

# Pietismus zwischen Reform und Radikalität: Nonkonformismus als analytisches Instrument in der Religionswissenschaft

Katharina Neef / Daniel Eißner

Die im Positionspapier aufgeworfene Frage nach der Anschlussfähigkeit des aus der Soziologie gewonnenen Mehr-Ebenen-Modells bzw. der Spezifität religionswissenschaftlichen Arbeitens lässt sich aus Sicht historischen Arbeitens schlechterdings nicht eindeutig beantworten; zu viele Ergänzungen und Erläuterungen sind notwendig, die die Eindeutigkeit der Frage hin zu einer kontextualisierten Einschätzung korrumpieren. Historische Forschung ist nicht erst seit Joachim Wachs programmatischer Dichotomisierung von Systematischer Religionswissenschaft und Religionsgeschichte ein Grundbestandteil religionswissenschaftlichen Arbeitens. Gleichzeitig durchlief das (religions)historische Forschen starke Veränderungen. Pointieren lassen sich zumindest Teile dieser Entwicklung als Soziologisierung: Historische Analysen stehen soziologischen Analysen nicht methodisch diametral gegenüber, sondern sozial-, kultur- und religionswissenschaftliche Aspekte bereichern historische Arbeiten durch ihren Fokus auf konkrete gesellschaftliche Prozesse.

Insofern stellt sich die Frage der methodischen Anschlussfähigkeit an historisch arbeitende Ansätze nicht, da diese in jüngerer Zeit zunehmend interdisziplinär (und das heißt vor allem kultur- und sozialwissenschaftlich) ausgerichtet sind.<sup>1</sup> Dabei ist diese Öffnung sicherlich nicht *in toto* zu attestieren; vielmehr handelt es sich auch bei der Geschichtswissenschaft ebenso wie bei der Soziologie oder der Religionswissenschaft um in sich komplexe Sozialformationen, die nicht als Systeme handeln, sondern in ihren organisatorischen Einheiten.

Dass religionshistorische Forschung also sozialwissenschaftliche Analysen heranziehen muss, um ihrem Ziel, der Rekonstruktion sowohl der symbolischen wie auch der sozialen Repräsentation von Religion, gerecht zu werden, wird im Folgenden am Pietismus der Frühen Neuzeit exerziert. Mit dem Nonkonformismus als sozialwissenschaftlich gewonnener Analysekategorie wird die Verknüpfung historischer und soziologischer Methoden vorgeführt; dadurch werden sowohl das im Positionspapier angesprochene Ineinander der analytischen Ebenen als auch ihre Interdependenz mit dem konkret zur Verfügung stehenden historischen Symbolsystem und letztlich die so generierten Dynamisierungen exemplifiziert. Die Begrenzung auf ein historisch und kulturell definiertes Phänomen

---

<sup>1</sup> Vgl. *Historical Social Research (HSR) / Historische Sozialforschung*, die vom GESIS. Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften herausgegebene Zeitschrift zur Anwendung soziologischer Methoden auf historische Gegenstände.

veranschaulicht dabei die Notwendigkeit, Modelle auf konkrete historische Kontexte zu applizieren.<sup>2</sup>

### *Empirische Grundlegung: Der Pietismus*

Der Kirchenhistoriker Johannes Wallmann hat den Pietismus als „größte religiöse Erneuerungsbewegung im Protestantismus seit der Reformation“ bezeichnet.<sup>3</sup> Das verweist zugleich auf mehrere Definienda: Zeitlich sind die Anfänge des Phänomens nachreformatorisch im späten 17. Jahrhundert zu verorten, konfessionell beschränkt man sich klassisch auf protestantische, vor allem lutherische (und seltener calvinistisch-reformierte) Zirkel.<sup>4</sup> In der Eigenwahrnehmung der Akteure war die Motivation des Pietismus die Fortsetzung der von Martin Luther begonnenen Reformation. Innerhalb der Bewegung setzten sich bald die Schlagworte von der „Reformation der Lehre“ für die Entwicklungen des 16. Jahrhunderts und der „Reformation des Lebens“ respektive einer „Vollendung der Reformation“ für das eigene Ansinnen durch. Kernpunkt dieser Begriffe war die Feststellung einer Diskrepanz zwischen reformatorischem Anspruch und der in 150 Jahren etablierten lutherischen Kirche. Konkret lautete der Vorwurf oder die resignierte Feststellung, dass die Reformation in den Kinderschuhen stecken geblieben sei: Man habe die „wahre Kirche“ wiedererrichten wollen, fand aber gegenwärtig viele Unzulänglichkeiten, sowohl unter theologischen Kollegen wie im lutherischen Kirchenvolk.<sup>5</sup> Es findet sich bereits *in statu nascendi* das Moment interner Kritik – am Dogmatismus des lutherisch-orthodoxen Klerus und an der mangelnden Umsetzung der reformatorisch eingeforderten sittlichen Verwirklichung des Christentums. Das Unbehagen machte sich sowohl am konstatierten Mangel an Sittlichkeit und Stringenz in der individuellen Lebensführung unter den Laien als auch der Inadäquanz des Klerus fest: Zum einen bemängelte man die fehlende Kirchenzucht vor Ort – weder würden die Laien durch kraftvolle Predigt oder Bann- und Zuchtmaßnahmen zu einer glaubenskonformen Lebensführung angehalten, noch gäben die örtlichen Pfarrer durch ihren eigenen Lebenswandel ein gutes Beispiel ab. Zum anderen kritisierte man die theologischen

<sup>2</sup> Vgl. Ulbricht, Otto: Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit.

