein Freigeist war Jung-Stilling niemals. Er wollte das sein, was er von einem seiner neuen Bekannten in Elberfeld voll Anerkennung sagte: »ein Mann voller Religion – ohne Pietismus«. In einer seiner ersten Schriften, in der »Schleuder eines Hirtenknaben gegen den hohnsprechenden Philister« (1775), trat Jung-Stilling sogar mutig zur Verteidigung von Christentum und Frömmigkeit wie ein David wider Goliath gegen den mächtigen Publizisten der Aufklärung Friedrich Nicolai in die Schranken. Aber ein Ja zum Pietismus bedeutete das nicht mehr. Auch »dummorthodox«, wie er sagte, wollte er nicht sein¹⁷.

Jung-Stilling verfolgte nunmehr einen eigenen Weg, einen Mittelweg zwischen der Aufklärung, die die Vernunft zum Maßstab der Erkenntnis machte und das biblische Christentum in Frage stellte, und dem Pietismus, der die Vernunft verwarf und die Welt sich selbst überließ¹⁸. Sah er dort Missverständnisse und Verkürzungen am Werk, so hier eine schädliche Übertreibung, – schädlich, weil in seinen Augen die pietistischen Absonderlichkeiten das wahre Christentum in Verruf brachten und vor der Welt unglaubwürdig machten. Der wahre Christ hingegen folgt der richtigen Mittelstraße zwischen »Vernünftelei« und »Empfindelei«, zwischen Unglauben und Aberglauben, wie er die Alternative zuspitzte, mitten hindurch. So lautete dementsprechend das Motto, dem sich Jung-Stilling verschrieb: »Mittelmaß die beste Straß«¹⁹. Wahres Christentum war für ihn ein vernünftiges Christentum der guten Tat in der Nachfolge Jesu mit dem Ziel der persönlichen Vervollkommnung und der allgemeinen Verbesserung von Staat und Gesellschaft. Dieses wahre, echte Christentum, wie es Jung-Stilling nunmehr mit Entschiedenheit vertrat, war aber nichts anderes als ein Christentum der frommen Aufklärung, ein Mittelding zwischen Aufklärung und Pietismus, das, obschon der Aufklärung viel näher als dem Pietismus, auf beiden Seiten Anleihen machte. Dementsprechend formulierte Jung-Stilling sein Glau-

16 Ebd., S. 291.

17 Zitate ebd., S. 348, 322 und 340.

18 Detaillierter Nachweis bei: Otto W. HAHN, *Jung-Stilling zwischen Pietismus und Aufklärung. Sein Leben und sein literarisches Werk 1778–1787*, Frankfurt a.M./Bern 1988; Zusammenfassung S. 429–494.

19 Jung-Stilling nahm es zum Motto seines Romans »Theobald oder die Schwärmer« (1784/85).

bensbekenntnis damals folgendermaßen: »Wer ein wahrer Knecht Gottes seyn will, [...] schließe sich nicht an eine besondere Gesellschaft an, die sich zum Zweck gemacht hat, Gott besser zu dienen als andere [...] – Jüngling, willst du den wahren Weg gehen, so zeichne dich durch nichts aus als durch ein reines Leben und edle Handlungen; bekenne Jesum Christum durch eine treue Nachfolge seiner Lehre und seines Lebens. Traue ihm in jeder Lage deiner Schicksale und bete zu ihm mit Zuversicht, er wird dich gewiß zum erhabenen Ziel führen«²⁰.

Nach seinem Abschied aus Elberfeld, das ihm schließlich zum »Schauplatz seiner sechs- und ein halbjährigen Prüfung«, geworden war, musste er in Kaiserslautern allerdings erfahren, dass er hier durchaus noch im Ruf der Schwärmerei und des Pietismus stand²¹. Daher legte er sein Bekenntnis zum Mittelweg in drei religiösen Romanen nieder, die er innerhalb der nächsten fünf Jahre verfasste (1779–1783). In einer eigenen Monatsschrift mit dem bezeichnenden Titel »Der Volkslehrer« (1781–1784) ging er noch weiter²². In der aufklärerischen Absicht, die Moral der Landbevölkerung zu heben, griff er auch allgemeine Probleme auf. Folgen der Trunkenheit, Auswanderung, Förderung des Bauernstandes, Verbesserung der Dorfschulen, Verhütung von Unzucht, Lehren für Eheleute, Gebetserhörungen, – das waren die Themen seiner vernünftigen Belehrungen, mit denen er aber doch nur den ohnehin vielstimmigen Chor der Volksaufklärer um eine weitere Stimme vermehrte. Schließlich steigerte er seine Kritik in dem stark autobiographisch getönten Roman »Theobald oder die Schwärmer« (1784/85) zu einer wahren Abrechnung mit dem Pietismus. Während er in seinem Hause abends mit seiner Frau einen Choral zu singen pflegte, zögerte er nicht, vor der Abhaltung von Erbauungsstunden und Hauskreisen ausdrücklich zu warnen: »ein Jeder lese und bete und singe für sich im Verborgenen, lasse dann seine gute Handlungen, sein Licht leuchten so sehr er kann und bediene sich endlich der öffentlichen Erbauungsmittel in den Kirchen [...]«²³. Der Bruch mit dem Pietismus war nunmehr perfekt. Er nahm ihn in Kauf. Eine Art Ersatz für diese Abkehr und ein Akt konsequenten Fortschreitens auf dem Weg der frommen Aufklärung lässt sich darin erkennen, dass Jung-Stilling in Kaiserslau-

20 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 345.

21 Ebd., S. 369f.

22 Diese sehr selten gewordene Monatsschrift zum größeren Teil wieder aufgefunden und in Auswahl bekanntgemacht zu haben, ist eines der zahlreichen Verdienste, die sich Gerhard Merk um Jung-Stillings Lebenswerk erworben hat: (1) Johann Heinrich JUNG-STILLING, Gesellschaftliche Mißstände. Eine Blütenlese aus dem »Volkslehrer«, neu hg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Dr. Gerhard MERK, Berlin 1990; (2) Johann Heinrich JUNG-STILLING, Gesellschaft, Leben und Beruf. Geschichten aus dem »Volkslehrer«, hg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Dr. Gerhard MERK, Berlin 1990.

23 Vgl. hierzu HAHN (s.o. Anm. 18), S. 284–376, Zitat: S. 371.

tern den Freimaurern beirat²⁴. Gleichwohl blieb er doch, was er sein wollte: ein »wahrer christlicher« Einzelkämpfer, der bei aller Loyalität gegenüber der Landeskirche seinen Mittelweg verfolgte und auf seine Unabhängigkeit bedacht war. Enttäuschend muss es freilich für ihn gewesen sein, dass er mit diesem seinem »wahren Christentum« bei den über die Aufklärung hinausdrängenden Philosophen und Dichtern auf die Dauer keinen Anklang fand. Die anfangs verheißungsvolle Freundschaft mit dem Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi in Düsseldorf löste sich, die Beziehungen zu Goethe brachen ab, und selbst bei dem Theologen Johann Caspar Lavater, der ihn mit Goethe zusammen in Elberfeld besucht hatte (1774) und auf dessen Freundschaft er großen Wert legte, erntete Jung-Stilling für seinen »Volkslehrer« herbe Kritik, so dass der Briefwechsel ins Stocken geriet. Es war, als hätte er sich zwischen alle Stühle gesetzt. Unterdessen war er von jenem Glaubenskonflikt, dem Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarungsglauben, der ihm immer wieder zusetzte, noch immer nicht befreit, – ganz zu schweigen von neuen äußeren Schicksalsschlägen, die über ihn hereinbrachen, und von der Last der Geldschulden, die ihn Jahre hindurch bedrückten.

3.

Der Beitritt zur Freimaurerloge war der äußerste Punkt auf dem Mittelweg der frommen Aufklärung, den Jung-Stilling erreichte. Dann setzte er – nicht plötzlich und nicht mit einer Kehrtwendung, sondern allmählich, wie in einem weit ausholenden Bogen – zum Einlenken und zur Umkehr an. Diese Umkehr dauerte mehrere Jahre. Sie führte ihn nicht einfach zum Ausgangspunkt des Glaubens seiner Jugend- und Jünglingsjahre zurück, wohl aber, wie auf einer höheren Ebene, in dessen Nähe und von da mit dem Blick in die Zukunft weiter nach vorwärts. Inzwischen war er von Kaiserslautern über Heidelberg als Professor der ökonomischen Wissenschaften an die Universität Marburg gelangt²⁵. Im Herbst 1788 las er dort Kants »Kritik der reinen Vernunft«, und nach dieser Lektüre löste sich für ihn endlich jener zweite, tiefreichende Glaubenskonflikt auf. Indem Kant darlegte, dass das menschliche Erkenntnisvermögen auf diese unsere Welt, die Welt der Erscheinungen in Raum und Zeit, beschränkt sei, war in Jung-Stillings Augen der Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben aufgehoben. Die Funktionen und Zuständigkeitsbereiche erschienen ihm nunmehr klar verteilt: Das ver-

24 Ebd., S. 368–376.

25 Zum religiösen und theologischen Klima im damaligen Marburg vgl. Wilhelm MAURER, Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780–1850, Bd. 1: Der Ausgang der Aufklärung, Gießen 1930.

nünftige Denken ermittelte die Wahrheit des diesseitigen, irdischen Lebens; Offenbarung, Bibel und Glaube hingegen hatten ihr Recht und ihre Autorität im Blick auf die jenseitigen, ewigen Wahrheiten. Zwar war Kant vor allem am Nachweis der Grenzen menschlichen Denkens gelegen. Aber als Jung-Stilling ihn brieflich darüber befragte, warnte und wehrte er nicht etwa ab, sondern antwortete ermunternd: »Auch darinnen thun Sie wohl, daß Sie ihre einzige Beruhigung im Evangelio suchen, denn es ist die unversiegbare Quelle aller Wahrheiten, die, wenn die Vernunft ihr ganzes Feld ausgemessen hat, nirgends anders zu finden ist«²⁶. Für Jung-Stilling waren diese Worte »ewig unvergeßliche Worte«. Erfreut notierte er in sein Notizbuch: »Merkwürdige Veränderung in meinem ganzen System, durch das Studium der Kantischen Philosophie [...] wohlthätiger Einfluß in meinen innern und äussern Wirkungskreyß«²⁷. Jener »finstere fatale Determinismus« der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie war damit für ihn besiegt. »Zwanzig langer Jahre hab ich mit diesem schrecklichen Feind gekämpft, ehe ich ihn bezwingen konnte«²⁸. Jetzt sah er seinen Glauben und seine Frömmigkeit durch die kritische Philosophie Kants bestätigt.

Auf diese hilfreiche, beruhigende Erkenntnis folgten recht bald Erfahrungen, die ihn erschütterten: die Ereignisse der Französischen Revolution. Jung-Stilling stand nicht, wie die meisten seiner früheren Freunde einschließlich Goethe, auf der Seite der Literaten, die die Revolution jubelnd begrüßten. Er fürchtete und verabscheute sie von Anfang an. Aber sein Motiv war nicht einfach nur die Anhänglichkeit des Staatsdieners an seinen Fürsten. Als die Revolutionstruppen die Reichsstadt Speyer eroberten, fuhr diese Nachricht »wie ein electrischer Schlag durch Stillings ganze Existenz«. Im Rückblick diagnostizierend beurteilte er den Überfall der Franzosen als Strafe für den Abfall der Deutschen vom christlichen Glauben. Die Theologen der Aufklärung machte er dafür mitverantwortlich, denn sie hatten das Christentum auf dem »Weg der Accomodation« fahrlässig verkürzt, um Christus und Belial, Licht und Finsternis, zu einem »Christo-Belialischen System« zu verschmelzen²⁹. Der Kompromiss war an der Katastrophe schuld! Vorwärts in die Zukunft blickend, sah er die Revolution als den Anfang des biblisch prophezeiten Endkampfes und des Weltendes an. Früher hatte er an die Endzeit kaum jemals ernstlich gedacht. Jetzt wurde seine Frömmigkeit vom Gedanken an das herannahende Ende aufgerüttelt und in Bewegung versetzt. »Hier«, so stellte er nachträglich fest, »fängt nun Jung-Stillings wich-

26 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 450.

27 Gustav Adolf BENRATH, Jung-Stillings Notizbuch aus den Jahren 1778–1813, in: MEKGR 39 (1990), S. 85–113 (Bibliographie Nr. 153), Zitat: S. 97.

28 Heinrich STILLING, Der Schlüssel zum Heimweh, Marburg 1796, S. VIII; ähnlich: Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 449 (Lehrjahre, 1804).

29 Ebd., S. 479ff.

tigste Lebensperiode an; es giengen Veränderungen in und außer ihm vor, die seinem ganzen Wesen eine sehr bedeutende Richtung gaben«³⁰.

Der Standpunkt eines tatenlosen Zuschauers kam für ihn nicht in Betracht. Er fühlte sich unmittelbar getroffen und zur Tätigkeit aufgerufen. Von neuem griff er zur Feder. Aber was er jetzt schrieb, hatte mit dem Vervollkommnungsstreben der frommen Aufklärung nichts mehr zu tun. Vor allem wurde ihm klar, dass er kein literarischer Einzelkämpfer mehr bleiben dürfe. Seit Ende 1794 trug er sich daher mit dem Plan, einen »Deutschen Gelehrtenbund zur Aufrechterhaltung der Religion und der Staatsverfassung« zustande zu bringen. Mochte sein Vorhaben an das Vorbild elitärer aufgeklärter Gesellschaften und an das bekannte Programm der Volksbelehrung durch Verbreitung populärer Schriften erinnern, so stand es doch unter entgegengesetztem, endzeitlichem Vorzeichen. Jung-Stilling trug damals in sein Notizbuch ein: »Mir dünkt, die Vorsehung bereite von ferne die entfernten Ursachen zu [...] einer grosen und wichtigen Conföderation derer die dem Lamm nachfolgen wo es hingehet; es geht bald eine Art von Versiegelung vor. Es scheint, ich soll gebraucht werden«³¹. Zwar kam dieser Gelehrtenbund nicht zustande. Wohl aber ergab sich daraus, nachdem Jung-Stilling bereits der Brüdergemeine nähergetreten war (1789), eine Annäherung nun auch an die Christentumsgesellschaft, die 1780 von Vertretern des süddeutschen Pietismus in Basel begründet worden war und über ein Netz von Verbindungen zu gleichgesinnten Freunden in zahlreichen deutschen Städten verfügte. Noch in Kaiserslautern hatte Jung-Stilling den Beitritt zur Christentumsgesellschaft abgelehnt, und mit Recht hielten ihm die Basler Brüder seine frühere Frontstellung gegen den Pietismus vor. Jung-Stilling bedauerte seine Polemik von damals und beteuerte, er habe als Pietisten stets nur die selbstgerechten Mystiker und Schwärmer angreifen wollen, nicht aber die »wahren Christen«³². Während er jedoch bis vor kurzem den »wahren Christen«, wie er sie verstand, die Tugenden der frommen Aufklärung beigelegt hatte, suchte er sie jetzt »gegen die wütenden Fortschritte der Aufklärung des Unglaubens« zu mobilisieren, um gemeinsam mit den Pietisten »dem grund- und bodenlosen Verderben unserer Zeit Dämme [entgegen zu] setzen«. Die Basler Brüder revidierten daraufhin ihr Urteil und bezeichneten Jung-Stilling bald darauf als einen der »freimüthigsten Bekenner der Wahrheit [...], welcher in seinen weit und breit gelesenen Schriften dem antichristlichen Geiste unserer Zeit muthig entgegen arbeitet«³³.

30 Ebd., S. 478.

31 Zitat in dem in Anm. 27 genannten Aufsatz, S. 102.

32 Ernst STAEHELIN, *Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung*, Basel 1970, S. 385–388 und 390ff.; zum Ganzen: Gerhard SCHWINGE, *Jung-Stilling und seine Beziehungen zur Basler Christentumsgesellschaft*, in: *ThZ* 44 (1988), S. 32–53.

33 Die drei letzten Zitate finden sich bei STAEHELIN (s.o. Anm. 34), S. 385, 391 und 431.

4.

Die erste dieser neuartigen Schriften war der Roman »Das Heimweh« (1794–1796), dem Jung-Stilling zur Erklärung der zahlreichen allegorischen Figuren und Szenen einen eigenen »Schlüssel zum Heimweh« beigab (1796), – eine Anknüpfung an die Frömmigkeit seiner Kindheit insofern, als sich einst schon – man höre und staune – das achtjährige Schulkind unter dem Eindruck der Lektüre von John Bunyans »Pilgerreise« vorgenommen hatte, einmal ein ähnliches »Buniansbuch« zu verfassen³⁴. Hier begibt sich der Christenmensch Christian Eugenius von Ostenheim auf die Pilgerfahrt in seine Heimat im Osten, wobei er eine Unzahl von Versuchungen und Prüfungen zu bestehen hat, bis er schließlich ans Ziel gelangt. Anders als Bunyan, forderte Jung-Stilling aber nicht nur die einzelnen Christen, sondern auch ihre verantwortlichen Führer, die »Kreuzritter«, und die Kirche insgesamt dazu auf, der Modephilosophie mit ihrer Empfehlung von Natur und Sinnlichkeit den Abschied zu geben, der neologischen Modetheologie mit ihrer irreführenden Bibelauslegung den Rücken zu kehren und die Pilgerreise in die himmlische Heimat anzutreten. »Glaubt an Jesum Christum, der von den Toten auferstanden ist, oder Ihr seydt verlohren«, so rief er seinen Lesern jetzt zu. – »Das Accommodiren hilft nicht, im Gegentheile es verdirbt uns alles [...]«, »die Lehre von der Versöhnung [...] ist warlich die Hauptsache und der ganze Grund des Christenthums«³⁵. »Bestellet die Lehrämter in Kirchen und Schulen mit frommen christlichen Männern, und last die stolzen Aufklärer ihre eigene Wege gehen«³⁶. Aufrufe dieser Art waren in den früheren Romanen Jung-Stillings nirgends zu finden.

Mit seinem »Heimweh« erregte Jung-Stilling großes Aufsehen. Es wurde nicht nur in Deutschland, sondern auch in Amerika und in Russland gelesen, und zustimmende und weiterfragende Zuschriften »aus allen Ständen vom Thron bis zum Pflug« gingen bei ihm in Marburg ein³⁷. Er fand sich rundum bestätigt und bestärkt. Ja, er fragte sich bereits, ob er seine Lebensaufgabe nicht jenseits der Grenzen seines bisher von ihm geliebten akademischen Lehrberufs im Dienst der Erweckung zu suchen habe. Jedenfalls setzte er in den folgenden »Scenen aus dem Geisterreiche« (1795) und in der »Siegsgeschichte der christlichen Religion« (1799) seine erwecklichen Mahnrufe fort.

Für unsere Frage nach der Frömmigkeit Jung-Stillings ist die Tatsache wichtig, dass mit seiner Umkehr, die durch diese Schriften in der Öffentlichkeit bekannt und wirksam wurde, auch eine Einkehr, eine Erneuerung und

34 SCHLÜSSEL (s.o. Anm. 28), S. IVf.

35 Das Heimweh III (Marburg 1795), S. 477 und 483.

36 Das Heimweh IV (Marburg 1796), S. 453f.

37 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 492.

Intensivierung seines persönlichen geistlichen Lebens Hand in Hand ging. Während er noch am »Heimweh« schrieb, entschloss er sich, regelmäßig jeden Morgen vor Beginn seiner Berufsarbeit – zunächst aus einem der verbreiteten Spruchbüchlein, später aus dem Herrnhuter Lösungsbuch – einen Bibelspruch vorzunehmen, um in dessen Licht die wichtigsten Glaubenslehren, die Heilsgeschichte und seinen eigenen Glaubensstand zu überdenken. Seine Reflexionen legte er teils in Prosa, teils in gereimter Form schriftlich nieder. Oft schloss er sie mit einem Gebetsvotum ab. Diese Andachten – Bibelübungen nannte er sie – machte er sich Jahre hindurch zu einer Pflicht, die er treulich erfüllte. An eine Veröffentlichung dachte er nicht. Die Bibelübungen vermitteln einen wertvollen Einblick in die individuelle Bibelauslegung oder besser: Bibelanwendung Jung-Stillings, in sein Denken und Glauben und in die Eigenart seiner Frömmigkeit. Sie dienten ihm zur Vertiefung im biblischen Wort, zur Vergewisserung seines Glaubens und zur Ermunterung im Leben der Heiligung. Die Einsichten und Motive, die ihn seit seiner Umkehr leiteten, finden sich hier oft wie in einem Brennspiegel gebündelt: Nicht mehr »Glaube und Vernunft«, sondern »Glauben jenseits und wider die Vernunft«, so hieß von nun an sein Weg zur Erkenntnis des Gotteswillens. Seine oft wiederholte Bitte um Glaubensstärkung verwundert nicht. Denn mit der Behebung jenes Glaubenskonflikts war ja der Glaube nicht zum Wissen geworden. Die Bewährung im Kreuz und im Leiden dauerte, wie er auch im »Heimweh« betonte, fort bis ans irdische Ende. Und vollends die Heiligung war eine Aufgabe, die unaufhörlich gestellt war und stets von neuem erfüllt werden musste. Außerdem galt es aber auch, die heilsgeschichtliche Situation zu bestimmen und die Zeichen der Zeit zu erkennen. Dazu kam schließlich das besondere Berufungsbewusstsein, das ihn seit seiner Umkehr erfüllte. So fasste er einmal die Verurteilung des gottgesandten Propheten Micha mit Blick auf sich selbst in die folgende Strophe³⁸:

Die Wahrheit rein und treu zu sagen,
Auch wenn sie wehetut,
Nach Menschenbeifall nicht zu fragen,
Begabt mit hohem Mut, –
Dies sei die Richtschnur meines Lebens,
Gerader Sinn mein Ziel.
Dein Reich sei Endzweck meines Strebens,
Sonst alles Kinderspiel.

38 Bibelübung vom 27.3.1796 (s.o. Anm. 4), Nr. 314, S. 289.

Die Ernsthaftigkeit seiner Bemühungen um das biblische Wort hielt in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre durchweg an; ja, sie steigerte sich sogar noch. Selbst in seiner Lebensgeschichte verheimlichte er später nicht, dass sich »damals Stillings Leiden eher vermehrten als verminderten – ihn drückte beständig eine innige Wehmuth, eine unbeschreibliche Freudenlosigkeit raubte ihm allen Genuß«³⁹. Umso deutlicher verurteilte er den Abfall seiner Zeit von Christus, umso tiefer versuchte er sich im biblischen Wort zu festigen und umso schärfer überwachte er seinen eigenen Glaubensstand. Die biblische Devise »Wachet und betet« (Lk 22,46) erweiterte er zum Gebot ständiger, stündlicher Überprüfung seiner Beziehung zu Gott im Sinne des immerwährenden, wortlosen geistlichen Herzensgebets, der *oratio mentalis* (*oraison mentale*) der quietistischen Mystik. Damit griff er auf Frömmigkeitsformen und -inhalte zurück, die er seit langer Zeit kannte, von denen er aber Jahre hindurch für sich keinen Gebrauch mehr gemacht hatte. Den Beweis dafür liefert das in Geheimschrift und Geheimzeichen abgefasste Tagebuch von 1799, in dem er seine geistliche Selbstüberwachung festhielt⁴⁰. Ziel der »Einkehr« und des mystischen »Wachens und Betens« war es hier, das wache Bewusstsein auch während der alltäglichen Arbeiten und Gespräche auf Gott zu konzentrieren und »in der Nähe des Herrn« zu verharren. Geling dies, so notierte er jeweils ein Zeichen für »Sammlung« oder »gesammelt«, misslang es, so vermerkte er: »Zerstreuung« oder »zerstreut«. Aber auch Zeichen für untergründige Seelenzustände wie »Schwermut«, »innerer Kampf«, »dunkler Glaube« fehlen nicht. Dazu kommen jene Adjektive »düster«, »dürre«, »träge«, »arm« und »elend«, die im Zusammenhang der alten dreistufigen Mystik den beklagenswerten Zustand der Gottesferne des Gottesfreundes zu umschreiben pflegten. Im Verhältnis zu den negativen Bemerkungen kommen positive wie z.B. »Ruhe und Frieden in Gott« nicht so häufig vor. In späteren Tagebüchern finden sich geistliche Notizen dieser Art seltener. Seine extreme Selbstbeobachtung nahm Jung-Stilling nach 1799 offenbar wieder zurück, und seine Frömmigkeit gewann von neuem freiere Züge.

5.

Nicht als Entlastung und schon gar nicht als Entlassung in den Ruhestand, sondern als Auftakt zu neuem Tun verstand Jung-Stilling seinen Abschied aus der Professur in Marburg und seinen Übergang als freier Schriftsteller

39 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 511.

40 Max GEIGER, Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie, Zürich 1963, S. 89–125, bes. S. 99–102.

nach Baden im Jahre 1803. Für ihn war die Berufung durch Karl Friedrich von Baden der zuletzt heiß ersehnte Durchbruch zur eigentlichen Bestimmung seines Lebens, brachte sie ihm doch die Erfüllung jenes Grundtriebs, »der von Jugend auf in ihm zur Entwicklung gearbeitet hat und jetzt erst reif geworden ist, nämlich als ein Zeuge der Wahrheit für Jesum Christum, seine Religion und sein Reich zu wirken [...]«⁴¹ – »Dencken Sie nicht, Mein aller theuerster Fürst!«, so schrieb er, »daß ich in Heidelberg müsig sitzen werde – Nein! jetzt will ich erst anfangen zu würcken, Alles! Alles soll nun auf den einen grosen Gesichtspunct Christum und sein Reich gerichtet seyn«⁴². In den »Lehr-Jahren« (1804), seiner ersten Schrift nach der Ankunft in Heidelberg, vervollständigte der Dreiundsechzigjährige seine Lebensgeschichte, indem er unter letztmaliger Revision aller früheren Aspekte die nunmehr beginnende Tätigkeit im Dienst der Erweckung zum Zielpunkt seines Lebens erklärte. War seine Frömmigkeit auf seine Glaubenserfahrung gebaut und war seine Glaubenserfahrung mit seinem äußeren Lebensgang so eng verbunden, wie es von jeher der Fall war, so musste sein Glaubenszeugnis bis zuletzt zum autobiographischen Gottesbeweis werden. Es enthielt eine in der Tonart noch einmal gesteigerte Abrechnung mit der Theologie der Aufklärung, eine dringende Warnung vor dem Mittelweg⁴³ – den er zuvor doch selbst beschritten hatte – und ein vermächtnisartiges Glaubensbekenntnis.

Als Jung-Stilling in seiner erwecklichen Zeitschrift »Der graue Mann« den Vorschlag machte, zur Bekämpfung der Neologie eine eigene theologische Hochschule zu begründen, wollte er in ihr »nur das Wesentliche des christlichen Glaubens, das zum Seligwerden erforderlich [...] ist«, zugrundegelegt wissen⁴⁴. Als wesentliche Stücke bezeichnete er von jeher die Lehre von der völligen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der Gottmenschheit Jesu und von seinem Versöhnungsleiden am Kreuz. Darin stimmte er auch mit den Basler Brüdern überein. Jetzt fügte er noch zwei weitere Glaubensartikel hinzu: die Lehre von der Existenz und Wirksamkeit der Geisterwelt und die Lehre vom apokalyptischen Endkampf mit der Überwindung des Reiches der Finsternis. So griff er in diesem seinem »Glaubens-, Lehr- und Lebens-System«, wie er es nannte, auf die Dogmen der »alten christlichen Glaubens- und Heilslehre« zurück⁴⁵. Aber sie waren für ihn keine ferne Theorie, sondern Elemente seines Glaubens und seiner Frömmigkeit. Das geht sowohl aus den Bibelübungen als auch aus seiner »Theorie der Geister-Kunde« von 1808 hervor, in der er, ohne dem Spiritismus das Wort zu reden, die Wirklichkeit

41 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 596.

42 Jung-Stilling an Karl Friedrich von Baden, Marburg 28.8.1803, Original im Generallandesarchiv Karlsruhe, Großherzogliches Familienarchiv.

43 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 622ff.

44 STAEHELIN (s.o. Anm. 32), S. 421.

45 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 618–621.

der Geisterwelt zwischen Himmel und Erde nachzuweisen versuchte. Während er damit einerseits auf den heftigen Widerspruch der Aufklärung stieß, kam er damit andererseits, ohne es zu wollen, dem Interesse der aufkommenden Romantik am Nicht-Rationalen entgegen. Er erlebte es noch, wie sich die totgesagten emotionalen und religiösen Kräfte erholten, wie sie sich gegen die Mächte der Aufklärung aufzulehnen begannen und wie sie schließlich in den Freiheitskriegen gegen Napoleon zu mitreißender politischer Wirkung gelangten. *Ex occidente crux, ex oriente lux*: Die Verfolgung des christlichen Glaubens hatte im Westen, im revolutionären Frankreich, begonnen, – sollte nicht der Schutz und wohl gar die Erneuerung des Christentums aus dem Osten, aus Russland, kommen?

Schon 1799 hatte Jung-Stilling seine Blicke auf Russland gerichtet. Seit 1808 mit der baltischen Baronin Juliane von Krüdener und seit 1814 mit einer einflussreichen russischen Hofdame und mit dem Kultusminister des Zaren bekannt⁴⁶, wurde Jung-Stilling ein erstes Mal im März 1814 in Bruchsal von Alexander I. zur Tafel geladen, und am Sonntag, den 10. Juni 1814 empfing ihn der Zar, wiederum in Bruchsal, zu einer fünfviertelstündigen Audienz. Die Gesprächsthemen waren: die Lage des Christentums in West und Ost, Russland als eventueller endzeitlicher Zufluchtsort der frommen Christen, die weltweite Verbreitung der Heiligen Schrift durch die Bibelgesellschaften und die christlichen Konfessionen mitsamt ihren Unterschieden. Dabei fasste Jung-Stilling das Wesen der christlichen Frömmigkeit noch einmal in drei Begriffen der quietistischen Mystik zusammen: Der wahre Glaube an den Gekreuzigten verwirklicht sich im *abandon parfait*, in der vollkommenen Hingabe an Christus, im *receuillement parfait*, in der vollkommenen Konzentration der Geisteskräfte auf ihn, und in der *oraison intérieure parfaite*, im vollkommenen Herzensgebet zu ihm.

Jung-Stilling im geistlichen Gespräch mit dem Befreier Europas und im Einklang mit seiner Frömmigkeit – das war ein Höhepunkt seines Lebens! – Geradezu begeistert meldete er seinen Freunden in Basel: »Meine Absichten der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft und überhaupt des zukünftigen Reichs Gottes sind genau auch die Seinigen [...] Gelobet sey der Herr, der den grösten Monarchen der Welt und besonders der Christenheit zu einem grossen Werkzeug ausgerüstet hat, die Vorbereitung zu seinem Reich zu machen!«⁴⁷

Die Erweckten waren aufs höchste gespannt, als in Paris am 14. September 1815 Österreich, Preußen und Russland die Heilige Allianz ausriefen, das

46 GEIGER (s.o. Anm. 40), S. 253–332. – Die seit 1805 in russischer Sprache erschienenen Schriften Jung-Stillings sind verzeichnet bei Klaus PFEIFER, Beitrag zu einer Jung-Stilling-Bibliographie, in: Das achtzehnte Jahrhundert 14 (1990), S. 122–130, hier S. 123.

47 ERNST STAHELIN, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart, Basel 1974, S. 282.

Bündnis zur Austilgung der Napoleonischen Ära und zur Begründung eines neuen Europa im Zeichen erweckten lebendigen Christentums. Das Programm der »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« der gottlosen Französischen Revolution sollte abgetan sein. An seiner Stelle wurde die christliche Eintracht der Völkerfamilien, die fromme Dienstbereitschaft der Untertanen unter ihren Fürsten und die Glaubensbrüderschaft aller Konfessionen unter dem Einen proklamiert, in dem verborgen sind alle Schätze der Liebe, der Weisheit und der Erkenntnis (Kol 2,3), »*c'est à dire Dieu notre divin Sauveur Jésus-Christ, le Verbe du Très-Haut, la Parole de vie*«⁴⁸. Der erweckliche Glaube der drei christlichen Herrscher sollte zugleich der Glaube ihrer Millionen von Untertanen sein! Wie aus heiterem Himmel war hier die Frömmigkeit der Erweckung zur Frömmigkeit des Kontinents erklärt!

Der fünfundsiebzigjährige Jung-Stilling hat die Kunde davon durchaus noch vernommen. Auch er war der Meinung, die Erweckung der letzten Jahre sei einzig mit der Blütezeit des apostolischen Zeitalters zu vergleichen⁴⁹. Aber dass die Finsternis dieser Welt durch die bloße Willenserklärung dreier christlich gesinnter Monarchen zu besiegen sei, dürfte er bezweifeln haben. Ohnehin blickte er jetzt immer weniger nach draußen und auf das Weltgeschehen und immer öfter auf sich selbst und sein eigenes Ende. Seine Lebenskräfte nahmen ab.

»Die große Reihe durchlebter Jahre«, so schrieb er gegen Ende des Jahres 1816, »gehete wie Schattenbilder an der Wand vor meiner Seele vorüber, und die Gegenwart kommt mir vor wie ein großes feyerliches Bild, das aber mit einem Schleyer bedeckt ist, den ich erst lüften werde, wenn meine Hülle im Grabe ruht und der Auferstehung entgegen reift«⁵⁰. – »Nie werde ich auch vergessen«, – so der Schwiegersohn – »wie sich beide über diesen gemeinsamen Übergang in die Ewigkeit unterhielten. Das war eine Heiterkeit, womit sie darüber sprachen, wie sie wohl sonst von einer vorgenommenen Reise redeten [...] die lieben Eltern freuten sich auf diese Reise [...]«⁵¹ – Den Blick auf den Gekreuzigten gerichtet, inmitten der Nöte der letzten Tage und Stunden dieses irdischen Lebens von der Verheißung und Erwartung des zukünftigen Lebens umgriffen, – dieses Abschiedsbild gehört zur Frömmigkeit Jung-Stillings mit hinzu⁵².

48 GEIGER (s.o. Anm. 40), S. 333–345, Zitat: S. 338f.

49 STAEHELIN (s.o. Anm. 47), S. 284.

50 Lebensgeschichte (s.o. Anm. 2), S. 629.

51 VÖMEL (s.o. Anm. 3), S. 223.

52 Ebd., Abbildung nach S. 208.

Anlässlich des 150. Todestages Jung-Stillings hat vor 23 Jahren in Siegen der Basler Kirchenhistoriker Max Geiger (†1977) einen bedenkenswerten Vortrag gehalten⁵³, in dem er Jung-Stilling als »gewissermaßen Aufklärer von Natur, aber ebenso ungeteilt verwurzelt in evangelischer Gläubigkeit« charakterisierte und ihn mit seinem lebenslangen Ringen um Glaubensgewissheit geradezu als »Weggefährten« des modernen Christen dargestellt hat⁵⁴. Max Geiger formulierte damals: »Es ist diese direkte Spiegelung seiner Zeit und seines eigenen Wesens, die uns diesen, in so viel innerer und äußerer Bedrängnis seinen Weg suchenden Mann des 18. Jahrhunderts noch heute, in einer sehr anderen Welt, unmittelbar zugänglich macht«⁵⁵.

Man kann dieser Kennzeichnung aus dem Abstand eines weiteren Vierteljahrhunderts noch immer folgen. Da wir aber dazu angehalten sind, aus der Vielseitigkeit und Intensität des inneren Lebens unserer christlichen Vorfahren jeweils dasjenige festzuhalten und mitzunehmen, was einem jeden von uns bedeutsam erscheint, sei zum Schluss insbesondere auf drei Elemente der Frömmigkeit Jung-Stillings hingewiesen, und zwar mit drei Begriffen, die sich in keinem seiner zu verschiedenen Zeiten so verschieden formulierten Glaubensbekenntnisse finden. Diese Begriffe sind: Beständigkeit, Lebendigkeit, Freiheit.

Jung-Stillings Beständigkeit in seinem Vertrauen auf Gott auch angesichts widriger Lebenserfahrungen lässt erkennen, wie Glaube und Frömmigkeit im Verlauf des äußeren Lebens mitwachsen können und müssen, wobei sich eines entfaltet und anderes verkümmert, dieses abgestoßen wird, jenes aber Früchte trägt. Jung-Stillings Frömmigkeit war schließlich weit mehr als die Frömmigkeit des Schulkindes Heinrich Jung, mehr als der fromm-aufgeklärte Glaube des Arztes und jungen Professors und mehr als die Überzeugung des gealterten Patriarchen der Erweckung am Ende seines Lebens. Auch war sie weit mehr als die Summe der Lehren der rechtgläubigen reformierten Konfession, des Pietismus, der Mystik und der frommen Aufklärung, die schließlich in ihr aufgehoben waren. Jung-Stillings Beständigkeit im Bund mit Gott führte zu lebenslangem Wachstum seines inneren Lebens, und die Ausdauer in der Reflexion und Aufzeichnung seiner Glaubenserfahrungen war es schließlich, was seine in ihrem Jahrhundert einzig dastehende, umfassende religiöse Autobiographie entstehen ließ.

Der zu keiner Zeit preisgegebene Glaube an Gottes Vorsehung und individuelle Führung bewirkte die außergewöhnliche Lebendigkeit der Frömmigkeit Jung-Stillings. Indem er sich immerfort dazu genötigt sah, mit den Wor-

53 Max GEIGER, Johann Heinrich Jung-Stilling. Christlicher Glaube zwischen Orthodoxie und Moderne. Historisch-theologische Meditation anlässlich des 150. Todestages, Zürich 1968.

54 Zitate: S. 15 und 25.

55 Zitat: S. 10.

ten des Psalmisten (Psalm 121,1) zu reden: »meine Augen aufzuheben zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt«, und seine Hände immer von neuem nach oben auszustrecken, blieb er offen für seine Zukunft und für unerwartete Wendungen seines Lebensweges bis zuletzt.

Die Beständigkeit und Lebendigkeit seines Glaubens schließlich führten Jung-Stilling zunächst zu einer engen und strengen Bindung an das Gesetz und Gebot Gottes. Mehrfach hat sein Schwiegersohn an seiner Frömmigkeit den Zug der Ernsthaftigkeit und Gewissenhaftigkeit hervorgehoben⁵⁶. Hieraus ergab sich beides: sowohl ein wachsendes Begreifen der Sündhaftigkeit des Menschen und ein immer intensiveres Ergreifen der Erlösung in Christus als auch die tief empfundene Pflicht zur Heiligung des persönlichen Lebens. Eben dies verschaffte ihm dann aber, obschon oftmals durch Kämpfe hindurch, die Freiheit gegenüber den Verlockungen und Schrecknissen, die von den Erscheinungen dieser Welt ausgehen, und ermöglichte ihm schließlich den frohen, freien Abschied aus diesem Leben. Durch die Bindung an Gott und die Ewigkeit gewann er die Freiheit von der Welt und ihrer Wirklichkeit. Beständigkeit, Lebendigkeit und Freiheit von der Welt, so einmalig ausgeprägt sie uns im Leben Jung-Stillings begegnen, sind Elemente eines jeden bewussten christlichen Lebens; sie gehören zum Wesen christlicher Frömmigkeit.

56 VÖMEL (s.o. Anm. 3), S. 216 und 219f.

Jung-Stilling, Goethes Freund¹

»Goethes Jugendfreund Jung-Stilling im Siegerland und im Bergischen Land«, so lautet der Titel der Ausstellung, die am 19. Oktober im Vortragsaal der Siegener Universitätsbibliothek eröffnet wurde. Mit der Bezeichnung »Goethes Jugendfreund« wird Jung-Stilling zwar sicherlich nicht hinreichend, aber doch immerhin treffend und jedenfalls griffig bezeichnet: die Zeitgenossenschaft, die persönliche Begegnung und die – obwohl nicht beständige – Nähe und die – gleichfalls nicht beständige – gegenseitige Wertschätzung der beiden ungleichen Gestalten ist in dieser Bezeichnung wie in einem Kürzel enthalten, das sich dem Gedächtnis leicht einprägt. Auf die Motive und die Eigenart dieser unter den Goethe-Freundschaften eigentümlichen Freundschaft ist im Folgenden kurz einzugehen². Zunächst aber soll an Bekanntes aus Jung-Stillings Leben und Wirken erinnert werden.

1.

Jung-Stilling hat oft und gern aus seinem Leben erzählt. Er war ein geborener Erzähler, und seine fünfteilige gedruckte Autobiographie, deren erster Teil unter dem Titel »Henrich Stillings Jugend« von Goethe herausgegeben wurde (1777), nimmt in der deutschen Literaturgeschichte des späten 18. Jahrhunderts einen hervorgehobenen Platz ein. Sie wurde viel gelesen, denn sie schildert spannend den ungewöhnlichen Lebensweg des begabten, aber mittellosen Wald- und Kleinbauernsohnes aus dem Grund, jenem abgelegenen Weiler im nordöstlichen Zipfel des alten Fürstentums Nassau-Siegen. Sein Lebensweg war ein von schmerzlichen Umwegen und Rückschlägen erschwerner Aufstieg vom Junglehrer, Erzieher, Schneidergesellen und Kauf-

1 S.u. Bibliographie Nr. 205. – Kurzvortrag vom 19.10.1999 im Vortragssaal der Universitätsbibliothek Siegen. – Katalog zur Ausstellung »Goethes Jugendfreund Johann Heinrich Jung-Stilling im Siegerland und im Bergischen Land«. Ausstellung in Zusammenarbeit mit der Jung-Stilling-Gesellschaft e.V. vom 19. Oktober bis zum 26. November 1999, Siegen 1999 (Veröffentlichung der Universitätsbibliothek Siegen 3); Konzept und Redaktion: Ortwin Brückel, Erich Mertens unter Mitwirkung von Rudolf Heinrich. Katalog: Erich Mertens. Der Ausstellung ging als detaillierte Behandlung des Themas voraus: Erich MERTENS, Jung-Stilling im Bergischen Land, Jung-Stilling-Gesellschaft, Siegen 1995.

2 Letzte, eingehende Untersuchung zum Thema: Gerhard SCHWINGE, Prophet und Weltkind – Jung-Stilling und Goethe, in: Jung-Stilling, Arzt – Kameralist – Schriftsteller zwischen Aufklärung und Erweckung [...] Ausstellungskatalog, hg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, Karlsruhe 1990, S. 112–141. Frühere Arbeiten zum Thema sind hier S. 136, Anm. 7 genannt.

mannsgehilfen zum spät berufenen Studenten der Medizin und von da zum Arzt und Augenarzt und schließlich zum wohlbestallten Professor der Kameralwissenschaft – der »Volkswirtschaft und Betriebswirtschaft« würden wir heute sagen – in Kaiserslautern, in Heidelberg und in Marburg. Im Alter widmete sich Jung-Stilling, was er schließlich als die eigentliche Bestimmung seines Lebensweges ansah, vorwiegend der frommen, religiös-erwecklichen Schriftstellerei, und als verehrter »Patriarch« der Erweckung ist er dem 19. und 20. Jahrhundert vor allem in Erinnerung geblieben, – ein Mann mit weitgespannten Interessen, erstaunlich breiten theoretischen Kenntnissen und praktischen Fähigkeiten, und im Verlauf der Jahre ein Mann mit vielerlei Bekanntschaften und Beziehungen zu Angehörigen aller Stände, hoch und nieder, in Deutschland und zuletzt auch noch in der deutschsprachigen Schweiz.

In auffälligem Gegensatz zu dem von ihm selbst gewählten Schriftsteller-namen »Stilling« war Jung-Stilling seinem Wesen nach aber keiner der »Stillen im Lande«, so wie eines seiner religiösen Vorbilder, der weltabgekehrte Laienseelsorger und Dichter Gerhard Tersteegen (1697–1769), ein solcher war. Jung-Stilling war der Welt zugekehrt, aktiv, gesellig und unternehmend, ein Mensch, der in seinem öffentlichen Wirkungskreis seinen Mann stand.

