

Schlesiens Anteil an der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts*

Die Behandlung des Themas darf nicht auf eine Darstellung der Vorgänge in Schlesien eingeengt werden. Würden wir so verfahren, betrieben wir eine territorialkirchengeschichtliche Betrachtungsweise, die Randerscheinungen und Nebenfiguren ganz unangemessen aufbauschen müßte, um wirklich Berichtenswertes in die Hand zu bekommen. Die eigentlichen Zentren der Erweckungsbewegung lagen *außerhalb* Schlesiens; wobei allerdings die weitverbreitete *geographische* Fixierung solcher Zentren, etwa in Mitteldeutschland oder am Niederrhein, durchaus problematisch ist, weil mit ihr stillschweigend vorausgesetzt wird, daß die Erweckungsbewegung alles in allem eine recht bodenständige kirchliche Erscheinung gewesen sei, die durch die Geschichte und Mentalität der jeweiligen Regionen entscheidend geprägt wurde. Daran ist sicherlich viel Richtiges, es muß aber zugleich doch auch darauf aufmerksam gemacht werden, in welch hohem Ausmaß die Mobilität der beteiligten Personen und Ideen den Verlauf und die Wirksamkeit der Erweckungsbewegung überhaupt erst verständlich machen.¹⁾

Schlesien ist hierfür ein durchaus typisches Beispiel. Wenn wir von Schlesiens Anteil an der Erweckungsbewegung sprechen wollen, so müssen wir, um den wahren Umfang dieser Teilhabe ermessen zu können, die Namen von vier Männern schlesischer Herkunft nennen, die entscheidende Stadien in der Geschichte der Erweckungsbewegung geprägt haben und dabei doch oft nur noch in losem Kontakt zu ihrer schlesischen Heimat standen: a) *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (geb. 21. 11. 1768 in Breslau, gest. 12. 2. 1834 in Berlin); b) *Hans Ernst Frh. von Kottwitz* (geb. 1. 9. 1757 in Schepplau bei Glogau, gest. 13. 5. 1843 in Berlin); c) *Friedrich August Gottreu Tholuck* (geb. 30. 3. 1799 in Breslau, gest. 10. 6. 1877 in Halle/S.) und d) *Johann Gottfried Scheibel* (geb. 16. 9. 1783 in Breslau, gest. 21. 3. 1843 in Nürnberg). Jeder dieser Namen steht für eine ganz bestimmte Entwicklungsstufe der

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Autor im Rahmen der 25. Wissenschaftlichen Studententagung der Stiftung Kulturwerk Schlesien am 28. 7. 1983 auf Schloß Schney gehalten hat.

¹⁾ Zur Erweckungsbewegung allgemein vgl. u. a. M. Geiger, Das Problem der Erweckungstheologie, in: Theologische Zeitschrift Basel 14, 1958, S. 430–450; E. Beyreuther, Die Erweckungsbewegung = Die Kirche in ihrer Geschichte 4R1, Göttingen² 1977; F. W. Kantzenbach, Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neuendettelsau 1957; G. A. Benrath, Art.: Erweckung/Erweckungsbewegungen I, in: TRE 10, 1982, S. 205–220 (Lit.). – Über die Berliner Verhältnisse berichtet sehr anschaulich J. Althausen, Kirchliche Gesellschaften in Berlin 1810 bis 1830. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Laienapostolats in den evangelischen Kirchen des 19. Jahrhunderts, Diss. theol. Halle/S. 1965.

Erweckungsbewegung. Jeder der hier Genannten hat die Erweckungsbewegung in maßgeblicher, unverwechselbarer und die Grenzen Deutschlands überschreitender Weise geprägt.

Erich Beyreuther, der zu den besten Kennern der Erweckungsbewegung gezählt werden darf, stellte 1977 fast schon resignierend fest: „Die bisherigen Ergebnisse wissenschaftlicher Bemühungen stellen nur klar, daß es sich bei der Erweckungsbewegung um eine vieldeutige und vielfältige Erscheinung handelt, die bisher nicht einhellig und eindeutig erfaßt werden konnte. Nur soviel steht fest, daß es sich bei der Erweckungsbewegung um eine kritische Erneuerungsbewegung innerhalb des gesamten Protestantismus handelt. Es ist ein fast verwirrendes Bild.“²⁾ Daß sich die Situation seitdem nicht wesentlich gebessert hat, belegt der materialreiche Artikel „Erweckung/Erweckungsbewegung I“, den Gustaf Adolf Benrath 1982 in der „Theologischen Realenzyklopädie“³⁾ vorgelegt hat. Noch immer hindern die Vielzahl der Gruppen und Einzelpersonlichkeiten, die lokale Streuung der Zentren, die systematisierendem Denken so schwer faßbare Art erwecklichen Theologisierens und schließlich auch die mannigfaltigen direkten und indirekten Auswirkungen dieser „kritischen Erneuerungsbewegung“ die Ausarbeitung eines Gesamtbildes, das man getrost in den Kompendien der Kirchengeschichte festschreiben könnte. Die eigentlichen Schwierigkeiten liegen aber nicht auf wissenschaftsorganisatorischem Feld, wie Beyreuther glaubt, der „eine kritische Gesamtdarstellung, welche die ganze Erweckungsbewegung erfaßt und sich nicht nur auf kontinental-europäische Vorgänge beschränkt“, von „eine(r) souveräne(n) Beherrschung der Quellen und eine(r) intime(n) Kenntnis internationaler Spezialforschung“ abhängig macht und sich diese nur als eine „Gemeinschaftsleistung“ vorstellen kann. Es fehlen z. Z. noch viele entscheidende Vorarbeiten⁴⁾. Gewiß ist es richtig, daß die Erweckungsbewegung letztlich nicht nur als kontinentaleuropäisches Ereignis betrachtet werden darf; richtig auch die Vermutung, daß hier letztlich nur eine Gemeinschaftsleistung wird Abhilfe schaffen können, und richtig auch die Feststellung, daß allzu viele Vorarbeiten noch nicht geleistet worden sind. Die eigentliche *crux* ist aber ganz anderer Art! Es geht weder erstlich noch letztlich um die fortlaufende Vermehrung unseres Wissens über die Erweckungsbewegung, sondern es geht vor allem und grundlegend um die Einsicht, daß es sich bei der Erweckungsbewegung um ein genuin charismatisches Phänomen handelt, das sich den üblichen Methoden kirchengeschichtlicher und systematisch-theologischer Betrachtung immer wieder entziehen muß. Wer wirklich verstehen will, was es mit der Erweckungsbewegung auf sich hat, der muß sich auf ihr Anliegen selbst

²⁾ Vgl. Beyreuther (Anm. 1), S. R3.

³⁾ Vgl. Anm. 1.

⁴⁾ Vgl. Beyreuther (Anm. 1), S. R1.

einlassen, der muß zu verstehen suchen, was es heißt, wenn Menschen von dem Ruf „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten“ (Eph. 5, 14) getroffen werden, in ihrem Innersten getroffen werden, so daß sie nicht anders können, als daraus Konsequenzen zu ziehen, die das eigene Leben, das Leben ihrer Kirche und schließlich eben auch die Gesellschaft ihrer Zeit erschüttern und verändern mußten⁵⁾.

Wenn das richtig gesehen ist, dann sind die „bewundernden Biographen“ der „großen Anreger der Erweckungsbewegung“, von denen Beyreuther mißbilligend zu vermelden weiß, daß sie „leicht den erforderlichen kritischen Abstand vermissen lassen“⁶⁾, vielleicht doch nicht so weit vom Ziel abgekommen, wenn sie als zumeist unmittelbar Betroffene, als persönliche Schüler ihrer großen Meister und Seelenführer, einfach davon berichteten, auf welchem Wege ihre „Helden“ zu dem geworden waren, was sie ihnen dann wurden. Von großen Prophetengestalten oder gar Religionsstiftern werden in aller Regel ja auch zunächst einmal als weiterwirkendes Zeugnis Vita und Verba festgehalten. Die systematisierende Betrachtung, die sich dann später gewöhnlich auf solche Zeugnisse stützt, mag zwar so manchen Zusammenhang noch aufklären, ob und inwieweit dadurch aber ein angemessener Erkenntniszuwachs erzielt werden kann, bleibt oft genug fraglich.