<sup>3</sup> Wallmann, Johannes: Was ist Pietismus?, S. 12.

<sup>4</sup> Zur Frage, ob der Pietismus auch als überkonfessionelles bzw. interreligiöses Phänomen fassbar gemacht werden kann, vgl. die Beiträge in: Lehmann, Hartmut (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus.

<sup>5</sup> Die Auffassung, dass die Reformation unvollendet geblieben sei, findet sich schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts, etwa bei Kaspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561). Zunächst ein Anhänger Luthers, entwickelte er bald eine eigene Abendmahlslehre und wandte sich gegen Luther. 1528 aus seiner schlesischen Heimat verbannt, drang Schwenckfeld fortan als nonkonformistischer Wanderprediger auf sittliche Vollendung der Reformation. Vgl. dazu Eberlein, Paul Gerhard: Caspar von Schwenckfeld. Ketzler oder Heiliger?

Fakultäten: Der Nachwuchs würde schlecht auf den Pfarrdienst vorbereitet und der wissenschaftliche Diskurs falle nicht mit dem Glauben ineins, sei zu akademisch, um in praktischen Belangen Relevanz entfalten zu können.<sup>6</sup> Dabei zeichnet den Pietismus im Beginn, als ein maßgeblich theologisch diskutiertes Problem, auch ein ausgeprägtes Moment von Reformismus aus. Deutlich findet sich das Bestreben, intern und professionell zu debattieren und aus der Kritik geborene Spaltungsdynamiken zu unterbinden.<sup>7</sup>

Gleichwohl resultiert aus der Kritik am „Gewohnheitschristentum“ und aus dem Veränderungsanspruch auf die individuelle wie lokale Frömmigkeitskultur und die Lebensführung hin zu einer „Heiligung des Lebens“ auch ein Zug, der den theologischen Diskurs sprengt: Die Forderung an die Pfarrer, sich intensiver um die Gemeinde zu kümmern, trug die Debatte zwangsläufig in Laienkreise. Philipp Jakob Spener, dessen 1675 erschienene *Pia Desideria* als Programmschrift des (kirchlichen) Pietismus gilt, legt seine Argumentation auch als offensives Programm zur Gemeindereform an: Mit interessierten Pfarrkindern solle man Erbauungskreise bilden, sog. *collegia pietatis*, in denen aus der Bibel und anderen Erbauungsschriften gelesen und so die Wenigen in ihrer christlichen Lebensführung bestärkt und unterstützt werden sollten – um so nicht nur diesen Einzelnen die Kirchenfürsorge angeeignet zu lassen, sondern auch um fromme Keimzellen für das gesamte Gemeindeleben zu haben (*ecclesiolae in ecclesia*).<sup>8</sup> Die Gleichnisse von Sauerteig und Samenkorn liegen nicht zufällig nahe. Je nach Fokus zielte die Konventikelpraxis sowohl auf die Implementierung als fromm attribuerter Praktiken in die Gemeinde als auch auf die Stärkung der Plausibilitätsstruktur: Bereits vereinzelt vorhandene, aber durch die gesamtgesellschaftliche Realität infrage gestellte Frömmigkeitsmuster sollten durch regelmäßige Treffen und entsprechende Kommunikation, durch verstärkte Binneninteraktion und erhöhte soziale Dichte reifiziert werden.<sup>9</sup>

Für Spener bedeutete eine solche Laienmobilisierung ein Tätigwerden des Glaubens; allerdings löste sie auch eine nicht vorhergesehene emanzipatorische Dynamik aus: Einzelne Konventikelmitglieder sahen bald die Notwendigkeit der Anwesenheit eines Pfarrers nicht mehr ein und optierten für reine Laienkonven-

<sup>6</sup> Diese Problemanzeige hat als seit Ende des Reformationsjahrhunderts bestehende „Frömmigkeitskrise“ Eingang in die Forschung gefunden. Vgl. dazu Zeller, Winfried: Die „alternde Welt“ und die „Morgenröte im Aufgang“, sowie zuletzt Wallmann, Johannes: Zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts.

<sup>7</sup> Gleichwohl vertraten Vertreter der lutherischen Orthodoxie seit Beginn des 17. Jahrhunderts Ansätze zur innerkirchlichen Reform („Reformorthodoxie“), von der Impulse auf den entstehenden Pietismus ausgingen.