Jung-Stillings Wirken, soweit es an der Sammlung seiner schriftlichen Arbeiten ablesbar ist, umfasst auf der einen Seite eine Anzahl von umfangreichen akademischen Lehrbüchern, und zwar je ein Lehrbuch der Finanzwissenschaft, der Forstwissenschaft, der Landwirtschaft, der Handelswissenschaft, der Fabrikwissenschaft, der Veterinärmedizin, der Staatspolizeiwissenschaft, der Kameralwissenschaft und der Staatswirtschaft, sowie außerdem zahlreiche Aufsätze und Abhandlungen aus so verschiedenen Gebieten wie Augenheilkunde, Köhlerhandwerk und Eisen- und Stahlhandel. Auf der anderen Seite stehen religiös-moralische Erzählungen, Romane und Zeitschriften, die Jung-Stilling in der früheren Zeit mehr in aufklärend-pädagogischer Absicht, seit den 1790er Jahren jedoch, seit seiner Beschäftigung mit den biblischen Aussagen über die Endzeit und das Weltende, mehr und mehr in erwecklich-prophetischer Absicht verfasst hat. Alle Auflagen zu seinen Lebzeiten zusammengenommen und dazu die Übersetzungen ins Niederländische und Schwedische und selbst ins Russische und ins amerikanische Englisch hinzugezählt, addieren sich seine selbstständigen Schriften zu der stattlichen Zahl von etwa 240 Titeln³.

Dieses doppelte, weltlich-fachliche und religiöse Lebenswerk Jung-Stillings wird seine historische Bedeutung im Rahmen der Geschichte der

3 Vgl. Klaus PFEIFER, Jung-Stilling-Bibliographie, Siegen 1993 (Schriften der J.G.-Herder-Bibliothek Siegerland e.V. 28).

entsprechenden Wissenschaftszweige und im Rahmen der Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte seiner Zeit behalten. Darüber hinaus dürfte eine unmittelbare Wirkung auf den Leser nach wie vor von seiner autobiographischen Lebensgeschichte ausgehen, wie denn auch schon die Zeitgenossen vor allem von seinem Lebensweg und von seiner aufrechten Persönlichkeit beeindruckt waren, deren grundsätzlich religiöse Antriebskraft und Zielsetzung nicht zu verkennen war. Johann Gottfried Herder hat den fünfunddreißigjährigen Arzt Dr. med. Jung kurz und bündig so gekennzeichnet: »Ein gläubiger Christ, wie aus dem zweiten Jahrhundert«. Und der von Goethe geschätzte alemannische Mundartdichter Johann Peter Hebel, der später dem vierundsechzigjährigen Jung-Stilling begegnete, sprach danach von Menschen, »die wie aus einer andern Welt zu uns zu kommen scheinen [...]« – »So einer, dachte ich, ist dieser Mann – und ich wäre gerne auch so einer [...] Eine Minute unter solchen Menschen schafft mich zum frommen, gläubigen Kinde um, das alle hebräische und griechische Weisheit und Torheit vergisst«⁴ – es war und ist das Zeugnis seines Lebens, mit dem Jung-Stilling auch heute noch zu uns spricht.

2.

Doch was war es nun, was Jung-Stilling einstmals an Goethe so faszinierte, und was hat Goethe an Jung-Stilling so anziehend gefunden? Zu verschiedenen Malen sind sich die beiden, unterschiedlich lange oder auch kurze Zeit, persönlich begegnet: in Straßburg (1770/1771), in Elberfeld (1774), in Frankfurt am Main (1775) und schließlich – nach einer ungewöhnlichen Pause von ganzen vier Jahrzehnten – in Karlsruhe (1815). Ich nehme nur den Anfang und das Ende ihrer Freundschaft in den Blick, die mit dem Tode Jung-Stillings im Jahre 1817 erlosch.

Jene Begegnung in Straßburg, die allererste, war zugleich die entscheidende. Als Jung-Stilling im September 1770 nach Straßburg kam, hatte er eine siebenjährige Lehrzeit bei dem reichen Fabrikbesitzer und Kaufmann Peter Johannes Flender in der Nähe von Hückeswagen im Bergischen Land hinter sich. »Herrn Spaniers [d.i. Flenders] Haus war meine Academie, wo ich Oeconomie, Landwirtschaft und das Commerzienwesen aus dem Grund zu studieren Gelegenheit hatte«, so äußerte er sich später⁵. Im Übrigen wissen wir über die ihn prägenden langen Jahre so gut wie nichts. In Straßburg

4 Herder an J.G. Hamann (25.8.1775), Hebel an F.W. Hitzig (Sept. 1804), beide Zitate nach: Max GEIGER, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie*, Zürich 1963, S. 8 und 534f.

5 Gustav Adolf BENRATH (Hg.), *Johann Heinrich Jung-Stilling, Lebensgeschichte*, Darmstadt (1976) ³1992 (Bibliographie Nr. 69), S. 231.

setzte er nun zum Übergang aus der Alltagswelt des Handels und der vorindustriellen Technologie in die ihm bis dahin fremde Welt der akademischen Wissenschaften und des städtischen Bürgertums an. Ein Glück war es, dass der ältere, erfahrene Wundarzt Engelbert Troost aus Elberfeld ihn begleitete⁶. Troost war sein Trost. Gemeinsam fanden sie sich damals zusammen mit anderen Studenten in der Knoblauchgasse zu Straßburg am Mittagstisch ein⁷. Da geschah es nun: »Besonders kam einer mit großen hellen Augen, prachtvoller Stirn und schönem Wuchs muthig ins Zimmer [...] Sie wurden gewahr, dass man diesen ausgezeichneten Menschen ›Herr Göthe‹ nannte. Herr Troost sagte leise zu Stilling: ›Hier ists am besten, dass man 14 Tage schweigt‹ [...] sie schwiegen also [...] Goethe hatte die Regierung am Tisch, ohne dass er sie suchte«. Als Jung-Stilling mit seiner entschiedenen Glaubensüberzeugung schon bald nicht mehr hinterm Berge halten mochte und deswegen nicht selten gehänselt wurde, nahm Goethe sich seiner an. Mit den Worten Jung-Stillings: »Er machte Brüderschaft und Freundschaft mit ihm und bemühte sich bey allen Gelegenheiten, Stillingen Liebe zu erzeigen«. Noch mehr: Er machte ihn mit der neueren Literatur, mit Ossian, Shakespeare, Fielding und Sterne bekannt, und so wurde der jüngere für den älteren zum Meister und zum literarischen Wegweiser und Vorbild⁸.

Was Jung-Stilling an dem einundzwanzigjährigen jungen Goethe faszinierte, wird nicht nur dessen gewinnende äußere Erscheinung gewesen sein – wie viele Menschen, denen Goethe gegenübertrat, waren nicht allein schon vom durchdringenden, strahlenden Blick seiner Augen wie bezaubert! – sondern darüber hinaus sein freies, selbstsicheres Auftreten und Benehmen, mit dem er sich in jedem geselligen Kreise so mühelos zurecht fand. Vielleicht noch mehr als das bewunderte Jung-Stilling jedoch die überlegene intellektuelle und sprachliche Begabung Goethes und dessen Schatz literarischer Kenntnisse, die ihm selbst fehlten. Was ihm aber am meisten gefallen haben wird, war die Tatsache, dass diese Begabung und Bildung mit einem neidlos freundlichen, ermutigenden Naturell verbunden war, mit dem der junge Goethe auf jedermann zuging. Goethe urteilte später im Blick auf die Straßburger Tischgesellschaft über sich selbst: »Bei meiner Art zu empfinden und zu denken, kostete es mich gar nichts, einen jeden gelten zu lassen für das, was er war [...] [Damit gewann ich] mir sehr viele Freunde und Anhänger«. Jung-Stilling wurde auf der Stelle einer dieser Freunde. Aber doch nicht nur irgendeiner: »Unter den neuen Ankömmlingen befand sich ein Mann, der

6 Vgl. Gisela SCHMOECKEL, Der große Fund. Lebensdaten des Elberfelder Chirurgen Engelbert Troost entdeckt, in: Bergische Blätter 11 (1992), S. 4f.

7 Eine Abbildung des noch vorhandenen Hauses findet sich im Katalog der Ausstellung (s.o. Anm. 1), S. 45.

8 Zitate und Zusammenhang aus: JUNG-STILLING (s.o. Anm. 5), S. 263f., 266 und 271.

mich besonders interessirte, er hieß Jung. Seine Gestalt, ungeachtet einer veralteten Kleidungsart, hatte, bei einer gewissen Derbheit, etwas Zartes [...] Aus eben diesem Gemüth entsprang ein Enthusiasmus für das Gute, Wahre, Rechte in möglichster Reinheit [...] Das Element seiner Energie war ein unverwüstlicher Glaube an Gott [...]« Goethe nannte auch den überindividuellen Grund seiner Sympathie: Er erkannte und schätzte in Jung-Stilling den Vertreter jener geselligen Herzensfrömmigkeit des Pietismus, die ihm zuletzt ähnlich bei Susanna von Klettenberg in Frankfurt entgegengekommen und hilfreich geworden war: »eine wahrhaft natürliche Cultur [...], die Bewunderung erregen musste«⁹. So zogen sich beide im Unterschied wie im Gleichklang wechselseitig an, wobei nicht zu bestreiten ist, dass Goethe der Gebende, Jung-Stilling der Nehmende in dieser Freundschaft war.

3.

Faszination und Freundschaft dauerten etwa fünf Jahre an. Dann waren sie vergangen, und es konnte scheinen, als hätten sie nie wirklich bestanden. Nicht einfach nur die äußere geographische Distanz und die unterschiedliche berufliche Laufbahn führte die Freunde auseinander. Sie entzweiten sich vielmehr von Grund auf: Jung-Stilling erlaubte es sich, gegenüber Dritten gelegentlich abschätzig von »Goethe und Compagnie« und von einem »Genie ohne Stetigkeit« zu sprechen. Er begann Goethes Können zu verkennen. Goethe seinerseits verlor das unmittelbare Interesse an der Herzensfrömmigkeit des Pietismus und löste sich vom christlichen Erlösungsglauben überhaupt, und die volle Rückwendung, die Jung-Stilling seit der Mitte der 1790er Jahre auch als Schriftsteller zum Offenbarungschristentum vollzog, war ihm gänzlich zuwider. Jeder von beiden hielt den Weg, den der andere beschritt, für einen unverzeihlichen Irrweg. Goethe ärgerte sich über Jung-Stillings »Theorie der Geisterkunde« von 1808. Jung-Stilling aber nahm Anstoß an Goethes psychologisch-moralischem Fatalismus in den »Wahlverwandtschaften« (1809/1810). Über die sympathische, freundliche Schilderung ihrer einstigen Begegnung in Straßburg hingegen war Jung-Stilling zwar erfreut, als er »Dichtung und Wahrheit« las. Aber daran änderte sich nichts mehr: ihre weltanschaulichen und religiösen Standpunkte lagen weit und unversöhnlich auseinander¹⁰.

9 Zitate und Zusammenhang aus: GOETHE, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit II, Neuntes Buch: WA I, 27 (1889), S. 250–252.

10 Zu den Stadien dieser Entfremdung vgl. SCHWINGE (s.o. Anm. 2), S. 118–126, zum letzten Wiedersehen der Freunde ebd., S. 126–135.

Im Jahr 1815, dem Jahr der Neuordnung Europas nach dem Sieg über Napoleon, sollten sich die Freunde endlich noch einmal wiedersehen. Längst waren sie alt und grau geworden: Goethe 66, Jung-Stilling 75 Jahre alt. Es verwundert nicht, dass sie sich in der Rückschau mehr als früher mit den alten Zeiten, ihren Jugendtagen und Werdejahren beschäftigten. Goethe hatte seinen Jugendfreund nicht vergessen. Günstig schien es sich zu fügen, dass er anlässlich einer halbamtlichen Reise in den Rheingau über Heidelberg bis nach Karlsruhe gelangen konnte, wo Jung-Stilling inzwischen seit 1807 wohnhaft war. Zeit und Stunde für einen Besuch waren aber höchst ungünstig gewählt. Goethe hatte sich nicht anmelden lassen. Vermutlich wollte er sich, wie in vergangener Zeit (1774) an dem Überraschungseffekt ergötzen, den er sich von seinem unverhofften Erscheinen versprach. Aber die Überraschung missglückte. Der Hofrat beschäftigte sich, umständlich wie er geworden war, mit den Vorbereitungen für eine Reise und gab sich zwar höflich, nicht aber sonderlich erfreut. Er hieß seinen Gast willkommen. Aber es kam keine volle Wiedersehensfreude auf. Goethe war enttäuscht, ja sogar tief gekränkt, als ihn Jung-Stilling, ohne die Einmaligkeit der kostbaren Stunde erfasst und genutzt zu haben, recht bald mit den redlich gemeinten, aber missverständlichen, unpassenden Worten verabschiedete: »Die Vorsehung führt uns schon wieder einmal zusammen [...]«¹¹. Jung-Stilling dachte in diesem Augenblick nicht daran, wie leicht das Gegenteil eintreten konnte. Goethes Unmut verlor sich danach zwar bald wieder. Umso mehr bereute Jung-Stilling nachträglich seine Ungeschicklichkeit und sein Versagen. In einem Brief, den Gerhard Schwinge vor zehn Jahren erstmals bekannt gemacht hat, versuchte er den Schaden wieder gutzumachen.

Dieser Brief vom 7. Januar 1816 ist für die letzten Motive und die Eigenart der Freundschaft Jung-Stillings mit Goethe aufschlussreich. Vielleicht bedürfte das keiner eigenen Bemerkung und Betonung, hätte nicht Gerhard Schwinge gemeint, die beiderseits mehrfach gebrauchte Bezeichnung »Freundschaft« als Simplifizierung »entlarven« und minder gewichtige Worte wie »Kameradschaft« für den Beginn und »freundliches Wohlwollen und endliche persönliche Zuwendung« für die Endphase an ihre Stelle setzen zu müssen, und zwar gegen die Ausdrucksweise der beiden Freunde selbst!

Wohl wissend, dass mit dem Wort »Freundschaft« sehr unterschiedliche Beziehungen beschrieben werden können und dass eine Freundschaft zweier Menschen im Laufe der Zeit erheblichen Veränderungen unterliegen kann,

11 Um die Missverständlichkeit nicht noch zu vermehren, gilt es zu beachten, dass Jung-Stilling diesen Satz nicht etwa bei der anfänglichen Begrüßung, sondern beim Abschied aussprach. Seine eigene aufrichtige Überzeugung und Hoffnung ist daran zu erkennen, dass er denselben Wunsch in seinem Brief an Goethe (7.1.1816) ganz ähnlich formulierte: »die Vorsehung mag den Zeitpunkt bestimmen, und uns zusammenführen, wo und wann sie es will«; SCHWINGE (s.o. Anm. 2), S. 129.

sollten wir doch zuerst und zuletzt Goethe und Jung-Stilling selbst das Wort lassen und sie bei ihrem Wort wörtlich nehmen: Jung-Stilling begann seinen Brief mit der Anrede »Mein alter, edler und bewährter Freund« und fuhr fort: »Ihre treue, mir so ganz unerfahrenen Naturmenschen in Strasburg und 1775 in Franckfurth erwiesene *Freundschaft*, und ihr ganzes Thun und Wesen, so wie ich Sie damals fand, stehen nicht im entfernten Hintergrund meines Lebensgemäldes, sondern sie sind auf meiner rauen Bahn mit fortgewandelt, daher ist noch nichts daran verwischt und veraltet [...]«. Und er schloss: »Mein Grundsatz war immer: Die verschiedene Wege, die wir geführt worden sind, dürfen das Band der Vollkommenheit nicht lösen«¹².

»Band der Vollkommenheit« – was bedeutet das? Zur Erklärung muss man mit der gründlichen Bibelkenntnis der beiden Freunde rechnen. Im Kolosserbrief Kapitel 3, Vers 14 steht die Mahnung geschrieben: »Über alles aber ziehet an die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit«. Für Jung-Stilling war das keine Floskel. Goethe hat die biblische Anspielung sicherlich verstanden. Ob nun Jung-Stilling zu allen Zeiten dem Grundsatz der Toleranz und der Liebe gefolgt ist oder nicht vielmehr erst im Lauf der Jahre dahin gelangt war, mag auf sich beruhen. Aber jetzt, im Alter, war er dahin gelangt. Sein Dank für Goethes Freundschaft enthielt demnach in biblischer Verschlüsselung eine Art »Liebeserklärung« an Goethe, keine irdische freilich, sondern eine Liebeserklärung *sub specie aeternitatis*. Diese neutestamentlich fundierte christliche Liebeserklärung sollte das letzte Wort Jung-Stillings an Goethe sein. Goethe äußerte daraufhin die Hoffnung, bei erneuter Gelegenheit sich »der *herkömmlichen Freundschaft* wieder recht gründlich zu erfreuen«¹³. Aber diese Hoffnung blieb unerfüllt. Zu einem Wiedersehen der beiden Freunde kam es nicht mehr.

12 Text und Abbildung dieses Briefes: SCHWINGE (s.o. Anm. 2), S. 129–132.

13 Ebd., S. 133.

Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden¹

Bis auf den heutigen Tag verdankt die evangelische Landeskirche in Baden Aloys Henhöfer sehr viel, obwohl sie das zu seinen Lebzeiten nicht sogleich zu erkennen und anzuerkennen vermochte. Im Gegenteil: Es bedurfte erst eines etwa drei Jahrzehnte andauernden Ringens zwischen ihm und der kleinen Zahl seiner gleichgesinnten Freunde auf der einen Seite und der mächtigen, staatskirchlichen, von oben herab regierenden Kirchenbehörde zusammen mit der überwiegenden Mehrzahl der Pfarrrerschaft auf der anderen Seite, bis ihm schließlich die verdiente öffentliche Anerkennung zuteil wurde. Im Jahr 1856 verlieh ihm die Theologische Fakultät Heidelberg unter ihrem Dekan Richard Rothe die Würde eines theologischen Ehrendoktors. Bei diesem Anlass rühmte sie ihn als »Bekenner und untadeligen Verkünder des reinen Evangeliums und als den ehrwürdigen Beginner der in der Kirche dieses unseres Landes nunmehr fröhlich erblühenden Frömmigkeit«². Indem sie seine persönlichen Verdienste hervorhob, sprach sie zugleich auch der von ihm ins Leben gerufenen Erweckung ihre Anerkennung aus. Aber es war ein weiter Weg von jenen Anfängen bis zu diesem Ergebnis.

Am Ende des Napoleonischen Zeitalters stand das in den Jahren 1806 bis 1810 neugebildete Großherzogtum Baden, gerade so wie auch die übrigen neuen Mittelstaaten im Westen und Süden Deutschlands, vor der schwierigen Aufgabe, aus der Vielzahl von kleinen und kleinsten Territorialpartikeln, die ihnen zugefallen waren, ein einheitliches Staatswesen zu bilden. Von Wertheim am Main bis nach Konstanz am Bodensee erstreckte sich das neue Großherzogtum und umfasste nun die verschiedensten Traditionen: Bevölkerung und Mundart, Sitten und Gebräuche, Recht und Wirtschaft waren so unterschiedlich geprägt wie nur denkbar. Von Unterschieden und sogar Gegensätzen waren auch die kirchlichen Traditionen bestimmt, und so lautete auf kirchlichem Gebiet die vordringliche schwierige Aufgabe ganz

-
- 1 S.u. Bibliographie Nr. 154. – Vortrag anlässlich der wissenschaftlichen Tagung der Historischen Kommission für die Erforschung des Pietismus gemeinsam mit dem Verein für Kirchengeschichte der Evangelischen Landeskirche in Baden am 15.9.1989 in Karlsruhe.
 - 2 Der lateinische Text – Abbildung zuletzt in: Aloys Henhöfer (1789–1862) und die badische Erweckungsbewegung. Ausstellungskatalog, hg. von der Badischen Landesbibliothek, erarbeitet von Gerhard SCHWINGE, Karlsruhe 1989, S. 73 – lautet hier: »Aloysium Hennhoefer parochum Spoecensem purioris evangelii confessorem et praeconem integerrimum, pietatis Christianae in ecclesia patria hac nostra aetate iam laetius efflorescentis inceptorem venerabilem [...]« – Die beiden relativierenden Komparative im lateinischen Text (purioris evangelii, laetius efflorescentis) dürfen infolge des unterschiedlichen Sprachgebrauchs im Deutschen mit dem Positiv wiedergegeben werden (des reinen Evangeliums, der fröhlich erblühenden Frömmigkeit).

entsprechend: Zusammenschluss und Vereinheitlichung. Regierung und Kirchenbehörde planten eine Zusammenführung wenigstens der beiden evangelischen Kirchen, und zwar der lutherischen Gemeinden, die hauptsächlich im nördlichen Mittelbaden und im Süden Badens verbreitet waren, mit den reformierten Gemeinden im Raum zwischen Mannheim und Mosbach, die einst zur Kurpfalz gehört hatten. Nach Jahren der Vorbereitung gelang es im Jahre 1821 der aus Vertretern der beiden evangelischen Konfessionen zusammengesetzten Generalsynode, die Union der Lutheraner und Reformierten zustande zu bringen und die vereinigte evangelisch-protestantische Landeskirche zu begründen³. Der weit über Baden hinaus bekannte Dichter, Theologe, Gymnasialdirektor und Kirchenrat Johann Peter Hebel (1762–1826) wirkte bei dieser Union an maßgeblicher Stelle mit. Er wurde zum ersten Prälaten der vereinigten Landeskirche ernannt; als solcher hatte er übrigens auch ein politisches Mandat in der Ersten Kammer des neuen badischen Landtages wahrzunehmen. Man hätte für das Amt des Prälaten keinen Besseren finden können als ihn. Hebel war zu seiner Zeit der anerkannte Repräsentant des evangelischen Kirchen- und Schulwesens im Lande. Nicht nur seine zahlreichen alten lutherischen Freunde und Schüler fühlten sich von ihm aufs beste vertreten, sondern auch die ehemals pfälzischen reformierten Pfarrer schätzten ihn und seine Theologie. So wie Hebel dachten, lehrten und predigten landab, landauf die allermeisten Theologen in Baden. Es war die Theologie der frommen Aufklärung, zu der sie hinneigten, nur mit dem Unterschied, dass sich mittlerweile die jüngere Generation der Pfarrer von dem alten, patriarchalischen Staatskirchentum laut oder leise loszumachen begann, um sich den Grundsätzen und Zielen des theologischen und kirchlichen Liberalismus zuzuwenden und mit seiner Hilfe in Analogie zur neuen Staatsverfassung ein neues freiheitliches kirchliches Leben in Gang zu bringen. Die alte lutherische Orthodoxie war in Baden seit Jahren wie vergessen. Der Pietismus Speners und Franckes hatte in Baden zu keiner Zeit Fuß gefasst, und so stießen die neuen Kräfte zunächst auf keinerlei Widerstand⁴.

In ähnlicher Weise hatten die Prinzipien der frommen Aufklärung übrigens auch in der katholischen Kirche in Baden Anklang und Eingang gefunden. Hier war es der erwählte Bischof von Konstanz, Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg (1774–1860), der sie förderte und der mit Hebel zusammen Mitglied der Ersten Kammer des badischen Landtages war. So ergaben sich im Unterschied zu früher allerlei Berührungspunkte auch zwischen der

3 Hiervon handelt die Aufsatzsammlung: Hermann ERBACHER (Hg.), *Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden 1821–1971*, Karlsruhe 1971 und zuletzt meine Skizze: *Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821*, in: *Baden-Württemberg im Zeitalter Napoleons* (Ausstellungskatalog), Stuttgart 1987, S. 297–311 (Bibliographie Nr. 133).

4 Jörg SCHNEIDER, *Die evangelischen Pfarrer der Markgrafschaft Baden-Durlach in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Lahr 1936.

katholischen und der evangelischen Kirche. In manchem war man sich weithin sogar einig, so z.B. in der Ablehnung des römischen Zentralismus und in dem Bestreben, Engherzigkeit und Veräußerlichung der alten jesuitischen Frömmigkeit zu überwinden. Auch den jüngsten Regungen der Romantik und eines neuen »Mystizismus«, wie man ihn nannte, war man gemeinsam abgeneigt.

1.

Aloys Henhöfer, in den Anfangstagen der Französischen Revolution, am 11. Juli 1789 als Sohn katholischer Bauersleute in Völkersbach nordöstlich von Rastatt geboren⁵, lernte in seinen Jugend- und Bildungsjahren beides kennen: Die Formen und Inhalte spätbarocker Volksfrömmigkeit einschließlich fleißigen Rosenkranzbetens und eifriger Wallfahrten brachte ihm seine fromme Mutter nahe, deren Herzenswunsch es war, dass er Priester werden solle. Nach seiner Schulzeit in Rastatt begegnete ihm dann während seines Theologiestudiums in Freiburg und im Priesterseminar in Meersburg der fortschrittlichere Katholizismus Wessenbergs. Im Alter von knapp 26 Jahren wurde Henhöfer in Meersburg zum Priester geweiht. Seine erste Anstellung erhielt er 1815 als Hauslehrer und Erzieher im Hause des katholischen Grundherrn und Kirchenpatrons Julius von Gemmingen auf Schloss Steinegg bei Pforzheim, und zwei Jahre später wurde er Pfarrer der katholischen Gemeinde Mühlhausen an der Würm, wo er ernsthaft, energisch und pflichtbewusst, wie er war, Moral und Buße predigte, um den Lebenswandel seiner Gemeindeglieder zu verbessern. Teils durch persönlichen Gedankenaustausch, teils durch Lektüre wurden ihm in dieser Zeit Anregungen von verschiedenen Seiten zuteil: auf der einen Seite durch die katholische Allgäuer Erweckungsbewegung, hinter der die geistliche Autorität des katholischen Theologen Johann Michael Sailer (1751–1832) und seines Schülers Martin Boos stand⁶, und auf der anderen Seite durch den evangelischen Pietismus im benachbarten Württemberg, namentlich in Korntal, Leonberg und Calw. Die an sich verschiedenen Impulse wirkten in dieselbe Richtung: Henhöfer vertiefte sich immer mehr in die Bibel und insbesondere in die Gnadenlehre des Apostels Paulus. Auf diese Weise wurde in den Jahren 1818 bis 1820 aus dem Moral- und Bußprediger der Gnadenprediger, so wie er es selbst später im Rückblick formuliert hat: »Von jetzt an predigte ich mit eben so viel Eifer das Wort

5 Als biographische Gesamtdarstellung ist bisher noch nicht ersetzt: Wilhelm HEINSIUS, Aloys Henhöfer und seine Zeit (1925), Neuausgabe Neuhausen-Stuttgart/Karlsruhe 1987 (Bibliographie Nr. 134).

6 Im Detail und mit neuen Ergebnissen Horst WEIGELT, Die Allgäuer Katholische Erweckungsbewegung und ihre Ausstrahlung in den süddeutschen Raum, in: PuN 16 (1990), S. 173–195.

von der Versöhnung und von der freien Gnade Gottes in Christo [...] und es entstand eine große Erweckung in der ganzen Gegend«⁷. Gegen den Vorwurf religiöser Schwärmerei, mit dem seine Pfarrkollegen rasch bei der Hand waren, setzte er sich ausdrücklich zur Wehr:

Es war nicht Schwärmerei, denn wir hatten einen festen Grund und Boden, Gottes-, nicht Menschenworte, die heilige Schrift, die Erklärung der Väter [...], es war rein nichts anders als die Lehre von Selbstkenntnis, von Buße, Glauben und neuem Leben, oder wie der Apostel es nennet: Glaube, der in Liebe thätig ist⁸.

Das klingt einfach, ja wohl gar trivial. Aber es war viel. Es war das Entscheidende. Es war das Ergriffensein, Ergreifen und Begreifen der Tatsache, dass Christentum Gnadenreligion und nicht Gesetzesreligion ist. Henhöfer predigte seitdem immer deutlicher für einen bewussten, innerlichen Herzensglauben gegen ein veräußerlichtes Gewohnheitschristentum, das sich, wie er sagte, im Messehören, Rosenkranzbeten, Kapellen- und Wallfahrten gehen und in einem ehrbar bürgerlichen Leben erschöpfte. Ähnlich wie einst Luther, so meinte auch Henhöfer, mit dieser seiner Kritik durchaus auf katholischem Boden zu stehen und hier wirken zu sollen. Allein, er wurde von seiner Kirchenbehörde verklagt, verhört, seines Amtes enthoben und im Sommer 1822 schließlich exkommuniziert. Als sich sein Kirchenpatron Freiherr Julius von Gemmingen-Steinegg und etwa 220 Gemeindeglieder im Frühjahr 1823 dafür entschieden, in die evangelische Kirche überzutreten, schloss er sich ihnen an. Unter Mitentscheidung von Prälat Hebel wurde Henhöfer in den Kreis der evangelischen Pfarrkandidaten aufgenommen. Um den konfessionellen Frieden nicht zu gefährden, entsandte man ihn allerdings nicht wieder nach Mühlhausen. Vielmehr versetzte man ihn in die Rheinebene, wo er zunächst in Graben (1823–1827) und danach 35 Jahre lang bis an sein Lebensende als evangelischer Pfarrer in Spöck und Staffort gewirkt hat (1827–1862).

Genau so wie zuvor in der katholischen Kirche hielt es Henhöfer in der evangelischen Kirche als Pfarrer und Seelsorger für seine oberste Pflicht, die getauften Christen aus dem Wahn ihrer Selbstsicherheit wachzurütteln und durch die Botschaft von der Liebe Gottes zur Buße, zum Glauben und zum neuen Leben aufzurufen:

O der Gedanke an ein Jenseits, an ein Fortleben nach dem Tode, an eine große lange Ewigkeit, an einen Richter und an eine Vergeltung in der Ewigkeit sollte doch im

7 Eckhard HAGEDORN, Henhöfers autobiographische Rückblicke, in: ThBeitr 20 (1989), S. 149–164; Zitat: S. 156.

8 Christliches Glaubens-Bekennniß des Pfarrers Henhöfer's von Mühlhausen [...]. Zweyte unveränderte Auflage, Heidelberg 1824, Einleitung, S. VI.

Stande seyn, auch den rohesten sichersten Weltmenschen aus seinem Schlummer aufzuwecken und zum Nachdenken über das zu bringen, was [...] schnell, heute noch für diese lange Ewigkeit Noth thut⁹.

Trotz der Länge und Breite seiner Predigten – unter eineinhalb Stunden ging es bei ihm am Sonntag meistens nicht ab – muss Henhöfer, auch in seiner volkstümlichen, mittelbadisch gefärbten Diktion, ein fesselnder Prediger gewesen sein: Bald derb, bald zart, streng und gütig, je nach dem, wie es das biblische Wort und die Situation der Hörer erforderte, dabei aber stets gut vorbereitet, deutlich, treffsicher und oftmals originell in dem, was und wie er es sagte, vor allem aber sachbezogen, das heißt: auf die Gnadenbotschaft und auf die Lehre vom Heiland, vom Heil und vom Heilsweg konzentriert. Der einzige, richtige Heilsweg aber hieß: »Buße, Glaube, neues Leben«, – neues Leben jedoch nicht als Vorbedingung, sondern als Folge des Heils, so wie er es seinen Hörern immer wieder eingeprägt hat: »Erst selig, dann heilig«. Erst wenn der Glaubende durch das ihm aus Gnaden geschenkte und von ihm bedingungslos ergriffene Heil beseligt ist, ist er dazu imstande, das neue Leben der Heiligung zu führen, zu dem er verpflichtet ist.

So trug Henhöfer die Erweckungspredigt unerschrocken in die badische evangelische Kirche hinein, wo sie bis dahin unbekannt war. Schon wenige Jahre nach seinem Übertritt hieß es in einem Visitationsbericht (1828), dass »der Pfarrer Henhöfer ein für sein Amt hochbegeisterter Mann und ein wahrer christlicher Geistlicher ist«. Und viele Jahre später (1842) wird seine Predigt noch ebenso als »herzlich, ergreifend, oftmals begeisternd« bezeichnet. Dabei wurde ausdrücklich hervorgehoben »die Liebe und Milde, welche neben diesem starken Glauben waltete«. Schließlich aber hieß es ganz einfach: »Daß unter einem solchen Hirten eine christliche Gemeinde gedeihen muß, leuchtet von selbst ein«¹⁰.

2.

Unbequem wurde Henhöfer der badischen evangelischen Kirche aber schon im Jahr 1830. Ende Juni 1830 beging man im evangelischen Deutschland die Dreihundertjahrfeier des Augsburgischen Bekenntnisses, in dem die reformatorische Lehre verbindlich enthalten ist. In eben diesem Jahr wurde in

⁹ Christliches Glaubens-Bekenntniß (s.o. Anm. 8), S. LXV.

¹⁰ Diese Zitate entstammen einer Mitteilung (Neureut, 21.10.1864) aus den Akten, mit der Julius Sachs, Dekan des Kirchenbezirks Karlsruhe-Land, einer Bitte Emil Frommels um Auskunft für seine geplante Henhöfer-Biographie (s.u. Anm. 16) entsprach. Handschriftlich im Archiv des evangelischen Pfarramts Spöck. – Für die freundliche Mitteilung dieser und anderer Aktenstücke sei Herrn Pfarrer Wolfgang Hessenauer in Spöck auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Baden probeweise ein neuer Katechismus eingeführt. Dieser neue Katechismus sollte für die beiden alten reformatorischen Katechismen Ersatz schaffen, den Kleinen Katechismus Luthers und den Heidelberger Katechismus, denen man bei der Union den Abschied gegeben hatte, um die innerprotestantische konfessionelle Trennung zu überwinden. Zur gleichen Zeit sollte er im Sinne der aufkommenden Vermittlungstheologie zwischen traditioneller Lehraussage und modernem Denken vermitteln. Ausgerechnet Henhöfer, der frühere katholische Priester, sah sich jetzt dazu veranlasst, die evangelische Kirche in Baden an ihre bleibend notwendige Bindung an das evangelisch-reformatorische Bekenntnis zu erinnern. Nach Henhöfers Urteil wich der neue Katechismus vom Augsburgischen Bekenntnis weit ab, und seine vermittelnden Aussagen erschienen ihm als unerträglicher Kompromiss. Es handelte sich dabei nicht etwa um nebensächliche Punkte, sondern um das Zentrum, um die evangelische Lehre vom Heiland, vom Heil und vom Heilsweg. Im Blick auf die Lehre vom Heiland lautete im Probekatechismus die Frage: »Was sagt die Heilige Schrift von seiner Natur und seiner Verbindung mit Gott?« Henhöfer fand allein schon die Formulierung verwerflich. Nicht von irgendeiner unbestimmten Natur sei hier zu sprechen, sondern von den bestimmten beiden Naturen des Gottmenschen müsse die Rede sein. Auch sei Christus mit Gott nicht nur irgendwie verbunden, »sondern er ist selbst der wahrhaftige Gott«. Des Weiteren rügte Henhöfer die Tendenz, die Lehre vom Heil aus ihrer objektiven Geltung ins Subjektive zu verschieben und auf seine mögliche Wirkung in dem Gläubigen zu beschränken. Das Leiden Christi diene nicht nur dazu, »das erhabenste Bild des Glaubens und der Tugend« darzustellen, sondern es war vielmehr schmerzhaftes Büßen für unsere Sünde, es war objektive Erlösung vom Gesetz und unverzichtbarer Vollzug der Vergebung. Besonders scharf kritisierte Henhöfer schließlich die unklare Lehre vom Heilsweg mit den Worten: »Hier wird zusammen Glaube, Buße und ein gottseliges Leben zur Bedingung gemacht, um der Erlösung teilhaftig zu werden – katholischer Heilsweg!«¹¹ Henhöfer stand inzwischen nicht mehr allein: Drei Pfarrer und drei Vikare schlossen sich ihm an. Gemeinsam brachten sie ihre Kritik zum Druck. Gegenschriften erschienen. Die Gemeinden wurden in die Auseinandersetzung mit hineingezogen. Pfarrer Christoph Käß in Graben, einst ein Gegner, jetzt ein Mitstreiter Henhöfers, verfasste eine Art Gegenkatechismus, dem er die ersten acht Artikel des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses beidrucken ließ¹².

11 Die Zitate finden sich in: Der neue Landeskatechismus der evangelischen protestantischen Kirche des Großherzogthums Baden geprüft nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern, Speier 1831.

12 Katechismus der christlichen Heils-Lehre, nach dem Bekenntnisse der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden, verfasst von Chr. Käß, Pfarrer zu Graben, Speyer 1833.

In der Nachfolge Luthers stellte Käß von neuem die Lehre vom Gesetz und von der Sündenerkenntnis an den Anfang. Entschieden wandte er sich gegen jede blinde Tröstung und wohlfeilen Gnadenzuspruch. Offen sprach er aufs neue vom Zorn Gottes, und mit einer nachdrücklichen Mahnung schloss er:

Wer dem Fürsten dieser Welt glücklich entronnen ist, der muß wachen und beten, daß er weder durch falsche Lehre, noch durch fleischliches Leben von seinem Heilande weggelockt, und wieder in das antichristliche Wesen verflochten werde. Dabei müssen wir sorgfältig auf die Zeichen der Zukunft unseres Heilandes achten, und uns also halten, daß wir zu jeder Stunde bereit sind, den Herrn zu empfangen¹³.

Henhöfer und seine Freunde vermochten die endgültige Einführung des neuen Katechismus zwar nicht zu verhindern, aber sie setzten zuvor doch immerhin eine leichte Verbesserung des Wortlautes durch. Vor allem erreichten sie die Zusicherung, dass der neue Katechismus die Verpflichtung auf das Augsburgerische Bekenntnis nicht in Frage stelle. Damit konnten sie sich zufrieden geben. Weit mehr als erwartet, hatten sie durch ihren Widerstand das reformatorische Bekenntnis in den Blickpunkt gerückt, und die bis dahin wie selbstverständlich bestimmende Vorherrschaft des Liberalismus war in Frage gestellt. Eine kirchliche und theologische Opposition war im Entstehen begriffen.

3.

Die erweckliche Predigt und das reformatorische Bekenntnis sollten nach Henhöfers Meinung aber nun nicht nur das Leben des Einzelnen verändern und erneuern, sondern auch das Leben der Gemeinden. Schon in Mühlhausen hatte die Erweckung ihre Kraft aus den Betstunden und Bibelstunden geschöpft, und in den Dörfern auf der Hardt war es nicht anders. Hier waren die »Stunden«, wie sie den Anregungen des älteren Pietismus entsprachen, zwar nicht völlig unbekannt. Ja, der hochgeschätzte Markgraf und spätere Großherzog Karl Friedrich hatte sie einst (1783) unter bestimmten Bedingungen sogar gutgeheißen: Der Pfarrer sollte sie leiten, zum Gottesdienst-Ersatz durften sie aber nicht werden. Doch wo sie es je gegeben hatte, waren sie längst wieder eingeschlafen. Sie waren inzwischen verpönt. Die Pfarrerschaft wollte nichts von ihnen wissen, und Regierung und Kirchenbehörde standen im Zeichen der Restauration und des Vormärz allen abweichenden Regungen und Bewegungen unter der Bevölkerung misstrauisch und feindlich gegenüber. Überall witterten sie zentrifugale Kräfte. In wiederholten

13 Ebd., S. 169.

Schüben waren verarmte Landleute aus den badischen Dörfern nach Russland und nach Amerika ausgewandert, und in den 1830er Jahren setzte auch schon die Binnenwanderung in die wachsenden Städte ein, die sich später zur Landflucht steigern sollte¹⁴. Wenigstens auf kirchlichem Gebiet sollten Einheit, Ordnung und Geschlossenheit des Volkes erhalten bleiben. So suchte man das landeskirchliche System mit staatskirchlichen Mitteln von oben herab abzusichern, und die Pfarrer als Staatsbeamte waren angehalten, jede Art von Separatismus, Konventikeltum und Geheimbündelei anzuzeigen. Die geistliche Gemeinschaftsbildung der Laien war in Henhöfers Augen nun aber nicht nur nichts Verdächtiges und, im Gegenteil, nicht nur etwas Gutes, Förderungswürdiges, sondern geradezu eine Lebensnotwendigkeit für die fortdauernde Wirkung und Verbreitung der Erweckung. Pfarrer Christoph Käß in Graben nahm die Versammlungen in einer eigenen Schrift gegen den Vorwurf des kirchenfeindlichen Separatismus in Schutz. Dabei skizzierte er auch den Ablauf der Stunden: Zu Beginn und am Ende gemeinsamer Gesang aus dem kirchlichen Gesangbuch oder aus dem Liederkästchen von Hiller, freies Eingangs- und Schlussgebet des Stundenhalters, Verlesung einer Predigt oder eines Abschnitts aus Johann Arndts *Wahrem Christentum* oder auch der Tageslosung aus Hiller oder Goßner. Im Mittelpunkt stand dann die gemeinsame Besprechung dieser Texte oder aber auch der letzten Sonntagspredigt des Gemeindepfarrers. Zweck der Stunden sei »das Bewußtwerden der Gemeinschaft im Herrn«. Denn, so schrieb Käß, »auch die Kirche kann nach ihrer Einrichtung unter uns, und nach der ganzen Lebensweise der heutigen civilisirten Welt dieses herrliche Mittel zur Belebung des christlichen Sinnes nicht in solchem Grade gewähren, als zu wünschen wäre [...]«¹⁵. Schlicht und recht ging es in den Stunden zu, die nach Feierabend selbst zur Zeit der Heuernte hin und her in den Bauernhäusern stattfanden. Am 8. Juni 1842 schrieb Luise Henhöfer an ihren Mann, der sich auswärts aufhielt:

Wie wir gestern Abend nach Hauße giengen, war alles so still und ruhig, so daß ich zu Malchen sagte, unsre Leute schlafen schon alle, wie wir gegen Christophs Hauße kamen, hörten wir lesen. Brecht las vor, er hatte ein Licht am offenen Fenster und der Hof war mit Leuten angefüllt, wir blieben stehen, dann wurde gesungen und ein kurzes Dankgebet gebracht für den Segen und Schutz des vergangnen Tags [...]»¹⁶.

14 Albert LUDWIG, *Das kirchliche Leben der evangelisch-protestantischen Kirche des Großherzogtums Baden*, Tübingen 1907, S. 5.

15 Die religiösen Privatversammlungen oder die sogenannten Konventikel, mit besonderer Beziehung auf die Umgegend von Karlsruhe, beleuchtet von Pfarrer Käß, in Graben, Karlsruhe 1834, S. 5ff., Zitate: S. 6 und 6f.

16 Handschriftlich im Archiv des evangelischen Pfarramts Spöck.

Trotz alledem unterlagen die Stunden jahrelang dem Vorwurf der Ordnungswidrigkeit. Henhöfer musste sich im Jahre 1845 gegenüber dem »Großherzoglichen Hochpreißlichen Oberkirchenrat in Karlsruhe« eigens dafür verantworten, dass er jede Woche regelmäßig mit sogenannten Pietisten und zwar mit sieben bis acht Stundenhaltern besondere Zusammenkünfte halte. Henhöfer schrieb, er lasse sie ins Pfarrhaus kommen.

Ich rede mit ihnen, frage sie wie Kinder in der Kinderlehre, berichtige und helfe nach, wo ihre Erkenntniß mangelhaft ist. Auf diese Weise habe ich die Stunden in meiner Hand, ohne selbst hinzugehen, ich kann sie vor Verirrung und Sectirerei bewahren, halte sie im Zusammenhang mit der Kirche und mache sie für dieselbe selbst fruchtbar. Außer den Stundenhaltern darf aber niemand kommen. Es ist nichts als ein Hausbesuch, der aber statt mit andern Gesprächen mit einem Kapitel der heiligen Schrift ausgefüllt wird¹⁷.

Henhöfer blieb nach dieser Antwort unbehelligt. Man hatte inzwischen wahrlich ganz andere Sorgen. Schon kündigten sich die großen politischen und sozialen Konflikte an, die in dem sonst so oft gerühmten badischen Musterland zur Revolution der Jahre 1848/49 führen sollten. Die Ära Johann Peter Hebels, auf die so viele Badener so lange und so sehnsüchtig zurückgeblickt hatten, die gute alte Zeit war nun endgültig vergangen.