Ausgerechnet Karl Barth, dem nun wirklich nicht übertriebene Sympathien für die Erweckungsbewegung nachgesagt werden können, hat diesen Tatbestand klar erkannt und im Zusammenhang mit Tholuck geurteilt: „Wichtiger kann das religiöse Individuum, gestaltloser alles Übrige gar nicht werden, kräftiger kann die Biographie gar nicht an die Stelle der Theologie treten, mehr kann die christliche Sache unmöglich im christlichen Menschen aufgehen, als dies bei Tholuck der Fall gewesen ist. Tholuck war der reine, typische Erweckungstheologe.“⁷⁾

Es ging der Erweckungsbewegung zunächst und vor allem um den Menschen, den einzelnen Menschen, der von Gott erweckt wird, von den Toten aufersteht und von Christus erleuchtet wird. Von dieser existentiell erfahrenen Grundtatsache aus, die Martin Schmidt unter dem Begriff des

⁵⁾ Vgl. zum Begriff der „Erweckung“ die prägnanten Formulierungen bei R. Deichgräber, Art.: Erweckung/Erweckungsbewegungen II, in: TRE 10, 1982, S. 220–224, insbesondere S. 221: „Erweckung‘ meint ein Wachwerden in einem höchst realen Sinn, das den Menschen in seiner Ganzheit betrifft. Denn der, der da schläft, ist der ganze Mensch... Erweckung ist ein Wahrnehmen der tödlichen Gefahr, in der der Mensch schwebt, solange er sich über den vollen Ernst der Sünde hinwegtäuscht. Das den Menschen erweckende Wort ist allerdings zugleich richtendes Wort (Gesetz) und tröstendes Wort (Evangelium) und offenbart so mit der Gefährdung auch die Errettung aus der Gefahr.“

⁶⁾ Beyreuther (Anm. 1), S. R1f.

⁷⁾ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Berlin³1961, S. 461.

„Lebensmotivs“ zu erfassen versucht hat⁸⁾), lebten, dachten, theologisierten, predigten und handelten die Erweckten. Das machte sie zu unverwechselbaren Individualitäten und ausgesprochenen Individualisten, die nur schwer in die gängigen Kategorien der Theologie- und Geistesgeschichte einzupassen sind. Als Träger persönlichster Erfahrungen waren sie alle nur beschränkt gemeinschaftsfähig, trotz aller gerade für die Erweckungsbewegung so ungemein typischen Freundschaftsbünde, Meister-Schüler-Verhältnisse und Korrespondenzen. Wenn wir wissen wollen, was diese Menschen bewegte, so heftig umtrieb, daß sie einer geschichtlichen Epoche Antlitz zu geben vermochten, so müssen wir uns mit ihnen selbst beschäftigen und damit die Hoffnung verbinden, auf diesem Wege nähere Aufschlüsse über das Woher und Wohin, das Wie und das Was der Erweckungsbewegung zu gewinnen.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

Im Zusammenhang unseres Themas auf Schleiermacher einzugehen, bedarf einer besonderen Begründung, da die Forschung sich bisher in dieser Beziehung einigermaßen zurückhaltend geäußert hat. Der geistesgeschichtliche Rang dieses Mannes, dessen Tod Neander seinen Hörern mit den Worten „Nun ist der Mann dahingeschieden, von dem man künftig eine neue Epoche in der Theologie datieren wird“, bekannt gab⁹⁾), scheint einfach ein zu hoher zu sein, als daß man ihn so direkt mit einer dann doch alles in allem sehr viel begrenzteren Größe, wie die Erweckungsbewegung es war, in Verbindung bringen dürfte. Schleiermachers Name gehört „an die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit... und keiner neben ihm“, hat Karl Barth in der ihm eigenen Unerbittlichkeit formuliert¹⁰⁾). Das heißt dann aber, daß sein Name auch an die Spitze einer Betrachtung der Erweckungsbewegung gestellt werden muß, insofern diese eben ein Teil dieser „Theologie der neuesten Zeit“ ist. Aber es bedarf ja gar nicht solcher formalen Begründungen, um Schleiermachers Namen ins Spiel zu bringen. Sowohl seine Biographie¹¹⁾ als auch seine theologischen Anschauungen¹²⁾ lassen die Funktion deutlich hervortreten, die er für die Erweckungsbewegung gehabt hat.

⁸⁾ Vgl. M. Schmidt, Die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit im Übergangsstadium zum lutherischen Konfessionalismus, in: Theologische Literaturzeitung 74, 1949, S. 17–28.

⁹⁾ Zitiert nach RE³ 17, 1906, S. 615.

¹⁰⁾ Vgl. Barth (Anm. 7), S. 379.

¹¹⁾ Vgl. vor allem W. Dilthey, Das Leben Schleiermachers I, hrsg. von H. Mulert, Berlin²1922; II, hrsg. von M. Redeker, Berlin 1966.

¹²⁾ Zur Lit. vgl. T. N. Tice, Schleiermacher Bibliography = Princeton Pamphlets 12, Princeton N. J. 1966; F. Flückiger, Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts = Die Kirche in ihrer Geschichte 4P, Göttingen 1975, S. P4.

Schleiermacher wird als Sohn eines reformierten Feldpredigers in Breslau geboren, wo er bis zum 10. Lebensjahr die Schule besucht. Nach mehreren Zwischenstationen gibt der Vater, der in engere Kontakte mit der Brüdergemeine getreten war, den Sohn zunächst nach Gnadenfrei und dann in das herrnhutische Pädagogium in Niesky. „Frömmigkeit, Bildung und Freundschaft, drei Mächte, denen sein Herz allzeit offen stand, verbanden sich, ihm Niesky zur Heimat zu machen... Geist und Sprache der brüderischen Frömmigkeit gehen auf ihn über und seine Anhänglichkeit an die Gemeinde war eine Zeit lang so enthusiastisch, daß er ihr selbst seine gelehrten Interessen zu opfern bereit war.“¹³⁾ Auch auf dem Seminar der Brüderunität in Barby, auf das Schleiermacher 1785 übergeht, ist diese Harmonie anfangs noch eine vollständige, bereits 1787 aber muß der Sohn dem Vater erklären, daß er die theologische Denkungsart der Brüdergemeine nicht mehr teilen könne, und um die Genehmigung bitten, an anderem Ort weiterstudieren zu dürfen. Das geschieht in Halle, wo Schleiermacher ein zurückgezogenes, konzentriertes Studentendasein ganz wie ein „echter Herrnhuter“, wie er selbst berichtet¹⁴⁾, führt. Daß hiermit nicht nur die äußeren Lebensformen gemeint gewesen sein dürften, mag ein Brief des Jahres 1802 bezeugen, geschrieben nach einem Besuch der Schwester Charlotte in Gnadenfrei, in dem er sich rückblickend und durchaus positiv als „Herrnhuter von einer höheren Ordnung“ bezeichnet¹⁵⁾. 1790 bestand Schleiermacher sein theologisches Examen in Berlin, wurde Hauslehrer bei der gräflich Dohnaschen Familie auf Schlobitten in Ostpreußen und erhielt 1795 die reformierte Predigerstelle an der Berliner Charité. Bis 1802 blieb er in dieser Stelle, die ihm die Möglichkeit bot, in unmittelbarster Berührung mit den führenden Vertretern des Zeitgeistes zu kommen. Schleiermacher verkehrte in den Salons der Henriette Herz und der Dorothea Veit, der Tochter Moses Mendelssohns. Hier schließt er auch Freundschaft mit Friedrich Schlegel, mit dem er seit 1797 die Wohnung teilt. In dieser Zeit entsteht das Buch, das Schleiermachers Namen späterhin so berühmt machen sollte, obwohl es zunächst 1799 anonym bei J. F. Unger in Berlin erschienen war: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“. Es ist vor

¹³⁾ O. Kirn, Art.: Schleiermacher, in: RE³ 17, 1906, S. 587–617, bes. S. 589f.

¹⁴⁾ Vgl. L. Jonas – W. Dilthey (Hrsg.), Aus Schleiermachers Leben. In Briefen 1, Berlin 1858, S. 334 (Brief vom 19. 8. 1802 an Eleonore G[runow]): „Das eitle Wesen in der Welt fürchtete ich, weit entfernt es zu lieben, und hätte ich einen andern ähnlichen Winkel gewußt, wie die Herrnhuter, ich wäre lieber dorthin gegangen. So habe ich auch auf der Universität gelebt und hernach wie ein ächter Herrnhuter, ohne mich um mein Schicksal zu bekümmern.“

¹⁵⁾ Vgl. Jonas – Dilthey (Anm. 14), S. 309 (Brief vom 30. 4. 1802 an G. Reimer): „Hier (d.i. Gnadenfrei, P. M.) entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skepticismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet und ich kann sagen, daß ich nach Allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung.“

allem diese Schrift, der wir eine bedeutende Rolle in der Frühgeschichte der Erweckungsbewegung zuzumessen haben. „Nicht im Ton der gelehrten Abhandlung, sondern in lebendig bewegter Rede, die aus der Sprache des persönlichen Bekenntnisses bald in die der ruhigen Betrachtung, bald in die der zürnenden Anklage übergeht, wird die Sache der verkannten Religion geführt. Ein scharfer Verstand hüllt sich in das Gewand eines bewegten, aber auch in seiner Bewegung immer streng abgemessenen Gefühls.“¹⁶⁾

Schleiermacher handelt von der Religion, genauer gesagt: von der Frömmigkeit, deren eigene Herrlichkeit er aufleuchten lassen möchte. Frömmigkeit wird definiert als Größe eigener Art, als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“, begründet auf den Funktionen der Anschauung und des Gefühls. In Anschauung und Gefühl ist die eigentliche Religion vollständig beschlossen. In ihr herrscht Freiheit, jeder Fromme mag sich auswählen, was ihm gefällt. Dogmen sind keine konstituierenden Elemente des unmittelbaren religiösen Lebens, sie sind Produkte des abstrahierenden und reflektierenden Verstandes, der die religiösen Grundelemente bearbeitet. Deshalb ist wahre religiöse Gemeinschaft diejenige, in der ein völlig freier Wechselverkehr des Gebens und Nehmens besteht. In ihr gibt es nicht den Gegensatz von Priestern und Laien, keine Hierarchie und keine ängstliche oder selbstgewisse Abgrenzung gegen andere religiöse Vereinigungen. Die verfaßten Kirchen sind insbesondere in ihrer Verbindung mit dem Staat geistlich erstarrt. Dem Ideal religiöser Gemeinschaft kommen deshalb die unscheinbaren, von der Kirche abgelösten Gruppen sehr viel näher.