<sup>8</sup> Vgl. Deppermann, Andreas: Spener, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus in Frankfurt am Main. Matthias, Markus: Collegium pietatis und ecclesiola. Philipp Jakob Speners Reformprogramm zwischen Wirklichkeit und Anspruch.

<sup>9</sup> Vgl. Berger, Peter L. et al.: The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge; und Berger, Peter L.: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion.

tikel.<sup>10</sup> Hinzu kam, dass sich nicht nur Laien unterschiedlicher sozialer Herkunft (Bürger, Handwerker, Bauern), sondern auch Frauen für die Veranstaltungen interessierten. Sämtliche Aspekte erregten Anstoß ob ihres theologischen Konfliktpotentials und ihrer Infragestellung gesellschaftlicher Standes- und Rollenverständnisse.<sup>11</sup> So sprach man dann um 1690 auch von „pietistischen Unruhen“ in einigen mitteldeutschen Städten und Edikte gegen pietistische Umtriebe wurden erlassen. Die weltliche wie auch die geistliche Obrigkeit sah sich mit Formen von Nonkonformismus konfrontiert, auf die es zu reagieren galt.

### *Analytische Kategorie: Nonkonformismus*

Als Begriff konstituiert sich „Nonkonformismus“<sup>12</sup> maßgeblich über seine Ablehnung des Konformismus. Zuerst bedarf es offenbar der Konstatierung einer Norm, von der es dann in der Folge eine Abweichung festzustellen gibt. Der Zugang zum Phänomen erschließt sich damit über einen konflikt- sowie einen handlungstheoretischen Rahmen: Als Nonkonformismus können nur Situationen erfasst werden, in denen sich mindestens zwei Lager gegenüberstehen; Konflikt heißt dabei nicht zwangsläufig Eskalation, auch Aushandlungsprozesse verlaufen konflikthaft, da alle beteiligten Parteien an der möglichst vorteilhaften Durchsetzung ihrer Position interessiert sind und einer der Kombattanten mit mehr Macht über den Diskurs ausgestattet ist (darin äußert sich die konstituierende Norm).

Handlungstheoretisch ist der Zugang insofern, als dass das Suffix, anders als etwa im Falle der (Non-)Konformität, einen Anspruch auf Systematizität und/oder Ostentativität erhebt: Nicht zufällig und aus einer Laune wird man Nonkonformist, wie man sich aus Unwissenheit nonkonform verhalten kann, sondern mit Bedacht und oft auch einem Interesse an Performanz und Repräsentativität der eigenen nonkonformistischen Handlung, geschehe diese nun schriftlich oder als öffentlicher Akt. Die abweichende Handlung hat damit einen Zweck, sie ist zielgerichtet in dem Sinne, dass es nicht primär um die Unlust an Konformität geht. Der (v. a. radikale) Pietismus hat ein weites Spektrum abweichender Handlungen hervorgebracht: So mied der Schmied Christoph Tostlöwe den Gottesdienst und die Sakramente, weil er das Zusammensein mit den „Verderbten“ und seine eigene spirituelle Gefährdung

<sup>10</sup> Oder: Im Falle desinteressierter Pfarrer handelten Laien eigenmächtig und organisierten Konventikel, in denen auch die Bibel ausgelegt wurde. Dies widerfuhr bereits Spener, als sich Teile seines Frankfurter Konventikels als „Saalhofpietisten“ zunehmend von der Kirchengemeinde separierten. Vgl. dazu Deppermann, Andreas: Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, v. a. S. 98-125 sowie S. 180-189.

<sup>11</sup> Vgl. Lehmann, Hartmut: Grenzüberschreitungen und Grenzziehungen im Pietismus.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die im Kontext des DFG-Garduiertenkollegs „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“ an der Universität Leipzig entstandenen Arbeiten, etwa jüngst: Kleine, Christoph: „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie. Das entsprechende Heft der Zeitschrift für Religionswissenschaft erschien als Themenheft.

durch das gemeinschaftlich mit jenen genossene Sakrament fürchtete.<sup>13</sup> Doch ging seine Ablehnung weiter: Seine donatistische Kritik an Pfarrer und Gemeinde führte zur Ablehnung eines transzendenten Sakramentsverständnisses, d. h. zur Ablehnung der Heilsrelevanz jeglicher sakramentaler Akte, und damit zur Absage an den Klerus als geistlichem Stand. Zudem begann er, diese Einsicht kundzutun – in Sendschreiben und Vermahnungen sowohl an das kirchliche Personal als auch an in seinen Augen sündhaft lebende Nachbarn. Andere bedienten sich regelrechter Predigtstörungen, die von lautem Räuspern oder Lachen über Zwischenrufe bis hin zu offener Gegenrede reichten.<sup>14</sup> In den 1760er Jahren demonstrierte Tostlöwes Enkel Joseph, ebenfalls ein Dorfschmied im Leipziger Umland, seine Distanz zur Amtskirche mit drastischeren Mitteln: Er hielt nicht nur sich und seine Familie von Kirche und Schule fern,<sup>15</sup> sondern missachtete auch die Sonntagsruhe, indem er während des Gottesdienstes seinem geräuschvollen Handwerk nachging. Da sich die Schmiede in unmittelbarer Nähe zur örtlichen Kirche befand, konnte er sich der Wirkung seines Handelns gewiss sein.<sup>16</sup> Und diese Zweckgerichtetheit verdichtet die Nonkonformität zum Nonkonformismus, zu einer Performanz seiner Auffassungen von Gemeinde, Pfarrer und Gottesdienst.