4.

Man kann der evangelischen Pfarrerschaft von damals nicht vorwerfen, sie hätte am politischen Geschehen ihrer Zeit keinen Anteil genommen. Einige Pfarrer setzten sich für die Gestaltung des öffentlichen Lebens recht eifrig ein und wirkten im Landtag ebenso mit wie in den kirchlichen Synoden. Pfarrer Karl Zittel aus Bahlingen am Kaiserstuhl, der bekannte Vertreter des kirchlichen und politischen Liberalismus, meinte, der damals spürbar werdenden Abwendung von der Kirche und von den kirchlichen Fragen könne man nur durch eine Trennung von Kirche und Staat entgegenwirken. Die Kirche als ganze und in allen ihren Gliederungen müsse größere Selbstverantwortung übernehmen. Ähnlich wie der Landtag auf politischem, so müsse auf kirchlichem Gebiet die Generalsynode gesetzgebende Vollmacht erhalten, und um ihren Einfluss in der Öffentlichkeit zu verstärken, habe die Kirche ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Glaubensbekenntnis die christlich-religiösen Kräfte aller Richtungen aufzufangen und zu begleiten. Nur dahin habe »die Kirche zu wirken, daß die erweckende Persönlichkeit Jesu allen

17 Emil FROMMEL, Aus dem Leben des Dr. Aloys Henhöfer, Karlsruhe 1865, S. 402.

Gliedern nahegebracht werde«, und sie habe sich damit zu »begnügen, daß man in Christo den Erlöser bekenne und verehere, durch den allein man zu Gott kommen wolle und könne«¹⁸. Henhöfer erschien das dürftig und unklar. Die Entgegnung übernahm einer seiner früheren Vikare, Pfarrer Karl Mann. Auf die Frage »Was thut unserer Kirche noth?« (1843) gab Karl Mann die Antwort der Erweckungsbewegung:

Erneute tiefe Einkehr in das eigene Herz, klare Überschauung der wahren Beschaffenheit des [...] Menschenlebens, ernste Erwägung aller göttlichen Taten auf Erden [...] und endlich liebende Betrachtung des einzig dastehenden Bildes Jesu, des Gekreuzigten und Auferstandenen [...] wird uns zurückführen zur freien geistigen Aneignung unserer evangelischen Heilslehre [...].

Mann pries »das Dasein der Kirche als eine fortgehende Tat Gottes«; ihre Kraft, so betonte er, liege einzig und allein im Worte und im Bekenntnis der wahren Heilslehre. Und im ausdrücklichen Gegensatz gegen die liberale Konzeption eines mit dem Zeitgeist immer weiter fortschreitenden Protestantismus erklärte er kurz und bündig, »daß keine Hülfe möglich ist als in der Umkehr zu der alten und ewig neuen Lehre des Evangeliums«¹⁹.

Aber war dieser erneuerte Ruf nach innen und zurück die einzig mögliche Antwort, war er die einzig richtige Antwort auf die Nöte der Zeit? Ging er an der Wirklichkeit der 1840er Jahre mit ihren unversöhnlichen Gegensätzen etwa absichtlich oder unabsichtlich vorbei? Das war nicht der Fall. Henhöfer und seine Freunde hatten einen scharfen Blick für das kirchliche und das öffentliche Leben ihrer Zeit mitsamt seinen Schattenseiten. Aber von Verfassungsänderung und Zukunftsprogrammen hielten sie nicht viel. Die Aufgaben, die das Staatskirchentum zu übernehmen nicht willens und nicht imstande war, mussten ihrer Meinung nach in persönlicher Ansprache von der glaubenden Gemeinschaft Gleichgesinnter, gegebenenfalls auf Vereinsbasis, angepackt werden, dem alten Prinzip des Pietismus getreu: Weltverwandlung durch Menschenverwandlung. Erste Bemühungen setzten in Karlsruhe ein, wo sich 1837 unter Henriette Frommel, und in Leutesheim bei Kehl, wo sich 1844 unter Regine Jolberg ein Kreis von Frauen zur Kinderpflege, zur später überall verbreiteten Kindergartenarbeit, zusammenschloss. In Karlsruhe bildete sich im Jahre 1841 außerdem ein Verein, um »arme und verlassene Kranke persönlich zu besuchen und denselben neben leiblicher Unterstützung auch mit dem Worte evangelischen Lichtes und

18 Karl ZITTEL, Zustände der evangelisch-protestantischen Kirche in Baden, Karlsruhe 1843, Zitate: S. 179f.

19 Karl MANN, Was thut unserer Kirche noth?, Karlsruhe 1843, Zitate: S. 35, 17, 38 und 59.

Trostes zu dienen«²⁰. Aus diesen winzigen, senfkornartigen Anfängen entstanden in den folgenden Jahren nach dem Vorbild von Kaiserswerth und Straßburg die Diakonissenhäuser in Karlsruhe und Nonnenweier. Die diakonischen Einrichtungen aller Art, die in den folgenden beiden Jahrzehnten begründet wurden, – von Wertheim im Nordosten und Lützelsachsen an der Bergstraße über Lahr und Freiburg bis hinauf auf die Tüllinger Höhe bei Lörrach und bis nach Beuggen am Hochrhein – waren getragen vom Geist und von den Kräften der Erweckung. Auch in Baden ist die kirchliche Diakonie eine Frucht der Erweckungsbewegung²¹. So fand der bekannte Aufruf zur Begründung der Inneren Mission, den Johann Hinrich Wichern auf dem Kirchentag zu Wittenberg 1848 vortrug, in Baden alsbald tatkräftigen Widerhall. Am 24. Januar 1849 wurde in Durlach der »Evangelische Verein für innere Mission Augsburgischen Bekenntnisses in Baden« begründet, der bis heute als A.B. Verein in den Gemeinden lebendig tätig ist. Seine Statuten waren von dem Henhöfer-Freund Pfarrer Karl Daniel Justus Rein in Nonnenweier verfasst. Die Pflichten der Vereinsmitglieder waren hiernach:

1. Persönliches entschiedenes Bekennen Jesu Christi als unseres Heilandes Herrn und GOTTES.
2. Persönliches entschiedenes Bekennen unseres Glaubens an die ganze Bibel als GOTTES Wort.
3. Persönliches und entschiedenes Verwerfen aller und jeder Zeitlüge, und zwar kraft des Wortes GOTTES.
4. Persönliches Verbreiten der von GOTT geoffenbarten Heilswahrheiten, Sowohl durch mündliches Wort als durch Blätter und Schriften.
5. Persönliches Aufsuchen und Lindern der geistlichen und leiblichen Noth, besonders in den Wohnungen der Armuth, an Krankenbetten, in Hospitälern und Gefängnissen: Also persönliche Ausübung seelenrettender Sünderliebe mit barmherziger Samariterliebe.
6. Persönliches Anschließen der Glieder an die Vereine zur Rettung verwahrloster Kinder, Bekehrung entlassener Strafgefangener etc.
7. Freudige Hinweisung auf die Zukunft Dessen, der gesprochen hat: Ich komme bald!
8. Anhaltendes ernstliches priesterliches Gebet.

Den Vorsitz des Vereins übernahm der Pädagoge und Theologe Wilhelm Stern, Direktor des Lehrerseminars in Karlsruhe, der Ende 1832 auf die Seite

20 Zum Ganzen: Hermann ERBACHER, *Die Innere Mission in Baden*, Karlsruhe 1957, Zitat: S. 85.

21 Otto HAHN, *Der Aufbruch der Inneren und der Äußerer Mission in Baden als Frucht der Erweckung*, in: Peter LOHMANN (Hg.), *Ganz ungeniert. Beiträge zum 90. Geburtstag von Otto Riecker*, Eppingen 1986, S. 94–122.

Henhöfers getreten war und seitdem die Sache der Erweckung mit kämpferischem Mut in der Öffentlichkeit vertrat. Die ausdrückliche Bindung des Vereins an das Augsbургische Bekenntnis und die erklärte erweckliche Zielsetzung hatten jedoch zur Folge, dass sich nicht alle Teilnehmer an der Gründungsversammlung zum Beitritt entschlossen. Es kam vielmehr im September 1849 zur Parallelgründung eines eigenen »Landesvereins für innere Mission« unter dem Heidelberger Vermittlungstheologen und späteren Prälaten Carl Ullmann, und Wichern gelang es nicht, die beiden Vereine nachträglich zusammenzuführen. So wurden jetzt Grenzen sichtbar, wie sie in ähnlicher Weise auch schon dem älteren Pietismus gezogen waren: Die Ganzheit oder auch nur die Mehrheit der Pfarrerschaft und der Gemeinden zu durchdringen und für sich zu gewinnen, blieb der Erweckungsbewegung versagt.

Die Sache der inneren Mission war selbstverständlich auch Henhöfers Sache; namentlich an der Gründung des Hardthauses in Neureut (1851) beteiligte er sich aktiv. Aber eine Führungsaufgabe übernahm er hier, neben anderen denkbaren Gründen, wohl auch deswegen nicht, weil er bereits für die äußere Mission leitend tätig war, die von Anfang ebenfalls zu den Anliegen der Erweckungsbewegung in Baden zählte. Im Jahre 1844 hatte man ihm den Vorsitz des für die Basler Mission tätigen »Evangelischen Missionsvereins in Baden« übertragen, weil man an ihm »bei aller Entschiedenheit in der Lehre« die Fähigkeit zum Ausgleich gegensätzlicher Meinungen zu schätzen wusste.

5.

Über dem Erweckungsprediger, dem Anwalt des reformatorischen Bekenntnisses, dem Verteidiger der »Stunden« und dem Freund der äußeren und inneren Mission darf der Theologe Henhöfer nicht vergessen werden. Von seinen frühen Veröffentlichungen im Zusammenhang des Übertritts und des Katechismusstreits einmal abgesehen²², hat Henhöfer seit den 1840er Jahren eine ansehnliche Zahl von Schriften verfasst, mit denen er – übrigens mehrfach ohne Nennung seines Namens – zu kirchlichen Tagesfragen und zu Fragen der Lehre das Wort ergriff. So nahm er die Ausstellung des sogenannten heiligen Rocks in Trier zum Anlass, in deutlichen Worten, aber ohne Polemik »Die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt« (1845) zu beschreiben: Die wahre katholische Kirche ist die Kirche der Wiedergeborenen, deren Haupt Christus ist, nicht der Papst; und die wahre katholische Lehre ist die-

22 Eine Übersicht enthält die von Gerhard Schwinge erstellte Bibliographie in: HEINSIUS (Neuausgabe; s.o. Anm. 5), S. 292f.

jenige, die den Menschen durch Buße und Glauben zum neuen Leben führt. Wenige Jahre später (1850) bewertete Henhöfer im Rückblick die Revolution von 1848/1849 als die Folge des Abfalls vom Glauben; er übte aber auch, ähnlich wie Wichern, kirchliche Selbstkritik mit dem Satz: »Der christliche Communismus fehlte [...] Dies [...] verschaffte dem republikanischen Communismus Eingang«²³. Schließlich ließ er sich mit seiner Schrift über die »Die christliche Kirche und die Concordate« (1860) auf ein Thema aktueller Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche in Baden ein²⁴.

Bemerkenswert ist es indessen, dass Henhöfer in den früheren ebenso wie in diesen seinen späteren theologischen Schriften mehrmals teils in katechetischer, teils in konfessionell-apologetischer Absicht die Lehre vom Abendmahl behandelt hat. Sie galt ihm neben der Lehre vom rechtfertigenden Glauben als die zweite christliche Hauptlehre²⁵:

O wie groß, wie erhaben und hehr steht uns nicht das heilige Abendmahl da; es ist hier Alles als in einem Central- und Mittelpunkt zusammengefaßt und vereinigt, was Gott, was der dreieinige Gott an uns gethan hat [...] zu Eigenthum und versiegelt soll uns Alles werden. [...] Und dies Alles dazu, daß Glaube, Liebe und Hoffnung, daß wahres Christenleben in uns erweckt und wir darin gestärkt werden, daß wir Gott [...] in der Tiefe seiner Liebe erkennen. [...] und aus Liebe, nicht bloß aus Pflicht und Pflichtgefühl oder aus Furcht ihm dienen lernen, dass wir in dieser Liebe aber auch untereinander eins [...] seien [...] daß aber auch endlich eine Sehnsucht, ein Heimweh in uns geweckt werde, den Vater selbst zu sehen, der uns so geliebt hat und liebt [...]²⁶.

Es scheint daher angezeigt, in Zukunft nicht nur Henhöfers Rechtfertigungslehre, sondern auch seiner Abendmahlslehre größere Aufmerksamkeit zu schenken, als bisher geschehen. Seine Lehre war die lutherische Abendmahlslehre ohne irgendwelche Einschränkungen, aber auch ohne irgendwelche hochkirchlichen Neigungen, die seiner nüchternen Art nicht entsprachen.

Sein ganzes Leben lang sah Henhöfer die biblische Lehre vom rechtfertigenden Glauben und vom Abendmahl durch zwei mächtige Gegenkräfte bedroht: Aberglauben und Unglauben, und zwar umso mehr, als er diesen

23 In der anonym veröffentlichten kurzen Schrift: *Baden und seine Revolution. Ursache und Heilung*, Karlsruhe (o.J., ca. 1850). Zitat nach FROMMEL (s.o. Anm. 17), S. 407.

24 Inhaltsangaben mit Auszügen aus den meisten dieser Schriften finden sich bei FROMMEL (s.o. Anm. 17), S. 53–478.

25 So auch schon im Titel der umfangreichen Schrift (nach FROMMEL [s.o. Anm. 17], S. 458): *Die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche, hergeleitet aus zwei Hauptlehren, aus der Lehre von der Rechtfertigung und von dem heil. Abendmahl, und darauf zurückgeführt. Mit Rücksicht auf die bischöflichen Forderungen und Streitigkeiten in Deutschland*, Stuttgart 1856.

26 *Das Abendmahl des Herrn und sein Endzweck nebst den Unterscheidungslehren der verschiedenen Kirchen* von Pfr. Dr. HENHÖFER in Spöck, Karlsruhe 1862, S. 26.

Gegenkräften keinen bloß innerweltlichen Ursprung zuschreiben konnte, galten sie ihm doch von jenem gelenkt, »der immer hinter dem Vorhang steht und die Fäden des Aberglaubens spinnt und in seiner Hand hat, und der Vater und Urheber aller Sünde, Unwahrheit und Lüge ist«²⁷. Kaum zwei Wochen nach seiner Heirat hatte er einst mit seiner Frau auf dem Heimweg von Staffort nach Spöck darüber gesprochen, »daß mit dem Unglauben das Reich des Teufels angefangen habe und mit dem Glauben das Reich Gottes wieder anfangen«. Seite an Seite mit dem Unglauben aber stand der Aberglaube auf dem Plan. Der Gedanke daran ließ Henhöfer nicht wieder los. In den meisten seiner Schriften kam er auf ihn zurück. Den Aberglauben sah er überall dort am Werk, wo der falsche, gesetzliche Heilsweg verkündigt und wo die Lehrgrundlage der Heiligen Schrift verkürzt oder aber unzulässig ausgedehnt wurde, und das war – wie konnte er anders urteilen – zumal in der römisch-katholischen Kirche der Fall. Den Unglauben aber sah er dort im Vordringen begriffen, wo eine Art Vernunftreligion aufgerichtet wird²⁸. In den Jahren vor der deutschen Revolution von 1848/49 hielt Henhöfer die Macht des Aberglaubens für bedrohlicher als die des Unglaubens. In dem restaurativen Jahrzehnt nach der Revolution von 1848 durfte er sich der Verbreitung der Erweckungspredigt durch eine wachsende Schar gleichgesinnter Pfarrer und Lehrer erfreuen, desgleichen der erklärten Hochschätzung des reformatorischen Bekenntnisses im Zeichen der »positiven Union« unter dem Kirchenregiment des Prälaten Carl Ullmann, dazu auch der ungehinderten Entfaltung der »Stunden« seit der nunmehr garantierten Versammlungsfreiheit in Baden sowie schließlich des Aufblühens der Arbeit der inneren Mission im ganzen Land, – nicht zu vergessen die ehrenvolle öffentliche Anerkennung seiner Lebensarbeit durch die Theologische Fakultät Heidelberg (1856).

Aber in seinem letzten Lebensjahr verdüsterte sich sein Blick. Jetzt schien ihm der Unglaube mit voller Wucht durchbrechen zu wollen, so wie er es in seiner allerletzten Schrift mit dem bezeichnenden Titel »Der Kampf des Unglaubens mit Aberglauben und Glauben« (1861) dargelegt hat. Jetzt, so schien ihm, hatte der Unglaube das Gesetz des Handelns an sich gerissen; Glauben und Aberglauben sah Henhöfer gemeinsam in die Defensive gedrängt. Es war der triumphale Sieg des theologischen und kirchlichen

27 [Aloys HENHÖFER], Das Abendmahl des HERRN oder die Messe. Christenthum und Papstthum, Diamant oder Glas, herausgegeben von Dr. MARRIOTT in Basel, Stuttgart 1852, S. 264.

28 »Die erste Kirche ist die des Aberglaubens [...], die zweite die des Unglaubens, die alle Grundwahrheiten der Kirche Gottes beseitigen und eine Vernunft-Religion aufstellen wird. Ihr sehen wir noch entgegen. Mehr aber als die bloßen Elemente sind vorhanden, und ihre Zeit dürfte nicht ferne sein. Sie ist das volle Antichristenthum [...]«: Aloys HENHÖFER, Die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt, Heidelberg 1845, S. 48.

Liberalismus unter Richard Rothe²⁹ auf der Generalsynode von 1861, was Henhöfer zu dem Urteil bewog: »Die Zeit, in welcher wir dermalen leben, ist eine sehr ernste Zeit. Es beginnt der letzte große Kampf, der Kampf des Unglaubens mit Aberglauben und Glauben«³⁰. Der Unglaube ist nicht nur atheistisch-materialistischer Natur und als solcher der Versuch des Menschen zur Selbstbehauptung und Daseinsbewältigung ohne Gott. In subtiler Weise dringt er auch in die Kirche des Glaubens ein und sucht sich hier über die Duldung und Gleichberechtigung hinweg zur Alleinherrschaft aufzuschwingen. Die Lehre vom Heiland, vom Heil und vom Heilsweg ist von neuem in höchster Gefahr. Denn Christus gilt hier nur noch als »ein ausgezeichnete Mensch, berufen und gesandt von Gott zum Lehrer der Völker, um ihren Fortschritt zu fördern«, das Heil aber, wenn man es überhaupt noch so nennen darf, ist nichts anderes als die Beseitigung angeblich irriger und mangelhafter Vorstellungen von Gott, und der Heilsweg des Unglaubens schließlich heißt: »Die Sünden meiden und nimmerthun«, – oder aber positiv gewendet: »Tue recht und scheue niemand«. Henhöfer sah kaum noch eine Hoffnung, den Durchbruch des Unglaubens auf die Dauer aufzuhalten, und es war ihm nicht mehr bestimmt, für den Glauben gegen den Unglauben in der Weise aufzutreten, so wie er lebenslang für den Glauben gegen den Aberglauben Zeugnis abgelegt hatte. Aber die alte wie die gesteigerte neue Gefahr beschäftigte ihn bis in seine letzten Tage und Stunden hinein.

So kam es, dass er die Kräfte, die in der von ihm ins Leben gerufenen Erweckung in Baden lebendig geworden waren, zuletzt unterschätzt hat. Sie waren in Wirklichkeit stärker als er es befürchtete. Durch seine Freunde und Schüler, unter ihnen die Vikare, die sich von ihm prägen ließen, war die Erweckung inzwischen bis in weit entfernte Gemeinden des Landes verbreitet worden³¹. Zwar hatten sie die Vormacht des theologischen und kirchlichen Liberalismus nicht zu brechen vermocht, aber sie stellten sie seither andauernd in Frage. Henhöfer hat zusammen mit seinen Freunden der Erweckung in der evangelischen Landeskirche in Baden das Daseinsrecht erkämpft. Dass sie hier in der Kirche und für die Kirche und nicht außerhalb und gegen die Kirche gewirkt hat und noch wirkt, ist Henhöfers unbestreitbares Verdienst.

29 Vgl. hierüber: August HAUSRATH, *Richard Rothe und seine Freunde*, Bd. 2, Berlin 1906, S. 397–400 und 404–411.

30 *Der Kampf des Unglaubens mit Aberglauben und Glauben, ein Zeichen unserer Zeit*, von Dr. A. HENHÖFER, Pfarrer zu Spöck, S. 1. – Emil FROMMEL referiert zwar auf S. 469–477 seiner Biographie (s.o. Anm. 16) den Inhalt dieser Schrift, macht aber zu ihrem geschichtlichen Anlass und Zusammenhang, der sich m.E. klar erkennen lässt, keine Andeutung.

31 Heinrich NEU, *Pfarrerbuch der evangelischen Kirche Badens von der Reformation bis zur Gegenwart*, Lahr 1938, Teil I, S. 133 nennt für die 25 Amtsjahre Henhöfers in Spöck (1827–1862) insgesamt 26 Vikare, unter ihnen Emil Frommel (1828–1862), den späteren Hofprediger Kaiser Wilhelms I.

Die Erweckungsbewegung in der Pfalz 1818–1871¹

1. 1818–1848
 - 1.1 Regionale Beziehungen. Zeitliche Eingrenzung.
Zwei Beispiele und eine Definition
 - 1.2 Die Gemeinschaftsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine nach 1818
 - 1.3 Kirchenleitung und Gemeinschaften in der Ära Rust (1833–1848)
 - 1.4 Die kirchenamtliche restaurative »Bibelsache« seit 1838
 - 1.5 Die teils erweckliche, teils kirchenamtliche restaurative
»Missionssache« seit 1842
2. 1848–1871
 - 2.1 Johannes Schiller (1812–1886) und der »Sickingher Bote« (1845–1869)
 - 2.2 Der Evangelische Verein von 1848 und seine »Gaben« 1849–1871
 - 2.3 Die Missionsfeste in der Pfalz 1848–1871
 - 2.4 Die Gründerzeit der Diakonie 1850–1859
 - 2.5 Kirchenleitung und Gemeinschaften in der Ära Ebrard (1853–1861)
und danach
3. Sieben Thesen zum Thema. – Anhang (Nr. 1 bis Nr. 7)

1. 1818–1848

1.1 Regionale Beziehungen. Zeitliche Eingrenzung. Zwei Beispiele und eine Definition

Mit der Aufteilung und Eingliederung der pfälzischen Lande in die neuen Mittelstaaten Bayern, Hessen, Preußen und Baden (1803–1816) wurde die Bevölkerung der beiden protestantischen Konfessionen in die evangelischen Landeskirchen dieser Staaten aufgenommen. Diese Landeskirchen öffneten sich der Union der beiden Konfessionen, und so sah sich die unierte Landeskirche der Pfalz, von der südlichen Grenze zum Elsass hin abgesehen, seit den 1820er Jahren ringsum von unierten Kirchengemeinden und Kirchengebieten umgeben. Im Norden und Nordwesten, von Worms bis vor die Tore von Kreuznach, hatte sich in Rheinhessen, dem linksrheinischen

1 S.u. Bibliographie Nr. 251.

Teil des Großherzogtums Hessen, das alte Zusammengehörigkeitsgefühl der pfälzischen Bevölkerung, das sich in den gemeinsam erlittenen Schicksalen während der Zeit der Französischen Revolution und der Napoleonischen Herrschaft zuletzt noch verstärkt hatte, über die neuen Staatsgrenzen hinweg erhalten. Wie in der nunmehr zum Königreich Bayern gehörigen Rheinpfalz mit Speyer als neuem Hauptort i.J. 1818, so kam es auch in Rheinhessen zu einer Konsensusunion, zur »Rheinhessischen Union von 1822«, die zwar zur Union einer Anzahl weiterer, rechtsrheinischer Kirchengemeinden den Anstoß gab, die aber als solche, regional begrenzt, nicht stark genug war, um die Bildung einer vollständig konsensusunierten Landeskirche im gesamten Großherzogtum Hessen herbeizuführen². Hier blieb es, aufs Ganze gesehen, bei einer Verwaltungsunion. Nach der Entstehung der preußischen Rheinprovinz, die im Südwesten bis nach Kreuznach, Ottweiler und Saarbrücken reichte, und mit der Bildung der preußischen Provinzialkirche mit dem Sitz in Koblenz³ grenzte die pfälzische Landeskirche auch im Westen an eine unierte Landeskirche mit unierten Kirchengemeinden. Im südlich zur Pfalz benachbarten Unterelsass war ähnliches allerdings nicht anzutreffen: Das Land verblieb nach 1815 bei Frankreich und lebte seitdem streng abgegrenzt vom deutschen Nachbarn. Zu einer Union zwischen den lutherischen und den reformierten Gemeinden ist es dort nicht gekommen, und eine kirchliche Gemeinschaft über die nationale Grenze hinweg gab es kaum⁴. In kirchlicher Hinsicht lebte man hier nebeneinander her. Anders stand es um die Beziehung zwischen der pfälzischen Landeskirche und der ihr östlich benachbarten Landeskirche des Großherzogtums Baden, in dem seit 1803 die rechtsrheinischen Teile der früheren Kurpfalz aufgegangen waren⁵. Eine Ähnlichkeit der äußeren kirchlichen Verhältnisse und eine gewisse innere Verwandtschaft verband diese beiden Landeskirchen insofern, als sie nicht nur da und dort unierte Kirchengemeinden umfassten, sondern landesweit konsensusunierte Landeskirchen mit ausschließlich unierten Kirchengemeinden waren, die pfälzische seit 1818, die badische seit 1821. Daraus konn-

2 Wilhelm DIEHL, *Pfarrer- und Schulmeisterbuch für die Provinz Rheinhessen und die kurpfälzischen Pfarreien der Provinz Starkenburg*, Darmstadt 1928; Heinrich STEITZ, *Die Unionsurkunden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, Darmstadt 1960.

3 J.F. Gerhard GOETERS/Joachim ROGGE (Hg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union I*, Berlin 1992, bes. S. 77–82 und 241–256. – Auch die später nach Preußen eingegliederten Landesteile übernahmen die Union: das Fürstentum Lichtenberg, von Sachsen-Coburg an Preußen 1834 (Union: 1820), das Amt Meisenheim, vom Herzogtum Hessen-Homburg an Preußen 1866 (Union: 1836), das Fürstentum Birkenfeld, von Oldenburg an Preußen 1937 (Union: 1843).

4 Bernard VOGLER, *Art. Elsaß*, TRE 9 (1982), S. 524–554, bes. S. 529ff.

5 Hermann ERBACHER (Hg.), *Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden 1821–1971*, Karlsruhe 1971. – *Geschichte der badischen evangelischen Kirche seit der Union 1821 in Quellen*, Karlsruhe 1996.

ten sich, auch bei der definitiven Zugehörigkeit zu zwei verschiedenen deutschen Mittelstaaten, vergleichbare Entwicklungen ergeben.

Als zeitliche Zäsuren der folgenden Ausführungen seien, ausgehend vom Entstehungsjahr der pfälzischen Union 1818, die Jahre 1848 und 1871 genannt, und zwar im vorliegenden Zusammenhang nicht so sehr wegen der Bedeutung des politischen Geschehens dieser Jahre, als vielmehr wegen der aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Gründung des Evangelischen Vereins der Pfalz i.J. 1848 durch Johannes Schiller und wegen der Gründung des Evangelischen Vereins für innere Mission in der Pfalz unter Carl Anton Scherer i.J. 1871. Die in der Pfalz ein halbes Jahrhundert und länger andauernden innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen dem aus dem älteren Rationalismus hervorgegangenen Liberalismus auf der einen und der kirchlichen Restauration auf der anderen Seite, die in den politischen Kampf der pfälzischen Volksvertreter gegen die ungeliebte bayrische Regierung hineinverwickelt waren, sind dabei im Hintergrund mitzubedenken⁶.

»Erweckliche Gemeinschaftsarbeit«, »Erweckungsbewegung« und »kirchliche Restauration« – was ist darunter zu verstehen? Anstelle abstrakter Definitionen mögen zwei Beispiele aus Baden dienen, das erste aus Spöck, aus der nördlich von Karlsruhe und westlich von Bruchsal gelegenen Gemeinde des bekannten badischen Pfarrers und Erweckungspredigers Aloys Henhöfer (1799–1862)⁷: »Wie viele Pfälzer haben nicht seinen Predigten, denen sie neues Leben danken, in Graben und Spöck angewohnt?« so erinnerte man sich später in der Pfalz an ihn⁸.

Am 8. Juni 1842 schrieb die Pfarrfrau Luise Henhöfer an ihren Mann, der sich auf einer Reise befand:

Wie wir gestern Abend nach Hauße giengen, war alles so still und ruhig, so daß ich zu Malchen sagte, unsre Leute schlafen schon alle, wie wir gegen Christophs Hauße kamen, hörten wir lesen. Brecht las vor, er hatte ein Licht am offenen Fenster und der Hof war mit Leuten angefüllt, wir blieben stehen, dann wurde gesungen und ein kurzes Dankgebet gebracht für den Segen und Schutz des vergangnen Tags.

6 Karl SCHERER, Zur Geschichte der Pfalz im 19. Jahrhundert, in: Jens STÖCKER (Hg.), »und somit, wo möglich, die Quelle des Übels zu verstopfen«. 150 Jahre Diakoniezentrum Pirmasens, Annweiler 2004, S. 53–74.

7 Eckhard HAGEDORN, Aloys Henhöfer: Lebensbilder aus Baden-Württemberg 19 (1998), S. 177–203.

8 Der Sickinger Bote auf das Jahr 1864, S. 14, und auf das Jahr 1869, S. 25–33. – »Die Christlichen Mitteilungen von Henhöfer, Mann, Käß, Dietz haben in den 1830er Jahren über 1200 Abonnenten in der Pfalz gezählt«. Pfälzisches Memorabile, 3. Nachtragsheft 1878, 6. – Vgl. auch den Bericht von Vikar Adolf Stempel an das Konsistorium in Speyer (Kandel, 3.2.1845) bei Paul BORCHERT, Pfarrer Adolf Stempel: Sein Wort brannte wie eine Fackel. 100 Jahre Pfälzischer evangelischer Verein für innere Mission e.V. (1875–1975), Eisenberg/Pfalz 1975, S. 113–118, hier: 115–117.

Als sich später (1845) Pfarrer Henhöfer gegenüber dem »Großherzoglichen Hochpreißlichen Oberkirchenrat in Karlsruhe« eigens deswegen zu verantworten hatte, weil er jede Woche im Pfarrhaus mit den Pietisten, und zwar mit sieben bis acht Stundenältern, besondere Zusammenkünfte halte, erklärte er: »Ich rede mit ihnen, frage sie wie Kinder in der Kinderlehre, berichtige und helfe nach, wo ihre Erkenntniß mangelhaft ist. Auf diese Weise habe ich die Stunden in meiner Hand, ohne selbst hinzugehen, ich halte sie im Zusammenhang mit der Kirche und mache sie für dieselbe selbst fruchtbar [...]«⁹.

Das zweite Beispiel aus Baden, aus Hemsbach an der Bergstraße und aus Oberöwisheim im Kraichgau östlich von Bruchsal, ist einem späteren Rückblick des Pfarrers Gustav Hecht (1828–1911) auf die Jahre nach der badisch-pfälzischen Revolution von 1848/49 zu entnehmen – auch durch die Revolution waren die Pfalz und Baden miteinander verbunden, wie man im 19. Jahrhundert auf beiden Seiten des Rheins nicht vergaß. Bei Pfarrer Hecht ist zu lesen:

Es regte sich nach der Revolution ein solcher Hunger nach der lebendigen Predigt des Evangeliums, daß es für einen jungen Geistlichen eine helle Freude war, seines Amtes zu walten. Als ich im Jahre 1852 Vikar geworden war, durfte ich in der Folgezeit so erfreuliche Erfahrungen machen, wie später leider nie wieder. Schon auf meiner ersten Stelle an der Bergstraße, dann aber noch mehr als Vikar meines Vaters [...] erlebte ich die merkwürdigsten Vorkommnisse meines Lebens. In den vier Monaten meines dortigen Aufenthalts sandte Gott über die Gemeinde eine große Erweckung: die Gottesdienste wurde so gut besucht, die Leute hörten so heilsbegierig der Predigt zu, daß es eine wahre Lust war, zu predigen. Wenn ich Kranke besuchte, sammelte sich alsbald die Nachbarschaft in der Krankenstube, so daß in wenig Augenblicken das Zimmer voll war und ich eine Bibelstunde halten konnte [...] In die Privatgottesdienste, die ich neben den vorgeschriebenen hielt, drängten sich die Leute scharenweise; die christlichen Volkslieder, die wir sangen, wurden an den folgenden Tagen auf den Straßen gesungen und gepfiffen: das Lied »Jesu, komm doch selbst zu mir« wurde das Lieblingslied von jung und alt. Auf Wunsch gründete ich auch einen Jünglingsverein, dem sich etwa 70 junge Leute anschlossen: das große Zimmer, wo wir zusammenkamen, war in der Regel gedrängt voll. Auch versammelten sich die Jünglinge noch nebenher in den Ställen, Stuben und Kammern, um miteinander zu beten und zu singen. Ich hatte damals fast Tag und Nacht zu tun [...]»¹⁰

9 Gustav Adolf BENRATH, Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden, in: Gerhard SCHWINGE (Hg.), *Die Erweckung in Baden im 19. Jahrhundert*, Karlsruhe 1990, S. 11–24 (Bibliographie Nr. 154), Zitate: S. 16. – Werner HAUSER, Aloys Henhöfer (1789–1862), *Erweckung und Erneuerung der Kirche*, Lahr 2000.

10 Gustav Adolf BENRATH, Die Verbreitung und Entfaltung der Erweckungsbewegung in Baden 1840–1860, in: Udo WENNEMUTH (Hg.), *Mission und Diakonie, Kultur und Politik*. Vereins-

Am ersten Beispiel lassen sich charakteristische Züge von Erweckung und Gemeinschaftsarbeit erkennen: 1. Es handelte sich hier um eine örtlich verankerte, stille gemeinsame Bemühung um das biblische Wort, um erweckliche Gemeinschaftsarbeit mit biblischer Lesung, Auslegung, Gebet und Gesang. 2. Diese Gemeinschaftsarbeit wurde von erweckten Laien verantwortet und getragen. 3. Sie wurde vom Pfarrer der Gemeinde begünstigt und beaufsichtigt und dadurch innerhalb der Landeskirche gefördert und lebendig erhalten.

Das zweite Beispiel gibt Auskunft über Kennzeichen von Erweckung und Erweckungsbewegung: 1. ein starker, geradezu erregter, dynamischer Zudrang der Kirchengemeinde zu den Sonntagsgottesdiensten ihres Gemeindepfarrers, 2. innovative Aktivitäten wie gemeinsame Krankenbesuche von Pfarrer und Gemeindegliedern mit biblischer Andacht sowie spontane Gebetsgemeinschaften und selbständiges Gemeinschaftserleben der männlichen Jugend, dazu 3. die Bildung eines Jünglingsvereins unter Leitung des Pfarrers, was man als neuartige »gruppenspezifische« Gemeinschaftsarbeit bezeichnen kann. Bei dieser Erweckung, die zu gleicher Zeit mehrere Orte erfasst hat, lässt sich von Ansätzen einer Erweckungsbewegung sprechen. Gemeinsam ist den beiden genannten Beispielen, dass der Impuls und die Steuerung der Aktivitäten »von unten« her, durch Gemeindeglieder und Laien erfolgt, mögen sie auch durch die Predigt des Pfarrers ausgelöst, nachträglich verstärkt und mitgelenkt worden sein.

Merkmale der »kirchlichen Restauration« schließlich sind da zu erkennen, wo die Bemühung um eine Wiederherstellung und Erneuerung des kirchlichen Lebens in den Gemeinden einer Landeskirche »von oben« her veranlasst ist und kirchenamtlichen Charakter trägt. Sie bezieht sich auf die für alle Gemeinden der Landeskirche verbindliche Gestaltung der Verfassung, des Bekenntnisses und des Gottesdienstes. Auf dem Wege verpflichtender Verordnungen wird die beabsichtigte Erneuerung an die Pfarrerschaft herangetragen und von hier, »von der Mitte« aus, »nach unten« weitergeleitet und in den Gemeinden verbreitet und verwirklicht. Erweckungsbewegung, Gemeinschaftsarbeit und kirchliche Restauration begegnen im 19. Jahrhundert sowohl in Baden als auch in der Pfalz¹¹.

wesen und Gemeinschaften in der evangelischen Kirche in Baden, Karlsruhe 2004, S. 1–71 (Bibliographie Nr. 234), Zitat: S. 70f.

11 Ältere allgemein gehaltene Skizze: Ernst TROELTSCH, Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts (1913), in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, Tübingen 1925, S. 587–614.

1.2 Die Gemeinschaftsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine nach 1818

Schon lange Jahrzehnte vor dem Unionsjahr 1818 war in der Pfalz da und dort die still wirksame Diasporaarbeit der Reiseprediger der Herrnhuter Brüdergemeine verbreitet¹². Nach der ersten »Blütezeit« noch vor der Französischen Revolution (1770–1778), konstatierte Johann Jakob Hamm eine »zweite Blütezeit« der brüderischen Gemeinschaftsarbeit für die Zeit von 1802 bis 1836, beginnend mit dem Jahr der Wiederherstellung der kirchlichen Rechte aufgrund der Organischen Artikel Napoleons und endend mit den einschneidenden kirchenbehördlichen »Vorschriften über außerordentliche Religionsstunden« von 1836. Es handelte sich, sofern die Brüder sich nicht nur auf seelsorgerliche Hausbesuche bei einzelnen Erweckten beschränkten, um erweckliche Versammlungen und um erbauliches Gemeinschaftserleben in kleinem Kreis. Diese Versammlungen griffen wiederholt über einzelne Orte innerhalb der Vorderpfalz hinaus.

In Haßloch, wo die Zusammenkünfte jeweils am Sonntagnachmittag und am Freitagabend in einem Privathaus stattzufinden pflegten, kam es seit dem Winter 1819/20 zu einer »bedeutenden Erweckung«, so der Bericht des damaligen Reisepredigers, indem »der Heiland einige Männer, die als berüchtigte Sündensclaven im Dorf bekannt waren, mit mächtiger Gnade ergriff«, so dass sie »nun [...] ihrer Begnadigung im Blute Jesu gewiß zu werden suchen«¹³. Die Erweckung hielt hier bis 1826 an. Dann setzte sie sich an anderen Orten in der Nähe, zumal in Westheim, fort. Infolge einer internen Spaltung kam sie zwischen 1828 und 1834 zum Stillstand¹⁴.

Bis 1836 werden für die Versammlungen in Haßloch wechselnde Teilnehmerzahlen zwischen mindestens 104 und höchstens 120 Besuchern genannt,

12 Johannes SCHILLER, Die Brüdergemeine in der Pfalz, in: Pfälzisches Memorabile 1 (1873), S. 59–65. – Johann Jakob HAMM, Die Gemeinschaftsbewegung in der Pfalz, Kaiserslautern 1928. – Dietrich MEYER, Die Herrnhuter Diasporapflege in der Pfalz im 18. Jahrhundert, in: BPFKG 72 (2005), S. 81–97. – An dieser Stelle sei an die Namen der (bei Hamm und Meyer nicht erwähnten) Missionare und Missionarsehefrauen aus der Pfalz erinnert, die in den Dienst der Herrnhuter Mission eingetreten sind: Johann Heinrich Schmitt aus Lachen (1766–1847), seit 1788 Mitglied der Brüdergemeine, 1797 in Labrador, 1807 in Südafrika, 1828 i.R. in Ebersdorf. – Jakob Blitt aus Kusel (geb. 1779), 33 Jahre lang Missionslehrer in Surinam, 1849 i.R. in Gnadenberg bei Bunzlau. – David Luttringshausen aus Otterberg (geb. 1794), 29 Jahre in Südafrika, 1874 i.R. in Niesky. – Johann Adam Mattern aus Speyer (1807–1842) mit der niederländischen Mission auf Celebes. – Valentin Schwarz (1828–1850) aus Nußdorf, ausgebildet in der Gossnerschen Missionsanstalt, 1849 im Dienst der Brüdergemeine, aber krankheitshalber nicht ausgesandt. – Missionarsfrauen: Frau Baus, geb. Bauer aus Gimmeldingen, Ehefrau von Joseph Friedrich Baus aus Marienfels (Nassau), Missionar in Grönland († 1843). – Frau Vetter aus Lachen, Ehefrau von Missionar Vetter in Surinam. – Frau Lehmann aus Dannstadt, Ehefrau des Missionars Lehmann in Grönland. – Quelle: Evangelischer Kirchenbote für die Pfalz 9.9.1849, S. 33f. und Pfälzisches Memorabile 2 (1874), S. 69.

13 HAMM (s.o. Anm. 12), S. 220.

14 Ebd., S. 254–258.

für Lachen ähnlich zwischen 100 und 110, für Böhl zwischen 45 und 150, für Speyer dagegen nur zwischen 24 und 45¹⁵. Die Versammlungen waren oftmals negativ motiviert von der Enttäuschung darüber, dass die Pfarrer »mehr Naturlehre, seltener christliche Moral, aber noch viel weniger reines Evangelium predigen«¹⁶, in positiver Hinsicht aber von dem Verlangen nach geistlichem Gedankenaustausch und Gemeinschaftserleben gleichgesinnter evangelischer Christen in kleinem, überschaubarem Rahmen, wie ihn in dieser Weise die Gottesdienste der Landeskirche nicht boten. Diese »Privatversammlungen« waren kirchenbehördlich untersagt. Sie wurden immer wieder einmal, mit größerem oder geringerem Erfolg, vom Ortspfarrer angezeigt und von der Behörde gemaßregelt, verboten oder auch nicht verboten. Es ist jedoch zu betonen, dass die Teilnehmer dieser Versammlungen stets Mitglieder der Landeskirche waren und blieben.

Auch nach 1836 gab es noch Positives über die Gemeinschaftsarbeit der Brüder zu berichten, so z.B. aus Erlenbach, wo sich Pfarrer Johann Philipp Weissmann (1799–1869), der spätere Schwiegersohn von Isaak Rust, hinter die Versammlungen stellte. Aber in Speyer kamen sie ganz zum Erliegen, bis sie im Zuge der Versammlungsfreiheit von 1848 vorübergehend wieder etwas aufleben durften. Hamm erklärte schon zum Jahr 1848: »Die Zeit der Brüdergemeinde in der Pfalz war vorbei, ihre Aufgabe war erfüllt«¹⁷. Als Begründung hierfür nannte er die konsistorialen landeskirchlichen »Vorschriften über die außerordentlichen Religionsstunden« von 1836.

1.3 Kirchenleitung und Gemeinschaften in der Ära Rust (1833–1848)

Wie verhielten sich die Kirchenbehörden – das königlich bayrische Oberkonsistorium in München und das königliche Konsistorium in Speyer – gegenüber der erwecklichen Diaspora- und Gemeinschaftsarbeit der Brüdergemeinde? Bereits das erste, mit den Rationalisten Georg Friedrich Wilhelm Schultz und Philipp David Müller besetzte Konsistorium sprach ein auf mehrere vorderpfälzische Dörfer zielendes Verbot der Privatversammlungen aus. Von erheblichen Folgen war es, wie sich das zweite Konsistorium mit Isaak Rust seit 1833 zu den Versammlungen stellte. Konsistorialrat Rust (1796–1862)¹⁸ war fest dazu entschlossen, mit den Mitteln der von oben gesteuerten

15 Orte, Namen und Zahlen ebd., S. 267f.

16 Ebd., S. 221.

17 Ebd., S. 297.

18 Über Rust vgl. Johannes SCHNEIDER, Art. Rust, Isaak: RE³ 17 (1906), S. 262–265. – Bernhard H. BONKHOF, Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz 1818–1861, München 1986 (= Bonkhoff I), S. 69–83. – Friedrich Wilhelm GRAF, Art. Rust, Isaak, in: BBKL 8 (1994), Sp. 1053–1108.

kirchlichen Restauration den alten Rationalismus und den neuen Liberalismus zu bekämpfen und womöglich aus der Landeskirche zu verdrängen. In seinem Bestreben, altevangelische Rechtgläubigkeit von neuem zur Geltung zu bringen, hätten ihm eigentlich, so sollte man meinen, der Pietismus, die Bibeltreue, die schlichte Heilandsfrömmigkeit und die ernste Christusnachfolge Herrnhuts, von der die Gemeinschaften in der Vorderpfalz durchdrungen waren, nur recht und lobenswert sein müssen, und vielleicht hätten sie ihm, wiewohl zahlenmäßig schwach, als kleine treue Hilfstruppe willkommen sein können. Die Gemeinschaften jedenfalls richteten große Hoffnungen auf Rust, predigte er doch »in einer Art, daß die Geschwister zu Speyer und der Umgegend Erbauung fanden«. Sie waren hoch darüber erfreut, »einen erweckten Prediger« in ihm vorgefunden zu haben, wie es in einer Meldung nach Herrnhut hieß¹⁹. Aber sie wurden bald enttäuscht.