Das Christentum – nach Schleiermacher die einzige tatsächlich lebendige Religion gegenüber etwa auch dem Judentum, das nur noch ein Schattendasein führt – hat die Ideen von Verderben und Erlösung, deren Schauplatz die Geschichte abgibt, zum Mittelpunkt. Der Christ ist selbstkritisch nach innen gewendet, er wird bestimmt von dem Grundgefühl einer heiligen Wehmut. Da Christus sich nicht für den einzigen Mittler ausgegeben hat, kann das Christentum nicht beanspruchen, Endgestalt der Religion überhaupt zu sein. Sollte eine bessere Gestalt der Religion auf den Plan treten, so würde das Christentum sie nicht bekämpfen. Denn dem wahren Frommen liegt zuletzt nur daran, daß das Universum auf alle Weise angeschaut und angebetet wird¹⁷⁾.

Wer auch nur etwas von dem Anliegen weiß, daß die Erweckungsbewegung vertrat, wird schon in diesem Resümee erkennen, was Schleiermacher mit der erweckten Frömmigkeit gemeinsam hatte und worin er sich so stark von ihr unterschied, daß es zu einem Zusammenwirken im eigentlichen Sinne dann eben doch nicht kommen konnte. Frömmigkeit,

¹⁶⁾ Kirn (Anm. 13), S. 593.

¹⁷⁾ Ich folge hier der prägnanten Darstellung, die Kirn (Anm. 13), S. 593ff., gegeben hat.

Anschauung, Gefühl, Freiheit, Reserve gegenüber Dogmen, Gemeinschaft ohne Hierarchie und Gegensatz von Priestern und Laien, Offenheit gegenüber den Frommen auch anderer Konfessionen, Kritik gegenüber dem Staatskirchentum und Hochschätzung der unscheinbaren, von der Kirche abgelösten Gruppe: alles das waren Ideale, die in dieser oder jener Form in der Erweckungsbewegung wiederkehren sollten. Nicht mit Schleiermacher zusammengehen konnte man in der Beurteilung des Christentums. Das war den Erweckten zu philosophisch gedacht und insbesondere im Blick auf die Gestalt Christi völlig unannehmbar. Auch die Grundvoraussetzung der theologischen Arbeit Schleiermachers, die „Verantwortlichkeit für die Modernität“, wurde von den Erweckten dezidiert nicht geteilt. Karl Barth hat diesen Willen zur „Modernität“ in folgende Worte gefaßt: „Es ist vor Allem klar, daß Schleiermacher als Theologe auch materiell unerbittlich und bis auf die letzte Zeile damit Ernst macht, von den von der Philosophie, Geschichts- und Naturwissenschaft seiner Zeit erarbeiteten Voraussetzungen aus und unter keinen Umständen von anderswoher zu denken und zu reden.“¹⁸⁾ Aber auch wenn hier ein unüberwindbarer Dissensus schon von den Zeitgenossen erkannt und von der Theologiegeschichte im nachhinein bestätigt werden muß, bleibt doch so vieles Gemeinsame übrig, das wenigstens stichwortartig angeführt werden soll. Schleiermacher „geht es um das Leben, und das Leben, um das es geht, ist nicht etwa, wie man bei oberflächlicher Schau vermuten könnte, ein in der Innerlichkeit der Seele sich abspielendes, ein sich selbst genießendes, wesentlich passives Leben, ein mystisches in sich Versenktsein.“¹⁹⁾ Christentum ist für Schleiermacher theologische Religion, ist Besinnung und Verinnerlichung, die zum Aufbruch und Handeln drängt, ja zwingt. Hier stoßen wir auf jenes „Lebensmotiv“, das Martin Schmidt als hauptsächliches Kennzeichen der Erweckungsbewegung beschrieben hat²⁰⁾. Wenn Schleiermacher gegen „Absonderungen“ jeglicher Art um einer spezifischen religiösen Lehre willen vorgeht, so prägt er auch damit eine Einstellung vor, die in der Erweckungsbewegung durchaus vorherrschend werden wird. Selbst seine Hochschätzung des Staates als Ordnungs- und Friedensmacht²¹⁾, die ihm besonders in der Gestalt des preußischen Staates anschaulich wurde, hat in der Erweckungsbewegung kräftig weitergewirkt. Und nicht zuletzt muß auch daran erinnert werden, daß es Schleiermacher war, der das soziale Problem in aller Schärfe erkannt hat. Er lehrte die Verantwortung der höheren Stände gegenüber den durch

¹⁸⁾ Barth (Anm. 7), S. 388.

¹⁹⁾ Ebd., S. 389.

²⁰⁾ Vgl. Schmidt (Anm. 8), pass.

²¹⁾ Vgl. z. B. G. Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers = Bonner staatswissenschaftliche Untersuchungen 8, Bonn-Leipzig 1923.

die Fortentwicklung der Gesellschaft Benachteiligten, sprach sich für wirtschaftlichen Ausgleich, soziale Versicherung und Fürsorge, ja sogar für die Verkürzung der Arbeitszeit der unteren Stände aus. Auch damit hat Schleiermacher Gedanken vorgetragen, die in der Erweckungsbewegung in praktisches Handeln umgesetzt werden sollten²²). An keiner Stelle hat Barth in seinem großen Schleiermacher-Essay schiefer geurteilt als an diesem Punkt, zu dem er bemerkte: „Das sind Dinge, die die großen Erweckungsprediger seiner Zeit nicht gesagt und überhaupt nicht gesehen haben.“²³) Dieses Votum ist so falsch, daß es schon verwundert, wie Barth offensichtlich durch alle Auflagen seiner vielgelesenen Darstellung der Theologie im 19. Jahrhundert daran festhalten konnte. Selbstverständlich ließen sich noch manche Beobachtungen zusammentragen, durch die Schleiermachers komplizierte Querverbindungen zur Erweckungsbewegung weiter erhellt werden könnten, etwa seine Umkehrung der reformatorischen Botschaft von „Wort Gottes“ und „Christus“ zu „Religion“ und „Frömmigkeit“, seine Auffassung von der Sünde als einer Gehemmtheit des höheren Lebensbewußtseins und damit dann auch seine Gnadenlehre, aber dafür ist hier nicht der Platz. Will man versuchen, die Funktion Schleiermachers innerhalb der Erweckungsbewegung bündig zusammenfassen, so muß gesagt werden, daß er es war, der wesentliche Teile dessen, was die Erweckungsbewegung wollte, überhaupt erst zur Sprache gebracht hat.

Schleiermacher war es, der die Frömmigkeit, die in der Epoche der Aufklärung und des theologischen Rationalismus in den kleinen und verstreuten Gruppen der „Stillen im Lande“ überwintert hatte, so machtvoll thematisierte, daß sie festes „Bürgerrecht in der Romantiker-Republik“²⁴) erhielt. Die Erweckten haben an diese Veränderung der gesellschaftlichen Bewußtseinslage anknüpfen, haben ihr Anliegen als mit dem Zeitgeist in Übereinstimmung befindlich betrachten und dadurch überhaupt erst wirksam zur Geltung bringen können. Schleiermacher hat aber der Erweckungsbewegung nicht nur das Feld bereitet, auf dem sie säen und ernten konnte, er hat darüber hinaus auch die Grundlagen jener konservativ-kirchlichen Theologie gelegt, in der das christlich-fromme Selbstbewußtsein zur Grundlage der Dogmatik gemacht wurde: ein Weg, den viele beschritten, nach dem sie durch die Erweckungsbewegung hindurchgegangen waren. Die Erweckten selber haben diese Funktion der Schleiermacherschen Theologie kaum wahrgenommen, zu sehr traten für sie die aktuellen Konfliktpunkte in den Vordergrund, als daß hier ein wirklich ertragreiches Gespräch auch nur hätte begonnen werden können.

²²) Vgl. Barth (Anm. 7), S. 329.

²³) Ebd.

²⁴) R. Huch, Die Romantik. Ausbreitung, Blütezeit und Verfall, Tübingen 1951, S. 217.