Nonkonformismus als Instrument im religionsgeschichtlichen Forschungsfeld verortet zu finden, resultiert aus zwei Umständen: einerseits der Pragmatik, rekonstruktiv sowohl Akte der Abweichung als auch ihren Ausgang thematisieren und damit Entwicklungspfade abzeichnen zu können. Diese Pfade können das gesamte Kontinuum von Fallkonstitutionen berücksichtigen, von Konfrontation und Sanktion bestimmter Nonkonformismen und ihrer Träger bis hin zu Integration oder gar gesamtgesellschaftlichem Wandel zugunsten des Nonkonformismus. Auf individueller Ebene rangiert das Feld vom Ende als Märtyrer über Klandestinität und Konzilianz bis hin zu Reintegration. Christoph Tostlöwe mag hier nochmals der Illustration dienen: Über seine Devianz beschwerte sich der betroffene Pfarrer beim Konsistorium, das eine Untersuchung anstrebte. Die Prozessakten zeigen deutlich die Überzeugung des Laien, mit seiner Kritik an Klerus und Gemeinde im Recht zu sein. Trotzdem lenkte er, bedroht mit Landesverweis und damit der Infragestellung seiner wirtschaftlichen und physischen

<sup>13</sup> Vgl. Eißner, Daniel: Zum Verhältnis religiöser Autonomieerklärung.

<sup>14</sup> Zur Vielfalt dieser Praktiken vgl. Hase, Thomas: Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des protestantischen Nonkonformismus, v. a. S. 239 ff.

<sup>15</sup> Verdacht erregte v. a. die Tatsache, dass der Schmied seine Kinder von der Schule fernhielt. Vgl. dazu Hase, Thomas: Anmerkungen zur Geschichte des religiös begründeten Schulboykotts in Deutschland, S. 87. Über die konstante Neigung der Familie Tostlöwe zum Nonkonformismus siehe Eißner, Daniel: Religiöser Separatismus im Umland Leipzigs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

<sup>16</sup> Von der Wirksamkeit dieses Verhaltens zeugen die Schreiben des Pfarrers an den Superintendenten aus den Jahren 1763 und 1764, in denen er die negativen Auswirkungen auf die Gemeinde schilderte. Auszüge finden sich bei Leube, Hans: Pietistisch-separatistische Bestrebungen in und um Leipzig, S. 54-56.

Existenz, ein und kehrte in den Schoß der lutherischen Kirche zurück. Zugleich zeigen die Quellen, dass er seiner Überzeugung treu blieb: Er las *privatim* weiter fromme Traktate, legte die Bibel selbständig aus, korrespondierte und traf sich weiterhin regelmäßig mit Pietisten und schrieb noch 1695 vom „große[n] Steinhauß, welches ich für keine Kirche halten kann, wenn nicht die rechte wahre Kirche nemlich rechtgläubige Herzen darinnen zu finden sind“.<sup>17</sup>

Andererseits ist die historische Verortung des Nonkonformismus eine Folge modernetheoretischer Implikate, wobei Vormoderne und Moderne einander und in ihrer Symptomatik dichotom gegenübergestellt werden. Demnach zeichnen sich moderne Gesellschaftsformationen durch ihre aus weltanschaulichem Pluralismus geborene Dynamik aus; die Vormoderne dominiere dementsprechend ihre ständische Stasis und eine hohe weltanschauliche Kohärenz.<sup>18</sup> Das äußere sich u. a. in einem hohen Maß an Konformitätszwang: Durch die geringe Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche durchdringe die Religion das gesamte gesellschaftliche Leben und habe umfängliche Möglichkeiten, auf ihre Mitglieder zwingend, sanktionierend und normierend einzuwirken. Die Möglichkeit, sozialer Abweichung durch leibliche Strafen zu sanktionieren, demonstriere diese Zugriffsmöglichkeiten. Die moderne Gesellschaft dagegen habe durch ihre Differenzierung diese Optionen verloren: Meinungen koexistieren, ohne dass eine Dominante in der Lage sei, ihre Konkurrenten zu verdrängen. Peter Berger dachte diese Situation bekanntlich so weit, dass er von einem „Zwang zur Häresie“ in verschiedenen gesellschaftlichen Konformitätsräumen sprach.<sup>19</sup>