»Pietismus« und »Mysticismus«, wie die von vornherein abschätzig gemeinte Wortbildung des Begriffs »Mystik« lautete, standen in der vom Liberalismus bestimmten Öffentlichkeit schlecht im Kurs. Sie galten für nichts anderes als Schlagworte für Gegenauflärung, Rückschritt, Dunkelmännertum, das im modernen Zeitalter nicht nur verabscheut, sondern unterdrückt werden sollte. Als die »Neue Speyerer Zeitung« in dem von ihr provozierten Konflikt mit Rust die Motive der Kirchenpolitik des Konsistoriums als »Mysticismus und Pietismus« und damit als Aberglauben und Schwärmerie brandmarkte, fühlte sich Rust persönlich getroffen und tief verletzt. Angriff ist die beste Verteidigung, heißt es gewöhnlich. Aber nicht jede Verteidigung wird zum Angriff, und nicht jede gerät zum Erfolg. In seiner Verteidigungsschrift, dem bekannten Hirtenbrief vom 27.1.1836, den er an die Pfarrerschaft richtete und den seine Kritiker alsbald als »Bulla Rustica« verhöhnten, ließ sich Rust von seinen Gegnern in die Falle locken. Anstatt klarzustellen, dass Kirche etwas anderes ist als ein Meinungsforum, evangelischer Glaube etwas anderes als religiöser Nachhilfeunterricht im Geist der Aufklärung und der Beruf eines Pfarrers etwas anderes als die Aufgabe eines Volkslehrers, ließ sich Rust auf seine Gegner ein. Anstatt zu erklären, dass zum evangelischen Glauben die persönliche Hingabe an den Heiland hinzugehört und dass die Rechtfertigung vor Gott aus Gnaden im Vertrauen auf Christus etwas ist, was jenseits von Vernunft und Tugend beheimatet und verankert ist, machte er sich das Verdikt seiner Feinde zu eigen und betonte ausdrücklich und mit Leidenschaft, »das kgl. Consistorium hat nie für Mysticismus gewirkt und wird nie für ihn wirken« und »Ebenso wenig hat das kgl. Consistorium dem Pietismus das Wort geredet«. Ja, er verurteilte den Pietismus – man möchte sagen: wider besseres Wissen und Gewissen – als eine »aus unreinen, schriftwidrigen Gefühlen entspringende« falsche Frömmig-

19 HAMM (s.o. Anm. 12), S. 265.

keit, ja als »Frömmelei!«²⁰. Er warf damit wichtige Verteidigungswaffen von sich, bevor er sich auch nur ernsthaft auf sie besonnen hatte, und gleichzeitig übte er an den Erweckten und ihrer Gemeinschaftsarbeit Verrat. Anstatt sie in Schutz zu nehmen, gab er sie preis.

Indem er sich auf der »linken« Seite gegen den »Unglauben« und den »Indifferentismus« trefflich verwahrte, auf der anderen, »rechten« Seite aber, vom Zeitgeist geblendet, den »Mysticismus und Pietismus« mit derart scharfen Worten verurteilte, war er der Meinung, den richtigen Mittelweg der kirchlichen Restauration einzuhalten, auf den er sich und sein Konsistorium damit festlegte.

Als Parallele aus der badischen Nachbarkirche ist erwähnenswert, dass sich dort in vergleichbarer Situation der verantwortlich leitende Prälat Karl Ludwig Hüffell in einer eigenen, breit angelegten Druckschrift auf eine ganz ähnliche Weise vom Pietismus abgegrenzt hat (1846)²¹. Hüben und drüben versuchte man denselben kirchenpolitischen Mittelweg zu beschreiten. In Baden war dies nur eine neue Version der altbekannten »Mittelstraße«, wie sie dort schon seit den Zeiten des Staatsministers Johann Nikolaus Friedrich Brauer und des Prälaten Johann Peter Hebel den Kurs der Kirchenleitung bestimmt hatte.

Die journalistischen Scharfmacher der »Speyerer Neuen Zeitung« ließen sich vom Hirtenbrief Rusts nicht beeindrucken. Im Gegenteil, sie steigerten ihre Angriffe noch. Auch die liberalen Kräfte in der Pfarrerschaft, die Rust umwarb und für sich und seinen Kurs hatte gewinnen wollen, ließen sich nicht umstimmen. Umso nachteiligere Folgen hatte die Stellungnahme des Konsistoriums für die erweckten Gemeinschaften. Die »Vorschriften in Betreff außerordentlicher Religions- Erbauungs- und Belehrungs-Stunden« vom 14.7.1836, die, wie sämtliche kirchlichen Erlasse, im Namen des (katholischen) Königs von Bayern vom (lutherischen) Oberkonsistorium in München in Kraft gesetzt wurden, wirkten in der (unierten) Pfalz niederdrückend. Nebenkirchliche Versammlungen wurden hiernach in der Theorie zwar erlaubt, zugleich aber durch kleinliche bürokratische Regelungen auf den allerengsten Spielraum begrenzt: Nur Gemeindegliedern wurde die Teilnahme gestattet. Fremden Gästen, etwa Brüdern aus der Nachbargemeinde und schon gar dem Reiseprediger, war der Zutritt zu den Versammlungen fortan verboten. Tag und Stunde der Versammlungen waren bei der örtlichen Polizeibehörde anzumelden (2). Sie durften nicht länger als zwei Stunden dauern und nicht in den späten Abend hinein ausgedehnt werden (4).

20 Auszug bei HAMM (s.o. Anm. 12), S. 273–275, Zitate: 274f. – Im Auszug von BONKHOFF I (s.o. Anm. 18), S. 163f. fehlen diese bezeichnenden negativen Zitate.

21 L[udwig] HÜFFELL, Der Pietismus geschichtlich und kirchlich beleuchtet, mit Beantwortung der Frage: wie demselben auf die geeignete Weise zu begegnen sey?, Heidelberg 1846, bes. S. 81–104.

Ausschließlich der Ortspfarrer war berechtigt, die Versammlungen zu leiten (5). Ihr Programm und ihren Ablauf hatte er in schriftlicher Form dem Dekan zur Überprüfung und zur Weiterleitung an das Konsistorium vorzulegen. Außerdem sollte er über Datum und Ergebnis genau Tagebuch führen (10,11). Zusammenkünfte von Männern und Frauen gemeinsam waren verboten (4); nur jeweils für sich, getrennt und von Mal zu Mal alternierend durften sie sich zusammenfinden. »Separatistische, schwärmerische oder sonst gefährliche Ansichten« sollten die Aufhebung der Stunden zur Folge haben. Diese peinliche Bevormundung musste zur Erstickung der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Gemeinschaften führen. Hamm fällt über Rust und über die Vorschriften von 1836 das scharfe, aber zutreffende Urteil: »Er war der Mann, der der pfälzischen Gemeinschaftsbewegung den tödlichen Schlag versetzte«²². – »Rust wollte nichts anderes als eine Verkirchlichung der Versammlungen. Das bedeutet jedoch den Tod jeder echten Gemeinschaftsbewegung«²³.

Nun sind diese strengen Vorschriften vielleicht nicht allein auf Isaak Rust selbst zurückzuführen. Sie waren von seinem Vorgesetzten, dem Juristen Friedrich von Roth (1780–1852) in München unterzeichnet. Aber Rust hat sie gutgeheißen, er tat jedenfalls nichts, um sie abzumildern. Sie entsprachen seiner Theorie von der Kirche und vom kirchenamtlichen Mittelweg zwischen den Extremen. Gegenüber dem Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann in Basel äußerte er sich später einmal (1845) zwar mit unpolemischen Worten, der Sache nach aber ebenso deutlich. Er schrieb:

Individuelle Gläubigkeit nimmt offenbar, neben den gräßlichsten Auswüchsen des Unglaubens, in ihr [der Kirche] zu. Aber der nothwendige Fortschritt ist, daß sich jene Gläubigkeit in dem kirchlichen Organismus festige [...] Die Gläubigkeit muß sich mehr in der Kirche hervorthun; das Individuelle mehr in den Hintergrund treten [...]²⁴.

Dies war das Votum des verantwortlichen Vertreters der »von oben« gesteuerten, kirchenamtlichen Restauration. Zu keiner Zeit war Rust ein Freund der Gemeinschaftsarbeit, noch viel weniger der Gemeinschaftsbewegung. Er wünschte die »Weckung des kirchlichen Sinnes«. Dies war aber etwas ganz anderes, als was die Gemeinschaften unter Erweckung verstanden und von einer Erweckungsbewegung erhofften.

22 HAMM (s.o. Anm. 12), S. 271.

23 Ebd., S. 275.

24 Isaak Rust an Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann, Speyer 3.2.1845; Abdruck s.u. im Anhang, Nr. 2.

1.4 Die kirchenamtliche restaurative »Bibelsache« seit 1838

Als die erste, übergreifende Hauptaufgabe des Konsistoriums im Sinn der kirchlichen Restauration beschrieb Rust die »pflichtgemäße Wirksamkeit für die Heilige Schrift«, und als ihren »Mittelpunct« im Evangelium bezeichnete er »die Lehre von dem rechtfertigenden und seligmachenden Glauben an Christum, den Sohn Gottes«. Gerade weil die pfälzische Kirche gemäß ihrer Unionsurkunde keine symbolischen Bücher (Bekennnisschriften) anerkenne, müsse sie »mit erhöhter Gewissenhaftigkeit« an der Schrift des Alten und des Neuen Testaments festhalten. Eine Schmälerung des vollen Schriftinhalts, dieses ihres alleinigen positiven Prinzips, käme der Auflösung der christlichen Kirche gleich, und danach bliebe nur noch eine »natürliche«, auf die bloße Vernunft gebaute Religion übrig. In dieser Überzeugung widmete sich Rust der Verbreitung der Bibel im ganzen Land²⁵. Nachdem einst (1824), noch vor seiner Amtszeit, »ungünstige pecuniäre Verhältnisse« einen ersten Versuch vereitelt hatten, unternahm er i.J. 1837 einen eigenen neuen Vorstoß. Jahr für Jahr betrieb er seitdem die »Bibelsache« mit dem größten Eifer. Unter den allgemeinen kirchlichen Akten dieser Zeit bilden die gedruckten amtlichen Rundschreiben zur Bibelverbreitung weitaus die Mehrzahl, – ein beredtes äußeres Zeugnis für die Bedeutung, die Rust ihr beimaß. So forderte er i.J. 1838 sämtliche Dekanate »dringend« dazu auf, »mit allem Fleiße und ununterbrochen bei jeder angemessenen Gelegenheit« auf die Gründung örtlicher Vereine zur Anschaffung und Verteilung von Bibeln hinzuwirken²⁶. Sein Aufruf wurde befolgt. Nach Jahresfrist konnte man im Konsistorium bereits 69 Local- und vier Districts-Bibelvereine verzeichnen; die Dekanate Bergzabern, Neustadt und Kaiserslautern taten sich dabei besonders hervor und wurden eigens belobigt²⁷. Am Reformationstag 1839 wurde ein besonderer, neuartiger Bibelfestgottesdienst mit anschließender Bibelverteilung eingerichtet²⁸. Im Jahr 1840 konnten sämtliche Kirchengemeinden des Dekanats Kusel einen örtlichen Bibelverein vorweisen²⁹. Ziel des Konsistoriums war: Keine Gemeinde ohne Bibelverein! Danach wurden die Zielvorstellungen noch gesteigert: Jedes konfirmierte Mitglied der Landeskirche sollte eine vollständige Bibel besitzen (1842)! Hierzu wurde in einem weiteren Rundschreiben aufs Neue »ebenso eindringlich und herzlich« aufgerufen (1843)³⁰. Im Jahr 1847 wurden in der Pfalz insgesamt 1328

25 Generale vom 8.6.1837, im Archiv der Evangelischen Kirche der Pfalz in Speyer = Zentralarchiv Speyer (ZASp) I.4, Nr. 699.

26 Generale vom 3.2.1838, ZASp I.4, 730.

27 Generale vom 26.1.1839, ebd., 808.

28 Generale vom 26.3.1840, ebd., 846.

29 Generale vom 25.5.1842, ebd., 914.

30 Generale vom 26.4.1843, ebd., 948.

ganze Bibeln und 458 neue Testamente verteilt, – ein im Vergleich zu den Vorjahren freilich unbefriedigendes Resultat, das zum Teil auf die bekannte Missernte jenes europaweiten Dürrejahres und die daraus folgende Verteuerung der Lebenshaltungskosten zurückgeführt wurde, nach dem strengen Urteil von Rust aber auch darauf, dass manche Local-Vereine »entweder ganz unthätig gewesen sind, oder doch den wünschenswerthen Eifer nicht gezeigt haben« (1848)³¹. Auf's Ganze gesehen, war die »Bibelsache« ein großer Erfolg. Man muss aber dabei bedenken, dass sie eben »von oben«, durch kirchenamtlichen Befehl und über die Pfarrämter »in der Mitte« in Gang kam, nicht hingegen »von unten« durch die freie Entscheidung und den freiwilligen Zusammenschluss von Gemeindegliedern. Auch bediente sie sich der landesweiten kirchenamtlichen Organisation und ihrer Verordnungen. Die »Bibelsache« war eine Angelegenheit der kirchlichen Restauration.

1.5 Die teils erweckliche, teils kirchenamtliche restaurative »Missionssache« seit 1842

Die zweite übergreifende Hauptaufgabe, die das Konsistorium alsbald nach der »Bibelsache« in Angriff nahm, war die »Missionssache«, die Bildung örtlicher Missionsvereine, d.i. von Vereinen, durch welche die von verschiedenen Missionsgesellschaften unternommene Heidenmission durch Spenden unterstützt werden sollte. Diese kurz als »Missionsvereine« bezeichneten Vereine waren genauer gesagt: Missionshilfsvereine. Wie der »Bibelsache«, so nahm sich Rust auch der »Missionssache« mit Eifer an. Als das Generalkonsistorium in München mit königlicher Genehmigung am 4.2.1843 die Erlaubnis zur Bildung eines Centralmissionsvereins in Nürnberg erteilte, verband es damit die Absicht, »daß dadurch nicht nur die Bekehrung der Heiden zum Christentum« erreicht, sondern zugleich in der Heimat »ein frisches evangelisches Leben und ein erhöhtes kirchliches Bewußtsein [!] [...] geweckt und gefördert wird«³². In diesem Fall handelte es sich nicht um eine rein und ausschließlich kirchenamtlich verordnete Aktion »von oben«. Hier konnte Rust auch schon auf »die Mitte«, auf die Mitarbeit eines – obgleich zunächst sehr kleinen, erst langsam anwachsenden – Teils der pfälzischen Pfarrerschaft rechnen. Denn da und dort in der Pfalz waren inzwischen, ohne Zutun und ohne Erlaubnis der Kirchenbehörde, einige wenige Missionsstunden und Lokalmissionsvereine bereits entstanden. Durch Rusts Empfehlung vom 13.12.1843 erlangten sie jetzt nachträglich ihre volle Legitimation³³. Mit

31 Generale vom 24.5.1848, ebd., 1192.

32 Generale vom 22.2.1843, ZASp 1.4, 941.

33 Empfehlung zur Bildung örtlicher Missionsvereine, Generale vom 13.12.1843, ZASp 1.4, 979.

gewissem Pathos erklärte er wenig später sogar: »Ohne Mission keine Kirche, und ohne Kirche keine Mission!«³⁴

Es hatte, wie so oft bei vergleichbaren Bewegungen in der Geschichte der Kirche, gleichsam von selbst, senfkornartig, klein und langsam »von unten« begonnen. Von dem Pädagogen Dr. phil. Heinrich Dittmar (1792–1868)³⁵, Subrektor der Lateinschule und Religionslehrer in Grünstadt, stammt vom Sommer 1842 die erste Nachricht über eine persönliche Verbindung zur Basler Mission; wahrscheinlich war sie durch den mit ihm befreundeten pietistischen Seminardirektor Wilhelm Stern (1791–1873) aus Karlsruhe, den engsten Freund Henhöfers, vermittelt. Dittmar sandte den von fünf Spendern gesammelten Betrag von acht Gulden nach Basel, der für die Frauenmission in Indien bestimmt war³⁶. Am Ende des Jahres, als »der liebe Zaremba³⁷ bei uns war«, flossen dann schon 48 Gulden von 14 Spendern aus Grünstadt und Umgebung nach Basel, davon fünf Gulden aus einer Missionsstunde. Als Sammler waren unter anderen genannt: Vikar Johannes Schiller, damals noch in Zell, und Pfarrer Rosenbaum in Speyer³⁸. Nach einem weiteren knappen Jahr (1843) waren es sogar 85 Gulden von fünf Sammlern³⁹, und danach (1845) 15 Gulden allein aus Grünstadt, »wo aber ohnedieß nur so wenige Glaubige sich befinden«, wie Dittmar in seinem Begleitbrief an Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann in Basel erklärend und bedauernd schrieb. Dittmar wünschte Hoffmann »Gesundheit und Kraft« zu seinem »in gegenwärtiger Zeit des beginnenden Abfalls so erschwerten Beruf«⁴⁰.

34 Rust an Hoffmann (s.o. Anm. 24).

35 Daten bei BONKHOF I (s.o. Anm. 18), S. 86f. – DITTMARS Hauptwerk, *Die Geschichte der Welt vor und nach Christus*, mit Rücksicht auf die Entwicklung des Lebens in Religion und Politik, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie der welthistorischen Völker, Heidelberg, 1. Aufl. 1844–1856, 4. Aufl. in 6 Bd. 1866.

36 Dittmar an Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann, Grünstadt 9.7.1842. – Diese und die folgenden Zitate aus entsprechenden Briefen (s.o. Anm. 38–44 und 46) finden sich im Archiv der Basler Mission in Basel, Gemischte Briefe Q-3–4.

37 Felician Zaremba (1794–1874), der Dichter des Liedes »Die Sach ist dein, Herr Jesu Christ«, war seit 1838 Reiseprediger der Basler Mission, vgl. BAUTZ (s.o. Anm. 18), 18 (1998), Sp. 355f. – Man vgl. aber auch Schillers kaustische Kritik am Auftreten Zarembas in der Pfalz: *Pfälzisches Memorabile XI* (1883), S. 82f.

38 Dittmar an Hoffmann, Grünstadt 28.12.1842 (s.o. Anm. 36).

39 Dittmar an Hoffmann, Grünstadt, 25.11.1843, mit der für Dittmars eigene Position, für die teils erwecklich, teils restaurativ motivierte pfälzische »Missionssache« und für das Verhältnis zwischen Mission und Kirche bezeichnenden Bemerkung: »Harleß hat allerdings mit dem übereilten Worte, daß aus den Basler Missionsbestrebungen in die eine Wagschale der den Heiden gebrachte Segen, in die andere der der Kirche gebrachte Schaden kommen werde, ein nicht leicht gut zu machendes Wort gesprochen, das Ihre zurückweisende Entgegnung verdiente. Nichts desto weniger aber erkennen, wenn ich Sie recht verstehe, auch Sie an, daß die Kirche ihre volle Berechtigung habe [...]« wobei »nach wie vor die Missionssache stets eine freiwillige, nicht von Kirchenbehörden zu übernehmende, sondern von den Glaubigen jeder Kirche zu betreibende, freilich aber von dieser sanctionirte Sache bleiben mußte«.

40 Dittmar an Hoffmann, Grünstadt, 24.12.1845.

In Mutterstadt hielt Pfarrer Karl Theodor Lipps (1818–1891) seit April 1843 allmonatliche Missionsgottesdienste, deren Gesamtertrag er gegen Jahresende in Höhe von 54 Gulden und 23 Kreuzern nach Basel sandte⁴¹. Nach den Statuten des Nürnberger Centralmissionsvereins mussten die pfälzischen Missionsgaben jedoch den Dienstweg über Nürnberg nehmen. Sendungen aus der Pfalz unmittelbar nach Basel waren noch nicht erlaubt. Im September 1843 übersandte Konsistorialrat Rust 50 Gulden in Papieren, »die Erstlinge unserer Missionsgaben in Speyer«, an die Basler Mission⁴². 100 Gulden ließ er nach einer Missionspredigt im Herbst 1843 folgen, und weitere 100 Gulden in Wechsellinien überschrieb er im Sommer 1844 nach Basel⁴³. Vermutlich verfuhr er in allen Fällen korrekt gemäß den Statuten. Als er Anfang 1845 erneut eine Summe von 100 Gulden aus Speyer über Nürnberg nach Basel dirigieren ließ, erwähnte er ausdrücklich, den vorgeschriebenen Dienst- und Umweg beachtet zu haben⁴⁴.

Der als Dichter und Schriftsteller bekannte Pfarrer Friedrich Blaul (1809–1863)⁴⁵ in Otterberg begrüßte es zwar, dass die Gründung von örtlichen Missionsvereinen zur Unterstützung der äußeren Mission nunmehr in allen Gemeinden gestattet, ja sogar für erwünscht erklärt worden sei, er bedauerte es aber, dass die Abhaltung größerer Missionsfeste noch nicht erlaubt war. »Wie sehr müßte [...] zugleich der bei uns erstorbene Glaube und der Sinn für wahrhaft christliches Leben geweckt werden! Ach! daß doch in dieser Beziehung Hülfe aus Zion käme!« setzte er seinem Schreiben an den Missionsinspektor in Basel hinzu⁴⁶.

Baden war in dieser Hinsicht der Pfalz einige Jahre voraus. Hier hatten sich einzelne kleine Kreise zur Unterstützung der Basler Mission schon in den frühen 1830er Jahren zusammengefunden. I.J. 1838 beantragten die Pfarrer des Dekanats Adelsheim, der Oberkirchenrat in Karlsruhe möge die Bildung von örtlichen Missionsvereinen und die Abhaltung monatlicher Missionsstunden in den Gemeinden gestatten, und im selben Jahr traten vier verschiedene Dekanate mit Anträgen auf Einführung eines landesweiten Missionsfestes an

41 Lipps an Hoffmann, Mutterstadt, 1.11.1843.

42 Rust an Hoffmann, Speyer, 25.9.1843.

43 Rust an Hoffmann, Speyer, 14.11.1843 und 16.7.1844.

44 Rust an Hoffmann, Speyer, 3.2.1845, s.u. Anhang Nr. 2.

45 Daten bei BONKHOF I (s.o. Anm. 18), S. 86 (Lit.).

46 Blaul an Hoffmann, Otterberg, 18.3.1844: »Ich kann leider nicht sagen, daß in unserer Gegend die heilige Sache der Mission schon recht gewürdigt werde [...] Fürs erste ist sie bei uns, denen die Bildung von Missionsvereinen erst seit einem Jahre gestattet ist, noch neu, fürs andere wird sie darum nicht lebendig, weil größere Versammlungen zu Missionszwecken derzeit noch nicht gestattet sind [...] Wenn wir nur das erwirken können, daß wir in der Pfalz größere Missionsfeste halten dürfen, so wird schon mehr Leben in die Sache kommen und unsere einzelnen bis jetzt nur sogenannten Local-Vereine werden dann immer lebendigeren Antheil nehmen«. – Zu seiner späteren Beurteilung der Erweckungsbewegung in Nordamerika, s.u. Anhang, Nr. 7.

die Kirchenbehörde heran. Im Jahr 1840 wurde dann der »Evangelische Missionsverein im Großherzogthum Baden zur Unterstützung auswärtiger Missionsgesellschaften« in Neckargemünd gegründet. Das erste Missionsfest für das ganze Land wurde daraufhin bereits im Juni 1841 in der ehemals kurpfälzischen Stadt Bretten begangen. Gegen 3000 Teilnehmer wurden gezählt. Aus Basel waren Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann und der Missionslehrer Albert Ostertag angereist. Aus Calw kam der Theologe, Schriftsteller und Dichter Christian Gottlob Barth (1799–1862) und aus Stuttgart der Hofprediger Wilhelm Hofacker (1805–1848), – sie alle bewährte, begeisternde Redner⁴⁷. Die Missionsfeste waren missionierende Kundgebung und erweckliches Gemeinschaftserlebnis zugleich. In den folgenden Jahren wurden die Missionsfeste zu Massenveranstaltungen. Sie wurden zur treibenden Kraft der Erweckungsbewegung in Baden. So weit war es in der Pfalz damals zwar noch nicht. Dass es aber auch hier dazu kam, war das Verdienst der kleinen Zahl der Freunde der Basler Mission unter der pfälzischen Pfarrerschaft und zumal des Pfarrers Johannes Schiller und des von ihm mit einigen gleichgesinnten Kollegen gegründeten Evangelischen Vereins.

2. 1848–1871

2.1 Johannes Schiller (1812–1886) und der »Sickinger Bote« (1845–1869)

Johannes Schiller (1812–1886)⁴⁸, Pfarrer in Iggelheim (seit 1847) und in Westheim (1854), war ein Mann der Entschiedenheit, kein Mann des kompromisshaften »so oder so«. Gelegentlich hat er sich hinter dem Pseudonym »Christian Geradheraus« versteckt. Seine Verehrer bezeichneten ihn später als »ungeschliffenen Edelstein«⁴⁹ und mussten damit zugeben, dass er im Alltag oft barsch und scharf polemisch auftreten konnte. Vielleicht könnte man ihn als »Hirten im Wolfspelz« charakterisieren. In jungen Jahren aus Bayern in die Pfalz gekommen und noch von Konsistorialrat Schultz ordiniert, wurde für ihn die Wegweisung durch einen Angehörigen der frommen Mennonitenfamilie Risser in Kerzenheim bestimmend, der ihn auf die Bahn eines erweckten und erwecklichen Pfarrers und Seelsorgers hinlenkte. Aus seinen autobiographischen Skizzen, einer Serie von 69 kurzen, unzusammenhängenden Erzählungen aus seinem Leben, die er im Alter nieder-

47 Vgl. den Anm. 10 genannten Aufsatz, S. 6 und 12.

48 Skizze bei BONKHOF I (s.o. Anm. 18), S. 87ff. (Lit.).

49 Heinrich NOE, Ein Bahnbrecher der Inneren Mission in der Pfalz, Kaiserslautern 1929.

schrrieb, lernt man den Gemeindepfarrer und unermüdlich tätigen Schriftsteller unmittelbar kennen⁵⁰. »Pfälzischer Dorfpfarrer« wollte er zeit seines Lebens sein, nicht mehr und nicht weniger. Von deutlichem, zugleich stolzem und demütigem Selbstbewusstsein, war er für den Glanz von Ämtern und Würden unzugänglich. Alles, was aufgeblasen und hochtrabend daherkam, war ihm zuwider und erregte rasch seinen Spott. Autor zahlreicher Gedichte und Artikel, hat er sich selbst immer nur als »Schreiber« bezeichnet, und seine poetische Begabung ebenso wie die Prosa seiner pointierten Anekdoten und Sinnsprüche hat er stets in den Dienst der Erweckung gestellt, um »das Evangelium an die Leute und die Leute an das Evangelium zu bringen«⁵¹. Dabei erklärte er untertreibend, »nur ein Pietistlein« sein zu wollen⁵². Auf die Drucklegung seiner von den Hörern gerühmten, frei gehaltenen Predigten legte er offenbar wenig Wert; in seiner wie übereilt hingeworfenen, schwer lesbaren Handschrift hat sich eine Anzahl von Predigtdispositionen und Predigten erhalten⁵³.

Schiller wurde zur herausfordernden, anerkannten und auch angefeindeten, überall in der Pfalz bekannten Gestalt und zu einem führenden Träger sowohl der beginnenden Erweckung und der Erweckungsbewegung, als auch der kirchlichen Restauration vor und nach 1848. Wie Rust und Ebrard auf kirchenamtlichem Wege, so suchte er auf seine volksnahe Weise die kirchliche Ordnung der älteren Zeit, die Bekenntnisse der Reformation und das Liedgut der Nachreformation von neuem zur Geltung zu bringen⁵⁴. Zusammen mit 12 gleichgesinnten Pfarrern trat Schiller im Sommer 1849 für die Rückberufung des 1847 entlassenen Konsistorialrats Rust ein⁵⁵. In einem Nachruf bezeichnete er später den verstorbenen Isaak Rust als »das bekannte Werk-

50 Wahrheit ohne Dichtung. Aus dem Leben eines pfälzischen Dorfpfarrers, in: Pfälzisches Memorabile 10 (1883), S. 97–145; 11 (1883), S. 46–137; 12 (1883), S. 12–67; 13 (1885), S. 5–32.

51 Vgl. §1 der Statuten des evangelischen Vereins der Pfalz, abgedruckt bei BONKHOF I (s.o. Anm. 18), S. 164.

52 Vgl. Schillers Gedicht »Kaum ein Pietistlein«: Sein Wort brannte wie eine Fackel. 100 Jahre Pfälzischer Verein für Innere Mission (1875–1975), Eisenberg/Pfalz 1975, S. 10 (ohne Angabe der Quelle).

53 Eine gedruckte Predigt anlässlich des 25. Jahrestages der Gründung des Evangelischen Vereins findet sich im Pfälzer Memorabile 2 (1874), S. 17–26.

54 130 geistliche Lieder. Schriften des Evangelischen Vereins der Pfalz 8 (1852). – Die Redaktion dieser Sammlung besorgte Pfarrer Adolf Stempel (1820–1889), der Schwiegersohn von Heinrich Dittmar, vgl. Der Sickinger Bote auf das Jahr 1868, S. 21.

55 Eingabe an den König von Bayern, Gommersheim, 11.7.1849. Das Original unterzeichneten eigenhändig die Pfarrer G. Hoos – Gommersheim, Helffenstein – Zeiskam, Theodor Lipps – Böbingen, Cantzler – Rothselberg, Tröger – Otterberg, Baehring und Lippert in Speyer, Stempel – Haardt, Hütwohl – Mußbach, Schiller – Iggelheim, Hinzler, Pfarrverweser in Haßloch, Lipp – Mutterstadt und Hoffmann, Pfarrvikar in Dannstadt. – Da aber dieses Original, das sich im Nachlass Schiller (ZASP, Abt. 150, Nr. 116, Mappe 10) befindet, augenscheinlich nicht abgesandt wurde, hat es den hohen Adressaten wohl gar nicht erreicht.

zeug in der Hand des Herrn, die pfälzische Kirche aus ihrem Todesschlaf und Kirchhoffrieden aufzuschrecken und aufzuwecken« (1864)⁵⁶.

Neben seinem Pfarramt fand Schiller seine eigentliche Lebensaufgabe in der Schriftenmission, und der Evangelische Verein von 1848 geriet in erster Linie zum Organ der Abfassung, Finanzierung und Verbreitung der erwecklichen Schriften Schillers und seiner Freunde. Zu der »von oben« gelenkten restaurativen »Bibelsache« des Konsistoriums und zu der erwecklichen, von einigen Pfarrern »aus der Mitte« getragenen und zugleich auch schon von der kirchenamtlichen Restauration unterstützten »Missionsache« trat damit die »Schriftenmissionsache« des Evangelischen Vereins als dritte motivierende Kraft der Erweckung hinzu. Der Evangelische Verein wurde zum kraftvollen Motor der Erweckungsbewegung in der Pfalz. Vielleicht ließe sich Schiller als Prediger mit Aloys Henhöfer vergleichen. Aber der Erfolg Schillers als Schriftenmissionar der Erweckung in der Pfalz hatte in Baden nicht seinesgleichen.

Zunächst hatte Schiller im Vormärz auf eigene Faust mit entsprechenden Veröffentlichungen begonnen. Unter diesen war seinem schmalen, schlichten »Sickinger Boten«, einem christlichen Kalender für das Landvolk, eine besonders große und lange andauernde Breitenwirkung beschieden⁵⁷. Innerhalb weniger Jahre erreichte Schiller die von ihm beabsichtigte Vertiefung, Aktualisierung und vor allem die »Evangelisierung« dieser stets beliebten, zuvor aber eher oberflächlichen und oft wenig geistlichen Gattung der Gebrauchsliteratur, indem er dem Kalendarium allerlei Wissenswertes aus Heimat, Natur und Geschichte, erbauliche Anekdoten, Sprichwörter, kurzweilige Rätsel und Nachrichten aus der fernen Heidenwelt beifügte. Schon dem ersten Jahrgang seines Kalenders (auf das Jahr 1845) fügte er unter einem (im Stahlstich vergrößerten) Luther-Porträt den Text des Lutherliedes »Ein feste Burg« bei, das im damaligen, von der kirchlichen Aufklärung bestimmten Gesangbuch der Pfalz von 1821 fehlte, und unter das Porträt Gustav Adolfs von Schweden ließ er dessen Feldlied »Verzage nicht, o Häuflein klein« drucken. Dazu kamen »Biblische Fragen«, Gewissensfragen, ein Missionslied und das bekennnishaftes Testament des Liederdichters Christian Fürchtegott Gellert. Im nächsten Jahrgang (auf das Jahr 1846) wurden unter der Rubrik »Altes, und Neues zur Unterhaltung und Erheiterung, Belehrung und Erbauung« Themen wie »Bibelübersetzung und Bibelverbreitung«, »Missionsgesellschaften« und »Evangelische Vereine« behandelt. Der Kalender für das Jahr 1850 enthielt dann neben aktuellen, spöttisch demaskierenden Abrechnungen mit den Republikanern der badisch-pfälzischen Revolution von 1848/49 auch den Text von Luthers »Warnung vor

56 Der Sickinger Bote auf das Jahr 1864, S. 19.

57 Der Sickinger Bote auf das Jahr 1845 bis auf das Jahr 1869.

Aufruhr und Empörung« und schließlich den Bericht Schillers über seine eigene mehrtägige Haft in der Gewalt der kirchen- und christentumsfeindlichen Revolutionäre an Pfingsten 1849 in Neustadt an der Haardt⁵⁸. Weil er persönlich eingestanden war für das, was er sagte und schrieb, überzeugte er seine Leser. Sie nahmen sich manches zu Herzen und folgten ihm.

Krieg oder Frieden – nur nicht faulen Frieden,
Der gar zu sehr wie Leichenmoder riecht.
Hör' nicht auf jene armen Invaliden,
Die darum nur das Schlachtgetümmel mieden,
Weil's ihnen an Talent und Muth gebracht,

so las man in einem seiner Gedichte, das mit dem persönlichen Bekenntnis anhub:

Eins oder Keins – Du Herr allein
Du sollst mein Ein und Alles sein!⁵⁹

So schritt der »Sickinger Bote« Jahr für Jahr weiter, ohne stehen zu bleiben oder zu veralten. Stets kommentierte er die jeweiligen Zeitläufe, Gedanken und Ereignisse auf seine freimütige, gesalzene Manier. Dabei blickte er kritisch auch über den Rhein ins Nachbarland hinüber, zumal nach dem Anbruch der liberalen Ära, die in Baden ebenso wie in der Pfalz im Jahre 1861 begann⁶⁰:

Das großherzoglich badisch' Land
Gibt abermals der Welt bekannt,
Daß es stets an der Spitze steht,
Wenn's vorwärts nach dem Abgrund geht.

2.2 Der Evangelische Verein von 1848 und seine »Gaben« 1849–1871

Der Gründung des Evangelischen Vereins durch Schiller war eine ursprüngliche Anregung von August Ebrard (1818–1888)⁶¹ vorausgegangen, unter dessen Mitwirkung der Evangelische Verein in Zürich entstanden war. Im September 1848 beriet Schiller mit seinen Freunden in Iggelheim über die Sta-

58 Des Kalenderschreibers Pfingsten 1849: Der Sickinger Bote auf das Jahr 1850, S. 49–53.

59 Der Sickinger Bote auf das Jahr 1858, S. 15f.

60 Der Sickinger Bote auf das Jahr 1863, S. 16, Strophe 2.

61 Bernhard H. BONKHOFF, Art. Ebrard, RGG⁴ 2 (1999), Sp. 1046 (Lit.). – Über Ebrards Tätigkeit für den Evangelischen Verein vgl. Pfälzisches Memorabile 11 (1883), S. 102–109.

tuten, und im Dezember 1848 trat der Verein ins Leben⁶². Er schloss sich dem von Johann Hinrich Wichern begründeten Centralausschuß für Innere Mission an⁶³. Nach acht Monaten 1849 zählte er ca. 950 Mitglieder an 89 Orten der Pfalz, vor allem in Dannstadt, Mußbach, Lachen, Minfeld und Meckenheim⁶⁴. Sogleich nach der Gründung ging man, neben dem Vertrieb fremder Produkte, an die Drucklegung eigener Schriften. Unter den als »Gaben des Vereins« bezeichneten ersten 30 kleinen, volkstümlich gehaltenen Schriften, die an die Vereinsmitglieder kostenlos verteilt wurden, stammten allein vier Titel von Ebrard⁶⁵. Zur Vermehrung »biblisch-christlicher Erkenntnis« wurden die Texte des Kleinen Katechismus Luthers, des Heidelberger Katechismus und der Confessio Augustana von 1530 herausgegeben⁶⁶. Obwohl mit seinem »Sickinger Boten« vollauf beschäftigt, steuerte Schiller im Lauf der Jahre ebenfalls drei »Gaben« des Vereins und zwei weitere kleine Schriften bei⁶⁷. In seinem weitgehend aus Wicherns Denkschrift geschöpften Büchlein »Die innere Mission. Ein Wort der Belehrung für unser Volk« von 1850 machte er den Zusammenhang zwischen der »Schriftenmission« des Evangelischen Vereins in der Pfalz und den übrigen, verschiedenartigen Tätigkeiten der Inneren Mission in ganz Deutschland deutlich. Wie Wichern, so führte auch Schiller die vielfache »Krankheit des Volkes« auf den Abfall vom Christentum zurück. Einzig und allein die Rückkehr zu den »beseligenden Wahrheiten« des Christentums und »ihrer erneuernden Kraft« könne Abhilfe schaffen, nicht jedoch »jenes trostlose und nebelhafte Gebilde, welches der sog[enannte] Vernunftglaube [...] daraus gemacht hat«. Neuartiger Mittel und Wege der Evangelisation bedürfe es dazu allerdings, denn »das Verderben ist massenhaft«⁶⁸. Da für die Reform der Kirche die Bibel an erster Stelle steht, lenkte Schiller den Blick auf die Bibelgesellschaften; dabei gab er – in deutlichem Unterschied zur restaurativen Handhabung der »Bibelsache« durch das Konsistorium – der Bibel-Colportage von Haus zu Haus den Vorzug. Große Bedeutung maß er begleitenden erwecklichen Schriften für den Hausgottesdienst in den Familien bei, dessen Wiederbelebung er anstrebte. Zur

62 Rückblick auf die Vereinsgeschichte: Pfälzisches Memorabile 2 (1874).

63 »Über Speyer ging es am 15.<10.1849> nach Iggelheim zu Pfarrer Schiller, dem Mitbegründer des Evangelischen Vereins für die Rheinpfalz, der sich dem Centralausschuß anschloß«: Martin GERHARDT, Johann Hinrich Wichern, Bd. 2, Hamburg 1928, S. 202.

64 Der Sickinger Bote auf das Jahr 1850, S. 63.

65 Bibel und Vernunft: 1 (1849); Der Tag der Freiheit: 4 (1850); Zwingli: 11 (1855); Calvin: 13 (1857).

66 Die Confessio Augustana: 6 (1851); Die vornehmsten Bekenntnisschriften der evangelisch-protestantischen-christlichen Kirche Deutschlands: 7 (1851); Der Heidelberger Katechismus: 9 (1851).

67 Der Weihnachtsbaum: 3 (1849); Die innere Mission. Ein Wort der Belehrung für unser Volk: 5 (1850); Recht muß doch Recht bleiben, 20 (1863). – Außerhalb der Reihe der »Gaben« erschienen: Der evangelische Verein für die protestantische Pfalz (1858); Die Vereinigungs-Undkunde von 1818 und die Protestantenversammlung vom 22.4.1860 (1860).

68 Die innere Mission. Ein Wort der Belehrung für unser Volk, S. 30.

Einführung und Verbreitung von Bibelstunden in den Gemeinden hielt er ebenfalls ergänzende christliche Literatur, Traktate und Zeitschriften für notwendig. Schließlich empfahl er auch Reise- und Straßenpredigten nach englischem und amerikanischem Vorbild. Mit Blick auf die unerlässlichen Reformen im Staatswesen benannte Schiller als Aufgaben der Inneren Mission: die Armenpflege, die Gefangenenfürsorge und die Gründung von Handwerker-, Gesellen- und Jünglingsvereinen, Mäßigkeits- und Enthaltensvereinen, die Einrichtung von Rettungshäusern, Kindergärten und Sonntagsschulen. Schließlich rief er christliche Frauen und Jungfrauen zur Mitarbeit bei der Kranken-, Armen- und Kinderpflege der Inneren Mission auf.

Die »Gaben« des Vereins erreichten viele Leser. Die Mitgliederzahl des Evangelischen Vereins stieg zwar nicht an, ja sie sank im Lauf der Jahre auch wieder ab. Doch konnte Schiller nach zwanzigjähriger Tätigkeit auf den Druck und Vertrieb von 700000 Exemplaren aller Art verweisen, die er allein, nur von einem einzigen Schreibgehilfen unterstützt, von seinem Pfarrhaus aus auf den Weg brachte⁶⁹. Die höchsten Auflagen erreichten seine Konfirmationsscheine (1850, 71884) mit insgesamt 165000 Stück und die von Pfarrer Adolf Stempel (1820–1889)⁷⁰ redigierten 130 geistlichen Lieder (1852, 51857) mit insgesamt 42000 Exemplaren.

2.3 Die Missionsfeste in der Pfalz 1848–1871

Bereiteten Schiller und sein Evangelischer Verein der Erweckungsbewegung dadurch den Boden, dass sie mit ihren Schriften die Erweckung in die Häuser und Familien hineintrugen, so riefen die von den Freunden des Evangelischen Vereins und der Basler Mission organisierten alljährlichen Missionsfeste kirchentreu Gemeindeglieder in großer Zahl aus ihren Häusern und Kirchengemeinden heraus zu gemeinsamen erwecklichen Großveranstaltungen an zentralen Orten des Landes. Das erste Missionsfest in der Pfalz fand am Pfingstmontag, den 12.6.1848 in Iggelheim statt⁷¹. Wie in Baden, so waren auch in der Pfalz die führend Beteiligten von Anfang an davon überzeugt, dass der Aufruf zum Einsatz für die äußere Mission in der Ferne mit der Mobilisierung der Erweckung in den Gemeinden der Heimat Hand in Hand gehen müsse und gehen werde. »Das Christentum muß wieder eine Macht werden des Lebens und des Heils für Juden, Heiden, Muhamedaner

69 Der Sickinger Bote auf das Jahr 1869, S. 92.

70 Pfarrer Adolf Stempel (1820–1889), der die Redaktion der 130 Lieder besorgt hatte (s.o. Anm. 54), war 1854–1865 Redakteur des »Kirchenboten für die evangelische Pfalz« und wurde 1877 Vorsitzender des Evangelischen Vereins für Innere Mission in der Pfalz.