Hans Ernst Frh. von Kottwitz (1757-1843)

Am 13. Mai 1843 eröffnete Neander, dessen Nachruf auf Schleiermacher schon in Erinnerung gerufen wurde, sein Kolleg mit den Worten: „Ich kann nicht unterlassen, heute zunächst des teuren Mannes zu gedenken, den Gott aus diesem Leben abgerufen hat, des Barons von Kottwitz, der als ein selten begnadigter Zeuge des Evangeliums hier in Berlin vielen Seelen ein Führer zu dem Herrn Jesus Christus gewesen ist, und auch manchem jungen Theologen nicht bloß für sein äußeres Leben, wenn es der Armut zu helfen galt, förderlich gewesen ist, sondern auch für sein inneres Leben den Weg des Heils gewiesen hat mit Hinweisung auf den, der da spricht: ‚Ich bin der Weg‘. Diesem demütigen Diener Jesu Christi gilt das Wort des Herrn: ‚Du frommer und getreuer Knecht, geh ein zu deines Herren Freude‘.“²⁵⁾ Hans Ernst von Kottwitz, der „fromme Baron“, gehört zu den fast durchweg übersehenen und eigentlich immer unterschätzten Figuren in der Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Emanuel Hirsch hat ihm in seiner fünfbändigen „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“ gerade einen Halbsatz innerhalb der Darstellung Tholucks gewidmet und ihn als den „lang-jährigen Führer der Berlinischen Frommen“ apostrophiert²⁶⁾. Nicht sehr viel besser sieht es in Barths Darstellung der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert aus, wo Kottwitz immerhin dreimal genannt wird²⁷⁾. Selbst die speziellen Darstellungen der Erweckungsbewegung meiden in aller Regel jedes nähere Eingehen auf diesen Mann und lassen es mit Allgemeinplätzen bewenden, die in peinlicher Weise anzeigen, daß hier eigentlich immer nur vom Hörensagen her geurteilt wird²⁸⁾. Erst durch die Forschungen Friedrich Wilhelm Kantzenbachs zur Erweckungsbewegung, insbesondere seine Textedition „Baron H. E. von Kottwitz und die Erweckungsbewegung in Schlesien, Berlin und Pommern“²⁹⁾, wurde

²⁵⁾ Die originale Fundstelle dieses in der Kottwitz-Literatur mehrfach begegnenden Zitats konnte bisher nicht ermittelt werden.

²⁶⁾ Vgl. E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens 5, Gütersloh 1954, S. 103.

²⁷⁾ Vgl. Barth (Anm. 7), S. 460, 469 und 545.

²⁸⁾ Das gilt auch noch für Benrath (Anm. 1), S. 212. – Zu Kottwitz vgl. u. a. P. Maser, Baron Hans Ernst v. Kottwitz (1757–1843) und die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, in: Kirche im Osten 21/22, 1978/79, S. 126–140; E. Kunert, Hans Ernst von Kottwitz (1757–1843), in: G. Bosinski – P. Toasperi (Hrsg.), Wer mir dienen will, Berlin (Ost) 1978, S. 81–98.

²⁹⁾ = Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte 1/12, Ulm 1963.

erkennbar, welche weitreichenden, wirkungskräftigen Beziehungen Kottwitz im intensiven persönlichen Gespräch und in seiner umfangreichen Korrespondenz gepflegt hat³⁰).

Kottwitz ist der reinste Typ eines Erweckten, der überhaupt vorstellbar ist, und seine Biographie hat einen ganz erheblichen Anteil an dieser so schwer erfaßbaren Existenz. 1757 wird Kottwitz als Glied eines uradligen schlesischen Geschlechts geboren, das in der Reformationszeit evangelisch geworden war. Die Jugendzeit des Barons ist einigermaßen ungeklärt. Er wuchs auf Schloß Boyadel in der Nähe von Grünberg auf, besuchte eine adlige Erziehungsanstalt in Breslau und wurde dann Page am Hof Friedrichs des Großen. Kottwitz hat diese Zeit am Berliner bzw. Potsdamer Hof in trüber Erinnerung behalten. Sie muß in Tiefen geführt haben, an die der gereifte Mann nur mit Trauer zurückdenken konnte. Genaueres wissen wir darüber nicht. Selbst der Wendepunkt in Kottwitz' Leben ist nur mangelhaft verbürgt. In einem Gottesdienst der Brüdergemeinde, vielleicht in Gnadenfrei, traf den wohl zutiefst Verunsicherten das Wort des Predigers: „Es gehört schon viel Gnade dazu, daß man sich selbst ertrage!“ Welche Konsequenzen Kottwitz aus diesem seine Existenz umwandelnden Erlebnis unmittelbar gezogen hat, ist gleichfalls unbekannt. Er tritt in das Licht der Geschichte als eine fertige, endgültig geformte Persönlichkeit, die über Jahrzehnte hin einem Werk von hohem Anspruch verpflichtet blieb.

Mit vollem Einsatz der eigenen Person und der nicht unbeträchtlichen finanziellen Möglichkeiten, die ihm ererbter und erheirateter Besitz eröffnete, wandte sich Kottwitz den Ärmsten seiner Zeit, den „von der Intelligenz der Zeit fast zertretenen Menschen“, wie er es selbst ausdrückte³¹), zu. In Schlesien und Berlin zog er ein umfassendes Hilfswerk für die immer rascher verelendenden Weber und die in den napoleonischen Kriegen in Berlin um Arbeit und Brot Gekommenen auf, das Hilfe durch Selbsthilfe zu schaffen suchte. Man wird diesen Bemühungen, die von mancherlei Mißerfolgen begleitet wurden und schließlich nur dadurch fortgeführt werden konnten, daß Kottwitz seinen oft beklagten Einfluß auf das preußische Königshaus gelegentlich in geradezu impertinent anmutender Weise einsetzte, nicht gerecht, wenn man an sie die Maßstäbe einer späteren Zeit anlegt. Der „fromme Baron“ tat, was er konnte, und er erkannte in einer Klarheit, die ihn durchaus auch als bedeutenden Denker ausweist, woher das Übel kam, gegen das

³⁰) Die in öffentlichen Archiven und Bibliotheken befindlichen Kottwitz-Briefe, etwa 320 an der Zahl, habe ich in Fotokopien zusammengetragen. Der bedeutendste Fundort ist das Tholuck-Archiv, das sich jetzt in der Obhut des Katechetischen Oberseminars in Naumburg/S. befindet.

³¹) So in einem Brief an Tholuck vom 29. 11. 1827, abgedruckt bei N. Bonwetsch, Aus A. Tholucks Anfängen. Briefe an und von Tholuck. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Erneuerung im 19. Jahrhundert = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2/4, Gütersloh 1922, S. 33.

er kämpfte. In einer Schrift von 1810 „Über öffentliche Strafanstalten“ charakterisierte er den frühkapitalistischen Unternehmer in einer Schärfe, die in dieser Zeit wenig Vergleichbares besitzt: „Der Fabrikunternehmer, der blos auf Bedrückung des Arbeiters hinwirkt, behält selbst nur diejenigen Arbeiter, von denen er sich einen vorzüglichen Gewinn verspricht, und zwar auch diese nur so lange, als derselbe bei der Fortsetzung seines Geschäftes einen bedeutenden Vortheil findet...“³²⁾ Und er fragt: „Wodurch wird der Mensch in jedem Verhältniß des gesellschaftlichen Vereins recht gewürdigt? Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sey, oder: die Vernachlässigung der nöthigen Unterstützung des ärmeren Bürgers, damit derselbe zu redlichem Fleiß gereizt werde, hat dem Staatenverein die empfindlichsten, wo gar nicht unheilbare Verwundungen zugefügt... Was läßt sich von einem Menschen erwarten, dessen sittliches Gefühl nur in sehr zweideutigen Fällen in Anspruch genommen wird? Ist es nicht einleuchtend, daß eine Behandlung, durch welche der Mensch nur als Sache benutzt wird, den entschiedensten Widerwillen und zuletzt einen empörenden Starrsinn veranlassen müsse?“³³⁾ Dieser kurze Textausschnitt mag andeuten, zu welch scharfer und präziser Diktion Kottwitz fähig war, wenn er es der Sache für angemessen hielt. Die einschlägigen Akten des Merseburger Staatsarchivs, die bisher nur unvollständig bekannt gemacht worden sind, vertiefen diesen Eindruck. Kottwitz konnte handeln, er konnte argumentieren und gelegentlich auch intrigieren, wenn es um der „Freiwilligen Beschäftigungs-Anstalt“ in Berlin oder um der Arbeitsbeschaffungsprogramme in Schlesien willen nötig war³⁴⁾. Johann Hinrich Wichern, der Vater der Inneren Mission, hat viel von Kottwitz gelernt, mit dem er über viele Jahre hin in persönlichem und brieflichem Austausch stand. Die Briefsammlungen des Archivs des Rauhen Hauses in Hamburg belegen das³⁵⁾.