Allerdings ist der Schluss von der Pluralität der Lebens- und Glaubensformen sowie der Allgegenwart der Häresie auf das Ende des (Non-)Konformismus zu kurz: Denn obwohl Abgrenzungsstrategien in einer pluralisierten Lebenswelt oft ins Leere laufen, ihnen also die Funktionen abhandenkommen, die eigene Identität in der Konfrontation zu schärfen sowie die Dichotomie der Weltsicht in der folgenden Sanktion bestätigt zu sehen, so wäre doch die Annahme des Endes gesellschaftlichen Zwangs vorschnell, denn auch Pluralität und Toleranz finden innerhalb bestimmter Parameter statt. An Berufseinschränkungen, die aus der Performanz bestimmter Weltsichten resultieren, kristallisiert sich das eindrücklich – sei es nun das Kopftuch muslimischer Lehrerinnen oder sei es die Beschränkung, als Angestellter im öffentlichen Dienst keiner vom Verfassungsschutz beobachte-

<sup>17</sup> Erklärung Christoph Tostlöwes an sämtliche Herren des Konsistoriums Merseburg, 23.06.1695 (SUB Göttingen, Acta pietistica Vol. VI, No. 30, o. P.). Der Hufschmied hat seine „mentale Separation“ (Thomas Hase) aufrechterhalten und sich nur äußerlich wieder eingefügt. Auf die sich durch Privatheit eröffnenden individuellen Handlungsspielräume auch in ständischen Gesellschaften verwies jüngst Eißner, Daniel: Religiös auffällige Handwerker um 1700. Zur religiösen Selbstermächtigung in der Frühen Neuzeit.

<sup>18</sup> Vgl. Berger, Peter L.: Sacred Canopy.

<sup>19</sup> Vgl. Berger, Peter L.: The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation.

ten Vereinigung anzugehören.<sup>20</sup> Die Annahme, gesellschaftlicher Zwang und Zwang zur Häresie schlossen sich aus, greift zu kurz, denn gesellschaftliche Integration im Sinne einer normativen „Programmierung“ ist in restriktiven wie auch liberalen sozialen Rahmungen gleichermaßen nachweisbar. Dabei variieren sicherlich die Effektivität und die Reichweite der dazu zur Verfügung stehenden Mittel in nicht unbeträchtlichem Maße, so dass sich unterschiedlich große Spielräume für Pluralität bzw. Toleranz bilden.

Ein weiterer Aspekt des Konzepts Nonkonformismus, den die diachrone Perspektive verdeutlicht, ist sein kulturdynamisches Potential: Sowohl tolerierte alternative Lebensentwürfe als auch sanktionierte nonkonformistische Lebensentwürfe als erzwungene Konfrontation der gesellschaftlichen Mehrheit mit einer ostentativ anders agierenden Minderheit beinhalten die Möglichkeit des Wandels. Diese Dynamiken werden besonders in diachroner Betrachtung sichtbar. Nonkonformismus ist damit nicht nur gesellschaftliche Nische und *counter culture*, sondern kann auch Motor und Anzeiger gesellschaftlichen Wandels sein. Allerdings ist Nonkonformismus nicht zwangsläufig Avantgarde; das bindet die bewusste Abweichung zu stark an teleologisierende Modernisierungs- und Säkularisierungskonzepte: Indem etwa die nichttolerierten Minderheiten (Pietisten, Inspirierte, Separatisten, Labadisten, Täufer etc.) für sich Toleranz unter dem Banner der Gewissensfreiheit einfordern, stilisiert die Forschung sie vereinzelt zu Vorböten religiöser Individualisierung und der Säkularisierung im Sinne der religiösen Privatisierung und der staatlichen Neutralität in Religionsfragen.<sup>21</sup> Religiös motivierte Kritik an der institutionellen Verfassung von Staat und Kirche wird so zum Fanal gesellschaftlicher Kritik.<sup>22</sup> Andererseits dient die Betonung des religiösen Moments der Kritik ebenso schlüssig als Beleg für Desäkularisierungsmotive, welche etwa die Transformation religiöser Praxis zu einem Signum der Moderne machen und die Wiederkehr (bzw. Transformierung) der Religion postulieren.<sup>23</sup> Beides scheitert letztlich an den teleologischen Momenten dieser Großerzählungen.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Dabei zielt das Kopftuchverbot nicht auf die nicht grundgesetzkonforme Gesinnung der Trägerin ab, sondern auf den „objektiven Empfängerhorizont“, also auf Assoziationen der gesellschaftlichen Mehrheit mit einem konkreten religiösen Symbol – in diesem Falle dem Kopftuch als „ein[em] politische[n] Symbol des islamischen Fundamentalismus [...], das die Abgrenzung zu Werten der westlichen Gesellschaft, wie individuelle Selbstbestimmung und insbesondere die Emanzipation der Frau, ausdrückt“ (ArbG Herne, 07.03.2007, Az. 4 Ca 3415/06, Z. 38).

<sup>21</sup> Vgl. Koch, Walter: Der Pietismus im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken; Hoffmann, Barbara: Radikalpietismus um 1700.

<sup>22</sup> Vgl. Scharfe, Martin: Fromme Rebellen; Fritz, Eberhard: Urchristliches Ideal und Staatsraison.