71 Bericht in: Evangelium und Kirche 2 (1848), S. 119f. und 123f., hieraus auch die Zitate im folgenden Text. – Späterer Rückblick: Pfälzisches Memorabile 4 (1875), S. 61–70.

und für die träge, dem Herrn entfremdete Christenheit«, so der Festredner Pfarrer Hermann Caselmann (1820–1902)⁷², wobei er im selben Atemzug – über das Nahziel des Evangelischen Vereins hinaus – auch schon auf das umfassende Fernziel der inneren Mission hinwies: Auch der Verwahrlosten, der Kranken, der Sträflinge und der »vielfach lasterhaften Wanderjugend« habe sich die Kirche anzunehmen, und »das Wort des Friedens und der Heiligung« müsse sie auch in die Armenhäuser, Gefängnisse, Werkstätten und Fabriken hineintragen! Da die Dorfkirche von Iggelheim nur etwa zwei Drittel der Gäste zu fassen vermochte, wurde für die übrigen eine zweite, kleine Missionsversammlung im Hof des Pfarrhauses abgehalten, bei der neben zwei landeskirchlichen Pfarrern auch die beiden Mennonitenprediger Hermann Reeder vom Weierhof und der bei Christian Heinrich Zeller in Beuggen als Lehrer ausgebildete Jakob Ellenberger (1800–1879) aus Friedelsheim zu Wort kamen⁷³. Pfarrer Johann Christian Lippert (1809–1886)⁷⁴ unterstrich noch einmal die erwecklichen Motive der Feier, wenn er erklärte, das Missionswerk müsse »von innen heraus, aus der eignen Glaubenserfahrung« betrieben werden, »unter vorausgehender, eigener Bekehrung und Herzens-Erneuerung, unter fleißiger Fürbitte«⁷⁵.

Im folgenden Jahr, beim 2. Missionsfest, am 29.8.1849 in Erlenbach, setzte Pfarrer Karl Theodor Lyncker (1816–1895)⁷⁶ aus Annweiler in seiner Predigt über das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30–35) den unter die Räuber gefallenen Menschen nicht nur mit den 600 Millionen unglücklicher Heiden in Parallele, sondern schloss auch die gefährdete Jugend, die Bettler, die Häftlinge und die entwurzelten Menschen in den deutschen Städten mit ein. Johannes Schiller, der als fünfter und letzter Redner das Wort ergriff, hob erneut auf die persönliche Erweckung als die eigentliche Triebfeder für die »Missionssache« ab. Er unterschied neben der äußeren und der inneren Mission noch eine »innerste Mission«, »die Mission für das Heidenische in uns selbst«. – »Erst muß ich des Evangeliums seligmachende Kräfte selber geschmeckt haben, soll es mich drängen und treiben, sie auch andern zu bieten, auch andere einzuladen, sie zu kosten«⁷⁷. In Erlenbach wurde die Gründung eines eigenen gesamt-pfälzischen, von Bayern unabhängigen Missionsvereins (Missionshilfsvereins) zur Unterstützung auswärtiger Missions-

72 Daten bei Bernhard H. BONKHOF, Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz 1861–1918, Speyer 1993 (VVPfKG 17 = Bonkhoff II), S. 150f.

73 Vgl. Paul SCHOWALTER, Art. Reeder, in: Mennonitisches Lexikon 3 (1958), S. 439f.; Christian NEFF, Art. Ellenberger, ebd., 1 (1913), S. 552.

74 Datiert bei BONKHOF II (s.o. Anm. 72), S. 149f.

75 Zitate: Evangelium und Kirche 2 (1850), S. 124.

76 Lyncker, seit 1853 Dekan in Bergzabern und in Speyer (1859–1895), führte seit 1850 die Korrespondenz mit der Leitung der Basler Mission. – Daten bei BONKHOF II (s.o. Anm. 72), S. 118–121 und 140.

77 Evangelischer Kirchenbote 1 (1849), S. 63f.

gesellschaften beschlossen, der Ende 1849 die kirchenamtliche Bestätigung und die staatliche Genehmigung erhielt. Lyncker wurde zum Vorsitzenden gewählt und führte dieses Amt über vier Jahrzehnte hindurch bis 1893.

Zum 3. Missionsfest am 4.9.1850 in Haßloch, dem ersten nach dem Ende der badisch-pfälzischen Revolution, fanden sich gegen 3000 Teilnehmer ein. Der Festprediger Pfarrer Karl Theodor Lipps (1818–1891) aus Wallhalben erklärte (zu Lk 10,42) die »bußfertige und gläubige Wiederkehr zu dem Herrn als das Eine Nothwendige für den Einzelnen, für unser Volk und für die ganze Menschheit«. Er bezeichnete die Heidenmission als »heilige Pflicht der gesammten Kirche, auch unserer vereinigten pfälzischen Kirche«⁷⁸. Pfarrer Gottfried Rosenbauer aus Dörrenbach unterstützte den Ruf zur Buße, indem er auf ein fünffaches Gebrechen der Gemeinden in der Heimat hinwies: Es fehle an christlicher Lebenserfahrung, an gründlicher Kenntnis der Heilslehren, an rückhaltloser Hingabe und an Bereitschaft, für die Sache Jesu zu leiden, und an einem geregelten Gebetsleben⁷⁹. Unter den insgesamt sechs Rednern befanden sich drei auswärtige: Pfarrer Christian Gottlob Blumhardt (1815–1880) aus Möttlingen – »ein rechter Volksmann«, wie man ihn lobte – sowie Professor Ebrard aus Erlangen⁸⁰ und der Basler Missionar Layer, der von seinen Erfahrungen auf dem Missionsfeld in Indien berichtete.

Im Vorfeld des 4. Missionsfestes, das nach der Entscheidung des Ausschusses diesmal in der Hauptstadt Speyer stattfinden sollte, wandte sich Pfarrer Lyncker mit der Bitte um einen fähigen Festprediger erneut an das Committee der Basler Mission⁸¹. Für die Entsendung des Missionslehrers Albert Ostertag (1810–1871) bedankte er sich bei Inspektor Joseph Josenhans (1812–1884), dem Amtsnachfolger von Wilhelm Hoffmann, mit bewegten Worten: »Die Gläubigen in der Pfalz erkennen es recht wohl, wie viel die Pfalz überhaupt schon den theuren Brüdern in Basel, insonderheit dem Missionshause zu verdanken hat, das, wie neulich ganz richtig bemerkt wurde,

78 Evangelischer Kirchenbote 2 (1850), S. 147.

79 Ebd., S. 152f.

80 Leicht gekürzter Abdruck der Rede Ebrards s.u. Anhang Nr. 4.

81 Karl Theodor Lyncker »im Namen des Missionsausschusses für die Pfalz« an Missionsinspektor Joseph Josenhans, Annweiler, 5.5.1851: »Wir haben für dieses Jahr den wichtigsten Ort der Pfalz zur Feier gewählt: Speyer ist Hauptstadt des Kreises, Sitz der Regierung, des Consistoriums und sämtlicher Centralbehörden, und was gleichfalls sehr zu beachten ist, Sitz des katholischen Bisthums und einer bedeutenden katholischen Bevölkerung, in deren Dom wahrscheinlich bald die katholischen Missionen ihre Netze auswerfen werden. Unser Missionsfest, ohnehin etwas den Meisten noch Neues, Fremdes und mit Mißtrauen Betrachtetes, wird darum dort mit doppelter Spannung betrachtet werden; und wenn es unter des Herrn Beistand gelingt, in einer Weise dort hervorzutreten, in welcher sich freudiges und feuriges Bekenntniß zum Herrn und Seinem Reiche mit Weisheit und Umsicht paart, so dürfen wir von diesem Feste einen reichen Segen nicht für die Mission allein, sondern besonders auch für den Sieg der Wahrheit in unserer Pfalz, der so tief zerrissenen und zerrütteten hoffen«. – Archiv der Basler Mission in Basel, Gemischte Briefe Q-3-4.

auch für die Pfalz ein rechtes Missionshaus bereits gewesen ist⁸². In Speyer trafen am 10.6.1851 zwischen 4.000 und 5.000 Teilnehmer zusammen, unter ihnen an die 70 pfälzische und einige badische Pfarrer, so z.B. Pfarrer Karl Zimmermann aus Karlsruhe⁸³. Von neuem kam dabei zum Ausdruck, wie wertvolle Wirkungen geistlicher Vertiefung von den Feiern dieser neuen Art und Vielfalt auf die Teilnehmer ausstrahlten: »Die Missionsfeste sind uns nun besonders vom Herrn dazu gegeben, uns zum Glauben und zur heilsamen Benützung dieser Wahrheit zu erwecken«⁸⁴. Pfarrer Caselmann forderte die Teilnehmer zum unerschrockenen Bekennen auf: »Hinweg mit dem Christenthum, das sich des Sünderheilandes schämt; hinweg mit dem vornehmen, weltförmigen Christenthum, dem auf beiden Seiten hinkenden Wesen«. Caselmann beschwor die Einfachheit, die Treue und den Glaubensmut der Urgemeinde: »Zur apostolischen Christenheit zurück geht unser Weg. Solche Rückschrittmänner sind wir; auf diesem Wege geht's vorwärts [...]«⁸⁵.

Beim 5. Missionsfest in Edenkoben am 12.8.1852 konnte Pfarrer Adolf Stempel von Haardt bei Neustadt im Jahresbericht des Missionsvereins zwar mit Genugtuung feststellen, dass sich inzwischen Gemeindeglieder aus 121 Pfarrgemeinden (mit insgesamt 170 Ortschaften) – das war die Hälfte der damaligen Pfarreien der Landeskirche – an der Unterstützung der äußeren Mission beteiligten. Er hielt aber dagegen, dass in Baden, Hessen, im Elsass und in Württemberg weit mehr für die Mission geopfert werde als in der Pfalz. Missionsinspektor Josenhans aus Basel charakterisierte in seinem Reisebericht die 33 Missionsgemeinden der Basler Mission im Südwesten Indiens, die er besucht hatte. Zur Erstattung des Jahresberichts und des Reiseberichts hatten sich selbst Königin Therese von Bayern, die Gemahlin Maximilians II. (reg. 1848–1864), und ihr Schwiegersohn Großherzog Ludwig III. von Hessen (reg. 1848–1877) vom nahen Schloss Ludwigshöhe eingefunden. Aus Baden war Pfarrer Karl Mann (1806–1877)⁸⁶, der Förderer der Nonnenweierer Kinderpflege, nach Edenkoben gekommen.

So erfreuten sich die Missionsfeste von Jahr zu Jahr steigenden Zulaufs und zunehmender Beliebtheit⁸⁷. Allmählich unternahm es der Vorstand des Missionsvereins, mit den Jahresfesten mehrfach nun auch in die Städte vorzudringen, so z.B. nach Neustadt (1853), nach Dürkheim (1854) und nach Kaiserslautern (1855), wo allerdings der Besuch sehr zu wünschen übrig ließ. An anderen Orten meldete sich der Widerstand liberaler Pfarrer und Presby-

82 Lyncker an Josenhans, Annweiler, 2.6.1851, ebd., Q-3–4.

83 Zu Karl Zimmermann vgl. den oben genannten Aufsatz (s.o. Anm. 10), S. 49, 56, 60 und 64.

84 Evangelischer Kirchenbote 3 (1851), S. 98.

85 Ebd., S. 102.

86 Michael ERTZ, Karl Mann (1806–1869), ein Zeuge der Erweckung in Baden, in: SCHWINGE (s.o. Anm. 9), S. 118–138.

87 Verzeichnis der evangelischen Missionsfeste in der Pfalz 1848–1871 s.u. Anhang Nr. 3.

terien. Absagen kamen aus Kandel, Zweibrücken und Frankenthal, so dass man auf Steinweiler (1856), Haßloch (1857, ein zweites Mal) und Mutterstadt (1858) als Versammlungsorte ausweichen musste. Trotzdem konnte man bereits in Steinweiler ausdrücklich feststellen: »bis zu diesem 9ten Missionsfeste, das schon den Rang eines allgemeinen christlichen Volksfestes in der Pfalz behauptet, ist es von Jahr zu Jahr aufwärts gegangen«⁸⁸. Starke mobilisierende Kräfte gingen von den alljährlichen allgemeinen Missionsfesten aus. Darüber hinaus wurden jetzt Missionsfeste da und dort auch auf Bezirksebene und in einzelnen Ortschaften und Städten veranstaltet. Zur gleichen Zeit nahm die Zahl der Missionsstunden in den Kirchengemeinden weiter zu. Im Jahr 1856 flossen aus 164 Pfarrgemeinden (von insgesamt 219 in der gesamten Landeskirche) Geldspenden zusammen.

Nach 15 Jahren, auf dem 16. Missionsfest, das am 3.6.1863 unter außergewöhnlich starker Beteiligung zum dritten Mal in Speyer stattfand, übte Johann Christoph Blumhardt (seit 1852 in Bad Boll) in seiner Festpredigt auch klare Kritik an den Unterlassungssünden der Christen gegenüber den Heiden: »Nicht evangelisiert hat man sie, nicht geholfen hat man ihnen aus ihrem Elende, – todtgeschlagen hat man sie wie die Hunde [...]«⁸⁹.

Nachdem sich in den folgenden Jahren selbst die früher abgeneigten Stadtgemeinden Zweibrücken (1866), Frankenthal (1868) und das entfernte Kusel (1870) geöffnet hatten – während weder Grünstadt noch Germersheim noch auch Landau oder Pirmasens als Tagungsorte erwählt wurden –, kehrte man schließlich in die Hauptstadt Speyer zurück (1871).

Das 24. Missionsfest, das in Speyer am 7.6.1871 nun zum fünften Mal stattfand, stand im Zeichen des deutschen Sieges im Krieg gegen Frankreich. Von Frankreich aus war die Pfalz von jeher bedroht gewesen, und gerade hier im Grenzland atmete man vor allem auf. Die Beteiligung am Missionsfest war jedoch nicht etwa größer, sondern fiel weit geringer aus als in den Jahren zuvor, und ebenso enttäuschend war der drastische Rückgang der Spenden. Der Festredner, Archidiakon Rieger aus Stuttgart, sprach von den »Wundern der Verschonung, Beschirmung, Errettung und Erhöhung«, die Deutschland durch den großen Sieg erfahren habe. Er stellte es als Auftrag für das deutsche Volk <!> dar, »das Salz und das Licht des Evangeliums vor allen andern Völkern der Erde *in seinem Schooß* wirken zu lassen, aber es auch hinaus zu tragen zu den übrigen Völkern der Erde«. Und an die Adresse von Missionsunwilligen gerichtet, formulierte er noch einmal ein so oft schon hervorgehobenes erweckliches »Lebensgesetz des Reiches Gottes«, wie er es nannte: »Je mehr wir die Heidenmission betreiben, desto kräftiger und stärker entwickeln wir die Lebenskräfte des christlichen Glaubens und der

⁸⁸ Evangelische Blätter 1856, S. 93.

⁸⁹ Evangelischer Kirchenbote für die Pfalz, 18.6.1863, S. 97.

christlichen Liebe in unsrem Volk«. Das Missionswerk bezeichnete Rieger – wohlgermerkt: an zweiter Stelle *neben* und *nach* der nunmehr erreichten politischen Union der deutschen Staaten im Deutschen Reich – als die andere; zweite große Aufgabe des 19. Jahrhunderts. Fast wie ein Heilsprophet rief er es aus: »[...] wenn unser *deutsches Volk* sich dieser Aufgabe *recht eifrig und treu unterzieht*, dann ist eine *segensreiche* Zukunft des deutschen Reiches auf lang hinaus sicher gestellt«⁹⁰. Im Vorblick auf die Zeit nach 1871 ahnt man bereits, wie rasch und leicht von nun an ein neu- und andersartiges, innerweltliches und politisches, nationales und koloniales »Reichs-« und Sendungsbewusstsein den überweltlichen, genuin christlichen Missionsauftrag überlagern konnte, um ihn sich für seine eigenen Zwecke dienstbar zu machen. Blickt man auf die Zeit zwischen Revolution und Reichsgründung zurück, so waren es jedenfalls, gerade so wie jenseits des Rheins im Großherzogtum Baden, die allgemeinen, landesweit wirkenden alljährlichen Missionsfeste, die die größte Kraft zur Entfaltung der Erweckung und den stärksten Antrieb zur Verbreitung der Erweckungsbewegung in der Landeskirche mit sich gebracht hatten.

2.4 Die Gründerzeit der Diakonie 1850–1859

Von Anfang an waren die gleichgesinnten Männer und Frauen, die sich für die Erweckungsbewegung, den Evangelischen Verein und den Missionsverein hatten gewinnen lassen, eben dieselben, die sich auch für die Taten dienender und helfender Nächstenliebe gewinnen ließen. »Wer für die Ausbreitung des Reiches Gottes warm ist, wird und muß der nicht für dasselbe auch in seiner nähern Umgebung um so lieber wirken und arbeiten?« so fragte man auch in der Pfalz schon lange vor dem Revolutionsjahr 1848/49 und noch vor der Gründung der Inneren Mission durch Johann Hinrich Wichern⁹¹. Die äußere Mission ging Hand in Hand mit der inneren Mission, und die innere Mission mit der Diakonie, und allesamt waren sie eine »Frucht der Erweckung«⁹². Die Diakonie wurde zum integrierenden Bestandteil der inneren Mission, und wie im benachbarten Baden, so wurde auch in der Pfalz das Jahrzehnt nach der badisch-pfälzischen Revolution von 1848/49 zur Gründerzeit dia-

90 Evangelischer Kirchenbote für die Pfalz, 22.6.1871, Zitate: S. 99f.

91 Dekan Heinrich LATTERMANN (1799–1847), »Über die Einrichtung eines Missionsvereins von Seiten der protestantischen Kirche in Bayern«. Vortrag vor der Diözesansynode in Frankenthal, 12.6.1843, Ms. im ZASp, Abt. 1.5, Nr. 631, S. 9.

92 Otto W. HAHN, Der Aufbruch der inneren und der äußeren Mission als Frucht der Erweckung, in: Peter LOHMANN (Hg.), Ganz ungeniert. Beiträge zum 90. Geburtstag von Otto Riecker, Eppingen-Adelshofen 1986. – Was die äußere Mission betrifft, s.o. Anm. 12 und unten Anhang Nr. 1: Missionschüler und Missionare aus der Pfalz 1840–1875.

konischer Werke. Hier waren und sind dies die bekannten vier, unter sich zwar verschiedenen und unabhängigen, wohl aber im gleichen Geist miteinander verbundenen Anstalten: das Rettungshaus in Haßloch (1850)⁹³, der Inkelthaler Hof bei Rockenhausen (1854, heute »Zoark«)⁹⁴ sowie das Waisenhaus in Pirmasens (1857) für die Jugendpflege⁹⁵, und für die Krankenpflege das Diakonissenhaus in Speyer (1859)⁹⁶. In Speyer hatte zuvor schon Dekan Georg Ludwig Ney (1802–1878) einen Armen- und Krankenpflege-Verein gegründet (1852).

Dekan Lyncker warb für die innere Mission Jahr für Jahr ebenso eindringlich wie für die äußere Mission. In einem Vortrag vor der Bezirksynode in Bergzabern (1854) sprach er über das Thema »Die kirchliche Armenpflege«⁹⁷: »Wer nennt die von Jahr zu Jahr sich mehrenden Maschen des großen Netzes, das mit der Aufschrift »innere Mission« aus dem Schifflein der evangelischen Kirche in die Tiefen der Sünde, der Armuth und des Elends ausgeworfen wird?« Dem repressiven Rezept der politischen Reaktionszeit »Auf *Demokraten* reimt sich nur *Soldaten*« hielt er das karitative Motiv der Kirche entgegen: »Auf die leibliche, geistliche, täglich wachsende Noth der *Armen* reimt sich nur ein im Glauben ruhendes, in der Liebe geheiligtes und durch die Ordnungen der Kirche geregeltes *Erbarmen*«. Lyncker hatten die Leistungen von Thomas Chalmers in Schottland beeindruckt, und gerne bemerkte er, neben Erlangen und Regensburg richteten nunmehr auch die pfälzischen Städte Speyer, Germersheim und Hornbach ihre Armenfürsorge nach dem Vorbild von Glasgow ein. Er lobte den kurz zuvor (1853) von König Maximilian II. von Bayern gestifteten St. Johannisverein, – eine allerdings »von oben«, von der Staatsbehörde gelenkte Vereinsgründung zur Unterstützung freiwilliger, ehrenamtlicher Hilfe für die Armen in den pfälzischen Städten und Gemeinden. Als Dekan von Speyer (seit 1859) gab Lyncker viele Jahre später (1881) vor der Diözesansynode einen Überblick über »Die innere Mission in der Pfalz«⁹⁸. Dabei vergaß er nicht, an Pfarrer

93 Eine bebilderte neue Skizze zu allen vier Einrichtungen: Andreas KUHN/Gabriele STÜBER, Wie alles begann. Die Wurzeln der Inneren Mission im 19. Jahrhundert, in: Landesverband für Innere Mission in der Pfalz e.V., Bad Dürkheim (Hg.), 100 Jahre Liebe und Versorgung im Mittelpunkt, Speyer 2004, S. 18–41, bes. S. 24ff., 28–35 und 40f.

94 Eile und rette dich dahin. Festschrift zum 125jährigen Bestehen des Evangelischen Pflegeheims Zoar 1855–1980, Winnweiler 1980.

95 Jens STÖCKER, »... und somit, wo möglich, die Quelle des Übels zu verstopfen«. Vom protestantischen Unterstützungsverein zum Diakoniezentrum Pirmasens, in: STÖCKER (s.o. Anm. 6), S. 103–159, bes. S. 107–121.

96 Arnd GÖTZELMANN, Die Speyerer Diakonissenanstalt, Vorgeschichte. Entstehung und Erstkonzeption, 2 Bd., Diss. theol. (masch.), Heidelberg 1993. – Ders., Die Speyerer Diakonissenanstalt. Ihre Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit Kaiserswerth und Straßburg, Heidelberg 1994.

97 Synodalvortrag Bergzabern, 1854, Ms. im ZASp, Abt. 1.5, Nr. 582.

98 Synodalvortrag Speyer, 13.6.1881, ZASp, Abt. 1.5, Nr. 442.

Johann Friedrich Fontaines (1769–1841)⁹⁹, zuletzt in Ruchheim, zu erinnern: »ein vielfach abnormes und paradoxes Original, der aber die Herzen mächtig zu erwecken verstand«. Fontaines hatte einst Frau von Krüdener zu bekehren vermocht, die ihrerseits auf Alexander I. von Russland Einfluss nahm und ihn zur Idee der Heiligen Allianz von 1815 inspirierte. »Das darf ja auch in das Kapitel der innern Mission gerechnet werden«, meinte Lyncker. Dann zählte er, wohl nicht ohne Rückgriff auf das Pfälzische Memorabile Schillers, die Leistungen des Evangelischen Vereins und der einzelnen Trägervereine auf: das Rettungshaus in Haßloch, den Inkelthaler Hof und das Diakonissenhaus in Speyer, dem seiner Angabe zufolge inzwischen (Ende 1880) 48 Schwestern angehörten, davon 30 Schwestern auf 10 auswärtigen Stationen. »Das Diakonissenwerk hat auch in der Pfalz den Kampf mit manchem scharfen Widerspruch so siegreich bestanden, daß es keiner Worte mehr bedarf, um seine Berechtigung und seinen Werth zu vertheidigen«. Am Schluss seines Vortrags bezog Lyncker auch noch den bereits 1842 von dem niederländischen Philanthropen Suringa gegründeten »Verein für sittliche Besserung verwahrloster Kinder und entlassene jugendliche Sträflinge« und die Ortsvereine des 1853 begründeten St. Johannisvereins für freiwillige Armenpflege¹⁰⁰ in seinen Überblick ein, bemerkte jedoch über den letzteren kritisch und bedauernd zugleich: »In vielen Bezirken und Gemeinden bestehen heute noch Zweig- und Lokalvereine dieser großartig gedachten und dotirten Stiftung, aber theilweise wohl mehr auf dem Papier und in bürokratischer Form, als mit dem Geist erfüllt, der den edlen Stifter geleitet hat«.

Auf die evangelische Kinderpflege kam Lyncker nur kurz, allzu kurz zu sprechen, obwohl sie sich inzwischen auch in der Pfalz unter der Leitung von Diakonissen aus Kaiserswerth, Nonnenweier und Speyer zu einem wichtigen Arbeitszweig der inneren Mission entfaltet hatte. Aus der Pfalz sind 32 Schwestern mit Namen bekannt, die in den Jahren 1850 bis 1875 ihre Ausbildung zu Kinderpflegerinnen bei Mutter Jolberg im badischen Nonnenweier empfangen haben¹⁰¹. Im selben Zeitraum stieg die Zahl der vom Mutterhaus in Nonnenweier eröffneten Stationen der Kinderpflege in der Pfalz auf 31¹⁰².

Es wäre nicht schwer, den engen, lebendigen Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Mission im allgemeinen sowie jener vier Einrichtungen, der örtlichen Trägervereine und der evangelischen Kindergärten im einzelnen mit der Erweckungsbewegung nachzuweisen, wenn man die religiöse Herkunft, Erziehung und Ausbildung der Gründer und Mitglieder der ört-

99 Daten bei HAMM (s.o. Anm. 12), S. 356.

100 Die Jahresberichte des St. Johannisvereins für 1854, 1856, 1858, 1859, 1860 finden sich im ZASp, Abt.12.4 (Generalia), Nr. 1337, 1374, 1413, 1448, 1499.

101 S.u. Anhang, Nr. 5. – Neueste Monographie über das Nonnenweierer Werk: Adelheid M. VON HAUFF, Regine Jolberg (1800–1870). Leben, Werk und Pädagogik, Heidelberg 2002.

102 S.u. Anhang, Nr. 6.

lichen Vereine – wie oft handelt es sich dabei um denselben Personenkreis; Überschneidungen kamen häufig vor – der Stifter, Spender und Sammler ebenso wie der Leiter und der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Werke in Augenschein nehmen wollte. Eine jede der genannten vier Anstalten feierte ihre eigenen Jahresfeste, die nicht nur von den Angehörigen, sondern auch von Fernerstehenden besucht zu werden pflegten. So wurden sie wie von selbst zu zusätzlichen Mittelpunkten der Erweckung in ihrer Umgebung. Dasselbe darf im kleinen und kleinsten Maßstab auch von jedem evangelischen Kindergarten behauptet werden, dessen Schwester nicht nur die Kinder zum christlichen Glauben erzog, sondern auch für deren Mutter und manche Familie zur Seelsorgerin wurde.

Die kirchlichen Wochenzeitungen, voran der Evangelische Kirchenbote für die Pfalz (seit 1849) und die (1854–1857 von Ebrard herausgegebenen) Evangelischen Blätter für die unirte Kirche der Pfalz¹⁰³ lenkten die Aufmerksamkeit ihrer Leser beständig auf die diakonischen Einrichtungen im Land, indem sie die Geld- und Sachspenden, die für die äußere und für die innere Mission eingingen, jeweils unter voller Namensnennung des Spenders oder auch in abgekürzter, aber entschlüsselbarer Form pünktlich in Listen verzeichneten. Auf diese Weise blieb das Anliegen der Diakonie und die Verantwortung für ihre Einrichtungen hin und her in den evangelischen Häusern und Familien im Alltag gegenwärtig.

2.5 Kirchenleitung und Gemeinschaften in der Ära Ebrard (1853–1861) und danach

Die kirchliche Restauration in der Pfalz war in der Ära Rust nicht an ihr Ziel gelangt. Nach der Revolution von 1848/49 wurde i.J. 1853 der 35jährige, in der Pfalz inzwischen wohlbekannt Professor August Ebrard aus Erlangen als Konsistorialrat nach Speyer entsandt¹⁰⁴, um die früheren Versuche von Rust wiederaufzunehmen und weiterzuführen. Der vielseitig interessierte und hoch gebildete, musikalisch nicht nur begabte, sondern auch fachkundige Theologe, der unter dem Pseudonym »Gottfried Flammberg« und »Sigmund Sturm« feinsinnige Gedichte und Dramen schrieb¹⁰⁵, war aus weicherem Holz geschnitzt als sein Amtsvorgänger Rust. Auf die hochkirchliche Linie Rusts ließ sich Ebrard nicht festlegen. Als er i.J. 1845, damals noch Theologieprofessor in Zürich, zum Missionsfest nach Basel eingeladen

103 Vgl. hierzu BONKHOFF II (s.o. Anm. 72), S. 149–152.

104 BONKHOFF I (s.o. Anm. 18), S. 121–142.

105 E.F.K. MÜLLER, Art. Ebrard, in: RE³ 5 (1898), S. 132. – Goedekes Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. Fortführung, Bd. 11.2 (1998), S. 82–87.

wurde, antwortete er positiv: »Wie wohl wird es mir thun, in dieser Zeit, wo man nichts hört, als Kirche! Kirche! einmal wieder etwas vom Reiche Gottes zu hören und zu sehn«¹⁰⁶. Pfarrer Johannes Schiller war ihm zwar treu ergeben, ja aufrichtig zugetan. In ihren Briefen duzten sich die Freunde. Von Anfang an schätzte und stützte Ebrard den Einsatz Schillers für die Erweckungsbewegung vollauf. Gleichwohl hegte er »gegen Leute vom Schlage Schillers, denen das gläubige Christenthum vor allem Parteisache war«, auch Vorbehalte¹⁰⁷. Ebrard wollte die Richtungen unter der Pfarrerschaft versöhnen, nicht spalten. Auf dem kirchenamtlichen und theologischen Mittelweg, den er »zwischen der bloßen Objektivität eines orthodoxen Hochkirchentums und der bloßen Subjektivität eines undogmatischen Pietismus«¹⁰⁸ einzuhalten gedachte, grenzte er sich zwar, wie vor ihm Rust, auf der linken Seite vom Liberalismus ab. Aber die Unterdrückung der Gemeinschaften auf der rechten Seite hielt er nicht mehr für berechtigt. Hatten sie nicht in der Revolutionszeit Kirche, Königtum und Staat die Treue gehalten? Stellten sie sich nicht opferbereit in den Dienst der inneren Mission? Er beantragte und erreichte daher eine als »Ergänzung« betitelte wesentliche Änderung jener übertrieben strengen Vorschriften von 1836. Der neue Konsistorial-Erlass vom 29.4.1856, »die Privat-Zusammenkünfte zu christlicher Erbauung betreffend«¹⁰⁹ bedeutete die verdiente Anerkennung der Gemeinschaften und ihrer Arbeit: »In den Zeiten des herrschenden Unglaubens hat sich bei ihnen der evangelisch-biblische Glaube fort und fort erhalten, und die Tätigkeit für äußere und innere Mission findet unter ihnen die wärmsten Freunde und Beförderer«. Die regelmäßigen Versammlungen von Laien waren von nun an auch ohne den Vorsitz des Ortspfarrers erlaubt. Sie waren aber noch immer dem Pfarrer und der politischen Behörde zur Kenntnis zu bringen. Die diskrete gelegentliche Teilnahme des Ortspfarrers an den Stunden wurde allein schon aus Gründen einer gewissen Kontrolle beibehalten. Die Seelsorge an den Leitern der Gemeinschaften wurde den Pfarrern jedoch besonders ans Herz gelegt. Diese neuen Bestimmungen erbrachten den Gemeinschaften die Befreiung aus langen Jahren unwürdiger Unterdrückung. Ihre Beziehung zur Kirchenleitung verbesserte sich. Dass sich in der Folgezeit die Spannungen unter der Pfarrerschaft und in vielen Gemeinden dennoch nicht wirklich beruhigten, lag nicht mehr am Konsistorium, sondern an der Agitation einer wachsenden Anzahl liberaler Pfarrer und Laien, die sich im Protestantenverein zusammenschlossen (1858) und denen es im Verlauf des bekannten Gesangbuchstreits gelang, auch die Bemühungen Ebrards um eine Zusammenführung

106 Ebrard an Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann, Zürich, 19.6.1845. – Archiv der Basler Mission in Basel, Gemischte Briefe Q-3–4.

107 BONKHOFF I (s.o. Anm. 18), S. 124.

108 MÜLLER (s.o. Anm. 105), S. 137.

109 HAMM (s.o. Anm. 12), S. 326–330.

der Kirchenparteien und um die Vollendung der kirchlichen Restauration zu Fall zu bringen (1861)¹¹⁰.

Ähnlich wie Wichern i.J. 1849 die Vielzahl der Vereine, die damals über ganz Deutschland hin in den unterschiedlichen Sparten der inneren Mission tätig waren, auf oberster Ebene im Centralausschuß für innere Mission zum Erfahrungsaustausch und zur Kooperation zusammenzuschließen verstand, und ähnlich wie später auf mittlerer Ebene die Südwestdeutsche Konferenz für innere Mission – unter maßgebender Beteiligung von Dekan Lyncker – eine engere Zusammenarbeit der Missionsvereine in Württemberg, Baden, Pfalz und Hessen einleitete (1865),¹¹¹ so rief Pfarrer Carl Anton Scherer (1831–1905)¹¹² in Neuhofen im Dezember 1871 für den Bereich der pfälzischen Landeskirche den Evangelischen Verein für innere Mission in der Pfalz ins Leben. Dieser neue Verein sollte die bestehenden Vereine für Bibelverbreitung, die Schriftenmission des von Johannes Schiller geleiteten Evangelischen Vereins, die Vereine für die Rettungshäuser, die Kinderpflege und die Krankenpflege wie unter einem Dach näher zusammenführen. Auch sollte er sich ausdrücklich »zu den christlichen Gemeinschaften und Brüderconferenzen in Beziehung setzen«¹¹³. Diese hatten in den Jahren des Aufschwungs mit den Kräften und den öffentlich mobilisierenden und missionierenden Formen und Methoden der Erweckungsbewegung gemeinsame Sache gemacht und hatten damit deren umfassende, auf die Erneuerung der Landeskirche und ihrer Gemeinden und darüber hinaus auf die Rückgewinnung von getauften, der Kirche jedoch entfremdeten Gemeindegliedern gerichtete Zielsetzung unterstützt. Selbstlos hatten sie sich an den lokalen Brennpunkten der Lösung der diakonischen und sozialen Aufgaben zur Verfügung gestellt. Die noch aus der Diasporaarbeit der Brüdergemeine überlieferten Formen und Inhalte ihrer Gemeinschaftsarbeit hatten sie darüber jedoch umso weniger aus den Augen verloren, als ihnen der Konsistorialerlass von 1856 mit den erneuerten Freiheiten frischen Auftrieb gegeben hatte. Mit der Gründung des Evangelischen Vereins für innere Mission in der Pfalz sahen sie sich nun vor die Entscheidungsfrage gestellt, ob sie sich diesem neuen Dachverein und damit weiterhin dem umfassenden, nach außen gerichteten und nach allen Richtungen ausgreifenden Programm der inneren Mission verpflichten sollten. Sollten sie sich nicht vielmehr auf ihre ureigene Sache besinnen, die erweckliche und diakonische Arbeit im überschaubaren Kreis der Brüder und Schwestern? Die in die Breite ausladenden Aktivitäten der inneren Mission beurteilten sie inzwischen negativ als »zu viel

110 BONKHOFF I (s.o. Anm. 18), S. 130–138.

111 Hermann ERBACHER, *Die Innere Mission in Baden*, Karlsruhe 1957, S. 42–45.

112 Vgl. BONKHOFF I (s.o. Anm. 18), S. 66–69.

113 Die Vereinsstatuten sind abgedruckt bei BONKHOFF II (s.o. Anm. 72), S. 186f.

Peripheriearbeit«, während sie sich von neuem auf die Mitte, die zentrale geistliche Arbeit zu konzentrieren gedachten¹¹⁴. Zu diesem Zweck hielten sie eine freiere Stellung gegenüber der Landeskirche und ihrer Pfarrerschaft für unumgänglich. Die Verantwortung und Durchführung ihrer Gemeinschaftsarbeit entzogen sie, wie schon zu Zeiten der brüderischen Diasporaarbeit, der Direktive der Landeskirche und der Pfarrerschaft, um sie in die Hände ihrer Laienprediger zu legen¹¹⁵. So traten einige Gemeinschaften und Brüderkonferenzen zu Scherers Gründung von 1871 in Distanz und suchten und fanden schließlich (1874), über den Rhein hinüber und über die Landesgrenze hinweg, Anschluss an den badischen Verein für innere Mission Augsburger Bekenntnisses, den »A.-B.- Verein«, dessen oberste Leitung alsbald reagierte und den aus Stein bei Pforzheim stammenden badischen Reiseprediger Adam Ewald (1847–1918) in die Pfalz entsandte (1875)¹¹⁶.

Damit setzte auch in der Pfalz nach 1871 ein ähnliches Auseinandertreten der erwecklichen Kräfte ein, wie es schon mehr als zwei Jahrzehnte zuvor in Baden stattgefunden hatte. Hier hatte das seit 1840 fruchtbare Zusammenwirken aller beteiligten Pfarrer und Laien im Verein für äußere Mission zur raschen Ausbreitung der Erweckungsbewegung in der gesamten Landeskirche geführt. Doch schon 1849, während die Erweckungsbewegung in den Gründerjahren der Diakonie ihre Fortsetzung fand, kam es infolge von Differenzen hinsichtlich der Auffassung, der Methoden und der Ziele der inneren Mission zur Bildung zweier konkurrierender Vereine für innere Mission: des »A.-B.- Vereins« und des Landesvereins für innere Mission. Es war eine bedauernswerte Schwächung der Einheit der Erweckungsbewegung und ihrer Diakonie, die selbst Wichern nicht zu verhindern vermochte¹¹⁷. In der Pfalz trat die Spaltung der Kräfte und eine konkurrierende Verdoppelung der Vereine nach 1871 allmählich ein. Dekan Lyncker meinte über den Evangelischen Verein für innere Mission in der Pfalz zehn Jahre nach dessen Gründung (1881) zwar noch positiv berichten zu dürfen, er bestehe »hauptsächlich aus Gliedern der besondern Gemeinschaften. Durch ihren Zusammenschluß sind diese, mit wenigen Ausnahmen, nicht bloß bewahrt geblie-

114 Gottfried STEFFENS, Die Geschichte des Pietismus in der Pfalz bis 1888, in: Sein Wort brannte wie eine Fackel (s.o. Anm. 8), S. 11–34, bes. S. 28 und 31.

115 In dieser Absicht wurde bereits Karl Hey 1869/1870 zur Ausbildung nach St. Chrischona entsandt und danach in der Pfalz als Prediger eingesetzt; s.u. Anhang, Nr. 1, 16.

116 Mit diesem Datum (1875) verweist der Verein auf eine eigene hundertjährige Geschichte (s.o. Anm. 114), S. 30, und Wolfgang KLEEMANN ist in seinem Art. Pfälzischer Verein für Innere Mission e.V., in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde 3 (1994), Sp. 1552f. Steffens darin gefolgt. Dabei hatte schon STEFFENS selbst in: Sein Wort brannte wie eine Fackel (s.o. Anm. 8), S. 107 dieses Datum relativiert: »Wenn 1975 das 100jährige Jubiläum des Vereins gefeiert wird, so ist das nicht darauf zurückzuführen, daß 1875 die offizielle Gründung des Vereins war«.

117 S. hierüber meinen oben in Anm. 10 genannten Aufsatz, S. 32–39.

ben von separatistischen Tendenzen, sondern auch gestärkt worden in dem Bestreben gegenseitiger Erbauung und kräftiger Unterstützung aller Arbeiten der äußeren und inneren Mission«¹¹⁸. Doch die Spannung zwischen dem kirchlich gebundenen und dem sich distanzierenden Flügel der inneren Mission in der Pfalz nahm zu und endete schließlich auch hier – in gewisser Analogie zur Entwicklung in Baden – im Nebeneinander zweier Vereine: des auf die moderne Gemeinschaftsarbeit konzentrierten, von Reisepredigern unterstützten Pfälzischen evangelischen Vereins für innere Mission (mit neuer Satzung von 1887; heute: Evangelischer Gemeinschaftsverband Pfalz e.V.)¹¹⁹, und des 1904 gegründeten Landesvereins für innere Mission in der Pfalz¹²⁰.

3. Sieben Thesen zum Thema

Das ungedruckte Manuskript über die Erweckungsbewegung, das Pfarrer Rudolf Lipps in Zweibrücken für das in den 1960er Jahren begonnene, aber nicht fortgesetzte Pfälzische Kirchenlexikon ausgearbeitet hat, eröffnete er mit den folgenden Sätzen:

Die innere Entwicklung unserer Heimatkirche im 19. und im beginnenden 20. Jh. bis zum Weltkrieg führte zu der Meinung, es habe in ihr keine Erweckungsbewegung gegeben. Diese Auffassung entspricht nicht den Tatsachen, sie konnte aber entstehen, weil sich in der Pfalz diese Bewegung anders als in andern deutschen Landeskirchen entwickelte oder, besser gesagt, entwickeln mußte¹²¹.

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes gesteht ein, dass er die von Lipps als solche bezeichnete verkehrte Meinung bis vor wenigen Jahren selbst geteilt und auf die Formel gebracht hat: »Es gab kleine erweckte Kreise, aber eine Erweckungsbewegung gab es in der Pfalz nicht«¹²². Nach näherer, – obschon nicht erschöpfender – Beschäftigung mit dem Thema, das ihm vorgegeben war¹²³, revidiert er sein Vorurteil von damals und erklärt hier-

118 Synodalvortrag von 1881 (s.o. Anm. 98).

119 S.o. Anm. 116.

120 Vgl. hierzu die oben in Anm. 93 genannte Festschrift, bes. S. 36 und 45.

121 Rudolf LIPPS, Art. Erweckungsbewegung, ZASp Abt. 165, Nr. 58.

122 Ulrich GÄBLER (Hg.), Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (GdP 3), S. 242.

123 Vortrag bei der Arbeitstagung des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte in Enkenbach am 20.1.2006. – Während der ältere Überblick über die evangelische Kirchengeschichte der Pfalz, verfasst von Eugen Mayer (1939), der Erweckungsbewegung keine Beachtung schenkte, hat die neuere Darstellung von Bernhard H. BONKHOF (= Bonkhoff I und II s.o. Anm. 18 und 72) diesem Mangel nach Kräften abzuhelpen versucht: In fünf von insgesamt 29 Abschnitten ist von der Erweckungsbewegung (Bd. I, 9 und 12) und von ihrem Zusammenhang mit der Gemeinschaftsbewegung die Rede (Bd. II, 6); in Bd. II, 5 und 10 sind die damit ebenfalls zusammenhängenden Themen der Inneren und der Äußeren Mission berührt. Die Voraussetzungen

mit: »Es gab im 19. Jahrhundert wie in anderen evangelischen Landeskirchen Deutschlands, so auch in der Pfalz nicht nur kleine erweckte Kreise, sondern eine starke, voll entwickelte, zu Unrecht nahezu vergessene Erweckungsbewegung«. Die von Rudolf Lipps betonte Andersartigkeit der Entwicklung in der Pfalz erscheint ihm indessen nicht so bedeutend, dass hier von gravierenden Besonderheiten oder gar von der Einzigartigkeit ihres Verlaufs zu sprechen wäre. Vielmehr zeigen sich Analogien, Berührungspunkte, Verbindungen und Gemeinsamkeiten, zumal mit der gleichzeitigen Erweckungsbewegung in der benachbarten evangelischen Landeskirche des damaligen Großherzogtums Baden. Im zusammenfassenden Rückblick lassen sich mehrere Beobachtungen festhalten:

1. Die Diaspora- und Gemeinschaftsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, die zwischen 1802 und 1836 vor allem in der Vorderpfalz eine Blütezeit erlebte, ist nicht nur als die Fortsetzung der erwecklichen Arbeit des älteren Herrnhuter Pietismus anzusehen, sondern auch als vorbereitender und begleitender Faktor der folgenden, eigentlichen Erweckungsbewegung¹²⁴.