So hoch aber diese Werke praktischer Nächstenliebe zu schätzen sind, sehr viel höher muß doch eingestuft werden, was Kottwitz im persönlichen Umgang an „nachhaltigem Einfluß auf eine ganze Generation pietistischer Neuromantiker und genialischer Anreger“³⁶⁾ geltend machen konnte. Auf diesem Feld erwies er sich als eine

³²⁾ Zitiert nach F. W. Kantzenbach, Ein vergessenes Programm im Sinne der Inneren Mission, in: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 45, 1966, S. 149–165, bes. S. 161f.

³³⁾ Ebd., S. 159.

³⁴⁾ Zentrales Staatsarchiv der DDR, Dienststelle Merseburg: Geheimes Staatsarchiv. Departement der allgemeinen Policey. Armenanstalten Kurmark. Acta der geheimen Registratur des Staats-Kanzlers betreffend die Arbeits Anstalt des Freiherrn von Kottwitz. 1810/1822. Rep. 74. J3. XII.

³⁵⁾ Vgl. P. Maser, H. E. von Kottwitz und J. H. Wichern. Spuren einer Beziehung, in: Diakonia 4, 1978, S. 177–180.

³⁶⁾ Beyreuther (Anm. 1), S. R33.

Persönlichkeit von schlechthin charismatischer Kraft. Die Liste der Männer, die später in hohe und höchste Stellungen in Kirche, Wissenschaft und Staat aufsteigen sollten und die zuvor durch Kottwitz' Schule gegangen waren, ist so umfangreich, daß man im Blick auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, die von der Berliner Ministerialbürokratie lancierte, durchaus boshaft gemeinte Bezeichnung des Barons der „Alte überall“³⁷⁾ sehr wohl auch positiv aufnehmen kann. Der persönliche Eindruck eines schlechthin Frommen muß von so großer Faszination gewesen sein, daß sich diesem kaum einer entziehen konnte, der mit ihm auch nur in lose Berührung kam. Worin eigentlich diese Faszination begründet war, läßt sich weder aus den Schriften noch aus den zahlreichen Briefen erschließen, die uns von Kottwitz erhalten geblieben sind. So ist auch der Historiker gut beraten, wenn er an dieser Stelle einem Mann das Wort gibt, der Kottwitz unmittelbar und sehr intensiv erlebt hat. Nur kaum verhüllt schildert Tholuck die Gestalt des schlesischen Barons in seiner berühmten Jugendschrift „Die Lehre von der Sünde“ von 1823: „Dieser ehrwürdige Greis lebt hier seit wenigen Jahren in seinem Sabbath, wie ihn die Seligen feiern werden, wo nämlich die seligste Ruhe und die seligste Wirksamkeit der Liebe Eins geworden sind. Bis in sein hohes Greisenalter war er unermüdet beschäftigt gewesen, auf Reisen und in stehendem Aufenthalt, mit Werken der Menschenliebe und der Gottesliebe. Die Stätten des Elendes und des Jammers sahen ihn am öftesten, weil er nichts Lieberes wußte, als Thränen trocknen... Er war der Meinung, daß großes leibliches Elend den menschlichen Geist so niederdrücke, daß er darunter kaum zu dem, das droben ist, aufzublicken wage. Ehe er daher den am Leib und Geist sehr Elenden die Wunden ihrer Seele zeigte, trocknete er erst die Thränen, die über irdische Schmerzen flossen.“³⁸⁾ Und an anderer Stelle spricht Tholuck noch präziser über das, was Kottwitz' Persönlichkeit ausmachte: „Ich habe nicht geglaubt, daß ein Mensch so bei Gott sein könne, wie der greise Jünger bei diesem Gebete war. Begeisterung war es nicht, was seine Rede auszeichnete. Beugung war der Charakter seiner Worte. Seine Seele schien in Demut aufgelöst zu sein vor der Nähe des Allerheiligsten.“³⁹⁾

Wenn wir Kottwitz und seine Funktion innerhalb der Erweckungsbewegung richtig beurteilen wollen, brauchen wir gar nicht in erster Linie auf sein Wirken für die Diakonie, die Mission, die Bibelgesellschaften, sein Eintreten für die kirchliche Union bei gleichzeitigem Werben um

³⁷⁾ Vgl. H. G. Bloth, Die Kirche in Pommern. Auftrag und Dienst der evangelischen Bischöfe und Generalsuperintendenten der Pommerschen Kirche von 1792 bis 1919 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe V/2. Pommersche Lebensbilder V, Köln – Wien 1979, S. 93.

³⁸⁾ F. A. G. Tholuck, Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers, Gotha⁹ 1871 [Erstauflage 1823!], S. 129f.

³⁹⁾ Ebd., S. 144.

Verständnis für die im Gewissen an die lutherischen Bekenntnisschriften Gebundenen⁴⁰⁾, seine hochschulpolitischen Aktivitäten zur Zurückdrängung des Rationalismus an den theologischen Fakultäten und an seine koordinierenden Kontakte zu praktisch allen führenden Gestalten der Erweckungsbewegung hinzuweisen: das alles gab es und ist aller Achtung und Beachtung gerade auch in der Forschung wert; wichtiger, folgenreicher aber war und bleibt, daß Kottwitz es in charismatischer Kraft verstand, mehreren Generationen unmittelbar vor Augen zu stellen, daß jene Frömmigkeit, die Schleiermacher als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ definiert hatte, tatsächlich gelebt werden konnte, tatsächlich praktiziert werden konnte mit all den Implikationen, die Schleiermacher den Gebildeten unter ihren Verächtern hatte anschaulich werden lassen wollen.

Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799-1877)

Über Tholuck⁴¹⁾, den bedeutendsten Kottwitz-Schüler, hat Karl Barth das hintersinnige Diktum geprägt, dieser verhalte sich zu Schleiermacher „in bezug auf den Zentralbegriff seiner Theologie, das vielberufene ‚Gefühl‘, wie eine gemalte Blume zu einer wirklichen oder wie Spiel mit Streichhölzern zu einer Feuersbrunst“⁴²⁾. Man sollte hier nicht nur den Hinweis auf die unbestreitbaren Qualitätsunterschiede zwischen Schleiermacher und Tholuck registrieren, sondern sich auch darauf hinweisen lassen, daß beide letztlich von der gleichen Art gewesen sein könnten.

Tholuck entstammte einer schlichten Breslauer Handwerkerfamilie, in der geistige Werte kaum etwas galten. Nur die absolute Unfähigkeit zu jeder praktischen Tätigkeit ermöglichte dem durchaus hysterisch veranlagten Knaben den Besuch der höheren Schule, in der er vor allem durch eine stupende Sprachbegabung auf sich aufmerksam machte. Das Tagebuch des 14-16jährigen wird in nicht weniger als 19 Sprachen geführt. Noch in Breslau beginnt Tholuck mit intensiven Studien der orientalischen Sprachen, die er später in Berlin bei dem eigentümlichen Prälaten Heinrich Friedrich v. Diez fortsetzte, der als Orientalist den Respekt Goethes gewonnen hatte und in der Entstehung des „West-östlichen

⁴⁰⁾ Vgl. P. Maser, Georg Philipp Eduard Huschke an Hans Ernst von Kottwitz. Eine Untersuchung zum Verhältnis der altlutherischen Opposition in Breslau zur Erweckungsbewegung, in: Kirche im Osten 25, 1982, S. 11–63.

⁴¹⁾ Vgl. L. Witte, Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholuck's, 2 Bde., Bielefeld – Leipzig 1884/1886; E. Beyreuther, Friedrich August Tholuck, in: ders., Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung, Hildesheim – New York 1980, S. 305–316.

⁴²⁾ Barth (Anm. 7), S. 462.