<sup>23</sup> Z. B. Roy, Olivier: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen; Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Koschorke, Albrecht: „Säkularisierung“ und „Wiederkehr der Religion“.

### *Pietismus als Nonkonformismus*

Der Pietismus als innerkirchliche Erneuerungsbewegung und theologischer Reformdiskurs ist als Gegenstand religionswissenschaftlicher Nonkonformismusforschung wenig interessant. Zwar mögen der Umgang einzelner Theologen miteinander oder die Beziehungen einzelner Pfarrer mit ihren Gemeinden oder ihrem Superintendenten konflikthaft verlaufen sein, doch zeichnet sich das Phänomen im innerkirchlichen und damit professionalisierten Rahmen als durch hierarchische Gegebenheiten strukturierter Diskurs ab; offene Negationen der gesamten Ordnung finden sich innerinstitutionell naturgemäß selten.<sup>25</sup>

Ganz anders zeigt sich die Situation an den Rändern und jenseits der institutionellen Grenze. Anstelle berufsständisch theologischer Sorge um die Verfassung der Kirche bzw. der Christenheit tritt bei engagierten Laien zum einen die sehr konkrete Sorge um das eigene Seelenheil und zum anderen eine offene und offensive Kritik an der Institution, die sich nicht durch karrieristische oder ökonomische Rücksichten an ihrer Rigorosität gehindert sieht. Nicht zufällig neigt die Kirchengeschichte mit ihren Etiketten – radikaler, separatistischer oder schwärmerischer Pietismus – dazu, deutliche sprachliche Grenzen zu ziehen zwischen dem theologischen „Kernphänomen“ und den vermeintlichen Irrungen und Wirrungen, die sich aus kirchengeschichtlicher Sicht vor allem abseits des definitorisch eingehegten Spener'schen Reformprogramms manifestierten.<sup>26</sup> Das zeigt einerseits das legitimatorische Interesse ekklesiologischer Definitionen – nämlich die binnenkirchlichen Prozesse zum Kern der Reform zu machen und so ihre positiven Folgen als Leistung der strukturellen Akteure, der eigenen Berufsgruppe des lutherischen, theologisch geschulten Klerus, zu vereinnahmen. Andererseits künden die definierten Grenzen von dem Bestreben, alle als wenig vorteilhaft oder gar problematisch identifizierten Teile der Geschichte zu exkludieren – und ihnen als Separatismus, als radikale (lies: überstrapazierte) Form oder als Schwärmerei<sup>27</sup> die Beteiligung am Phänomen streitig zu machen. Das Potential konflikttheoretischer Zugänge zum Gesamtphänomen zeichnet sich hier ab: Es beginnt damit, die heuristische Kategorie Pietismus ihrer administrativen Grenzen zu entledigen und als historische und soziale Formation jenseits institutioneller Bannmarken greifbar zu machen. Das ermöglicht überhaupt erst den sozial- und kulturwissenschaftlichen Zugriff auf das Objekt.

<sup>25</sup> Dabei kam es durchaus zu biografischen Brüchen, wenn pietistische Theologen und vieler Theologiestudenten mit den ständischen Grenzen des Theologenberufs brachen und sich aufgrund ihrer Frömmigkeit beruflich umorientierten bzw. umorientieren mussten, da sie für Pfarrstellen unvermittelbar waren. Beispiele hierfür sind die 1690 ergangenen Anstellungsverbote für im Pietismus engagierte Leipziger Studenten sowie die Amtsniederlegung Gottfried Arnolds.

<sup>26</sup> Der Forschungsstand zur fortdauernden Diskussion um die Bestimmung des „radikalen Pietismus“ lässt sich nachvollziehen bei: Wolfgang Breul et al. (Hg.): *Der radikale Pietismus*.

<sup>27</sup> Die Analogie zur Reformation liegt auf der Hand. Vgl. dazu: Fast, Heinold (Hg.): *Der linke Flügel der Reformation*.