2. Als ebenfalls vorbereitende, obgleich zunächst partikelartig kleine Elemente der späteren Erweckungsbewegung sind die vom Interesse an der äußeren Mission geleiteten, individuellen und privaten Fühlungen und Korrespondenzen einzelner Laien (Carolina Mook aus Kandel, Carl Friedrich Köster aus Schweighofen)¹²⁵ sowie einiger Pfarrer und ihrer Freundeskreise (Friedrich Blaul in Otterberg, Carl Blitt in Kusel, Heinrich Dittmar in Grünstadt, Johann Christoph Lippert in Speyer, Johann Philipp Lipps in Mutterstadt, Karl Theodor Lyncker in Annweiler und Johannes Schiller in Zell) mit der Leitung der Basler Mission seit 1842 bemerkenswert. Die Begleitschreiben zu Geldsendungen für die Basler Mission, die Konsistorialrat Rust aus Speyer in den Jahren 1843–45 nach Basel gerichtet hat, sind als private oder allenfalls halbamtliche Zeugnisse für die Bereitschaft zur Unterstützung der Basler Mission anzusehen, nicht hingegen als Dokumente einer kirchenamtlichen Beziehung zwischen dem Konsistorium und der Leitung der Basler Mission.

3. Das leitende Interesse Rusts galt der Restauration der pfälzischen Kirche, nicht der Förderung der Erweckung in den pfälzischen Gemeinden. Als erklärter Gegner des Pietismus, den er als »Frömmelei« abtat, unterdrückte er die brüderische Gemeinschaftsarbeit. Einige Pfarrer aus der kleinen Schar, die seinen restaurativen Kurs unterstützten¹²⁶, teilten auch sein Interesse für

und die Abfolge der Vorgänge, die zur Entstehung und Verbreitung der Erweckungsbewegung in der Pfalz geführt haben, sind hier für den Leser jedoch nicht erkennbar.

124 Dies ist weder bei HAMM (s.o. Anm. 12) noch auch bei BONKHOFF I (s.o. Anm. 18) berücksichtigt.

125 S.u. Anhang Nr. 1,1 und 2.

126 Ihre Namen: s.o. Anm. 55.

die äußere Mission. Aber der Zahl nach erhebliche Erweckungen Einzelner oder gar Ansätze zu einer Erweckungsbewegung gab es in der Ära Rust (1833–1847) noch nicht. Rust die Absicht zuzuschreiben, er habe »der Erweckungsbewegung in der pfälzischen Kirche Heimatrecht zu verschaffen« versucht, ist nicht richtig¹²⁷. Noch viel weniger lässt sich die Ära Rust mit einem »Vorstoß der Erweckungsbewegung«¹²⁸ in Zusammenhang bringen. Es gab unter Rust weder »oben« in der Kirchenleitung einen entsprechenden Erlass, noch »in der Mitte«, unter der Pfarrerschaft, eine Art Planungsstab, noch auch »unten«, in den Gemeinden, eine Truppe, die einen solchen »Vorstoß« geplant und unternommen hätte.

4. Die Erweckungsbewegung in der Pfalz beginnt als solche mit dem ersten pfälzischen Missionsfest, das am Pfingstmontag des Revolutionsjahrs 1848 in Iggelheim stattfand. Der Erfolg dieser ersten Großveranstaltung ist in erster Linie dem Wagemut und dem Organisationstalent des erwecklich predigenden und schreibenden Ortspfarrers Johannes Schiller und seiner Freunde zu verdanken. Dabei zeigte es sich schlagartig und überraschend, dass sich, über die bis dahin in der Stille erweckten Kreise hinaus, eine große Anzahl von Teilnehmern für das Anliegen der Erweckung und für die Ziele der Heidenmission und der Heimatmission gewinnen ließ. Die Serie der folgenden, regelmäßig wiederholten Missionsfeste, die sich von Jahr zu Jahr zunehmender Beliebtheit erfreuten, lieferte den stärksten Antrieb für die Verbreitung und Intensivierung der Erweckungsbewegung im Land.

5. Nach der revolutionären Zäsur von 1848/1849 führte der konservative Rückschwung in der Ära Ebrard (1853–1861) nicht nur zur Wiederaufnahme und Fortsetzung der kirchlichen Restauration. Unter wohlwollender Begünstigung »von oben« durch das Konsistorium Ebrard¹²⁹, mit der Unterstützung durch führende Kräfte der Basler Mission und durch eine nunmehr wachsende Anzahl landeskirchlicher Pfarrer »in der Mitte« führte er in einhelliger Zusammenarbeit mit den tatkräftigen erweckten Kräften »von unten« aus den Gemeinden zur vollen Entfaltung der Erweckungsbewegung und zur Gründung der wichtigsten diakonischen Einrichtungen in der Landeskirche (1850–1859). Diese Jahre brachten nicht etwa nur eine »Konsolidierung der Erweckungsbewegung«¹³⁰ mit sich, sie waren vielmehr deren eigentliche Blütezeit.

6. Im Blick auf die bestimmenden Faktoren und die Abfolge der Ereignisse der Erweckungsbewegung lassen sich im Vergleich mit Baden Übereinstim-

127 STEFFENS (s.o. Anm. 114), S. 23 unter Berufung auf Johannes MÜLLER, Art. Bayern, in: PKL, Lfg. 2 (1964), S. 229.

128 BONKHOFF I (s.o. Anm. 18), S. 69.

129 Bei aller Sympathie, die Ebrard für die Erweckungsbewegung hegte, kann er nicht als »Vertreter der Erweckungsbewegung« verstanden und bezeichnet werden.

130 BONKHOFF I (s.o. Anm. 18), S. 121.

mungen und Ähnlichkeiten erkennen: Entgegen landläufiger Meinung, innerhalb einer schon zuvor entstandenen und vorhandenen Erweckungsbewegung sei 1848 durch den Aufruf Wicherns die Bereitschaft zur Lösung der sozialen und diakonischen Aufgaben der inneren Mission erwachsen und schließlich habe sich das Interesse der erweckten Kreise auch auf den Bereich der äußeren Mission ausgedehnt, ist festzuhalten: Das da und dort in der Pfalz aufkeimende Interesse an der äußeren Mission und die seit 1842 nachweisbaren Verbindungen zum Missionshaus in Basel waren es, was, nicht ohne das Vorbild der in Baden seit 1841 jährlich begangenen Missionsfeste, zur Einrichtung der Missionsfeste auch in der Pfalz geführt und hier die (vorher nicht vorhandene) Erweckungsbewegung allererst in Gang gesetzt hat (1848). Auf den folgenden, zahlreich besuchten öffentlichen Kundgebungen wurde sowohl zur Unterstützung der Heidenmission als auch zum Einsatz für die Heimatmission aufgerufen. Dem Aufruf folgte jeweils die Sammlung von Spenden für die Basler Missionsarbeit in Afrika und Indien sowie gleichzeitig und ebenso für den Aufbau der diakonischen Einrichtungen im eigenen Land und, nicht zuletzt, die Einladung zum persönlichen Dienst auf den Missionsfeldern in der Ferne und zur Arbeit in den diakonischen Einrichtungen im eigenen Land. Es fand daher auch in der Pfalz, ähnlich wie in Baden¹³¹, eine Wechselwirkung der Faktoren und Ereignisse in drei Phasen statt: (1) der Einfluss der Basler Mission (im Vormärz), (2) die mit dem Erfolg des ersten und der folgenden Missionsfeste anhebende Entstehung und Verbreitung der Erweckungsbewegung (seit 1848) und, damit verbunden, (3) die Unterstützung der äußeren und der inneren Mission (bis 1871 und darüber hinaus).

7. Als Besonderheiten der Erweckungsbewegung in der Pfalz lassen sich benennen: (1) Das Fehlen einer längeren und intensiven öffentlichen Vorbereitung der Erweckungsbewegung im Vormärz, die das streng gehandhabte staatskirchliche Regiment der bayerischen Regierung und der restriktive restaurative Kurs des Konsistoriums Rust nicht zuließ, (2) der plötzlich geradezu explosiv erfolgende Ausbruch der Erweckungsbewegung anlässlich des ersten Missionsfestes im Revolutionsjahr 1848, (3) die zu diesem Zeitpunkt gegebene sofortige Unterstützung sowohl der Basler Mission in Afrika und Indien als auch der inneren Mission im eigenen Land (1848), (4) das lange andauernde Nebeneinander mehrerer gleichgesinnter, aber voneinander unabhängiger Vereine, die auf verschiedenen Teilgebieten der inneren Mission tätig waren, bis der pfälzische evangelische Verein für innere Mission mit seiner von Laien getragenen Gemeinschaftsarbeit und der Landesverein für innere Mission mit seiner ausgebreiteten, auf die gesamte Landeskirche ausgerichteten Zielsetzung definitiv auseinander traten.

131 Vgl. die in meinem Aufsatz (s.o. Anm. 10) skizzierten Zusammenhänge, S. 65–69, bes. S. 67f.

Anhang (Nr. 1 bis Nr. 7)

1. Missionsschüler und Missionare
aus der Pfalz 1840–1875

1 Caroline Mook (1814–1860) aus Kandel, erlernter Beruf: Lehrerin, 1842 Missionsmitarbeiterin in Indien, seit 1844 Ehefrau des Missionars Christian Müller (1819–1896). – Nr. 1 im Schwesternverzeichnis, Archiv der Basler Mission in Basel.

2 Carl Friedrich Köster († 1849) aus Schweighofen; erlernter Beruf: Schreiber; Ausbildung im Missionshaus Basel 1843–1848; ord. Missionar Goldküste 1848–1849. – Quelle: Brüderverzeichnis im Archiv der Basler Mission in Basel. – (Evang. Kirchenbote für die Pfalz, 9.9.1849, 34 gibt als Herkunfts-ort an: Rechtenbach).

3 Friedrich Links (geb. 26.6.1808) aus Speyer, erlernter Beruf: Weber, Ausbildung St. Chrischona 1847–1848, Pastor in Nordamerika. Keine weiteren Daten. – Quelle: Brüderkartei im Archiv der Pilgermission St. Chrischona.

4 Karl Rahm (geb. 1.6.1821) aus Schneckenhausen; Beruf: Schreiner; Ausbildung in St. Chrischona 1847, als Missionshelfer nach Trankebar ausgesandt 1850. – Quelle: Evang. Kirchenbote für die Pfalz, 13.9.1850, S. 149f.

5 Valentin Schwarz (1828–1850) aus Nußdorf, von der Gossner-Mission ausgebildet, 1849 im Dienst der Brüdergemeinde, wegen Krankheit nicht ausgesandt. – Quelle: Evang. Kirchenbote für die Pfalz, 9.9.1849, S. 34.

6 Philipp Wambsgaß aus Nußdorf, in Basel und am luth. Predigerseminar in Fort Wayne, Ind., ausgebildet, danach Pfarrer in USA. – Quelle: Evang. Kirchenbote für die Pfalz, 9.9.1849, 34 sowie Johannes SCHILLER, Pfälzisches Memorabile II (1874), S. 70.

7 Jakob Handrich († 1859) aus Oggersheim; Landmann; im Missionshaus Basel 1850–1856; ord. Missionslehrer Indien 1856–1859. – Quelle: Brüderverzeichnis im Archiv der Basler Mission in Basel.

8 Christian Wagner (1829–1908) aus Obermiesau, mit der Hermannsburger Mission 1861 in Südafrika, 1866 Pastor in USA. – Quelle: R. Lipps, Art. Äußere Mission: Pfälzisches Kirchenlexikon Lfg. 1 (Göttingen 1962) Sp. 140–156, hier Sp. 155.

9 Heinrich Waldmann († 1920) aus Mühlhofen; im Missionshaus Basel 1858–1862; Pastor in USA 1862–1920. – Quelle: wie zu 8.

10 K.A. Miegel aus Eisenberg, mit der Berliner Mission in Südafrika 1860–1866, danach luth. Pastor in USA. – Quelle: wie zu 7; Ergänzung aus Pfälzisches Memorabile II (1874), S. 70: 1866 Pfarrer in Verona, N.Y.; seine Ehefrau stammte aus der Pfalz.

11 Peter Weidmann (geb. 1837) aus Nußdorf, Ausbildung Pilgermission St. Chrischona, nach Iowa (USA) ausgesandt. – Quelle: Pfälzisches Memorabile II (1874), S. 70.

12 Philipp Heinrich Bohnert († 1905) aus Feil; Schuhmacher; im Missionshaus Basel; Missionslehrer Goldküste 1863–1890, Kamerun 1890–1898, Präses der Basler Mission in Kamerun; seine Ehefrau stammte aus der Pfalz. – Quelle: wie zu 7.

13 Adolf Ellenberger aus Friedelsheim; Ausbildung Missionshaus Basel 1863–1867; keine weiteren Daten. – Quelle: wie zu 7.

14 Friedrich Wischan aus Wallhalben, Ausbildung Pilgermission St. Chrischona, 1868 ausgesandt, Studium in Philadelphia, Pa., Pfarrer ebd. – Quelle: Pfälzisches Memorabile II (1874), S. 71.

15 Ludwig Färber († 1875) aus Essingen; Schreiner; im Missionshaus Basel 1868–1873; mit der Rheinischen Mission in Westafrika 1874–1875. – Quelle: wie zu 7.

16 Karl Hey (25.3.1841–23.8.1874) aus Minfeld; Schuster, Gehilfe im Rettungshaus Haßloch; Ausbildung in St. Chrischona 1869–1870; Evangelist in der Pfalz, Stadtmissionar in Basel. – Quelle: Personalbogen im Archiv der Pilgermission St. Chrischona.

17 Valentin Jüllich (geb. 28.2.1848) aus Pfeffingen, Schneider. Ausbildung Pilgermission St. Chrischona 1868–1870. 1873 Lehrer in Alexandrien. – 1881 Lehrer in Wallhalben, 1889 in Zweibrücken. – Quelle: wie zu 3.

18 Karl Weiß aus Pforz (10.5.1840–12.7.1917), Bauer, ausgebildet in St. Chrischona 1868–1872, Pastor in Victoria, Texas, Präses der deutschen lutherischen Synode. – Quelle: wie zu 3.

19 Peter Seiberth aus Winnweiler (8.1847–27.8. 1910), Schmied. Ausbildung St. Chrischona 1869–1874, Evangelist in der Schweiz, zuletzt in Rämismühle, Kt. Zürich. – Quelle: wie zu 3.

20 Karl Zorn aus Odernheim, zur Ausbildung [am luth. Missions-Seminar?] in Leipzig 1870. – Quelle: Pfälzisches Memorabile II (1874), S. 71.

21 Adolf Ruhland († 13.9.1912) aus Minfeld; Schuster; im Missionshaus Basel 1870–1876; ord. Missionslehrer 1896–1912. – Quelle: wie zu 7. (Pfälzisches Memorabile II (1874), S. 71 gibt an: aus Frankeneck.)

22 Johannes Mechtersheimer (geb. 8.3.1849) aus Lachen, Ausbildung Pilgermission St. Chrischona seit 1871, 1877 Pastor in Salem, Oregon, USA. – Quelle: wie zu 3.

23 Christian Hummel (geb. 20.8.1845) aus Steinweiler, Wagner, Ausbildung St. Chrischona 1872–1877. – Quelle: wie zu 3.

24 Wilhelm von Gerichten († 1909) aus Freimersheim; Bauer; im Missionshaus Basel 1875–1879; Pastor in USA 1879–1909, – Quelle: wie zu 7.

Die Daten aus dem Archiv der Basler Mission im Missionshaus in Basel sind der freundlichen Mitteilung durch Dekan Michael Graebisch, Dolgesheim, zu verdanken, die Daten aus dem Archiv der Pilgermission St. Chrischona der Freundlichkeit von Dozent Dr. Eckhard Hagedorn in St. Chrischona, CH 4126 Bettingen BS. – Namen und Daten pfälzischer Missionare aus der Zeit vor 1840: s.o. Anm. 11.

2. Konsistorialrat Isaak Rust an Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann, Speyer, 3.2. 1845

Verehrtester Herr Inspektor;

Seitdem bei uns ein Centralmissionsverein in Nürnberg eingetreten ist, gehen alle Sendungen für Missionszwecke an denselben, doch so daß er sie an die zu befördern hat, für welche sie die einzelnen Vereine bestimmten. Ich wollte von dem mir schon längst lieb gewordenen Basel nicht lassen, aber auch – was in meiner Stellung nahe liegt – von den Statuten nicht weichen. So habe ich denn heute 100f. für Ihr Missionsinstitut nach Nürnberg gehen lassen, und bringe Ihnen das zur Kenntniß. Daß die übrigen diesseitigen Vereine sich für Ihr Haus gewinnen lassen, freut mich ungemein.

Mein Wirken hiefür und für immer größere Ausbreitung jener wird fort-dauern. Nur kann ich bei der Last von Consistorialarbeit, die jetzt schon zu einer erdrückenden Höhe angewachsen ist, den hiesigen Verein nicht mehr

unmittelbar leiten. Ich habe den Hrn. Pfarrer Lippert dahier für diesen Zweck bestellt. Und nachdem nun der Impuls für das gottwohlgefällige Werk seit einiger Zeit so erfolgreich gegeben wurde, hoffe ich auch unter der neuen Verwaltung günstigen Erfolg.

Tief betrüben mich manche Erscheinungen der ev. Kirche. Auf der einen Seite der ungebändigte Liberalismus, der offenbar von dem pol[itischen] Gebiete immer mehr in das kirchliche eintritt; auf der andern die drückendste Engherzigkeit. Daß so entgegengesetzte Erscheinungen in unserer Kirche geheget werden, weist auf eine große Schwäche und Unbestimmtheit hin. Ich finde Grundgebrecen in ihr: Unter ihnen dieß, daß sie sich noch nicht recht als Kirche weiß. Individuelle Gläubigkeit nimmt offenbar neben den gräßlichsten Auswüchsen des Unglaubens, in ihr zu. Aber der nothwendige Fortschritt ist, daß sich Gläubigkeit in dem kirchlichen Organismus festige. Geschieht dieß nicht, so stehen wir bei aller Erhebung der Einzelnen, schlimm, dem grimmen Feinde gegenüber, der so viel Terrain sucht und findet. Die evangelische Kirche muß in Christo sichtbar werden. Die Abstractheit einer bloß unsichtbaren Kirche ist weder biblisch, noch historisch, noch heilsam, sondern eine Einseitigkeit. Christus aber ist der Gottmensch. Damit rede ich jenen Engherzigen nicht das Wort, die nur eine historisch ausgeprägte Form wollen, sondern meine, in dieser Zeit sey es Gottes Wille, dass wir uns in dem gemeinsam evangelisch-Kirchlichen einigen, aber auf diesem Gebiete auch die Kirche in Bekenntnis, Cultus und Verfassung recht erscheinen lassen, damit der Einzelne wisse, wo er stehe und wieder mehr Kraft sich zeige. Im vorigen Jahre wurde ich von außen für ein Votum von unserer Seite angegangen. Was ich andeutete, hat in jenem [Votum] seine weitere Entwicklung mit dem gefunden, was sich anschließt. Segne der Herr das Wort. Es war treu gemeint, und hat gewiß in der Hauptsache recht. Die Gläubigkeit muß sich mehr in der Kirche hervorthun; das Individuelle mehr in den Hintergrund treten.

Der Herr sey mit Ihnen und segne Ihr frommes, weitgreifendes Werk. Ohne Mission, keine Kirche, und ohne Kirche keine Mission.

Mit der aufrichtigsten Hochachtung

Ihr ergebenster I. Rust.

Speyer, den 3. Febr. 1845.

Quelle: Archiv der Basler Mission in Basel, Gemischte Briefe Q-3–4.

3. Evangelische Missionsfeste in der Pfalz 1848–1871

Namen der Festprediger

1 Iggelheim,	12.6.1848	Caselmann, Annweiler
2 Erlenbach,	29.8.1849	Hütwohl, Mußbach
3 Haßloch,	14.9.1850	Lipps, Wallhalben
4 Speyer I,	10.6.1851	J.P. Wagner, Haßloch
5 Edenkoben I,	12.8.1852	Zorn, Kaiserslautern
6 Neustadt I,	25.5.1853	Lyncker, Annweiler
7 Dürkheim,	14.6.1854	Krafft, Dannstadt
8 Kaiserslautern,	5.6.1855	Krieger, St. Ingbert
9 Steinweiler,	28.5.1856	Ebrard, Erlangen
10 Haßloch II,	17.6.1857	Böhmer, Niederkirchen
11 Mutterstadt,	2.6.1858	Blaul, Germersheim
12 Speyer II,	22.6.1859	Guth, Lambrecht
13 Böhl,	6.6.1860	Lyncker, Speyer
14 Dannstadt,	29.5.1861	Helffenstein, Hornbach
15 Gommersheim,	18.6.1862	Cantzler, Frankenthal
16 Speyer III,	3.6.1863	Blumhardt, Bad Boll
17 Speyer IV,	25.5.1864	Arnold, Annweiler
18 Mutterstadt II,	14.6.1865	Theurer, Mühlhofen
19 Zweibrücken,	30.5.1866	Mühlhäuser, Wilferdingen
20 Edenkoben II,	19.6.1867	Schlosser, Reichenbach
21 Frankenthal I,	10.6.1868	Lieberich, Groß- steinhausen
22 Neustadt II,	26.5.1869	K.Ph. Hoffmann, Speyer
23 Kusel,	15.6.1870	Missionar Irion aus Baden
24 Speyer V,	7. 6.1871	Obersthelfer Rieger, Stuttgart

Quelle: Pfälzisches Memorabile 13 (1855), S. 32f.; für die Einzelheiten vgl. die Berichte in den evangelischen Kirchenzeitungen jeweils mit der Angabe sämtlicher Redner.

4. August Ebrard, »Über Geben und Beten: Der Herr bedarf unser, wir bedürfen des Herrn«

Ansprache beim dritten pfälzischen Missionsfest, Haßloch, 4.9.1850

Im Herrn geliebte Brüder und Schwestern!

[...] Wir haben's gut, Missionsfeste zu feiern; wir haben dabei nichts, als Freude und geistlichen Genuß. Die Arbeit und Mühe lassen wir den Missionaren. Wir finden Freunde wieder, die wir lange nicht gesehen, lernen neue kennen, empfangen Stärkung, Erweckung, Erquickung des neuen Menschen und Erbauung. Und dabei haben wir keine weitere Mühe, als die einer kürzeren oder längeren Reise. Wie anders dagegen, wenn der Missionar fort muß von seinem theuern Heimathlande, Abschied nehmen von Vater und Mutter; nicht wissend, ob er bei seiner Rückkehr sie lebend treffen, oder ob er überhaupt lebend zurückkehren werde – wenn er hinaus muß in's stürmische Meer, zu wilden Heiden – wenn Bruder Bernau in Südamerika vier Jahre lang die Einöden vergeblich durchschweifen muß, ehe er es dahin bringt, daß die scheuen Indianer sich ihm nur nähern – wenn Andre Jahrzehnte lang vergeblich arbeiten – wenn nach Afrika ein Missionar nach dem andern hinüberschiffet und einer nach dem andern in's Grab sinkt – wenn in Madagaskar die blutigste Verfolgung über die junge Christengemeinde hereinbricht, in Südindien die Missionare, wenn sie das Land betreten, von vergifteten Pfeilen getroffen niedersinken, – o wie dann! sind wir dann nicht bloß die Nehmenden, die Genießenden, die Empfangenden? Doch nein. Auch wir müssen geben, müssen Opfer bringen, und zwar nicht bloß die Opfer unserer Gaben, sondern auch die unsrer Gebete. Geben und Beten ist im Reich Gottes unzertrennlich verbunden. Bei jenem Manne stand es freilich mit der Leskunst schlecht, welcher ein neues Gebetbuch sich gekauft hatte, und, als er die Überschriften durchlas, sich wunderte, daß man alle Tage seines Leben geben solle (er las nämlich »gebet« statt »Gebet«); aber etwas wahres liegt doch darin, daß die Aufforderung: »gebet« mit der Aufforderung zum *Gebet* enge verwachsen und verwandt ist. Das freudige Geben ist der Sieg des hl. Geistes über die Selbstsucht des natürlichen Menschen, soweit sich letztere im Verhältniß des Menschen zum Menschen äußert; das Gebet ist die Überwindung des selbstsüchtigen Hochmuthes des Menschen gegen seinen Gott. Laßt mich aber die Verwandtschaft des Gebens mit dem Gebet noch von einer andern Seite euch darstellen [...], ich will euch den Weg zeigen, wie man zur Freudigkeit und rechten Art des Gebens komme, und das wird uns von selbst auf die Verbindung des Gebetes mit dem Geben führen.

Eure Liebe wird vielfach in Anspruch genommen. Man bittet euch um Gaben für die Heidenmission, für die Judenmission, für die Armen in eurer Mitte, für die innere Mission, für das Rettungshaus. Da könnte nun wohl der Eine

und der Andre verdrossen werden und denken: »Nimmt denn das Geben gar kein Ende«; oder er könnte denken: Nun, weil's denn sein muß, weil man mich so drängt, weil's nicht anders geht, so will ich in den Beutel greifen. Das ist aber die rechte Art des Gebens nicht. Daß du »je länger je mehr thust«, ist die rechte Art. Einen fröhlichen Geber hat der Herr lieb. Ein Christ soll sich nicht fürchten, er werde am Ende ganz ausgeschöpft werden durch das viele Geben; es geht da vielmehr wie mit einem Brunnen; wenn an einem Brunnen nicht gepumpt wird, so verläuft sich das Wasser; je mehr gepumpt wird, desto mehr Wasser strömt unsichtbar in der Tiefe zu. So strömt dir desto mehr Segen zu, je mehr du gibst. Wie wir aber zu solcher getrosten Freudigkeit des Gebens kommen, das lernen wir aus einem Zug der evangelischen Geschichte (Luk. 19, 29–34): »[...] Sie aber sprachen: Der Herr bedarf sein.« Der Herr bedarf sein. Vor allem müssen wir's erkannt haben und fühlen, daß Er der Herr und unser Herr ist; er ist unser Herr, nicht bloß, weil wir durch ihn, den ewigen Sohn, geschaffen sind, sondern weil er uns erkauft hat, indem er sein Blut, ja seine Person selber für uns dahin gab; uns zu Liebe hat er, der ewige eingeborne Sohn Gottes, der beim Vater war in der Herrlichkeit, unsre menschliche Natur angenommen und ist in unser Elend herabgestiegen; für uns hat er sich geißeln und höhnen und schlagen lassen; sie haben ihm ins Angesicht gespieen, sie haben ihn an's Kreuz geschlagen und er hat's geduldig getragen. Darum gehören wir nicht uns selber an, sondern Ihm. Das that er für uns; was thun wir für ihn? Wir müssen unser Herz und unsre ganze Person Ihm hingeben und alles, was wir haben. Alles was wir haben, ist ja sein; er hat zu verfügen über das Unsre, er hat's uns gegeben, und er kann's uns nehmen und wird's uns nehmen, wenn wir es ihm vorenthalten. Ein einziger Hagenschlag kann unsre Erndten, eine Feuersbrunst unsre Häuser, eine Revolution unser ganzes Vermögen vernichten. Doch nicht bloß dieser Gedanke an die Macht unseres Herrn über uns soll uns zum willigen Geben erwecken, sondern mehr noch der lieblichere Gedanke daran, daß der Herr uns ehrt, wenn er uns ihm zu dienen würdigt.

Der Herr bedarf unser. Welch wunderbares Wort! Könnten wir doch auch mit ebensoviel Wahrheit sagen: Der Herr bedarf unser nicht. Er, der im Himmel thronet, vor dem die Engel und Seraphinen ihre Kniee beugen, braucht unsre schwachen Kräfte wahrlich nicht, um seinen Rath hinauszuführen; er kann sich auch aus Steinen Kinder erwecken. Er bedarf unser nicht nach seiner Allmacht; er bedarf aber unser nach seiner Gnade. Er ist so freundlich gegen uns arme, schwache Menschenkinder, daß er uns die Ehre anthut, uns in seinen Dienst zu nehmen und zu Werkzeugen seiner Barmherzigkeit zu machen.

Wir bedürfen des Herrn und seines Dienstes zur Kundgebung, Übung und Stärkung unserer Liebe; das weiß der Herr und darum nimmt er uns in seinen Dienst; darum bedarf er unser.

Wir bedürfen Seiner. Ach, wir sind gar arme Tröpfe, wenn wir das nicht glauben wollen, wenn wir nicht zum Opfer des Gebens das Opfer des Gebetes hinzufügen.

Es ist wohl mancher geneigt, sich zu rühmen, wenn nicht vor Anderen, doch vor seinem eigenen Innern, daß er auch etwas zur Mission gebe. Aber was sind denn alle unsere Gaben? Selbst wenn wir mehr geben als Geld, selbst wenn wir unsre ganze Liebe und Lebens- und Geistes-Kraft der Thätigkeit der innern und äußern Mission widmen, so bleibt unsere ganze Thätigkeit doch eine mit tausend Schwächen behaftete, und der Herr muß Tag für Tag das Werk reinigen, das wir Tag für Tag verunreinigen. Wir würden viel nachsichtiger gegen einander sein, viel weniger einer am andern zu tadeln und über einander zu klagen und zu raisonniren haben (und darum auch viel mehr ausrichten) wenn ein Jeder sich recht lebhaft erinnerte, daß wir die Stümper sind und Christus der Meister. Wir würden auch viel ruhiger bleiben, wo Hindernisse, Ränke und Feindseligkeit uns in den Weg treten, wenn wir uns dessen stets bewußt wären, dass Christus der Herr ist, der unser Werk mit allmächtiger Hand führt. Wir sind stets geneigt, alle Widerwärtigkeiten so anzusehen, als kämen sie von den Gegnern Christi und seines Reiches. Nein, sie kommen von Christus selbst; denn wenn Er, der Herr, nicht haben wollte, daß solche Hindernisse uns zur Prüfung unsres Glaubens und unsrer Geduld uns in den Weg geworfen würden: ein Hauch seines Mundes würde ja hinreichen, die größten Felsstücke hinwegzuschleudern! Auch seine Feinde selber sind in seiner Hand und sind nur Werkzeuge seines Willens und seiner weisen und gnädigen Rathschlüsse.

Sein bedürfen wir, von Ihm haben wir alles zu erbitten, und läßt er ein uns theures Werk mißlingen, und müssen wir's mit ansehen, daß eine schöne, schon der Reife nahe Frucht in dem Augenblick, wo wir sie zu pflücken gedachten, von boshafter Hand vom Baume geschlagen wird, so müssen wir selbst dann getrost und stillen Herzens in diesen Schmerz uns fügen, als in eine Schickung Seiner Hand; dürfen aber eben darum nicht muthlos werden, sondern fortfahren immer neu Ihn zu erlehen und besseres und weiteres Gelingen von Ihm zu erbitten.

Aber selbst unsre Gebete würden uns nichts helfen, wenn Er nicht als unser Hohepriester für uns gebetet hätte und noch heute unsre Gebete selber beim Vater verträte. Und hier laßt mich nun zum Schlusse einen Gedanken aussprechen, den ich vor Kurzem in meinem engeren Berufe, vor meinen lieben Zuhörern in Erlangen, ausgesprochen habe. Der Herr betet Joh. 17: »Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden. Auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir, und ich in dir; auf daß auch sie in uns eins seien; auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt«.

Ich habe euch die neue und überraschende Kunde zu melden, daß dies Gebet Jesu Christi erfüllt ist. Es scheint zwar, wenn man die Zustände der Christenheit betrachtet, gar unerfüllt geblieben zu sein. Es hat von jeher an nichts so sehr, als an der Einigkeit gefehlt, und die Uneinigkeit wird alle Tage größer. Ich aber sage euch: jenes Gebet unsres Herrn ist erfüllt. Ich schließe dies daraus, daß Er es gebetet hat, und seine Gebete können nicht unerfüllt bleiben. Daß soviel Spaltung unter der Christenheit und unter den Gläubigen selbst ist, soviel Streit verschiedener Bekenntnisse, soviel Streit über Verfassungsfragen, über die Art, wie christliche Liebeswerke betrieben werden sollen, soviel Mißverständnisse und Zerwürfnisse in jeder Kirche, in jeder Gemeinde, fast in jedem Hause – wenn das einen Orden verdient, den haben wir verdient. Daß aber trotz all dieser unserer Uneinigkeit und Lieblosigkeit die Kirche Christi nicht schon längst untergegangen und gänzlich in Trümmer zerfahren ist, sondern noch besteht, das ist die Frucht und Erhörung jener gnädigen Fürbitte unseres Hohenpriesters.

Er wolle auch ferner unsre Schwachheit in Gnaden tragen, und uns seinen Segen nicht entziehen! Er bedarf unser, darum laßt uns mit allem, was wir haben uns ihm zum lebendigen Opfer darbringen; wir bedürfen sein, darum laßt uns allezeit betend aufschauen zu Ihm und Ihn nicht lassen, er segne uns denn. Amen.

Quelle: Evangelischer Kirchenbote für die Pfalz, 27.9.1850, mit der Anmerkung von H.W. Caselmann: »Von dem Verfasser nachher aus dem Gedächtnisse aufgezeichnet und uns gütigst überlassen« (im hier vorliegenden Abdruck leicht gekürzt).

5. Im Mutterhaus Nonnenweier ausgebildete pfälzische Kinderschwwestern 1850–1875

1		Elisabeth Ulmer, Erlenbach	1850	Erlenbach
2		Barbara Hans, Kandel	1852	Drusweiler
3		Lisette Rapp, Dürkheim	1853	Dürkheim
4		Anna Maria Lützenberger, Rhodt	1853	Rhodt
5	1854	Elisabeth Bach, Frankenthal		
6		Philippine Röder, Dürkheim	1854	Neckargemünd
7		Maria Handrich, Oggersheim	1854	Haßloch
8		Katharina Losch, Annweiler	1855	Annweiler
9		Margarethe Pflanz, Rhodt	1855	Bellheim
10		Maria Wagner, Dürkheim	1855	Lustadt
11		Friederike Rapp, Dürkheim	1856	Siglingen, Württ.
12	1856	Kath. Weihnacht, Gimmeldingen		
13	1858	Katharina Briegel, Mußbach		
14		Babette Handrich, Oggersheim	1858	Weisenheim a.S.
15		Margarethe Lützenberger, Rhodt	1859	Käffertal
16		Julie Rust, Mußbach	1859	Blankenloch
17	1861	Katharina Barth, Feil		
18		Anna Dietzsch, Erlenbach	1861	Pappenheim
19	1861	Caroline Entzinger, Rhodt		
20		Anna Wolff, Rhodt	1863	Zeiskam
21	1864	Margarethe Bohnert, Feil		
22	1864	Barbara Bohnert, Feil		
23		Sibille Lützenberger, Rhodt	1864	Annweiler
24		Margarethe Hug, Odenbach		
25		Sus. Neuschwandner, Oggersheim		
26		Philippine Klohr, Haardt		
27	1869	Elisabeth Köhler, Haardt		
28	1869	Margarethe Lützenberger, Rhodt		
29	1869	Gertrud Günther, Zeiskam		
30		Helene Wolf, Zeiskam		
31	1871	Elisabeth Sinn, Zeiskam		
32	1875	Elisabeth Reiß, Mußbach		

Die erste Jahreszahl bezeichnet den Eintritt ins Mutterhaus, die zweite Jahr und Ort der ersten Anstellung. – Quelle: Handschriftliches Verzeichnis der Schwestern des Mutterhauses zu Nonnenweier von der Gründung der Anstalt an bis zu dem Jahresfeste 1881, ergänzt um Angaben aus einer zweiten handgeschriebenen Liste, beide Mss. im Archiv des Mutterhauses Nonnenweier. – Freundliche Mitteilung von Sr. Hildegard Schumacher, Nonnenweier.

6. Kinderpflegestationen (Kindergärten) des Mutterhauses Nonnenweier in der Pfalz 1850–1875 (mit Gründungsjahr)

1	Erlenbach	1850	17	Winnweiler	1861
2	Drusweiler	1852	18	Mußbach	1862
3	Hochstätten	1852	19	Neuhofen	1865
4	Dürkheim	1853	20	Wartenberg	1865
5	Rhodt	1853	21	Edenkoben	1866
6	Zeiskam	1854	22	Imsbach	1866
7	Annweiler	1855	23	Homburg	1868
8	Bellheim	1855	24	Ludwigshafen	1868
9	Bergzabern	1855	25	Frankenthal	1870
10	Feil	1855	26	Haßloch	1870
11	Klingen	1855	27	Meckenheim	1871
12	Haardt	1856	28	Ruchheim	1873
13	Oggersheim	1856	29	Weisenheim am Berg	1873
14	Weisenheim a.S.	1857	30	Lautersheim	1874
15	Lamsheim	1858	31	Lachen	1875
16	Rheingönheim	1861			

Quelle: Das Mutterhaus für Kinderpflege zu Nonnenweier bei Lahr. Jahresbericht 1 (Straßburg 1846) bis 29 (Lahr 1875), Druckschrift im Archiv des Mutterhauses Nonnenweier. – Freundliche Vermittlung durch Sr. Christa Eisele, Nonnenweier.

7. Friedrich Blaul, Zehn Thesen zur Erweckungsbewegung in Nordamerika

Synodalvortrag, Germersheim, 18.7.1859

1. Alle die angeführten Erweckungen sind in der That Wirkungen des hl. Geistes, aber als solche nicht etwa absolute Wunder, wie die Ausgießung des hl. Geistes am ersten christlichen Pfingstfeste, sondern von dieser nach Art und Maaß oder Grad verschieden.

2. Sie sind insofern naturwüchsig, als sie nicht plötzlich und unvermittelt zu Tag treten, sondern sich immer anschließen an erschütternde Ereignisse, an Zeiten schwerer Heimsuchungen oder an die Erwartung und Befürchtung solcher Gerichte.

3. Sie sind bei aller Außergewöhnlichkeit in ihrem Auftreten umso mehr als ordentliche Wirkungen des hl. Geistes zu betrachten, als das bewirkende Mittel immer das Wort göttlicher Predigt ist.

4. Um den von Gott gewirkten Kern finden wir immer eine Schale von menschlichen Zuthaten und Äußerlichkeiten, oft von widerlichen, krankhaften Verzerrungen, die uns in Schätzung einer solchen Erscheinung vorsichtig machen müssen.

5. Auch die neueste nordamerikanische Erweckung ist davon durchaus nicht frei, zumal so weit sie sich in methodistische Kreise hinein erstreckt, in denen ohnehin das Erwecken und Bekehren durch menschliches Treiben forciert zu werden pflegt und fast Modesache ist.

6. Alles, was so grell und massenhaft auftritt, ermangelt zumeist der Tiefe und Haltbarkeit. Auch von der amerikanischen Revival dürfen wir nicht allzu hoch gespannte Erwartungen hegen, zumal Nordamerika das Land der Äußerlichkeit und der maaßlosen Übertreibung ist und dessen Bewohner vor kurzem eben so schwärmerisch für das Tischrücken und Geisterklopfen enthusiastisch waren, wie jetzt für die Gebets- und Bekehrungsversammlungen.

7. Alle Bekehrungszeiten haben indeß zumindest ihren Segen für viele einzelne Seelen gehabt, und in Amerika, das jetzt mehrere Hunderttausende aus allen Schichten und kirchlichen Denominationen zählt, die sich den täglichen Gebetsversammlungen angeschlossen haben, wird gewiß auch ein bleibender Segen die Folge dieser Erweckung sein, wenn auch Tausende nicht gründlich bekehrt und für den Herrn gewonnen sein, ja wieder rückwärts gehen sollten.

8. Der Segensgewinn der einzelnen Seelen für ihr eigenes Leben ist natürlich auch immer ein Gewinn für die Kirche und ihr Leben.

9. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß in allen Erweckungszeiten separatistische Elemente und Gelüste aufgetaucht und Sectenbildungen nicht selten ihre Folge gewesen sind.

10. Die Kirche hat darum alle Ursache vorsichtig zu sein, dabei aber ja das Wort nicht zu vergessen: »Den Geist dämpft nicht!« Nur wo die Bewegung in ein falsches Fahrwasser gerathen will, soll sie dieselbe mit weiser Hand in das rechte Strombett zu leiten suchen, nicht aber rasch zufahren mit ketzerischen Anathemen, die nur Spaltung anrichten, anstatt sie zu verhüten.

Quelle: Nachlass Blaul, Archiv der Evangelischen Kirche der Pfalz (Zentralarchiv Speyer; = ZASp), Abt. 150.66, Nr. 12.

Bibliographie Gustav Adolf Benrath 1960–2010¹

zusammengestellt von Traudel Himmighöfer

1960

- 1 Mitübersetzung von: Roland H. BAINTON, Michael Servet (1511–1553). Aus dem Amerikanischen, Gütersloh 1960 (SVRG 178), 157 S.
- 2 Briefe des Markgrafen Georg Friedrich von Baden, in: ZGO 108 (1960), S. 632.
- 3 Veröffentlichungen von Johannes Bauer, in: Fritz HAUSS und Erich ROTH (Hg.), Ein Leben für die Kirche, zum dankbaren Gedächtnis an D. Johannes Bauer, Karlsruhe 1960, S. 44–47.
- 4 Rez. Wolfgang JUNG, Zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in der Pfalz I (1959), in: ARG 51 (1960), S. 281f.
- 5 Selbstanzeige: Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17. Jahrhundert. Theol. Diss. Heidelberg 1959. 253 S. (Maschinenschrift), in: ThLZ 85 (1960), Sp. 703f.

1961

- 6 Heidelberger Vorlesungsverzeichnisse aus den Jahren 1655, 1658 bis 1662 und 1685, in: Heidelberger Jahrbücher 5 (1961), S. 85–103.
- 7 Rez. Friedemann MERKEL, Zur Geschichte des evangelischen Bekenntnisses in Baden von der Reformation bis zur Union (1960), in:

1 Der Bibliographie liegen zugrunde: Heiko WULFERT, Professor Dr. Gustav Adolf Benrath, Litt. D., Bibliographie 1960–1991, zum 7. Dezember 1991 nach Unterlagen des Verfassers zusammengestellt, in: Ebernburg-Hefte 25 (1991), S. 11–21 = BPFKG 58 (1991), S. 339–349; Justus BENRATH, Bibliographie Gustav Adolf Benrath 1991–2001, in: Ebernburg-Hefte 36 (2002), S. 7–11 = BPFKG 69 (2002), S. 371–375; ders., Bibliographie Gustav Adolf Benrath 1991–2001, in: Reiner BRAUN/Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Hg.), Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag, Karlsruhe 2001 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 6) (Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 2), S. 363–367. – Abkürzungen nach: Siegfried M. SCHWERTNER, IATG² – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben = International glossary of abbreviations for theology and related subjects, Berlin [u.a.] ²1992.

Handreichung für die Pfarrer der evangelischen Landeskirche in Baden 9 (1961), S. 255f.

1962

- 8 Franz Junius, der erste evangelische Pfarrer in Schönau (1567–73), in: *Der deutsche Hugenott* 26 (1962), S. 101–113.
- 9 Die Selbstbiographie von Franz Junius (1545–1602), aus dem Lateinischen übersetzt, in: *Beiträge zur badischen Kirchengeschichte*. Sammelbd. 1, Karlsruhe 1962 (VVKGB 22), S. 37–70.

1963

- 10 Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17. Jahrhundert, Speyer 1963 (VVPfKG 9), 150 S.
- 11 Die Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus, in: *Heidelberger Jahrbücher* 7 (1963), S. 13–32.
- 12 Der Heidelberger Katechismus von 1563, in: *Badische Heimat* 43 (1963), S. 102–111.

1964

- 13 Rez. Peter MORAW / Theodor KARST, *Die Universität Heidelberg und Neustadt an der Haardt*, in: *BPfKG* 31 (1964), S. 90.
- 14 Rez. Joachim STAEDTKE, *Die Theologie des jungen Bullinger* (1962), in: *ThLZ* 20 (1964), S. 371f.
- 15 Briefe des Heidelberger Theologen Zacharias Ursinus (1534–1583), in: *Heidelberger Jahrbücher* 8 (1964), S. 93–141.

1965

- 16 Wyclif und Hus, in: *ZThK* 62 (1965), S. 196–216.
- 17 Leben und Sterben für das Gesetz Christi. Vortrag zum 550. Todestag von Jan Hus. Südwestfunk 3.7.1965 (maschinenschriftlich vervielfältigt), 14 S.