Diwans“ eine von dem Dichter dankbar gewürdigte Rolle spielte⁴³). Diez war aber nicht nur ein bemerkenswerter Orientalist, sondern auch ein frommer und nicht selten eifernder Christ, was Tholuck sehr wohl beeindruckte. Das stark orthodox geprägte Christentum eines Johann Gottfried Scheibel, von dem er einst boshaft zu berichten wußte, „daß der Diaconus vor dem Thore sich in einer unterirdischen Stube mehrere Bettler sammle, um dann zu predigen“⁴⁴), oder daß Scheibels Name in Berlin zwar „ziemlich bekannt“ sei, aber „in sehr schlechtem Rufe“ stehe⁴⁵), wird ihm nun wieder „achtungswerter“⁴⁶). Vor allem aber gerät Tholuck über Diez unter den alles weitere bestimmenden Einfluß von Kottwitz. Aber noch stehen die orientalistischen Studien im Vordergrund. 1821 veröffentlicht Tholuck eine Abhandlung über den Sufismus, die ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte der Orientalistik sichern sollte und zudem seine Habilitation an der Berliner Theologischen Fakultät ermöglichte⁴⁷). Schleiermacher hat dagegen nach Kräften Widerstand geleistet, und die nächste Veröffentlichung des jugendlichen Gelehrten konnte seine Bedenken nur verstärken. 1823 publizierte Tholuck die Schrift „Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder Die wahre Weihe des Zweiflers“, die Martin Kähler, der große Tholuck-Schüler, so zu würdigen wußte: „Hier trat neben den klassischen Redner, welcher hochgebildeten Verächtern Deutschlands die Religion wieder achtbar gemacht hatte, ein Zeuge in Feuerzungen, welcher in der protestantischen Bildungswelt mächtig für den Sünderheiland an die Herzen pochte, indem er auf Grund eigener und fremder Erfahrung den Weg und die Mittel schilderte, um aus dem edlen Humanismus den Übergang zum evangelischen Glauben zu finden.“⁴⁸) Auch Karl Barth hat diese Parallele gezogen und geurteilt: „Erfahrung und immer wieder Erfahrung ist es, die hier das Wort führt: in einer Weise, die neben der Schleiermacherschen Erfahrungstheologie unvornehm, aufdringlich, allzu schreiend, wo nicht gar geschmacklos wirkt, hinter der man aber das oft und oft erwähnte ‚Herz‘ unzweifelhaft schlagen hört und durch die man sich, wenn man sich nicht abschrecken läßt, auch seinerseits im ‚Herzen‘ angesprochen fühlt, wo man sich bei Schleiermacher bloß den Kopf zerbricht.“⁴⁹)

⁴³) Vgl. P. Maser, *Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung. Eine biografische Studie zu Briefen von und an F. A. G. Tholuck*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 33, 1981, S. 221–249, bes. S. 223ff.; ders., *Friedrich August Gottreu Tholuck an Goethe. Bemerkungen zu einem Brief aus dem Jahr 1824*, in: *Goethe-Jahrbuch* 100, 1983, S. 230–246.

⁴⁴) Vgl. Witte (Anm. 41), Bd. 1, S. 46.

⁴⁵) Brief vom 22. 5. 1817, vgl. Witte (Anm. 41), Bd. 1, S. 84.

⁴⁶) So in einem Lebensabriß Tholucks von 1817, vgl. Witte (Anm. 41), Bd. 1, S. 53.

⁴⁷) Vgl. Maser, *Mystik* (Anm. 43), S. 222ff.

⁴⁸) M. Kähler, Art.: Tholuck, F. A. G., in: *RE*³ 19, 1907, S. 695–702, bes. S. 698.

⁴⁹) Barth (Anm. 7), S. 463.

Tholucks „Lehre von der Sünde“ war trotz ihres unleugbaren Dilettantismus ein ungeheurer Erfolg beschieden. Sie wurde zur eigentlichen Programmschrift erweckter Theologie und erlebte bis 1871 neun Auflagen. Wenn Tholuck es überhaupt jemals unternommen hat, einen geschlossenen Entwurf zu einem systematisch-theologischen Problem vorzulegen, dann in diesem Buch. Aber bereits die Zeitgenossen haben gesehen, wie wenig dieses Vorhaben gelungen ist. Emanuel Hirsch stellt dazu folgende Diagnose: „Seine (d. i. Tholucks) Erstlingsschrift von 1823 ist keine Begriffsentwicklung, sondern ein empfindungsreiches Wogen, auf dessen bewegter Oberfläche Bibelsprüche und Gedanken treiben. Diese Darstellungsform ist mit Absicht gewählt.“⁵⁰⁾ Mit deutlicher Frontstellung hatte Tholuck nämlich erklärt: „Soll jene höhere Einheit der wahren Philosophie und Theologie zustande kommen und eben durch diese theologische Philosophie jede andere zu Boden geschlagen werden, dann muß die christliche Dogmatik geradeheraus in ihrem galiläischen Kauderwelsch reden, und eben dieses muß Landessprache werden, wie schwer es auch gewissen verwöhnten Ohren und glatten Zungen ankommt.“⁵¹⁾ Diese Kampfansage war deutlich, und Tholuck hat den hier angesagten Streit aufgenommen und mit beträchtlichem Erfolg durchgeführt. 1826 wurde er von dem preußischen Minister der Geistlichen-, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten v. Altenstein mit dem erklärten Ziel nach Halle berufen, den dort vor allem noch durch Gesenius und Wegscheider imponierend vertretenen Rationalismus zu liquidieren, wozu Hegel ihm vielleicht doch ein wenig ironisch besten Erfolg wünschte. In Halle hat Tholuck fast fünfzig Jahre lang die Geschicke der Fakultät bestimmt und das Gesicht seiner Kirche geprägt.

Die theologischen Arbeiten Tholucks zur Geschichte des Rationalismus, seine exegetischen Studien, insbesondere die zum Römerbrief, und seine editorischen Leistungen verdienen hohen Respekt, können aber doch nicht den Anspruch erheben, Bahnbrechendes geleistet zu haben⁵²⁾. Sie wurden von mehreren Pfarrergenerationen gelesen und haben spürbare Wirkungen gezeitigt, tiefer aber ging, was Tholuck im unmittelbaren Umgang mit seinen ungezählten Studenten zu leisten imstande war. Er muß ein Seelsorger von charismatischer Ausstrahlungskraft gewesen sein. Trotz schwerer körperlicher Gebrechen, die eigentlich niemals abklangen, und höchster Belastung durch akademische und kirchliche Ämter wußte Tholuck ein Modell intimster Einzelseelsorge zu praktizieren, das ganz auf seine Persönlichkeit abgestellt war und rasch zu einer Legende wurde, die von Japan bis nach Amerika bekannt war. Die letzten Lebensjahre des großen Hallenser „Studentenvaters“ wurden durch immer stärkere Gebrechen und wachsende Vereinsamung

⁵⁰⁾ Hirsch (Anm. 26), Bd. 5, S. 104.

⁵¹⁾ Tholuck (Anm. 38), S. 109.

⁵²⁾ Vgl. das Schriftenverzeichnis Tholucks bei Witte (Anm. 41), Bd. 2, S. 534ff.

verdüstert. Zuletzt mußte er seine Vorlesungen ganz aufgeben, weil kein Hörer mehr erschienen war. Als Tholuck 1877 starb, war er in Halle weithin vergessen, um so stärker war der Eindruck, den seine Beisetzung auf dem Stadtgottesacker hinterließ. Trauergäste in großer Zahl aus ganz Europa zusammengeströmt, bezeugten ein letztes Mal, was ihnen dieser Mann gewesen war.

Was aber war ihnen dieser Mann gewesen? Wie ist Tholucks Leistung innerhalb der Theologie und Kirche seiner Zeit, innerhalb der Erweckungsbewegung zu definieren⁵³⁾? Als in der Sache nicht angemessen müssen alle Versuche zurückgewiesen werden, Tholucks Theologie kritisch zu systematisieren und zu analysieren. Solche Versuche mögen von der theologiegeschichtlichen Belesenheit des Interpreten zeugen, über Tholuck erfahren wir dadurch nicht mehr, als schon zu seinen Lebzeiten bekannt war. Auf Teilgebieten durchaus Wesentliches leistend, war es ihm doch nicht gegeben, einen geschlossenen theologischen Entwurf vorzulegen, der hätte weiterwirken können. Selbst sein bedeutendster theologischer Schüler Martin Kähler, der aus der Geschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts nicht wegzudenken ist, hat nur partiell an das anzuknüpfen gewußt, was Tholuck zu sagen hatte. So werden wir uns damit bescheiden müssen, in Tholuck den „reinen Erweckungstheologen“ schlechthin zu erkennen, aber damit wird denn ja auch schon einiges Bedeutsames ausgesagt. Tholuck war wie sein großer „geistlicher Vater“ Kottwitz ein Erweckter, ein von der göttlichen Wirklichkeit, die ihm lebendigste Erfahrungstatsache geworden war, zutiefst Bewegter. Das bindet ihn fest in all jene Kreise ein, in denen zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ein neues Verständnis des christlichen Glaubens aufgebrochen war. Die Erweckten konnten und mußten ihn als einen der Ihren erkennen. Aber Tholuck war eben nicht nur das, er war auch Theologe, Professor an einer theologischen Fakultät und Konsistorialrat, und er hat diese Aufgaben ernstgenommen. Dadurch wurde er in die Kirche seiner Zeit so eingebunden, daß man durchaus sagen kann, in Tholuck sei die Erweckungsbewegung endgültig und geschichtlich wirksam theologisch und kirchlich domestiziert worden. Es war Tholuck, der es vorlebte, daß die Hauptanliegen der Erweckungsbewegung in der Kirche realisierbar waren, auch wenn das mit Kampf und Streit verbunden war. Kottwitz' großes Anliegen, die Erweckten in der Kirche zu halten, wurde von Tholuck durchgesetzt und bleibend abgesichert. Die Erweckungsbewegung wurde dadurch vor dem Abgang in das Konventikelwesen und in sektiererhafte Sonderlehren bewahrt. Die Kirche gewann durch diesen neuen geistlichen Strom, der in ihren Adern zu pulsieren begann, neue Lebenskräfte. In der Seelsorge wurde der „religiös beunruhigte und bewegte Mensch“ zu einem vorherrschenden

⁵³⁾ Zu Tholucks „Herzenstheologie“ vgl. F. W. Kantzenbach, Theismus und biblische Überlieferung. Beobachtungen zur Theologie der Erweckung = Arbeiten zur Theologie 1/20, Stuttgart 1965, S. 37–52.