An dieser Stelle sei kurz die Feststellung kommentiert, dass die Abgrenzung zur Theologie als Konstituens der Religionswissenschaft nicht mehr genüge (Vorwort in diesem Band, S. 8). Dem ist zuzustimmen (und vielleicht ist die Frage anzuhängen, ob dies je genügt habe), doch ergibt sich diese Situation aus mehreren Umständen, die mit der (Selbst-)Verortung der Disziplin in ihrer akademischen Entwicklung zu tun haben: Zum einen resultiert die geringe identitäre Relevanz der Theologie aus einer Verlagerung religionswissenschaftlichen Arbeitens auf Kontexte, in denen Konflikt- oder Konkurrenzkonstellationen nicht auftreten; Günter Kehrer sprach von einer „unausgesprochenen Arbeitsteilung“, welche die Religionswissenschaft vornehmlich auf nichtchristliche Themen beschränke.<sup>28</sup> Zu dieser thematischen Differenzierung kommen sowohl die Fokussierung auf gegenwartsbezogene Themen, die dementsprechend mit sozialwissenschaftlichem Methodenrepertoire erfasst werden, so dass sich hier eher die Notwendigkeit der Selbstverortung als Disziplin im Vergleich mit anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen ergibt,<sup>29</sup> als auch Entwicklungen innerhalb der Theologie, speziell der Religions-/Kirchensoziologie und Kirchengeschichte, die sich zunehmend als sozialwissenschaftliche resp. historische Disziplinen verstehen und weniger als primäre Träger des Verkündigungsauftrags.<sup>30</sup> Trotzdem zeigen sich gerade an Gegenständen, die sowohl das Interesse der Theologie als auch der Religionswissenschaft finden, nach wie vor deutlich die unterschiedlichen fachkonstitutiven Perspektiven auf den Gegenstand: Neben dem Pietismus (und den aufgeworfenen Fragen von Inner- vs. Außerkirchlichkeit und Reformorientierung vs. institutionentranszendierenden Dynamiken des Phänomens) seien das Feld neuer Religionen bzw. das sich stratifizierende Feld freikirchlicher und charismatischer Bewegungen und die antike Religionsgeschichte mit Fokus auf das frühe Christentum genannt.

Wie bereits angemerkt, entwickelten die pietistischen Laien recht bald ein ausgeprägtes Eigenverständnis als religiöse Akteure;<sup>31</sup> dies wiederum verursachte Dynamisierungen im religiösen Feld. Hinzu kommen gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse des 17. Jahrhunderts, die sich im Pietismus spiegeln und den Laien nicht nur neue Kommunikationsräume, sondern auch Rezeptionsmöglichkeiten verschafften: Sowohl die Alphabetisierung als auch die Ausweitung des Buchmarkts ermöglichten den Laien den Anschluss an theologische Diskurse und damit an professionelle Bibelexegese und Frömmigkeitsliteratur. Die juristische Verhandlung von Multikonfessionalität, seit 1648 mitteleuropäischer *status*

<sup>28</sup> Vgl. Kehrer, Günter: *Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen*, S. 103. Dabei erhalten in jüngster Zeit innerchristliche Entwicklungen, etwa im evangelikalen oder pfingstlerischen Spektrum, zunehmend die Aufmerksamkeit religionswissenschaftlicher Forschung.

<sup>29</sup> Diese Notwendigkeit wird von einigen Vertretern der Disziplin bekanntlich negiert.

<sup>30</sup> Zum Spektrum theologischer Haltungen in der Frage vgl. Jaspert, Bernd (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*.

<sup>31</sup> Vgl. Eißner, Daniel: *Religiös auffällige Handwerker*.

quo, findet sich in den Forderungen der wegen ihrer pietistischen Haltung Verfolgten nach Gewissensfreiheit.<sup>32</sup>

Hier zeichnet sich somit ein Milieu ab, das in Konflikt mit der Mehrheitsgesellschaft und ihren lutherisch-orthodoxen Hütern geriet. Dies konnte sich äußern durch praktische Abweichung (etwa Abstinenz von Gottesdienst und Abendmahl bzw. ostentativ alternative Tätigkeit wie Sonntagsarbeit), lautstarke bzw. schriftliche Kritik an der laschen Amtsführung und Kirchengzucht des Pfarrers, den sich bald ausbildenden pietistischen Kleidungsstil oder die zeitgenössisch als anstößig empfundenen Sitten, sich zu duzen, Männer und Frauen gemeinschaftlich im Bibelkreis zusammenzuführen und dabei auch Frauen das Wort zu gestatten.<sup>33</sup> Hierzu zählen aber auch dogmatische Differenzen, die entweder intern kommuniziert oder in Vermahnungsschreiben, Manuskripten und konsistorialen Selbstverteidigungsschriften publik wurden: Negation der Leitkompetenz der Geistlichen, Ablehnung der Heilsrelevanz der Sakramente, eschatologische Annahmen (verbunden mit der Überzeugung eigener Rechtfertigung).<sup>34</sup>

Gleichzeitig ergänzt sich dieser Konflikt, der von der Mehrheitsgesellschaft an die nonkonformen Subjekte herangetragen wurde und sich als Zwang bzw. Sanktionsandrohung mit dem Ziel der verhaltensbezogenen Konformierung und gesellschaftlichen Reintegration äußerte, maßgeblich durch die Binnensicht der Sanktionierten, die gerade durch ihr Beharren und ihren Eigensinn von diesem Konflikt lebten – und dadurch ihre Nonkonformität zum Nonkonformismus steigerten. Gerade im Milieu des radikalen Pietismus wurde die Abgrenzung von der als verderbt empfundenen Mehrheitsgesellschaft zunehmend ein Wert an sich: Kritik und Sanktion wurden zu Signa der Richtigkeit der eigenen und der Falschheit der abgelehnten Auffassungen. Die Verfolgung verifiziert eindrücklich die Interpretation der eigenen Situation als Moment der Endzeit, in der die „wahre Kirche“ klein und verfolgt der satanischen Übermacht gegenübersteht. Kritik und Sanktion bedeuten in dieser hochgradig symbolistischen Konstruktion nicht weltanschauliche Differenzen, die Anlass zur Diskussion geben können, sondern bestätigen vielmehr den Antagonismus zwischen eigenem Verhalten und gesellschaftlichem Fehlverhalten. Zugleich terminieren sie die Zeit der Verfolgung und öffnen den Blick auf ein

<sup>32</sup> Hier konnten sie sich argumentativ auf die „Schwärmer“ des Reformationsjahrhunderts berufen. Vgl. dazu Deppermann, Klaus: Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung.