1966

- 18 Wyclifs Bibelkommentar, Berlin 1966 (AzKG 36). 415 S., 2 Abbildungen.
- 19 Die Universität der Reformationszeit, in: ARG 57 (1966), S. 32–51; dass. u.d.T.: Die deutsche evangelische Universität der Reformationszeit, in: Hellmuth RÖSSLER/Günther FRANZ (Hg.), Universität und Gelehrtenstand. 1400–1800. Büdinger Vorträge 1966, Limburg/Lahn 1970 (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 4), S. 63–83.
- 20 Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566–1624), neu hg. und erläutert, Karlsruhe 1966 (VVKGB 24), 152 S.
- 21 Das kirchliche Leben Heidelbergs in den Jahren 1593–1595, in: Heidelberger Jahrbücher 10 (1966), S. 49–82.
- 22 Reformation und Gegenreformation in den ehemals reichsritterschaftlichen Gemeinden der Freiherren Rüdert von Collenberg, in: ZGO 114 (1966), S. 361–373.

1967

- 23 Wegbereiter der Reformation, hg. von Gustav Adolf BENRATH, Bremen 1967 (Klassiker des Protestantismus 1) (Sammlung Dieterich 266). XXV, 554 S. – Wuppertal ²1988, 546 S.
- 24 Stand und Aufgaben der Wyclif-Forschung, in: ThLZ 92 (1967), Sp. 261–264.
- 25 Heinrich Stoll (Stolo) aus Diebach (1489–1557), Pfarrer und Professor in Heidelberg, in: MEKGR 16 (1967), S. 273–285.

1968

- 26 Rez. Heiko A. OBERMAN, Forerunners of the Reformation (1966), in: ZKG 79 (1968), S. 412–414.
- 27 Rez. John STACEY, John Wyclif and Reform (1964), in: ARG 79 (1968), S. 106f.
- 28 Reformtheologen des 15. Jahrhunderts, hg. von Gustav Adolf BENRATH, Gütersloh 1968 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 7), 92 S.

- 29 Rez. Ernst-Wilhelm KOHLS, Evangelische Bewegung und Kirchenordnung. Studien und Quellen zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Gengenbach, Karlsruhe 1966, in: ZKG 79 (1968), S. 124.
- 30 David Pareus, in: Schlesische Lebensbilder 5 (1968), S. 13–23.
- 31 Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz (1680), in: ZGO 115 (1968), S. 187–252.
- 32 Die Vereinigung der lutherischen und der reformierten Kirche in Baden (1821), in: BPfKG 35 (1968), S. 113–131; dass. in: Kirche und Staat im 19. und 20. Jahrhundert. Vorträge, Aufsätze, Gutachten, Neustadt an der Aisch 1968 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evangelischen Kirche 7), S. 113–131.

1969

- 33 Die hessische Kirche und die Synode von Dordrecht, in: JHKG 20 (1969), S. 55–91.
- 34 Die Universität Heidelberg vor dreihundert Jahren, in: Ruperto-Carola 47 (1969), S. 42–48.
- 35 Die geschichtlichen Voraussetzungen der pfälzischen Kirchenvereinigung, in: BPfKG 36 (1969), S. 5–32.

1970

- 36 Zacharias Ursinus (1534–1583), in: BPfKG 37 (1970), S. 202–215.
- 37 Zacharias Ursinus, his life, work and significance, in: The Ursinus Magazine, a Publication for Alumni and Friends of Ursinus College (Collegeville, Pa., USA), Summer 1970, S. 18–22.
- 38 Abraham Scultetus, in: Pfälzer Lebensbilder, Bd. 2, Speyer 1970, S. 97–116.
- 39 Johann Ludwig Fabricius, in: ebd., S. 117–135.
- 40 The Other Heidelberg, in: Heidelberg Alumni, Summer/Fall 1970 (N. S. IV/3), Published by the Alumni Department, Heidelberg College (Tiffin, Ohio, USA), p. 4f.10.

1971

- 41 Neuere Literatur zur mittelalterlichen Schriftauslegung, in: VF 16 (1971), S. 23–55.

- 42 Art. Humanismus, in: TRT 2 (1971), S. 51–54; dass. auch in: TRT⁴ 2 (1983), S. 292–294.
- 43 Art. Mittelalter, in: TRT 3 (1971), S. 84–90; dass. auch in: TRT⁴ 3 (1983), S. 279–285.
- 44 Art. Mystik, in: TRT 3 (1971), S.101–105; dass. auch in: TRT⁴ 3 (1983), S. 297–301.
- 45 Art. Täuferturn, in: TRT 4 (1971), S. 126–128; dass. auch in: TRT⁴ 4 (1983), S. 137–139.
- 46 Evangelische Kirchengeschichte zwischen Aufklärung und Romantik, in: ZKG 82 (1971), S. 203–217.
- 47 Die Entstehung der vereinigten evangelisch-protestantischen Landeskirche in Baden (1821), in: Hermann ERBACHER (Hg.), Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden 1821–1971, Karlsruhe 1971, S. 49–113.
- 48 Die kirchliche Union zwischen Reformierten und Lutheranern in Heidelberg, in: Aufbruch. Evang. Kirchenzeitung für Baden, Mitteilungen für den Kirchenbezirk Heidelberg, 12.12.1971, Nr. 2, S. 1–4.
- 49 Die Union zwischen Reformierten und Lutheranern im Kirchenbezirk Mosbach, [Karlsruhe 1971], 16 S.
- 50 Der Beitrag der Gemeinde Schönau bei Heidelberg zur kirchlichen Union in Baden (1821), in: Aufbruch. Evang. Kirchenzeitung für Baden. Mitteilungen für die Kirchenbezirke Neckargemünd-Mosbach 1971, Nr. 10, S. 9–12.
- 51 150 Jahre vereinigte evangelische Landeskirche in Baden, in: Mitteilungen für Mitarbeiter der evangelischen Landeskirche in Baden (Oktober 1971), S. 9–17.

1972

- 52 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 1 (1972), Nr. 9, 16–18, 24–27, 38, 47f., 52f., 55, 58, 120.
- 53 Rez. Friedrich DE BOOR, Wyclifs Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs (1970), in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 58 (1972), S. 444–446.
- 54 Rez. Ulrich GÄBLER, Die Kinderwallfahrten aus Deutschland und aus der Schweiz zum Mont-St. Michel 1456–1459, in: BPFKG 39 (1972), S. 103.
- 55 Karl Friedrich von Baden und Johann Heinrich Jung-Stilling, in: Ekkhart. Jahrbuch für das Badner Land 1972, S. 73–82.

- 56 Joseph Lortz 85, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.12.1972, S. 32.

1973

- 57 Von der Hochscholastik zur Spätscholastik. Kirchliche Opposition, kirchentreue Frömmigkeit und Humanismus, in: Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Mittelalter und Reformation, Mainz [u.a.] 1973 (41988), S. 234–274.
- 58 Zwei Flugschriften des Reichsritters Hans Landschad von Steinach von 1522 und 1524, in: Ebernburg-Hefte 6/7 (1972/73), S. 66–96 = BPfKG 40 (1973), S. 257–287.
- 59 Die Freundschaft zwischen Jung-Stilling und Lavater, in: Bernd MOELLER/Gerhard RUHBACH, Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien, Tübingen 1973, S. 251–305.

1974

- 60 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 3 (1974), Nr. 19–22, 24, 34, 37–39, 42, 55, 57, 63, 65–67, 567, 1034.
- 61 Traditionsbewußtsein, Schriftverständnis und Schriftprinzip bei Wyclif, in: Miscellanea Mediaevalia 9 (1974), S. 359–382.
- 62 Rez. Johannes MÜLLER, Die Vorgeschichte der pfälzischen Union (1967), in: ZevKR 19 (1974), S. 190–194.

1975

- 63 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 4 (1975), Nr. 24, 36, 37.
- 64 Rez. Hans-Jürgen GOERTZ (Hg.), Umstrittenes Täuferum. 1525–1975. Neue Forschungen, Göttingen 1975, in: MGB 32 (1975), S. 119, 121–124.
- 65 Die Korrespondenz zwischen Bullinger und Thomas Erastus, in: Ulrich GÄBLER/Erland HERKENRATH (Hg.), Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, Bd. 2, Zürich 1975 (ZBRG 8), S. 87–141.

- 66 Die kurpfälzischen Kirchenvisitationen im 16. Jahrhundert, in: BPFKG 42 (1975), S. 17–24; dass. französisch u.d.T.: Les visites pastorales dans le Palatinat Electoral au XVI^e siècle, in: Sensibilité religieuse et discipline ecclésiastique. Publications de la Société Savante d’Alsace. Recherches et Documents XXI [Strasbourg 1975], p. 68–77.
- 67 Reformation und Calvinismus in Neustadt, in: Neustadt an der Weinstraße. Beiträge zur Geschichte einer pfälzischen Stadt, Neustadt an der Weinstraße 1975, S. 489–511.
- 68 Jung-Stillings Tagebuch von 1803, in: Heinrich BORNKAMM/Friedrich HEYER/Alfred SCHINDLER (Hg.), Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen, Martin Schmidt zum 65. Geburtstag, Bielefeld 1975 (AGP 14), S. 50–83.

1976

- 69 Johann Heinrich JUNG-STILLING, Lebensgeschichte. Vollständige Ausgabe, mit Anmerkungen hg. von Gustav Adolf BENRATH, Darmstadt 1976. ²1984. ³1992. XXXI, 784 S.

1977

- 70 Art. Ablaß, in: TRE 1 (1977), S. 347–364.
- 71 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 6 (1977), Nr. 1, 13, 14, 22, 34–36, 45, 270.
- 72 Gaspard Hédion (1494–1552) historien de l’église (Résumé), in: Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle, Strasbourg 1977, p. 109f.
- 73 Theobald Billicanus (†1554), in: Pfälzer Lebensbilder, Bd. 3, Speyer 1977, S. 31–63.
- 74 Historische Stoffe und Fragestellungen an den Universitäten Helmstedt, Heidelberg und Halle in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: Bericht über die 31. Versammlung deutscher Historiker in Mannheim, 22. bis 26. September 1976, Stuttgart 1977 (GWU.B), S. 110f.
- 75 Aus der Geschichte der evangelischen Kirche im Markgräflerland, in: Ekkhart. Jahrbuch für das Badner Land 1977, S. 115–135.

1978

- 76 Art. Albrecht von Mainz (1490–1545), in: TRE 2 (1978), S. 184–187.
 77 Art. Antichrist III. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE 3 (1978), S. 24–28.
 78 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 7 (1978), Nr. 15, 16, 20, 28, 30, 39, 63, 64, 68.
 79 Neustadt an der Haardt und seine Hohe Schule (Casimirianum) vor 400 Jahren, in: Pfh 29 (1978), S. 91–97.
 80 Art. Antitrinitarier, in: TRE 3 (1978), S. 168–174.

1979

- 81 Art. Autobiographie, christliche, in: TRE 4 (1979), S. 772–789.
 82 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 8 (1979), Nr. 5, 7, 19, 41, 43, 48, 56, 57.
 83 Rez. Hermann HEIMPEL, Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts, Teil 2: Zu zwei Kirchenreform-Traktaten des beginnenden 15. Jahrhunderts: Die Reformschrift »De praxi curiae Romanae« (»Squalores Romanae curiae«, 1403) des Matthäus von Krakau und ihr Bearbeiter. Das »Speculum aureum de titulis beneficiorum« (1404/05) und sein Verfasser, Heidelberg 1974 (SHAW.PH 1974,1), in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 65 (1979), S. 429f.
 84 Ein entschiedenes Zeugnis evangelischen Glaubens. Die Protestation von Speyer 1529, in: Der Evangelische Bund 1979/II, S. 6f.
 85 Protest, Protestation, Protestantismus, in: Bensheimer Hefte 53 (1979), S. 7–26.
 86 Rez. Volker PRESS, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619, Stuttgart 1970 (Kieler historische Studien 7), in: ZEvKR 24 (1979), S. 417–421.
 87 Rez. Erich PSCZOLLA, Johann Friedrich Oberlin 1740–1826, Gütersloh 1979, in: BPfKG 46 (1979), S. 148f.
 88 Rez. Albert STEIN, Evangelische Laienpredigt. Ihre Geschichte, ihre Ordnung im Kirchenkampf und ihre gegenwärtige Bedeutung. Göttingen 1972 (AGK 27), in: ZEvKR 24 (1979), S. 416f.

1980

- 89 Art. Baden I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 5 (1980), S. 97–103.
 90 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 9 (1980), Nr. 21, 42, 52.
 91 Rez. Marijn DE KROON / Friedhelm KRÜGER (Hg.), Bucer und seine Zeit, Wiesbaden 1976, in: Nassauische Annalen 91 (1980), S. 434f.
 92 Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen (I. Die Lehre der Spiritualisten; II. Die Lehre der Täufer), in: Carl ANDRESEN (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1980, S. 560–664.
 93 Der Speyerer Pfarrer Karl Philipp Held (†1814), ein reformierter Freund der Union, in: Bewahren und Erneuern. Festschrift zum 80. Geburtstag von Kirchenpräsident a.D. Professor D. Theodor Schaller am 15. September 1980, Speyer 1980, S. 47–67.

1981

- 94 Art. Buße, in: TRE 7 (1981), S. 452–473.
 95 Rez. M. VON ROESGEN, Albrecht von Brandenburg, in: BPfKG 48 (1981), S. 110.
 96 Rez. Hans-Jürgen GOERTZ, Die Täufer. Geschichte und Deutung, in: MGB 38 (1981), S. 90f.
 97 Ja zum Evangelium (1529–1979), in: Die Feier der Protestation. Dokumentation zur 450-Jahrfeier der Protestation in Speyer, Speyer 1981, S. 26f.
 98 Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie, in: PuN 7 (1981), S. 87–114.

1982

- 99 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 11 (1982), Nr. 7, 19, 22, 48, 61.
 100 Luther und die Mystik, ein Kurzbericht, in: Peter MANNIS (Hg.), Zur Lage der Lutherforschung heute, Wiesbaden 1982, S. 4–58.
 101 Gustav II. Adolf von Schweden (†16.11.1632), in: Die evangelische Diaspora 52 (1982), S. 7–31; dass. u.d.T.: König Gustav Adolf von Schweden (†1632) – Machtpolitiker oder Glaubensheld?, in: Ebernburg-Hefte 18 (1984), S. 5–20 = BPfKG 51 (1984), S. 149–164.
 102 Kirchen und Konfessionen in Neustadt an der Weinstraße vor 200 Jahren, in: BPfKG 49 (1982), S. 10–20.

- 103 Art. Erweckung/Erweckungsbewegungen I. Historisch, in: TRE 10 (1982), S. 205–220.

1983

- 104 John Wyclif, in: Martin GRESCHAT (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 4: Mittelalter II, Stuttgart 1983, S. 219–233.
- 105 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 12 (1983), Nr. 26, 49, 55, 68.
- 106 Die Reformation in der Kurpfalz und in den badischen Markgrafschaften, in: Badische Landesbibliothek (Hg.), Luther und die Reformation am Oberrhein. Ausstellungskatalog, Karlsruhe 1983, S. 63–77.
- 107 Zacharias Ursinus (†1583) als Mensch, Christ und Theologe, in: RKZ 124 (1983), S. 154–158.
- 108 Aus der Geschichte der evangelischen Kirchen in Karlsruhe. Zum Andenken an Otto Bartning (geb. 12.4.1883 in Karlsruhe, gest. 20.2.1959 in Darmstadt), in: Badische Heimat 63 (1983), S. 567–580.

1984

- 109 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 3 (1984), Nr. 11, 15, 31, 37, 40.
- 110 Art. Geschichte VII. Reformations- und Neuzeit, VII/1., 16.–18. Jahrhundert, in: TRE 12 (1984), S. 630–643.
- 111 Das Verständnis der Kirchengeschichte in der Reformationszeit, in: Ludger GRENZMANN/Karl STACKMANN (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien-Berichtsbd. 5), S. 97–109.
- 112 Mit Martin Luther standhalten!, in: ILRef 27 (1984), S. 73–89.
- 113 Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus, in: Carl ANDRESEN (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984, S. 1–70.
- 114 Das Theologische Seminar Herborn vor hundert Jahren, in: Joachim WIENECKE (Hg.), Von der Hohen Schule zum Theologischen Seminar 1584–1984. Festschrift zur 400-Jahrfeier, Herborn 1984, S. 105–127.
- 115 Die Evangelische Landeskirche in Baden von den Anfängen bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Heinz SPROLL/Jörg THIER-

FELDER (Hg.), *Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1984, S. 115–136.

1985

- 116 Art. Heidelberg, Universität, in: TRE 14 (1985), S. 574–581, dass. u.d.T.: 600 Jahre Theologische Fakultät Heidelberg, in: Pfarramtskalender 36 (1986), S. 7–19.
- 117 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 14 (1985), Nr. 39, 52, 54, 55, 65.
- 118 Die theologische Fakultät der Hohen Schule in Herborn im Zeitalter der reformierten Orthodoxie (1584–1634), in: JHKG 36 (1985), S. 1–17.
- 119 Johann Peter Hebel als Theologe, in: Badische Landesbibliothek Karlsruhe (Hg.), *Johann Peter Hebel. Eine Wiederbegegnung zu seinem 225. Geburtstag. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und des Museums am Burghof in Lörrach*, Ausstellungskatalog, Karlsruhe 1985, S. 119–135.

1986

- 120 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 15 (1986), Nr. 1, 2, 19, 20, 30, 33, 45.
- 121 Das Casimirianum, die reformierte Hohe Schule in Neustadt an der Haardt (1578–1584), in: *Ruperto-Carola* 38 (1986), S. 31–37; auch in: *Neustadt und die Kurpfalz. Die Universität Heidelberg und ihre Beziehungen zur linksrheinischen Pfalz*, Katalog der Jubiläumsausstellung Heidelberg 31. Juli 1986 – 29. August 1986, S. 39–51; sowie in: *Ebernburg-Hefte* 24 (1990), S. 33–45 = *BPfKG* 58 (1991), Anhang S. 33–45.
- 122 *Irenik und Zweite Reformation*, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte, Gütersloh 1986 (SVRG 195), S. 349–358.
- 123 *Von der Konkordie zur Union. Ein Gang durch die ältere Kirchengeschichte Mannheims 1680–1821*, in: *Mannheimer Hefte* 1986/II, S. 112–128.
- 124 Art. Humboldt, Wilhelm von, in: TRE 15 (1986), S. 685–687.

- 125 Einige Bemerkungen zur Zeitschriftenliteratur der Erweckung, in: Ulrich GÄBLER / Peter SCHRAM (Hg.), *Erweckung zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Amsterdam 1986, S. 197–204.
- 126 Die evangelischen Kirchen, in: Peter HAUNGS (Hg.), *40 Jahre Rheinland-Pfalz. Eine politische Landeskunde*, Mainz 1986, S. 477–498.
- 127 Karl-Heinz Drescher (1906–1985) zum Gedächtnis, in: *Ebernburg-Hefte* 20 (1986), S. 5f. = BPFKG 53 (1986), S. 165f.

1987

- 128 Reformatoren vor der Reformation, in: *Ebernburg-Hefte* 21 (1987), S. 21–31 = BPFKG 54 (1987), S. 141–151.
- 129 Anzeigen zur spätmittelalterlichen Kirchen- und Theologiegeschichte, in: ARG.L 16 (1987), Nr. 4, 6, 54, 64.
- 130 Neustadt an der Weinstraße im 16. Jahrhundert, in: MHVP 85 (1987), S. 177–191.
- 131 Rez. Wolfgang BÖHME (Hg.), *Christus in uns*, Karlsruhe 1983, in: PuN 13 (1987), S. 254f.
- 132 Johann Heinrich Jung-Stilling, in: Karl CORINO (Hg.), *Genie und Geld. Vom Auskommen deutscher Schriftsteller*, Nördlingen 1987, S. 129–139.
- 133 Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821, in: *Baden und Württemberg im Zeitalter Napoleons. Ausstellung des Landes Baden-Württemberg*, hg. vom Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, Bd. 2: Aufsätze, Stuttgart 1987, S. 297–311.
- 134 Wilhelm HEINSIUS, Aloys Henhöfer und seine Zeit, neu hg. von Gustav Adolf BENRATH, Stuttgart 1987 (VVKGB 36) (Telos-Bücher 2161: Telos-Präsente), 320 S.

1988

- 135 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 17 (1988), Nr. 39, 73, 196, 197, 198.
- 136 Art. Johann Rucherat von Wesel, in: TRE 17 (1988), S. 150–153.
- 137 Art. Erasmus von Rotterdam, in: WdC (1988), S. 296f.
- 138 Art. Hus, in: ebd., S. 500f.
- 139 Art. Mystik, B. Kirchengeschichtlich, in: ebd., S. 850f.
- 140 Art. Wyclif, in: ebd., S. 1375.
- 141 Johannes Althusius an der Hohen Schule in Herbborn, in: *Zeitschrift für Rechtstheorie, Beiheft* 7 (1988), S. 89–107.

- 142 Art. Jung-Stilling, Joh. Heinrich (1740–1817), in: TRE 17 (1988), S. 467–470.
- 143 Aloys Henhöfer (1789–1862), Pfarrer in Spöck, »Verkünder des reinen Evangeliums«, als Ms. gedruckt, Karlsruhe 1988. 20 S.; dass. u.d.T.: Aloys Henhöfer (1789–1862), in: Pfarramtskalender 39 (1989), S. 7–22.

1989

- 144 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 18 (1989), Nr. 11, 16, 26, 47, 48.
- 145 Konfessionelle Irenik und Konkordienversuche im 16. und 17. Jahrhundert. Eine Skizze, in: Helmut BAIER (Hg.), Konfessionalisierung vom 16.–19. Jahrhundert – Kirchen- und Traditionspflege, Neustadt an der Aisch 1989 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evangelischen Kirche 15), S. 155–166.
- 146 Johann Heinrich Jung-Stilling, Tägliche Bibelübungen, hg. von Gustav Adolf BENRATH, Gießen 1989, 480 S.
- 147 Aloys Henhöfer (1789–1862) und sein Wirken für die Erweckung in Baden, in: ThBeitr 20 (1989), S. 113–130.
- 148 Aloys Henhöfer und seine Bedeutung für die evangelische Kirche in Baden, in: Vorträge der Badischen Landesbibliothek 23 (1989), S. 5–25.
- 149 Rez. Jürgen MÜLLER-SPÄTH, Die Anfänge des CVJM in Rheinland und Westfalen. Ein Beitrag zur Sozial- und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, Köln 1988 (SVRKG 90), in: JHKG 40 (1989), S. 369f.

1990

- 150 Art. Rucherat, Johann, von Wesel, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 8, Lfg. 1, Sp. 298–304.
- 151 Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555), in: BPfKG 57 (1990), S. 289–306.
- 152 Jung-Stillings Leben, Denken, Wirken. Ein Überblick, in: Badische Landesbibliothek Karlsruhe. Vorträge 28 (1990); auch in: RKZ 131 (1990), S. 287–291; sowie in: Michael FROST (Hg.), Blicke auf Jung-Stilling. Ein Gruß an Gerhard Merk, Kreuztal 1991, S. 9–18.

- 153 Jung-Stillings Notizbuch aus den Jahren 1778–1813, in: MEKGR 39 (1990), S. 85–113.
- 154 Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden, in: Gerhard SCHWINGE (Hg.), Die Erweckung in Baden im 19. Jahrhundert. Vorträge und Aufsätze aus dem Henhöfer-Jahr 1989, Karlsruhe 1990 (VVKGB 42), S. 11–24; auch in: PuN 16 (1990), S. 196–210.
- 155 Art. Krüdenner, Barbara Juliane von (1764–1824), in: TRE 20 (1990), S. 122f.

1991

- 156 Art. Rutze, Rus, Nikolaus, in: Walter KILLY (Hg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Gütersloh [u.a.], Bd. 10 (1991), S. 82.
- 157 Jung-Stilling in Kaiserslautern 1778–1784, in: PfH 42 (1991), S. 63–73.
- 158 Jung-Stillings Frömmigkeit, in: Michael FROST (Hg.), Blicke auf Jung-Stilling. Ein Gruß an Gerhard Merk, Kreuztal 1991, S. 95–113; auch in: JWKG 85 (1991), S. 185–203.
- 159 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 20 (1991), Nr. 80.
- 160 Art. Sleidanus, Johannes, in: Walter KILLY (Hg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, Gütersloh [u.a.], Bd. 11 (1991), S. 53f.

1992

- 161 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 21 (1992), Nr. 4–6, 8, 16, 24–26, 48.
- 162 Mainz im Jahrhundert der Reformation, in: Ebernburg-Hefte 26 (1992), S. 91–102 = BPfKG 59 (1992), S. 371–383.
- 163 Grußwort, in: Stefan RHEIN (Hg.), Staat und Kirche. Beiträge zur zweiten Melancthonpreisverleihung 1991, Sigmaringen 1992 (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 2), S. 19f., 37ff.
- 164 Im Zeichen der Aufklärung, in: Gustav Adolf BENRATH / Ulrich Hutter-WOLANDT, Dietrich MEYER / Ludwig PETRY (†) / Horst WEIGELT, Quellenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirche in Schlesien, München 1992, S. 201–249.
- 165 Rez. Horst Weigelt, Johann Caspar Lavater, Leben, Werk, Wirkung, in: ZBKG 61 (1992), S. 161f.

- 166 Rez. Ulrich Gäbler, »Auferstehungszeit«, in: PuN 18 (1992), S. 223f.

1993

- 167 Art. Alting, Heinrich, in: Ostfriesisches Lexikon 1 (1993), S. 22ff.
 168 Art. Scultetus, Abraham, in: ebd., S. 315ff.
 169 Art. Alciati, Giovanni Paolo, in: LThK³ 1 (1993), Sp. 350.
 170 Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte auf dem Weg zur Union (1817), in: Richard ZIEGERT (Hg.), Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der pfälzischen Kirchenunion, Speyer 1993, S. 55–72.

1994

- 171 Stifter, Stift und Stiftskirche zu St. Goar vor der Reformation, in: MEKGR 34 (1994), S. 1–18.
 172 Die Entstehung und der Charakter der pfälzischen Kirchenunion von 1818, in: Pfh 45 (1994), S. 8–15.

1995

- 173 Franciscus Junius, ein Schüler Calvins, Pfarrer in Otterberg 1580–1582, in: Ebernburg-Hefte 29 (1995), S. 123–135 = BPfKG 62 (1995), S. 371–383.
 174 Otto Böcher zum 60. Geburtstag, in: Ebernburg-Hefte 29 (1995), S. 7f. = BPfKG 62 (1995), S. 255f.
 175 Art. Erweckungsbewegung, in: LThK³ 3 (1995), Sp. 846f.
 176 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 24 (1995), Nr. 26, 53, 98.

1996

- 177 Art. Johannes Pupper von Goch, in: LThK³ 5 (1996), Sp. 911.
 178 Art. Sozinianismus, in: EKL³ 4 (1996), S. 370f.
 179 Art. Pfalz (historisch), in: TRE 26 (1996), S. 323–334.
 180 Art. Jung-Stilling, in: DBE 5 (1996), S. 381.
 181 Ernst Salomo Cyprian als Reformationshistoriker, in: Ernst KOCH / Johannes WALLMANN (Hg.), Ernst Salomo Cyprian (1673–1745) zwi-

- schen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung, Gotha 1996, S. 36–48.
- 182 Johann Peter Hebel und seine evangelische Kirche, in: Schriftenreihe des Hebelbundes 42 (1996), S. 1–12.
- 183 1821–1846: Erweckung und Liberalismus, in: Geschichte der badischen evangelischen Kirche seit der Union in Quellen, hg. vom Vorstand des Vereins für Kirchengeschichte in der Evang. Landeskirche in Baden zum Kirchenjubiläum 1996, Karlsruhe 1996 (VVKGB 53), S. 81–116.

1997

- 184 Art. Johann Pupper von Goch, in: TRE 28 (1997), S. 6–8.
- 185 Anzeigen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters, in: ARG.L 26 (1997), Nr. 3–6.
- 186 Gerhard Tersteegen (1697–1769), in: Pfarramtskalender 1997, S. 1–13.
- 187 Gerhard Tersteegen in seiner Zeit, in: Manfred KOCK (Hg.), Gerhard Tersteegen – Evangelische Mystik inmitten der Aufklärung, Köln 1997 (SVRKG 126), S. 7–22.
- 188 Johann Caspar Lavater, in: DBE 6 (1997), S. 275.
- 189 Rez. Heinz SCHEIBLE, Melancthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, Mainz 1996, in: Ebernburg-Hefte 31 (1997), S. 124f. = BPfKG 64 (1997), S. 462f.
- 190 Rez. Bettina Katharina DANNENMANN, Die evangelische Landeskirche in Baden im Vormärz und während der Revolution 1848/49, Bern [u.a.] 1996, in: ThLZ 122 (1997), S. 588f.
- 191 Rez. Eberhard NIKITSCH, Die Inschriften des Landkreises Bad Kreuznach, Wiesbaden 1993, in: MEKGR 45 (1996/97), S. 665–668.
- 192 Rez. Walther BRÜGELMANN, Chronik der Familien Grüneberg und Schmidtborn, Köln 1997, in: MEKGR 45 (1996/97), S. 683f.

1998

- 193 Die sogenannten Vorreformatoren in ihrer Bedeutung für die Reformation, in: Bernd MOELLER (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (SVRG 199), S. 157–166.
- 194 Art. Tersteegen, in: DBE 9 (1998), S. 678.
- 195 Art. Baden, in: RGG⁴ 1 (1998), S. 1055–1058.
- 196 Art. Brockes, Barthold Hinrich, in: RGG⁴ 1 (1998), S. 1796.

- 197 Rez. Johann Caspar LAVATER, Reisetagebücher, hg. von Horst WEIGELT, 2 Bd., Göttingen 1997, in: ThLZ 123 (1998), S. 617ff.
- 198 Rez. Friedrich BATTENBERG [u.a.] (Hg.), Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift für Karl Dienst, Darmstadt 1995 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 1), in: ThLZ 123 (1998), S. 335.
- 199 Rez. Otto BETZ, Licht vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach, Metzingen 1996, in: BPFKG 65 (1998), S. 229.

1999

- 200 Die Anfänge der Reformation, in: Gabriele STÜBER/Karlheinz NESTLE/Traudel HIMMIGHÖFER/Werner SCHWARTZ (Hg.), Zeitbilder aus der Geschichte der protestantischen Kirche in der Pfalz von der Reformation bis zur Gegenwart, Speyer 1999, S. 12f.
- 201 Art. Christumystik, in: RGG⁴ 2 (1999), S. 339f.
- 202 Art. Erastus, Thomas, in: ebd., S. 1384.
- 203 Die reformierte Kirche der Kurpfalz auf dem Weg zur Union (1750–1807), in: Mannheimer Geschichtsblätter, N.F. 6 (1999), S. 209–219.
- 204 Jung-Stilling im Herbst 1799, in: Goethes Jugendfreund Johann Heinrich Jung-Stilling im Siegerland und im Bergischen Land, Veröffentlichungen der UB Siegen, Siegen 1999, S. XI–XIV.
- 205 Jung-Stilling, Goethes Freund, in: Siegerland 76 (1999), S. 135–140.
- 206 Rez. Uwe GRYZAN, Der Melanchthonschüler Hermann Wilken (Witekind) und die Neuenrader Kirchenordnung von 1564, Bielefeld 1999 (BWFKG 17), in: BPFKG 66/67 (1999/2000), S. 352.
- 207 Rez. Martin HIRZEL, Lebensgeschichte als Verkündigung, Johann Heinrich Jung-Stilling, Ami Bost, Johann Arnold Kanne, Göttingen 1998 (AGP 33), in: ThLZ 124 (1999), S. 534f.

2000

- 208 Franciscus Junius (François du Jon) 1545–1602, Pfarrer in Schönau bei Heidelberg, Lambrecht und Otterberg, Professor der Theologie in Neustadt an der Haardt, in Heidelberg und in Leiden, Speyer 2000. 32 S., 12 Abb.; u.d.T.: Franz Junius (François du Jon) (1545–1602) auch in: Pfälzer Lebensbilder 6, Speyer 2001, S. 9–28.
- 209 Rez. Markus A. MAESEL, Der kurpfälzische reformierte Kirchenrat im 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der zen-

- tralen Konflikte in der zweiten Jahrhunderthälfte, Heidelberg 1997 (HAMNG, N. F. 10), in: RhV 64 (2000), S. 468f.
- 210 Art. Henhöfer, Aloys, in: RGG⁴ 3 (2000), S. 1625f.
- 211 Geleitwort zu: Werner HAUSER, Aloys Henhöfer (1789–1862). Erweckung und Erneuerung der Kirche, Lahr 2000, S. 9f.
- 212 Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815–1888. Ein Überblick, in: Martin BRECHT u.a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Ulrich GAEBLER (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 150–271.
- 213 Anzeige: Heinz SCHEIBLE, Melanchthon, Leben und Werk in Bildern, Karlsruhe 1998, in: ThBeitr 31 (2000), S. 344f.
- 214 Rez. Gerhard SCHWINGE (Hg.), Protestantismus und Politik, in: ZGO 148 (2000), S. 550f.
- 215 Rez. David CHYTRAEUS, Kraichgau = De Creichgoia, hg. und neu übersetzt von Reinhard DÜCHTING und Boris KÖRKEL, Ubstadt-Weiher 1999, in: Ebernbürg-Hefte 34 (2000), S. 109f. = BPfKG 68 (2001), S. 321.

2001

- 216 Menschenbild und Seelsorge in der Spätaufklärung, in: Eilert HERMS (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001 (VWGTh 17), S. 201–212.
- 217 Rez. Nikolaus Ludwig GRAF VON ZINZENDORF, Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder, hg. von Dietrich MEYER, Gießen [u.a.] 2000, in: ThBeitr 31 (2001), S. 111f.
218. Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Stilling, in: Hans-Georg KEMPER/Hans SCHNEIDER, Goethe und der Pietismus, Tübingen 2001 (Hallesche Forschungen 6), S. 157–170.
219. Mut zu Taten der Liebe! Johannes Daniel Falk (1768–1826) in Weimar, in: ThBeitr 32 (2001), S. 249–257.
220. Die Anfänge des Diakonissenkrankenhauses in Karlsruhe vor 150 Jahren, in: Brücken. Magazin von und zur Evangelischen Diakonissenanstalt Karlsruhe-Rüppurr 2 (2001), S. 6–10.
- 221 Rez. Heinz SCHEIBLE (Hg.), Melanchthons Briefwechsel. Texte, Bd. 3, in: Ebernbürg-Hefte 2001, S. 106f. = BPfKG 68 (2001), S. 43f.
- 222 Art. Jung-Stilling, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 714f.

2002

- 223 John Wyclif, *Doctor evangelicus*, in: Ulrich KÖPF (Hg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Tübingen 2002, S. 197–211.
- 224 Tersteegens Predigten, in: Dietrich MEYER / Udo STRÄTER (Hg.), *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts*, Köln 2002 (SVRKG 152), S. 283–303.
- 225 Tersteegen, »Jauchzet, ihr Himmel«, in: Ansgar FRANZ (Hg.), *Kirchenlied im Kirchenjahr. Fünfzig neue und alte Lieder zu den christlichen Festen*, Tübingen 2002 (Mainzer hymnologische Studien 8), S. 114–122.
- 226 Die evangelische Gemeinde in Mainz vor 200 Jahren, in: *Evangelisches in Mainz. Gemeinden und Einrichtungen*, Mainz 2002, S. 3f.
- 227 Die erste unierte evangelische Kirchengemeinde in Deutschland: Mainz 1802, in: *JHKG 53* (2002), S. 39–65.
- 228 Aufzeichnungen des Pfarrers Friedrich Christian Nonweiler (1778–1850), des ersten Pfarrers der evangelischen Gemeinde in Mainz, mitgeteilt von Ursula Nonweiler und Irene Lange, in: *BPfKG 69* (2002), S. 143–154.

2003

- 229 Die Johanniterkirche in Meisenheim im Übergang vom späten Mittelalter zur Reformation, in: *Evangelische Kirchengemeinde Meisenheim* (Hg.), *1504–2004 Schloßkirche Meisenheim*, Meisenheim 2003, S. 9–46.
- 230 75 Jahre Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, in: *Die Union 12* (2003), S. 137–144.
- 231 Rez. Berndt HAMM / Thomas LENTES, *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen 2001, in: *ThLZ 128* (2003), Sp. 419f.
- 232 Rez. Johann Valentin ANDREAE, *Theophilus*, kommentiert und eingeleitet von Jiří BENEŠ, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (J.V. Andreae, *Gesammelte Schriften* Bd. 16), in: *BPfKG 70* (2003), S. 446 = *Eberburg-Hefte 37* (2003), S. 142f.
- 233 Rez. Martin BRECHT, *Johann Valentin Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg*, Stuttgart-Bad Cannstatt, in: *BPfKG 70* (2003), S. 447f. = *Eberburg-Hefte 37* (2003), S. 143f.

2004

- 234 Die Verbreitung und Entfaltung der Erweckungsbewegung in Baden 1840–1860, in: Udo WENNEMUTH (Hg.), *Mission und Diakonie, Kultur und Politik*, Karlsruhe 2004 (VVKGB 59), S. 1–71.
- 235 Die Anfangsjahre des Diakonissenhauses in Karlsruhe 1851–1857, in: ebd., S. 73–95.
- 236 75 Jahre Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, in: ZGO 152 (2004), S. 491–501.
- 237 Rez. Johann Valentin ANDREAE, *Theca Gladii Spiritus*, bearbeitet, übersetzt und kommentiert von Frank BÖHLING, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003 (J.V. Andrae, *Gesammelte Schriften* Bd. 5), in: *Ebernbürg-Hefte* 38 (2004), S. 75f. = BPfKG 72 (2005), S. 307f.
- 238 Rez. Karl MÜLLER, *Erbes-Büdesheim, Alzey* 2003, in: Pfh 55 (2004), S. 73f.
- 239 Rez. Michael KNIERIEM / Johannes BURKHARDT, *Die Gesellschaft der Kindheit Jesu-Genossen auf Schloß Hayn*, Hannover 2002, in: PuN 30 (2004), S. 246f.
- 240 Rez. Christian PETERS / Martin BRECHT / Rüdiger BREMME, *Zwischen Spener und Volkening*, Bielefeld 2002, in: ebd., S. 249–251.
- 241 Rez. Markus DRÖGE [u.a.], *Pragmatisch, preußisch, protestantisch ... Die Evangelische Gemeinde Koblenz im Spannungsfeld von rheinischem Katholizismus und preußischer Kirchenpolitik*, Bonn 2003 (SVRKG 161), in: ZKG 115 (2004), Sp. 280–282.

2005

- 242 Art. Tersteegen, Gerhard, in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 170–172.
- 243 Art. Wyclif, John, in: ebd., Sp. 1747–1750.
- 244 Johann von Wesel, *Eine Synodalpredigt über Lukas 18,9*, Worms, 30. August 1468, in: AMRhKG 57 (2005), S. 359–383.
- 245 Calvinismus [in der Kurpfalz], in: Bernhard BONKHOF (Hg.), *Bild-Atlas zur pfälzischen Kirchengeschichte*, Bd. 2, Textbd.: *Quellen und Texte zur pfälzischen Kirchengeschichte*, Speyer u.a. 2005, S. 327–336.
- 246 Rez. Heinz SCHEIBLE (Hg.), *Melanchthons Briefwechsel. Texte* Bd. 5, 6 und 11, 12 (Reg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, in: *Ebernbürg-Hefte* 39 (2005), S. 115–118 = BPfKG 72 (2005), S. 427–430.
- 247 Rez. Jochen BERNIS (Hg.), *Gedächtnislehren und Gedächtniskünste in Antike und Frühmittelalter*, Tübingen 2003 (*Documenta*

- Mnemonic I/1), in: Eberburg-Hefte 39 (2005), S. 114f. = BPfKG 72 (2005), S. 426f.
- 248 Rez. Valeriu ANANIA, Bilder vom Reich Gottes, Ikonen und Fresken rumänischer Klöster, Metzingen 2003, in: BPfKG 72 (2005), S. 220f.
- 249 Rez. Hans SCHNEIDER (Hg.), Gottfried ARNOLD, Die Erste Liebe, Leipzig 2002 (Kleine Texte des Pietismus 5), in: JHKGV 56 (2005), S. 348f.

2006

- 250 Johann von Wesel als Domprediger in Worms 1460–1477, in: Irene DINGEL/Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Hg.), Zwischen Konflikt und Kooperation. Religiöse Gemeinschaften in Stadt und Erzstift Mainz in Spätmittelalter und Neuzeit, Mainz 2006 (VIEG Beiheft 70), S. 35–48.
- 251 Die Erweckungsbewegung in der Pfalz 1818–1871, in: BPfKG 73 (2006), S. 37–74.
- 252 Rez. Eberhard J. NIKITSCH, Die Inschriften des Rhein-Hunsrück-Kreises I, Wiesbaden 2004, in: MEKGR 55 (2006), S. 453–456.

2007

- 253 Gerhard Tersteegen, Liederdichter, Prediger und Seelsorger, ein Zeuge des reformierten Pietismus, in: Eglise Protestante Réformée du Luxembourg (Ed.), 120 joer Protestantesch Kierch am Minett, 25 joer reforméiert Selbstännegkeet, Esch-sur-Alzette 2007, S. 250–257.

2008

- 254 Gerhard Tersteegen: Briefe, 2 Bd., hg. von Gustav Adolf BENRATH unter Mitarbeit von Ulrich BISTER und Klaus VOM ORDE (TGP, Abt. V, Bd. 7/1 und 7/2), Gießen/Göttingen 2008.
- 255 Die Hessische Genossenschaft des Johanniter-Ordens im Gründungsjahr 1859, in: JHKGV 59 (2008), S. 183–214.
- 256 Rez.: Heinz SCHEIBLE (Hg.), Melanchthons Briefwechsel. Texte, Bd. 7, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, und Texte, Bd. 8, 2007, in: Eberburg-Hefte 42 (2008), S. 116–118 = BPfKG 75 (2008), S. 428–430.

2009

- 257 Der evangelische Mystiker Gerhard Tersteegen als Prediger und Seelsorger, in: MEKGR 58 (2009), S. 81–98.
- 258 Rez. Alexander RITTER, Konfession und Politik am hessischen Mittelrhein (1527–1685), Darmstadt 2007, in: Ebernburg-Hefte 43 (2009), S. 92–94 = BPfKG 76 (2009), S. 424–426.
- 259 Rez. Konstanze GRUTSCHNIG-KIESER, Der »Geistliche Würtz-, Kräuter- und Blumen-Garten« des Christoph Schütz, ein radikalpietistisches »Universal-Gesang=Buch«, Göttingen 2006 (AGP 49), in: ZKG 120 (2009), S. 28f.

2010

- 260 Die alttestamentlichen Propheten auf den spätromanischen Wandgemälden der Klosterkirche zu Lobenfeld, in: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 4 (2010), S. 204–227.
- 261 Tersteegens Begriff der Mystik und der mystischen Theologie, in: Wolfgang BREUL [u.a.] (Hg.), Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung, Göttingen 2010 (AGP 55), S. 303–325.
- 262 Art. Tersteegen, Gerhard, in: MennLex 5, Teil 1 (www.mennlex.de).
- 263 Carl Graf von Schlitz, gen. von Görtz (1822–1885), der erste Kommandator des hessischen Johanniterordens, in: AHG N.F. 68 (2010), S. 137–159.
- 264 Rez. Udo WENNEMUTH (Hg.), 450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz, in: JHKG 61 (2010), S. 426f.
- 265 Rez. Niklot KROHN (Hg.), Für Seelenheil und Bürgerwohl. 750 Jahre Stiftskirche und Spital Lahr, Lahr 2009, in: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 4 (2010), S. 253–255.
- 266 Rez. Tobias SARX, Franciscus Junius d. Ä. (1545–1602), in: ebd., S. 256–261.