Thema, das die Kirche auf kommende Problemstellungen vorbereitete. In der Theologie wurde das Problem der Sünde und der Gnade neu und nachhaltig zur Debatte gestellt und von der Wiedergeburt des Sünders durch die in der Versöhnung aufscheinende Liebe Gottes so kräftig geredet, daß man wohl sagen darf, hier sei ein Grundproblem reformatorischer Theologie derart erneut worden, daß man in der Zukunft nicht mehr davon absehen konnte. Die Erweckungsbewegung hat beträchtliche kirchenpolitische Erfolge erzielt. Es ist geradezu atemberaubend zu beobachten, in welcher Geschwindigkeit die Träger der Erweckungsbewegung die Machtpositionen in Kirchenleitungen, Fakultäten und kirchlichen Werken besetzten. Das zeigt aber auch an, welcher Mangel hier geherrscht haben muß. Tholuck hat an allen diesen Vorgängen direkt und indirekt einen bedeutenden Anteil gehabt, insofern haben diejenigen vielleicht doch nicht gänzlich Unrecht gehabt, die ihn als „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“⁵⁴⁾ bezeichnet haben.

Johann Gottfried Scheibel (1783-1843)

Scheibels Namen in Verbindung mit der Erweckungsbewegung genannt zu bekommen, mag so manchem in der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts Bewanderten befremdlich klingen, gilt er doch ganz allgemein als der puristische Lutheraner, den mit der Erweckungsbewegung zwar mancherlei persönliche Beziehungen verbanden, der aber auch immer wieder gegen die konfessionelle Unbestimmtheit der Erweckten zu Felde gezogen sei. Die Vorstellung, daß die wichtigste Gründergestalt der altlutherischen Kirche in Breslau der Erweckungsbewegung Wichtiges zu verdanken habe, ist durch Scheibels eigene Äußerungen und durch die auch heute noch unverzichtbare Studie Martin Kiunkes über Scheibel⁵⁵⁾ so nachhaltig unterdrückt worden, daß es nur schwer möglich ist, in wenigen Bemerkungen die notwendigen Korrekturen anzubringen.

Nun gibt zwar auch Kiunke zu, „daß Scheibel sich mit den verschiedenen Kreisen der Erweckungsbewegung und einer Anzahl von führenden Persönlichkeiten in ihr eng verbunden wußte“, zugleich verweist er aber auch mit allem Nachdruck auf die Eigenarten des schlesischen

⁵⁴⁾ Die Bezeichnung Tholucks als „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ wurde von Wilhelm Hoffmann geprägt, vgl. L. Witte (Hrsg.), Immer geknickt, aber nie zerbrochen. Gedanken und Worte von August Tholuck, Hamburg 1907, S. 7; Kähler (Anm. 48), S. 702.

⁵⁵⁾ M. Kiunke, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation, Diss. theol. Erlangen 1941. Die Arbeit von R. Hohberg, Beiträge zur schlesischen Geistesgeschichte unter Friedrich Wilhelm III. Die altlutherische Bewegung 1830–1840, Diss. phil. Breslau 1944, verdient vor allem wegen der dort mitgeteilten Quellentexte (S. 257ff.) noch Beachtung. Vgl. auch W. Klän, Die Anfänge der altlutherischen Bewegung in Breslau, in: Kirche im Osten 21/22, 1978/79, S. 141–169.

Luthertums, in dem der Pietismus nicht recht habe Fuß fassen können, weil das „hier vorhandene Kirchentum... zum großen Teil mit lebendiger Frömmigkeit durchblutet“⁵⁶⁾ gewesen sei. Die hier vorgetragene Sicht schlesischer Kirchengeschichte verkennt jedoch, daß der Pietismus erst nach 1740, nach dem Ende der Habsburgerherrschaft, in Schlesien Eingang finden konnte, zu einer Zeit also, als die eigentliche Hochblüte des Pietismus schon vorüber war. Wie stark Schlesiens Geistes- und Kirchengeschichte durch das habsburgische „Erbe“ belastet wurde, wird auch daran erkennbar, daß die Auseinandersetzung mit der Aufklärung und dem Rationalismus dort deutlich verspätet einsetzte⁵⁷⁾. Wenn es dann also auch richtig sein mag, daß Scheibel in einer traditionell lutherisch geprägten Umwelt aufwuchs und geprägt wurde, so hat er doch bereits in seiner Studienzeit in Halle in Georg Christian Knapp einen „Ausläufer des alten Halleschen Pietismus, ein(en) Fremdling unter einem mit den modernen Ideen erfüllten Geschlecht“⁵⁸⁾ kennengelernt, der ihn tief beeindruckte, ihn auf die grundlegende Bedeutung des Bibelstudiums aufmerksam machte und ihm das Verständnis für die kontrovers-theologische Behandlung des Abendmahlproblems eröffnete. In der Halleschen Zeit, in das Jahr 1804, fällt auch ein Erlebnis, das nur als Bekehrung verstanden werden kann. Daß sich Scheibel dann doch trotz aller unmittelbaren persönlichen Beziehungen zur Erweckungsbewegung, insbesondere zu Tholuck und Kottwitz, zu einem anderen Weg entschloß, hängt gewiß damit zusammen, daß er seine Hauptwirkungsstätte in Schlesien, als Diaconus an der Breslauer Elisabeth-Kirche und Theologieprofessor der Breslauer Fakultät, fand. In Schlesien gab es noch nach 1800 kräftige, wenn auch vielleicht bereits unbewußte antipreußische Ressentiments, die sich auch kirchlich artikulierten. Der Wunsch Friedrich Wilhelms III. nach einer „neu belebten, evangelischen christlichen Kirche“, in der Reformierte und Lutheraner in einer Union zusammenwirken sollten, konnte hier weithin nur als unerlaubte Einmischung des Fürsten in kirchliche Rechte verstanden werden, die diesem nicht zustand. Die gemeinsame Abendmahlsfeier von Lutheranern und Reformierten, die der König für den 30. Oktober 1817 angeregt hatte und die in Berlin unter großer Beteiligung der Geistlichkeit verwirklicht wurde, löste Scheibels heftigen Widerspruch aus: „ist's unerheblich, was wir beim Abendmahl uns denken?“⁵⁹⁾

Von da an befand er sich in einem sich stetig verschärfenden Konflikt mit der kirchlichen und der weltlichen Obrigkeit, der nach vielen, teilweise mit rüden Mitteln ausgefochtenen Auseinandersetzungen zur Gründung

⁵⁶⁾ Kiunke (Anm. 55), S. 17.

⁵⁷⁾ Vgl. M. Ritscher, Versuch einer Geschichte der Aufklärung in Schlesien während des 18. Jahrhunderts, Liegnitz 1912.

⁵⁸⁾ Kiunke (Anm. 55), S. 45.

⁵⁹⁾ Ebd., S. 98.

mußten ihnen die Erweckten in das Geschäft der kirchlichen Union verstrickt erscheinen, als daß sich hier das Gespräch noch hätte lohnen können⁶³).

Zusammenfassung

Schleiermacher, Kottwitz, Tholuck und Scheibel haben innerhalb der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts so bedeutende Positionen inne, daß der Irrtum naheliegen könnte, in ihnen sei das Gesamtphänomen der Erweckungsbewegung überhaupt präsent. Im wesentlichen ist es das Berliner Zentrum der Erweckungsbewegung, das in diesen vier aus Schlesien stammenden Männern anschaulich wird, sieht man in diesem Zusammenhang einmal von Scheibel ab, dessen Bedeutung sich zunächst ganz auf Schlesien beschränkte. In Berlin gab es nicht nur die Herrnhuter, die ihre Anhänger in zahlreichen Erbauungskreisen versammelten, sondern auch die romantisch-patriotische „Christlich-Deutsche Tischgesellschaft“ von 1811, in der sich ein Kreis junger Adelliger zusammengeschlossen hatte, der später als „Maikäferei“ fortgesetzt wurde. Aus dieser Mischung von herrnhutischen und romantisch-adligen Gruppen wuchs die Berliner Erweckungsbewegung hervor, die ihre Führungskräfte aber aus Schlesien bezog. Insbesondere Schleiermacher und Kottwitz bringen dabei das Erbe der Brüdergemeine, das ihnen aus Schlesien vertraut war, so kräftig zur Geltung, daß es für die Berliner Erweckungsbewegung schwer möglich ist, diese als direkte Anknüpfung an den älteren Pietismus zu begreifen. Das verleiht der Berliner Erweckungsbewegung eine spezifische Einfärbung, die hier nur mit Stichworten charakterisiert werden kann: Ablehnung grundsätzlich kirchenkritischer Einstellungen, differenzierte Haltung gegenüber dem Fundamentalismus, Verständnis des Glaubens als „Anschauung und Einfühlung in Geschichte, Person und Werk Jesu Christi“ („Herzreligion“ der Brüdergemeine), Zurückhaltung gegenüber der theologischen Systembildung, Betonung der Frömmigkeit als einer das ganze Leben formenden Kraft und der im Dienst für Christus stehenden Gemeinschaft sowie die Realisierung dieses Dienstes in Mission, Diakonie und Volksbildung.