Nachweis der Erstveröffentlichungen

- Evangelische Bewegung und Reformation in der Reichsstadt Speyer (1517–1555), in: *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte* 57 (1990), S. 289–306.
- Die Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus, in: *Heidelberger Jahrbücher* 7 (1963), S. 13–32.
- Reformation und Calvinismus in Neustadt, in: *Neustadt an der Weinstraße. Beiträge zur Geschichte einer pfälzischen Stadt, Neustadt a.d. Weinstraße* 1975, S. 489–511.
- Neustadt an der Haardt und seine Hohe Schule (Casimirianum) vor 400 Jahren, in: *Pfälzer Heimat* 29 (1978), S. 91–97.
- Mainz im Jahrhundert der Reformation, in: *Ebernbürg-Hefte* 26 (1992), S. 91–102 = *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte* 59 (1992), S. 371–383.
- Irenik und Zweite Reformation, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »zweiten Reformation«*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte, Gütersloh 1986 (SVRG 195), S. 349–358.
- Die erste unierte evangelische Kirchengemeinde in Deutschland: Mainz 1802, in: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 53 (2002), S. 39–65.
- Das Beispiel der pfälzischen Hauptstadt: Lutheraner und Reformierte auf dem Weg zur Union (1817), in: Richard ZIEGERT (Hg.), *Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der pfälzischen Kirchenunion*, Speyer 1993, S. 55–72.
- Die Entstehung und der Charakter der pfälzischen Kirchenunion von 1818, in: *Pfälzer Heimat* 45 (1994) S. 8–15.
- Die evangelische Kirche in Baden 1771–1821, in: *Baden und Württemberg im Zeitalter Napoleons. Ausstellung des Landes Baden-Württemberg*, Bd. 2: Aufsätze, Stuttgart 1987, S. 297–311.
- Johann Peter Hebel als Theologe, in: *Johann Peter Hebel. Eine Wiederbegegnung zu seinem 225. Geburtstag. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und des Museums am Burghof in Lörrach. Ausstellungskatalog*, hg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, Karlsruhe 1985, S. 119–135.
- Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie, in: *Pietismus und Neuzeit* 8 (1981), S. 87–114.
- Jung-Stillings Frömmigkeit, in: Michael FROST (Hg.), *Blicke auf Jung-Stilling. Festschrift zum 60. Geburtstag von Gerhard Merk*, Kreuztal

1991, S. 95–113; wieder in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 85 (1991), S. 185–203.

Jung-Stilling, Goethes Freund, in: Siegerland 76 (1999), S. 135–140.

Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden, in: Gerhard SCHWINGE (Hg.), Die Erweckung in Baden im 19. Jahrhundert. Vorträge und Aufsätze aus dem Henhöfer-Jahr 1989, Karlsruhe 1990 (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 42), S. 11–24; wieder in: Pietismus und Neuzeit 16 (1990), S. 196–210.

Die Erweckungsbewegung in der Pfalz 1818–1871, in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 73 (2006), S. 37–74.

Register

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Ortsregister

- Aachen 139, 141, *141*
Aalst 67, 88
Adelsheim 318
Afrika 251, 339, 345
Alexandrien 65, 341
Alsenz 137
Altenkirchen 171
Altrip 60, *60*
Alzey 137, 372
Amöneburg 95
Anhalt, Ftm. 111
Annweiler 171, 325, *326f.*, 337, 344, 349f.
Appenzell 148
Augsburg 14, 25, 29–31, 33, 36, 42f., 59, 59, 68, 80, 82, 100f., 103–105, 110, 113f., 129, *129*, 165, 176, 194, 205, 293–295, 299f., 335

Bacharach 58, 165
Bad Boll 328, 344
Baden-Baden, Mgmt. 185
Baden-Durlach, Mgmt. 36, 185, *290*
Baden, Mgmt./Ghtm. 25, 181, 183, 183, 184, 186, 188–194, 196–198, 200–209, 211, *213*, 216, 219, *219*, 222, 274, 275, 289f., *289f.*, 294, *294*, *296*, *298*, 299, 299, 300f., *301*, 302f., 305f., *306*, 307f., *308*, 309, *309*, 313, 318f., 321f., 324, 327, *327*, 329, 334, *334*, 335–339, 344

Badenweiler 185
Bahlingen 297
Baltikum 149
Bamberg 144
Basel 14, 17f., 190, 212, *231*, 232f., 233, 235–238, 241f., 244–247, *247*, 251–255, 255, 258, 271, 276, 314, 317, *317*, 318f., 326f., 332, 337, 339–343
Bayern 14, 145, *145*, 146f., 156, 167, 169, 180, 305f., 313, 319, *320*, 325, 327, 329, 330, 338
Belchen 214, *214*
Bellheim 349f.
Bergisches Land 141, 264f., 281, *281*, 283, 369
Bergstraße 193, 299, 308
Bergzabern 146, 170f., 315, 325, 330, *330*, 350
Berleburg 238, 263
Berlin *130*, 141, 235f., 238f., 241, 255, 341
Beuggen 256, 299, 325
Bingen 102
Birkenfeld, Ftm. *306*
Blankenloch 349
Bläsheim 130
Böbingen *320*
Böckelheim 81
Böhl 62, 63, 311, 344
Böhmen 102, 104, 115, 118, 166

- Bonn 150
 Bourges 36, 44, 166
 Boxberg 165
 Bramstedt 131, 170
 Brandenburg, Kftm. 57, 96, 96, 99,
 102f., 361
 Breisgau 191
 Breitenfeld 93
 Bremen 102
 Bretten 165, 192, 319
 Bretzenheim 94
 Bruchsal 254, 276, 307f.
 Budenheim 94
 Bunzlau 310
 Burtscheid 141

 Calw 291, 319
 Castres 130
 Celebes 310
 Chur 102

 Dänemark 34, 114
 Darmstadt 94, 133, 362
 Deutschland 33f., 67, 70, 75, 80, 93f.,
 96f., 100f., 103–105, 109–113, 116,
 118, 144, 149–153, 165, 167, 170,
 180, 186, 196, 202, 207, 231f., 235,
 237, 239, 243, 245, 250, 272, 282,
 289, 293, 301, 323, 323, 328, 334,
 337
 Deventer 67, 86
 Dexheim 121
 Dielkirchen 171
 Donauwerda (= Donauwörth) 115
 Donnersberg, Departement 129f.,
 136–138, 142, 169
 Dordrecht 117, 356
 Dörrenbach 326
 Dresden 82
 Drusweiler 349f.
 Dudenhofen 18
 Dürkheim 171, 327, 344, 349f.

 Durlach 299

 Ebernburg 99
 Ebersdorf 310
 Ebertsheim 122
 Edenkoben 61f., 163, 171, 327, 344,
 350
 Edesheim 59
 Eichloch 121
 Eisenberg 341
 Elberfeld 266–269, 283f., 284
 Elsass 15, 115, 188, 305f., 327
 Emmendingen 185
 England 34, 68, 80, 114, 149, 165
 Epfenbach 62
 Eppingen 192, 195
 Erlangen 239, 326, 330, 332, 344,
 347
 Erlenbach 311, 325, 344, 349f.
 Ernstweiler 171
 Essingen 341
 Europa 34, 82, 93, 96, 102f., 110f.,
 115, 149, 152, 166, 193, 203, 243,
 253, 259, 276, 286

 Feil 341, 349f.
 Finthen 94
 Flandern 67, 88
 Fort Wayne, Ind. 340
 Frankeneck 342
 Frankenthal 80f., 89, 328, 329, 344,
 349f.
 Frankfurt am Main 68, 100, 238,
 283, 285
 Frankreich 34, 40, 46, 68, 80, 82,
 130, 144, 149, 165, 169f., 188, 190,
 192, 208, 253, 276, 306, 328
 Freiburg i.Br. 191, 291, 299
 Freimersheim 342
 Friedelsheim 325, 341

 Geiersperg 71

- Geldern 139, 143, 143
 Genf 33, 43f., 46, 48, 58, 63, 68, 72, 235
 Germersheim 165, 328, 330, 344, 350
 Gerolsheim 122
 Gimmeldingen 310, 349
 Gnadenberg 310
 Goldküste 340f.
 Gommersheim 320, 344
 Gonsenheim 94
 Graben 292, 294, 294, 296, 296, 307
 Graubünden 89
 Grönland 310
 Großkarlbach 171
 Großkarolinenfeld 144
 Großsachsen (Bergstraße) 193
 Großsteinhausen 344
 Grünstadt 122, 129, 168, 317, 317, 328, 337
 Guntersblum 121, 126
 Gustavsburg 95, 95

 Haag 200
 Haardt (bei Neustadt) 327, 349f.
 Hagenau 18
 Halberstadt 96, 100
 Halle 99, 122, 127
 Hanau 167
 Haßloch 71, 310, 320, 326, 328, 330f., 341, 344f., 349f.
 Haßmersheim 196
 Hechtsheim 93, 94, 102
 Heidelberg 9, 28, 33, 33, 34, 35, 36, 38, 41–46, 46, 47–49, 49, 50, 51, 54, 57f., 58f., 60, 62–64, 62–64, 67, 70f., 76, 80–83, 86, 88, 90f., 112f., 116, 118, 151, 165–168, 191, 193, 196–198, 201f., 204f., 216, 263, 269f., 275f., 282, 286, 289, 294, 300, 302, 323, 323
 Heimbach 74, 74

 Hemsbach 308
 Herborn 111, 113f.
 Herisau 148
 Herrnhut 123, 235, 273, 305, 310, 310, 312, 337
 Herzberg 71
 Hessen, Lgft. 22, 30, 103
 Hessen-Darmstadt, Lgft./Ghtm. 93, 93, 94, 98, 103, 112, 125, 128, 128, 129, 154, 181, 305f., 306, 327, 334
 Hessen-Homburg, Htm. 306
 Hessen-Kassel, Lgft./Kftm. (Kurhessen) 111, 269
 Hochberg 185
 Hochstätten 350
 Holstein 103, 131, 170
 Homburg 350
 Hornbach 330, 344
 Hückeswagen 283

 Iggelheim 62, 319, 320, 322, 323, 324f., 338, 344
 Imsbach 350
 Indien 251, 317, 326f., 339f.
 Ingelheim 102
 Inkelthaler Hof 330f.
 Iowa (USA) 341
 Isenburg, Gft. 102
 Island 149
 Italien 64, 97, 185

 Jena 109, 239

 Käfertal 349
 Kaiserslautern 60, 81, 137, 162f., 165, 167, 169, 171f., 174, 174, 176, 178, 268f., 271, 282, 315, 327, 344
 Kaiserstuhl 297
 Kaiserswerth 299, 330, 331
 Kamerun 341
 Kandel 307, 328, 337, 340, 349
 Karlsruhe 185, 187, 189, 193, 196f.,

- 199, 201–204, 211f., 214f., 253, 265,
275, 281, 283, 286, 289, 293, 296,
297–299, 307f., 317f., 327
- Kärnten 115
- Kastel 95
- Katzweiler 171
- Kehl 298
- Kerzenheim 319
- Kiedrich 95
- Kirchheim 137
- Kirchheimbolanden 171
- Klingen 350
- Klingenmünster 60, 62
- Koblenz 136, 139, 142f., 145, 150,
306, 372
- Köln 96, 129, 139f., 140, 141f., 150
- Konstanz 14, 102, 289f.
- Kork 202
- Korntal 291
- Kostheim 95
- Kraichgau 191, 308
- Kräwinklerbrücke 264f.
- Kreuznach 147, 154, 154, 156, 156,
165, 305f.
- Kusel 171, 310, 315, 328, 337, 344
- Labrador 310
- Lachen 310, 311, 323, 342, 350
- Lahr 299, 350
- Lambrecht 62, 80f., 139, 142, 142,
143f., 157, 168, 171, 344
- Lambsheim 350
- Landau 61, 74, 146, 149, 170f., 328
- Lausanne 130
- Lautersheim 122, 350
- Leiden 112, 166, 369
- Leimen 198
- Leiningen, Gft. 74, 122, 136, 169
- Leipzig 93f., 105, 117, 198, 253,
342
- Leonberg 291
- Leutesheim 298
- Lichtenberg, Ftm. 181, 306
- Limbach 171
- Lindenfels 59
- Litauen 34
- London 238, 251
- Lörrach 187, 211, 213, 215, 299
- Ludwigshafen 350
- Ludwigshöhe 327
- Lustadt 349
- Lützelsachsen 299
- Lützen 105
- Magdeburg 96, 99, 102
- Mainz 9f., 28, 91, 93–95, 93–95,
96–98, 98, 99, 99, 100–102, 104,
104, 105f., 119f., 119f., 121f., 122,
123, 125f., 126, 127–129, 129, 130,
130, 131f., 132, 133, 133, 134–139,
141–144, 150
- Mannheim 145, 151, 167, 167, 191,
200–202, 206, 290
- Marburg 10, 115, 120, 190, 238, 245,
269, 269, 272, 274, 275, 282
- Marienfels (Nassau) 310
- Marnheim 171
- Mauchenheim 121, 134
- Meckenheim 323, 350
- Meersburg 291
- Meisenheim 137, 306, 371
- Mimbach 173
- Minfeld 323, 341f.
- Mombach 94
- Montauban 130
- Mosbach 60, 165, 290, 357
- Möttlingen 326
- Mühlhausen a.d. Würm 291f., 292,
295
- Mühlhofen 341, 344
- München 104, 144, 147f., 154f., 169,
172f., 176, 178–180, 311, 313f., 316
- Mußbach 137, 150f., 154, 320, 323,
344, 349f.

- Mutterstadt 318, 320, 318, 328, 337, 344
- Nassau-Dillenburg, Gft. 111
- Nassau, Htm. 10, 76, 93, 93, 98, 128, 154, 154, 156f., 180, 185, 200, 306, 310
- Nassau-Saarbrücken, Gft. 169
- Nassau-Siegen, Ftm. 281
- Nassau-Weilburg, Gft. 102, 137
- Neckargemünd 319, 349
- Neiße 82
- Neuenrade 67
- Neuhofen 60, 60, 334, 350
- Neureut 293, 300
- Neuß 139, 141f., 142, 143
- Neustadt a.d. Haardt → Neustadt a.d. Weinstraße
- Neustadt a.d. Weinstraße 57–60, 57–60, 61, 62–64, 62–64, 65–69, 69, 70, 70, 71f., 72, 73f., 76f., 79, 79, 80–84, 86, 88–91, 114, 137, 167, 178, 315, 322, 327, 344
- Niederkirchen 344
- Niederlande 34, 36, 40, 67f., 80, 165
- Niederolm 28
- Nierstein 102
- Niesky 310
- Nonnenweier 299, 327, 331, 331, 349f.
- Nordamerika 93, 149, 272, 296, 318, 340, 350f.
- Norwegen 34
- Nürnberg 237f., 241, 316, 318, 342
- Nußdorf 310, 340f.
- Oberingelheim 121
- Obermiesau 340
- Oberöwisheim 308
- Oberpfalz 43, 50
- Odernheim 342
- Offenbach 171
- Oggersheim 340, 349f.
- Oldenburg, Ghtm. 306
- Oppenheim 15, 18
- Ortrand 82
- Österreich 24, 198, 254, 276
- Osthofen 137
- Otterberg 81, 86, 166, 171, 310, 318, 318, 320, 337
- Ottweiler 154, 306
- Pappenheim 349
- Paris 133, 138, 255, 276
- Partenheim 121, 133, 134
- Pfalz, Kftm. 21, 25, 33, 35, 37, 39, 41, 41, 42, 43, 45, 49, 51, 57, 59, 60, 60, 63, 63, 65–67, 70f., 79f., 82, 91, 102, 104f., 118, 120, 132, 138f., 142, 147, 148–150, 152–155, 157, 157, 161, 163–165, 165, 167, 167, 168–172, 173, 176f., 180, 188, 191–193, 195, 197, 200, 305–307, 307, 308–310, 310, 311, 311, 313, 315, 315, 316, 317, 318–320, 318–320, 321–323, 323, 324, 324f., 326–330, 326–330, 331f., 334f., 335, 336f., 336f., 338–341, 348
- Pfalz-Lautern, Htm. 81f., 91
- Pfalz-Zweibrücken, Htm. 136, 169, 172
- Pfeffingen 341
- Pforz 341
- Pforzheim 291, 335
- Pirmasens 307, 328, 330, 330
- Polen 34, 66, 68
- Prag 115, 118
- Preußen, Kgr. 146, 154, 157, 198, 200, 241, 254, 276, 305, 306
- Radevormwald 264
- Rämismühle 342
- Rastatt 291
- Rechtenbach 340

- Reichenbach 344
 Reutlingen 19
 Rheingau 95, 95, 99, 286
 Rheingönheim 350
 Rheinhessen 95, 122, 154, 170, 181,
 181, 305f., 306
 Rheinpfalz 161, 306, 323
 Rheinprovinz (Preußen) 181, 306
 Rhein und Mosel, Departement 136
 Rhodt 349f.
 Rinklingen 195
 Rockenhausen 171, 330
 Roer, Departement 141
 Rom 97f., 103, 149
 Rommersheim 121
 Rostock 67
 Rothselsberg 320
 Rötteln 185
 Ruchheim 331, 350
 Rufach 15
 Rumbach 171, 172
 Russland 198, 253f., 272, 276, 296,
 331

 Saarbrücken 154, 169, 306
 Sachsen 22, 30, 34, 42, 89, 93, 102
 Sachsen-Coburg, Htm. 306
 Salem 342
 Sausenberg 185
 Schlettstadt 18
 Schlitz 125, 374
 Schneckenhausen 340
 Schönau (bei Rumbach) 171
 Schönau (Odenwald) 81, 166
 Schottland 34, 67, 330
 Schweden 34, 93, 93, 103, 104, 105,
 321
 Schweighofen 337, 340
 Schweiz 31, 34, 36, 42, 67, 80f.,
 148f., 185, 239, 243, 255, 256, 282,
 342
 Selz 60

 Sendomir 115
 Siebenbürgen 34, 66, 149
 Siegerland 281f.
 Simmern 136–138
 Sinsheim 60, 203
 Solyma 248
 Speyer 9f., 13f., 13f., 15, 17, 17, 18,
 19f., 19f., 21f., 22, 23f., 24, 25f.,
 26, 27–29, 29, 30–32, 59f., 113f.,
 132, 137, 137, 145–149, 145–149,
 150, 151f., 154–157, 157, 159, 161f.,
 161f., 163, 165, 169f., 170, 171f.,
 171f., 173f., 174, 176–178, 180, 270,
 306, 310, 311–313, 314f., 317, 318,
 318, 320, 323, 325, 326, 326, 327f.,
 330, 330, 331f., 337, 340, 343f.
 Spöck 292, 293, 296, 301, 302, 303,
 307
 Staffort 292, 302
 St. Chrischona 335, 340–342
 Steiermark 115
 Steinegg, Schloss 291
 Steinweiler 328, 342, 344
 St. Helena 205
 St. Ingbert 344
 Straßburg 13f., 14, 18, 20, 24, 36, 61,
 61, 97, 130, 130, 132, 185, 265f.,
 283–285, 299, 330, 350
 Stromberg 121
 Stuttgart 102, 167, 235, 246, 319,
 328, 344, 360, 362–364, 371–373,
 375
 Südafrika 310, 340f.
 Südamerika 345
 Süddeutschland 35f., 58, 149
 Surinam 310

 Trankebar 340
 Trient 29, 100
 Trier 44, 44, 99, 300
 Triest 146, 152, 170
 Tüllinger Höhe 299

- Ungarn 34, 67f., 89
Untermaxfeld 144
Usedom 104
- Vaals 141
Veldenz 139f.
Verona, N.Y. 341
Victoria 341
Völkersbach 291
Vorderpfalz 310, 312, 337
- Wallhalben 326, 341, 344
Wartenberg 350
Weierhof 325
Weinheim (Bergstraße) 193
Weisenau 94, 102
Weisenheim am Berg 350
Weisenheim am Sand 349f.
Weißenburg 74
Wertheim am Main 289, 299
Wertheim, Gft. 206
Westafrika 341
Westeuropa 58, 80, 149, 165
Westheim 310, 319
Wien 145, 186, 198
Wiesbaden 76
- Wildbad 75
Wildpadt → Wildbad
Wild- und Rheingrafschaft 121, 136
Wilferdingen 344
Winnweiler 341, 350
Winterthur 236
Winzingen 70
Wittenberg 14f., 25, 34, 45, 60, 115,
152, 299
Wittgenstein, Gft. 246
Wöllstein 121
Worms 13f., 18, 24f., 30, 58, 120,
137, 305
Wörrstadt 121, 130
Württemberg, Htm./Kgr. 36, 75,
105, 167, 241, 243, 255, 290, 291,
327, 307, 334
Würzburg 144
- Zeiskam 320, 349f.
Zerbst 111
Zürich 14, 33f., 36, 43–45, 89, 189f.,
235, 239, 244, 257, 322, 332, 333,
342
Zweibrücken 120, 132, 136, 145, 169,
171f., 328, 336, 341, 344

Personenregister

- Abegg, Johann Friedrich 198
 Acontius, Jacobus 238
 Adolf, Thomas 25
 Ahles, Gerhard Heinrich 206
 Ahnlund, Nils 103
 Albrecht von Brandenburg, Ebf. von
 Mainz 96, 96, 97–100
 Alexander I., Zar von Russland 253f.,
 276, 331
 Alting, Heinrich 34, 34, 39, 42, 57f.,
 109, 367
 Andreae, Jakob 71
 Anna Charlotte Amalie, Mgf.in von
 Baden 185
 Antonius 263
 Arndt, Johann 238, 296
 Arnold, Gottfried 238, 262
 Arnold, Pfr. 344

 Bach, Elisabeth 349
 Baehring, Pfr. 320
 Bahnmaier, Jonathan Friedrich
 256
 Balbier, Heinrich Julius 121
 Balduinus, Franciscus 36
 Barth, Christian Gottlob 319
 Barth, Katharina 349
 Baus, Joseph Friedrich 310
 Baus, Missionarsfrau 310
 Beauharnais, Stephanie 190
 Belluc 130
 Benzing, Josef 17
 Bengel, Johann Albrecht 248, 250
 Beringer, Jakob 20f.
 Beza, Theodor 69
 Blarer, Thomas 71
 Blaul, Friedrich 318, 318, 337, 344,
 350, 352
 Blitt, Carl 337
 Blitt, Jakob 310

 Blumhardt, Christian Gottlieb 252,
 255, 255, 257, 257
 Blumhardt, Johann Christoph 326,
 328, 344
 Böhme, Jakob 238
 Böhmer, Pfr. 344
 Bohnert, Philipp Heinrich 341
 Bohnert, Barbara 349
 Bohnert, Margarethe 349
 Boos, Martin 291
 Boquin, Peter 36, 38, 41–43, 47
 Bracker, Friedrich Michael 119, 119,
 132
 Brauer, Johann Nikolaus Friedrich
 188–191, 193–198, 207f., 222, 313
 Brechtel, Peter 69
 Breckling, Friedrich 238
 Brenz, Johannes 35f., 49
 Briegel, Katharina 349
 Bruch, Christian Gottlieb 139f., 140,
 142
 Brückner, Dekan 163
 Bucer, Martin 14, 35, 176
 Bullinger, Heinrich 38, 44–46, 68f.
 Bunyan, John 272
 Butenschön, Johann Friedrich 130,
 131, 131, 148, 148, 154, 170, 170,
 173f., 176, 178, 180

 Calixt, Georg 117
 Calov, Abraham 240
 Calvin, Johannes 36, 43–48, 69, 109,
 149, 151, 153, 155, 165, 176, 195,
 323
 Cantzler, Pfr. 320, 344
 Capito, Wolfgang 97, 97, 98, 104
 Caselmann, Hermann 325, 327, 344,
 348
 Centurier, Johann Jakob 201
 Chalmers, Thomas 330

- Christian IV., Kg. von Dänemark 114
 Cicero, Marcus Tullius 87
 Clausen, Johann Georg 142
 Clemens XIII., Papst 185
 Coci, Johann 59
 Comenius, Johann Amos 118, 118
 Conchard, Henri 75
 Copius, Balthasar 63, 71, 82
 Cramer, Johann Andreas 126, 126,
 179
 Cranach, Lukas 96
 Crellius 89
 Cunz, Johann Justus 139, 139
- d'Annone, Hieronymus 233, 238
 de Wette, Martin Leberecht 258, 258
 Dietzsch, Anna 349
 Diller, Michael 14, 25, 25, 26–31
 Dittenberger, Karl 202
 Dittmar, Heinrich 317, 317, 320, 337
 Dobbin(us), Nikolaus 67, 88f.
 Donner, Johann 105
 Duräus, Johannes 118
- Eberhard, Anton 26f., 31
 Ebrard, August 305, 320, 322, 322,
 323, 326, 326, 332f., 332f., 338, 338,
 344f.
 Eckart, Johann 17
 Ehem, Christoph 36, 82
 Eisenlohr, Johann Jakob 222
 Eisenlohr, Wilhelm Jacob 235, 237
 Ellenberger, Adolf 341
 Ellenberger, Jakob 325
 Elstermann, Christoph 71
 Entzinger, Caroline 349
 Erasmus von Rotterdam 96–98
 Erastus, Thomas 36, 38, 42
 Ernst, Heinrich Michael 121, 134
 Esslinger, Johann 31
 Eugenius von Ostenheim, Christian
 272
- Ewald, Adam 335
 Ewald, Johann Ludwig 199f.
 Falkener, Eberhard 95–97
 Färber, Ludwig 341
 Fecht, Gottlieb Bernhard 202
 Feger, Robert 214, 214
 Felgenhauer, Paul 238
 Ferdinand, Erzhz. von Österreich 24
 Fielding, Henry 284
 Flacius, Matthias 36
 Flender, Peter Johannes 264, 264,
 283
 Flersheim, Philipp von 25
 Fliesen, Johann Wilhelm 148, 174,
 174
 Fontaines, Johann Friedrich 331
 Francke, August Hermann 126, 238,
 290
 Frantz, Johann 73, 170, 170, 177,
 181, 181
 Frecht, Martin 36
 Frey, Johannes 234f.
 Freylinghausen, Johann Anastasius
 257
 Friedrich, Erbprinz von Baden 185,
 275
 Friedrich II. d. Gr., Kg. von Preußen
 236
 Friedrich II., Kf. von der Pfalz 35,
 57, 59, 60
 Friedrich III. der Fromme, Kf. von der
 Pfalz 31, 33f., 37f., 37f., 39–42,
 42, 43–45, 48, 50, 51, 54, 57, 62–
 65, 68, 80, 82, 165f.
 Friedrich IV., Kf. von der Pfalz 58,
 71, 113
 Friedrich V., Kf. von der Pfalz 58,
 118
 Friedrich Wilhelm III, Kg. von Preu-
 ßen 141
 Frommel, Emil 293, 301, 303

- Frommel, Henriette 298
- Gallus, Jodokus 15, 15, 17f.
- Geiger, Max 232f., 246, 254, 258, 274, 276, 277, 277, 278, 283
- Gellert, Christian Fürchtegott 123, 126, 179, 186, 233, 250, 321
- Gemmingen-Steinegg, Julius Frhr. von 292
- Gempt, Hermann 143
- Georg, Bf. von Speyer 21
- Gerhardt, Paul 117, 126, 186
- Gerichten, Wilhelm von 342
- Gichtel, Johann Georg 238
- Goethe, Johann Wolfgang von 152f., 265, 265, 269f., 281, 281, 283–285, 285, 286, 286, 287
- Goldberg, Werner von 19, 19, 21
- Goßner, Johannes Evangelista 296
- Gottsched, Christoph 265
- Graf, Friedrich Alexander 120, 137f., 311
- Graus, Nikolaus 60
- Grotius, Hugo 118, 118
- Grünwald, Matthias 96
- Günther, Gertrud 349
- Gustav Adolf, Kg. von Schweden 93, 93, 103f., 361
- Guth, Pfr. 344
- Hacker, Georg Heinrich 121, 134
- Hagenbach, Karl Rudolf 212, 233
- Hamann, Johann Georg 283
- Hamm, Johann Jakob 310, 310, 311, 312, 313, 314, 314, 331, 333, 337
- Handel, Ludwig 129
- Handrich, Babette 349
- Handrich, Jakob 340
- Handrich, Maria 349
- Hans, Barbara 349
- Harleß, Adolf 317
- Harnisch, Josua 75
- Harnisch, Matthäus 70, 70, 71
- Has, Peter 74
- Hebel, Johann Peter 9, 188, 202, 204, 211–214, 211–214, 215–218, 218, 219, 219, 220f., 221, 222, 222, 223–225, 225, 226, 283, 283, 290, 292, 297, 313
- Hecht, Gustav 308
- Hedio, Caspar 97, 97, 99, 104
- Held, Karl Philipp 137, 137, 138, 150, 150, 151f., 154, 361
- Helffenstein, Pfr. 320, 344
- Henhöfer, Aloys 289, 289, 291–293, 291–293, 294–297, 297, 298–301, 301, 302f., 302f., 307f., 307f., 317, 321
- Henhöfer, Luise 296, 307
- Herder, Johann Gottfried 212, 222, 222, 225, 235, 265, 282, 283, 283
- Herxheimer, Bernhard 61, 61, 62, 74
- Herzogenrath, Johann Ludwig 195f.
- Herzog, Johann Wernhard 242
- Heshus, Tilemann 36, 41
- Hess, Johann Jakob 257, 257, 259
- Hey, Karl 335, 341
- Hiller, Philipp Friedrich 296
- Hindenlang, Wilhelm 212, 213
- Hinzler, Pfarrverweser 320
- Hitzig, Friedrich Wilhelm 212, 214, 283
- Hoburg, Christian 238
- Hofacker, Wilhelm 319
- Hoffmann, K.Ph. 344
- Hoffmann, Pfarrvikar 320
- Hoffmann, Wilhelm 130, 314, 314, 317, 317f., 319, 326, 333, 342
- Holtzmann, Johann Michael 193
- Homer 262
- Hoos, G. 320
- Hüffell, Karl Ludwig 313, 313
- Hügel, Jurist 129
- Hug, Margarethe 349

- Hummel, Christian 342
 Hus, Jan 155, 354, 364
 Hutten, Ulrich von 17, 97, 97
 Hutter, Leonhard 115f., 116, 117
 Hütwohl, Pfr. 320, 344
- Irion, Missionar 344
 Iselin, Isaak 232f., 233, 234
- Jacobi, Friedrich Heinrich 269
 Jakob I., Kg. von England 114
 Jänicke, Johannes 255
 Jeanbon Saint-André 130, 130, 131, 136f.
 Joachim, Kf. von Brandenburg 99
 Johann Casimir, Pfalzgf. 57f., 58, 64, 64, 65, 67f., 69, 70f., 75, 79–85, 88, 90f.
 Johann Friedrich, Hz. von Sachsen 42, 49
 Jolberg, Regine 298, 331, 331
 Josenhans, Joseph 326f., 326f.
 Jüllich, Valentin 341
 Jung, Ebert 263
 Jung, Johann Georg Wilhelm 121
 Jungnitz, Philosoph 89
 Jung-Stilling, Johann Heinrich 9, 168, 190f., 226, 245f., 245f., 247–249, 253f., 257, 261–265, 261–265, 266f., 267, 268, 268, 269f., 270, 271, 271, 272–274, 274, 275–277, 275–277, 278f., 281, 281, 282f., 283, 284, 284, 285f., 286, 287
 Junius, Franciscus 86, 89, 91, 112, 166, 168
 Jutzler, Konrad 213, 213
- Kant, Immanuel 269f.
 Karl Friedrich, Ghz. von Baden 183–186, 189–191, 193, 195f., 198, 206, 208, 216, 274, 275, 295
 Karl, Ghz. von Baden 183, 190
 Karl Ludwig, Kf. von der Pfalz 167, 167, 168
 Karl V., Ks. 24, 28, 183
 Karoline, Kg.in von Bayern 146
 Karoline Luise, Mgf.in 189
 Käß, Christoph 294, 294, 295f., 307
 Katz, Peter 219, 219, 225
 Kessler, Jakob 129
 Klebitz, Wilhelm 41
 Klettenberg, Susanna von 285
 Klohr, Philippine 349
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 179, 186
 Koecher, Johann Christoph 109
 Köhler, Elisabeth 349
 Köler, Georg Ludwig 130, 130
 Köster, Carl Friedrich 337, 340
 Köster, Christian Wilhelm 192, 194
 Krieger, Pfr. 344
 Krüdener, Juliane von 254, 276, 331
- Lattermann, Heinrich 329
 Lavater, Johann Caspar 123, 189f., 235, 244f., 245, 246, 248, 257, 269
 Layer, Missionar 326
 Leade, Jane 238
 Lehmann, Missionar 310
 Lehmann, Missionarsfrau 310
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 246, 265, 270f.
 Leipfert, Peter 62
 Lessing, Gotthold Ephraim 192
 Leubel, Michel 26
 Lieberich, Pfr. 344
 Links, Friedrich 340
 Lippert, Johann Christoph 320, 325, 337, 342
 Lipp, Pfr. 320
 Lipps, Johann Philipp 337
 Lipps, Karl Theodor 318, 318, 320, 326
 Lipps, Rudolf 336, 336, 337, 340

- Logau, Friedrich von 102, 102
 Löscher, Valentin Ernst 240
 Losch, Katharina 349
 Ludwig, Ghz. von Baden 183f.
 Ludwig III., Ghz. von Hessen 327
 Ludwig V., Kf. von der Pfalz 21, 35, 57f., 58
 Ludwig VI., Kf. von der Pfalz 57, 64, 67, 81, 83, 90
 Luther, Martin 14–19, 22, 25, 29, 33, 35, 42f., 45, 49, 69f., 93, 96–98, 98, 99–101, 103, 114, 116, 125, 148f., 151–153, 153, 155f., 158, 165, 176, 186, 194f., 205, 222, 250, 292, 294f., 321, 323
 Luttringshausen, David 310
 Lützenberger, Anna Maria 349
 Lützenberger, Margarethe 349
 Lützenberger, Sibille 349
 Lutz, Samuel 238
 Lyncker, Karl Theodor 325f., 325–327, 330f., 334f., 337, 344

 Macké, Bürgermeister von Mainz 128
 Madlinger, Sprachlehrer 130
 Mann, Karl 298, 298, 327, 327
 Marbach, Johann 36, 61
 Maßen, Napoleon v. 139
 Mattern, Johann Adam 310
 Maximilian I., Kg. von Bayern 145, 145, 146, 148, 161
 Maximilian II., Kg. von Bayern 327, 330
 Maximilian Joseph, Kf./Kg. von Bayern 191
 Mechttersheimer, Johannes 342
 Meckel, Eberhard 212, 225, 225
 Melanchthon, Philipp 22, 36, 41f., 44–47, 58, 68f., 86f., 155, 176
 Merian, Emanuel 233
 Meyer, Johannes 238

 Miegel, K. A. 341
 Mieg, Johann Friedrich II. 168, 168
 Mieg, Johann Friedrich III. 168
 Miville, Johann Friedrich 235
 Mnioch, Johann Jakob 217
 Mook, Carolina 337, 340
 Moritz, Lgf. von Hessen 112
 Mörlin, Maximilian 42, 49
 Moßdorf, August, Präfekturrat 129, 131
 Mühlhäusser, Pfr. 344
 Müller, C.F. 211
 Müller, Christian 340
 Müller, Johann (Basel) 212, 212
 Müller, Johannes 136–138, 142f., 147f., 150, 154f., 156f., 158, 158, 161, 169–173, 338
 Müller, Philipp David 173, 173, 180, 311
 Mumprat, Heinrich 59
 Münter, Balthasar 179
 Musculus, Abraham 64
 Myläus, Johannes 28, 31
 Mylius, Johann 71

 Napoleon Bonaparte 119, 130, 130, 136, 139, 140, 146, 150f., 169, 183f., 190, 198, 205, 208, 243, 253, 276, 286, 289, 290, 306, 310
 Nebelthau, Johann 71, 89
 Neuschwandner, Susanne 349
 Ney, Georg Ludwig 330
 Nicolai, Friedrich 235, 239, 267
 Niemeyer, August Hermann 126f.
 Nietzsche, Friedrich 79
 Nonweiler, Anna Katharina 123
 Nonweiler, Friedrich Christian 119, 122–125, 125, 126, 128, 130–134, 144, 371

 Ochs, Peter 233, 255

- Olevian, Kaspar 42, 43f., 44, 45, 47, 47, 48, 49
- Olshausen, Detlef 172
- Ossian 284
- Ostertag, Albert 319, 326
- Ottheinrich, Kf. von der Pfalz 31, 35, 35, 36f., 42f., 57, 59, 60
- Parcus, Jurist 129
- Pareus, Daniel 167f.
- Pareus, David 57, 69, 70, 70, 71, 77, 112, 112, 113–116, 117, 166f., 167
- Pareus, Johann Philipp 167
- Parmenides 214
- Pauli, Johann Philipp Gerhard 137, 138
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 202
- Petersen, Wilhelm 238
- Pfefferkorn, Syfrid 59
- Pflanz, Margarethe 349
- Philipp, Lgf. von Hessen 103
- Pithopoeus, Lambert Ludolf 67, 69, 86f., 89, 91
- Pitiscus, Bartholomäus 113–115, 118, 166
- Planck, Gottlieb Jakob 240, 242
- Poiret, Pierre 238
- Pollich, Heinrich 121
- Rahm, Karl 340
- Rapp, Friederike 349
- Rapp, Lisette 349
- Rebstock, Jakob 59
- Recum, Andreas van 136
- Reeder, Hermann 325, 325
- Reinhardt, Johann Friedrich Wilhelm 143
- Rein, Karl Daniel Justus 299
- Reiß, Elisabeth 349
- Reitz, Johann Heinrich 263
- Reuchlin, Johann 96
- Rieger, Archidiakon 328f.
- Rieger, Jakob Heinrich 196f.
- Rieger, Obersthelfer 344
- Risser, Familie 319
- Röder, Philippine 349
- Rohan, Louis René Édouard de 185
- Römich, Wilhelm 81
- Rosenbauer, Gottfried 326
- Rosenbaum, Pfr. 317
- Rothe, Richard 289, 302, 302
- Roth, Friedrich von 44, 59, 314
- Ruhland, Adolf 342
- Ruprecht, Kf. von der Pfalz 63
- Rust, Isaak 305, 311, 311, 312–314, 314, 315f., 317, 318, 318, 320, 332f., 337–339, 342f.
- Rust, Julie 349
- Sachs, Julius 293
- Sack, Friedrich Samuel Gottfried 236, 277
- Sailer, Johann Michael 291
- Sastrow, Bartholomäus 29
- Scheidt, Jonas 74
- Schember, Johann Matthias 195
- Scherer, Carl Anton 307, 334f.
- Schiller, Friedrich 123, 320
- Schiller, Johannes 305, 307, 310, 310, 317, 317, 319f., 320, 321–323, 323, 324f., 331, 333f., 337f., 340
- Schlez, Johann Ferdinand 125, 126
- Schlosser, Pfr. 344
- Schmid, Christoph (von) 218
- Schmidt, Jacob 17, 17
- Schmidt, Ludwig Friedrich 154, 154, 168
- Schmitt, Johann Heinrich 310
- Schöffner, Johann 99, 99
- Schöneck, Nikolaus 62
- Schoner, Jörg 60, 60
- Schultz, Georg Friedrich Wilhelm 145, 146f., 146f., 148, 152, 155f.,

- 156f., 158, 158, 159–162, 162, 163,
 169f., 170, 171–173, 175f., 179, 311,
 319
 Schwarz, Valentin 310, 340
 Schwarz, Wilhelm 226, 226
 Schwenckfeld, Kaspar von 61, 61f.,
 74, 116, 238
 Schwinge, Gerhard 265, 271, 281,
 285f., 286, 287, 289, 300, 308, 327,
 366, 370, 376
 Scultetus, Abraham 118, 118
 Seiberth, Peter 341
 Semler, Johann Salomo 195, 240
 Serr, Jacques 130
 Shakespeare, William 284
 Sickingen, Franz von 99, 99, 169
 Simon, Franz 121
 Sinn, Elisabeth 349
 Smetius, Henricus 67, 88f.
 Sonntag, Gustav Friedrich Nikolaus
 211, 212, 216, 224f.
 Spalding, Johann Joachim 236
 Spangel, Pallas 58, 58
 Spanien 81, 198
 Spatz, Georg Friedrich Wilhelm 147,
 147, 156, 159
 Spener, Philipp Jakob 238, 290,
 372
 Spittler, Christian Friedrich 252f.,
 256–258, 258
 Staehelin, Christoph 238
 Steinbart, Gotthelf Samuel 236
 Steinius, Paul 111
 Stempel, Adolf 307, 320, 324, 324
 327
 Stenius, Simon 89
 Stern, Wilhelm 299, 317
 Sterne, Lawrence 284
 Stoessel, Johann 42, 49
 Stoll, Heinrich 58, 59
 Sturz, Jurist 129
 Suringa, Philanthrop 331
 Tauler, Johann 238
 Tersteegen, Gerhard 9, 238, 252, 282
 Tetzl, Johann 98
 Therese, Kg.in von Bayern 327
 Theurer, Pfr. 344
 Tossanus, Daniel 58, 64, 64, 68, 69,
 70, 82, 89
 Tossanus, Paul 71
 Toussaint, Daniel → Tossanus, Daniel
 Toussaint, Paul → Tossanus, Paul
 Tremellio, Immanuel 43, 47
 Troger, Matthäus 71
 Tröger, Pfr. 320
 Troost, Engelbert 284, 284

 Ullmann, Carl 300, 302
 Ulmer, Elisabeth 349
 Unicornius, Paul 36
 Urlsperger, Johann August 237, 240,
 247
 Ursin(us), Zacharias 44–48, 64, 64,
 66f., 67, 68f., 69f., 83–87, 89–91,
 114

 Veil, Theodor 174
 Velsius, Justus 36
 Vergil 262
 Vermigli, Petrus Martyr 44
 Vetter, Missionar 310
 Vetter, Missionarsfrau 310
 Vischer, Albrecht 96
 Vischer, Peter 96
 Vogtherr, Heinrich d.Ä. 20
 Voltaire 236, 242
 Voß, Johann Heinrich 201

 Wagner, Christian 340
 Wagner, Christoph Adam 222
 Wagner, J.P. 344
 Wagner, Maria 349
 Waldmann, Heinrich 341
 Walz, Johann Leonhard d.J. 187f.

- Walz, Karl Samuel 200, 202
Wambsganß, Philipp 340
Wedekind, Georg 129, 130, 132
Weidmann, Peter 341
Weigel, Valentin 238
Weihnacht, Katharina 349
Weinmar, Michael 59, 59
Weiß, Karl 341
Weissmann, Johann Philipp 311
Wernher, Johann Wilhelm 19, 120,
120, 122, 129, 132, 132, 133
Werne, Paul 232, 233, 233–235,
244, 255
Wesarg, Johann Georg 121
Wesel-Roth, Ruth 115
Wessenberg, Ignaz Heinrich Frhr. von
290f.
Weyer, Lucas 147, 147, 148, 152,
155, 156, 157, 158f., 163, 175, 176
Weygandt, Johann Georg 121, 126f.
Wichern, Johann Hinrich 299–301,
323, 329, 334f., 339
Wichern, Johann Hinrich 323
Wilhelm I., Ks. 303
Wilsing, Johann Friedlieb 140, 140
Wimpfeling, Jakob 15
Wischan, Friedrich 341
Wit(t)ekind, Hermann 67, 87–89,
91
Wöllner, Johann Christoph 236, 243
Wolf, Christian Theodor 216f.
Wolf, Helene 349
Wolff, Anna 349
Wolff, Christian 265
Wyclif, John 9, 155

Zabern, Johann von 130
Zabern, Theodor von 130
Zanchi, Hieronymus 64f., 64f., 66f.,
67, 68, 71, 74, 75, 84f., 87, 89, 91
Zanchi, Loelia 75
Zaremba, Felician 317, 317
Zeeden, Ernst Walter 104
Zeller, Christian Heinrich 256f., 325
Zepper, Wilhelm III, 113f.
Zimmermann, Karl 94, 327
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
238, 370
Zittel, Karl 297, 298
Zorn, Karl 342, 344
Zwingli, Huldrych 14, 43f., 69, 109,
149, 151, 153, 155, 176, 195, 323