Neben dieser kräftigen herrnhutischen Einfärbung, die durchaus als ein „schlesisches Erbe“ betrachtet werden kann, fällt an der Berliner Erweckungsbewegung als typische Eigenart auch der hohe Anteil von Adligen und Theologen auf, der insbesondere für den Kottwitz-Kreis exakt nachzuweisen ist. Die oft zu lesende Behauptung, die Erweckungsbewegung sei eine „Volksbewegung“ gewesen⁶⁴), die „vor

⁶³) Vgl. Maser (Anm. 40), S. 58ff.

⁶⁴) Vgl. W. H. Neuser, Pietismus und Erweckungsbewegung – der bayerische Erweckungstheologe Christian Krafft (1784–1845), in: Pietismus und Neuzeit 3, 1976, S. 126–141, bes. S. 139.

einer eigenen lutherischen Kirche in Preußen führte. Was uns an diesen Vorgängen zu interessieren hat, ist zunächst die Tatsache, wie intensiv Kottwitz, der Scheibels konfessionelle Skrupel keineswegs zu teilen vermochte, immer wieder für die schlesischen Lutheraner eingetreten ist⁶⁰⁾. Unter Einsatz seines ganzen persönlichen Einflusses hat er versucht, durch unmittelbare Eingaben an den König Verständnis zu wecken und schlimme Maßnahmen abzumildern. In einem Brief von 1834 an den König verweist er auf die Freiheit des religiösen Gewissens: „Es ist nicht hartnäckiger Widerspruch, nicht ein durch revolutionäre Umtriebe veranlaßter Oppositionsgeist, wie man in bösslicher Verleumdung den Lutheranern oft zur Last legen will, sondern wenigstens bei den meisten treue Anhänglichkeit an ihren Glauben, gewissenhaftes Festhalten des ihnen vielfach gesegneten Gottesdienstes, Treue vor Gott... Juden, Katholiken und Mennoniten finden Duldung in Preußen; die Lutheraner bitten nur um Gewährung einer *gleichen* Wohltat.“⁶¹⁾ Nun konnte Kottwitz gegenüber Andersdenkenden, auch in religiös-kirchlicher Hinsicht Andersdenkenden, durchaus sehr schroff auftreten, und er hat dabei die Unterstützung der Staatsgewalt keineswegs zurückgewiesen. Weshalb dann dieser Einsatz für die schlesischen Lutheraner, deren theologisch-konfessionelle Auffassungen er kaum teilen konnte, und die noch dazu im Geruch königsfeindlicher Bestrebungen standen? Fühlte sich Kottwitz hier als Schlesier solidarisch mit einer Bewegung, die in seiner Heimat aufgebrochen war? In einer äußerst geschickten Argumentation verrät Kottwitz, worum es ihm wirklich ging. An den König gewandt, erklärte er: „Während es gemeint war der rationalistischen Willkür in dem Gottesdienst (durch die Unionsagende, P. M.) Schranken zu setzen, und der Kirche das gläubige Bekenntnis zu bewahren, haben sich zwar die Rationalisten zur Annahme der Agende bequemt, gehen aber damit um, wie ihnen beliebt, und setzen, mit großer Gewandtheit verschleiert, ihr rationalistisches Treiben mit ungestörter Frechheit fort; viele gläubige, fromme Prediger dagegen, welche sich zur treuen Festhaltung ihrer alten Agende in ihrem Gewissen gedrungen fühlen, werden schonungslos bedrängt, verfolgt und abgesetzt.“⁶²⁾ Die konfessionellen Lutheraner Schlesiens waren für Kottwitz Bundesgenossen, die auf eine Weise, die nicht unbedingt die seine war, die Botschaft von der Rettung des Sünders verkündeten. Insofern stärkten sie das Anliegen der Erweckungsbewegung gegenüber einem Zeitgeist, in dem Kottwitz den Rationalismus noch viel zu oft am Werk sah. Die schlesischen Lutheraner haben diese Unterstützung, soweit die Quellen das erkennen lassen, gerne angenommen, ohne daß es noch zu einem wirklich fruchtbaren theologischen Austausch gekommen wäre. Zu tief

⁶⁰⁾ Vgl. Maser (Anm. 40), S. 51ff.

⁶¹⁾ Zitiert nach Kantzenbach (Anm. 1), S. 52f.

⁶²⁾ Ebd., S. 52.

allein die mittleren und unteren Bevölkerungsschichten zu mobilisieren vermochte“⁶⁵), ist zumindest im Blick auf das Berliner Zentrum, das seinerseits die Verhältnisse in Schlesien und Pommern bestimmte, nur bedingt aufrechtzuerhalten. Insbesondere für die erste Generation der Erweckten in Berlin wird man eher von einer typischen Adels- und Bildungsgesellschaft sprechen müssen, in der das so oft beklagte Zusammengehen von Erweckungsbewegung und politischer Restauration, das noch sehr genauer Untersuchungen bedarf, fast zwangsläufig vorgegeben war. Es waren die erweckten Angehörigen des Adels, die die Erweckung popularisierten und sie am Berliner Hof, in der ministerialen Bürokratie und auf ihren Gütern heimisch werden ließen. Sie waren es auch, die durch eine oft sehr bewußt gehandhabte Patronatspolitik erweckten Theologen zu Amt und Würden verhalfen und damit die Erweckung kirchlich integrierten, um so die Kirche selber zu erwecken. Daß es in diesen Adelskreisen eine natürliche Affinität zum politischen Konservatismus und zu restaurativem Denken gab, ist ganz unbestreitbar. Wie problematisch hier allerdings jede Verallgemeinerung ist, läßt sich gerade an der Position von Kottwitz zeigen, der sich als Adeliger keineswegs den Blick dafür verstellen ließ, woher das Elend der unteren Volksschichten rührt, und der das auch öffentlich immer wieder aussprach.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Berliner Erweckten in ständiger Verbindung zu den anderen Zentren der Erweckungsbewegung standen und diese Verbindung sorgfältig pflegten. Kottwitz pendelte unermüdlich zwischen Berlin und Schlesien, wo er mit den dortigen Vertretern der Bewegung im engsten Kontakt stand. Tholuck führten wissenschaftliche Reisen, die er stets auch mit erwecklichen Zwecken zu verbinden wußte, durch ganz Europa. Man kannte sich untereinander und schrieb sich unausgesetzt Briefe, die keineswegs nur erbaulichen Zuspruch enthielten, sondern darüber hinaus auch ganz massiv der Förderung der Ziele der Erweckungsbewegung dienten. Das reichte von der schlichten Weiterempfehlung eines Reisenden über die vertrauliche Information über neue Entwicklungen auf kirchlichem und theologischem Gebiet bis hin zu einer eigentlich völlig unorganisierten, aber trotzdem sehr wirksamen Personalpolitik, durch die die Erweckungsbewegung einen immer größeren Einfluß zu gewinnen vermochte.

„Die deutsche Erweckungsbewegung ist...eine zeitgebundene Erscheinung in der Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert, verhaftet dieser Epoche. Ihre bleibende Bedeutung liegt in der inneren Vollmacht ihrer führenden Gestalten, obwohl eine große schöpferische und einigende Persönlichkeit ihr fehlte – die Fülle der Persönlichkeiten ist aber auch ihr Reichtum –, in ihrer tiefgehenden Wirkung auf die Volksfrömmigkeit, wo sie einmal Fuß fassen konnte, in den volksmissionarischen, diakonischen und karitativen Werken und in der zentralen geistlichen

⁶⁵) Benrath (Anm. 1), S. 206.

Frage, die sie stellte. „Die bleibende Bedeutung... der Erweckungsbewegung könnte sein, die jeweilige Kirche und ihre Theologie nicht zur Ruhe kommen zu lassen mit der Frage nach der Kirchlichkeit dieser Kirche, nach der Gläubigkeit ihres Glaubens, nach der Reinheit ihrer Verkündigung, nach der Beglaubigung durch Gottes Handeln.“⁶⁶⁾ An der Formulierung und an der Antwort auf diese Frage, die immer neue Aktualität gewinnt, haben Schlesier in so bedeutendem Maß mitgewirkt, daß es gerechtfertigt ist, von einem Anteil Schlesiens an der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts zu sprechen.

Dr. Peter Maser

⁶⁶⁾ Beyreuther (Anm. 1), S. R44f.