<sup>33</sup> Zur Diskussion um die Aktivität der Frauen im pietistischen Konventikel vgl. Martin, Lucinda: Möglichkeiten und Grenzen geistlicher Rede von Frauen in Halle und Herrnhut; Albrecht, Ruth: Chancen und Grenzen der Idee des geistlichen Priestertums für Frauen.

<sup>34</sup> Dabei führte nicht nur die streng dualistische Annahme eigener Errettung und Verdammnis der mehrheitlichen Umwelt zum Konflikt mit der Orthodoxie, sondern auch die gegenteilige Annahme der *Apokatastasis panton*, eine Vorstellung der millennialistischen Wiederbringung und Allversöhnung aller Dinge, wie sie etwa im Kreis des Ehepaares Petersen kursierte. Vgl. dazu Meier, Marcus: Horch und Petersen. Die Hintergründe des Streits um die Apokatastasis im radikalen Pietismus.

baldiges Ende des Konflikts zugunsten der Minderheit, der das Ende der Bedrückung und der reichliche Lohn für die Standhaftigkeit zugesichert wird.

Hinzu kommt ein binnenkommunikatives Moment, das neben die gegenseitige Bestärkung und die Erinnerung an die unmittelbar bevorstehende Umwälzung aller Dinge tritt: Die mit Sanktionen verbundenen Anfechtungen wurden innerhalb des Milieus zu einer wertvollen Ressource von Sozialprestige transformiert. Sanktionen erfolgreich (die pietistischen Werte aufrechterhaltend) durchlitten zu haben bzw. diese durch Ausweisung oder Haftstrafen zu erleiden, erhob die Akteure – umgab sie mit der Aura des Helden- resp. Märtyrerhaften, dem „Adel der Verfolgung“. Die Betroffenen bzw. die ihnen Nahestehenden waren begehrte Korrespondenzpartner und Herbergsgäste, sie waren Gegenstand karitativer Aktivität, ihr Urteil in religiösen wie praktischen Fragen war gefragt.<sup>35</sup> Denn obwohl – oder gerade weil – es im Normalfall nicht zur Eskalation kam, indem Kompromisse gefunden wurden und Abweichler wie Christoph Totstlöwe öffentlich widerriefen, führte dieses seltene und teure Sozialprestige zu einem regelrechten internen Überbietungswettbewerb performativer Standhaftigkeit, der die Identitätskonstruktion maßgeblich auf die äußerliche Bestätigung durch Ablehnung stützte.

Appliziert man also das Konzept des Nonkonformismus auf ein soziales Phänomen wie den radikalen Pietismus, fokussiert man weniger einen konkreten Moment. Vielmehr lohnt der Blick entlang eines zeitlichen Kontinuums, innerhalb dessen sich verschiedene dynamische Mechanismen und Prozesse der Identitätskonstruktion rekonstruieren lassen. Im konkreten Falle verbinden sich so im radikalen Pietismus verschiedene Motive zu einem Cluster, in dem abweichendes Verhalten systematisch performiert und evoziert wird und dies die Eigenwahrnehmung als Gegenkultur trägt.<sup>36</sup> Zu diesen Motiven zählen die Erwartung der Wiederkehr Christi und damit verbundene eschatologische Erwartungen (Parusie), allen voran die Frage nach dem eigenen Ergehen im Weltenlauf. Beantwortung findet diese im Motivkomplex der Bewährung gegenüber Anfeindungen und Anfechtungen, der binnendiskursiv durch die Beleihung mit Sozialprestige aufgewertet wird. Gleichzeitig verifiziert dies die Ausgangsinterpretation des bevorstehenden Weltendes. In dieser Selbstverortung, sich in einer fundamentalen Krisensituation zu befinden und einer Minderheit anzugehören, die dies korrekt interpretiert, keimt das zentral auf diese Dichotomie fußende Selbstbewusstsein eigener Erwähltheit (wobei sich empirisch auch kontinuierlich Selbstzweifel finden)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Diejenigen, die sich auf prophetische Eingabe beriefen, erhielten im pietistisch-separatistischen Milieu höheres religiöses Prestige. So wurde der prophetische Perückenmacher Johannes Tennhardt (1661-1720) beständig konsultiert. Vgl. dazu Braun, Friedrich: Joh. Tennhardt, Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus.

<sup>36</sup> Grundlegend für das Konzept der Gegenkultur sind die Arbeiten von John Milton Yinger. Überlegungen zur Adaption auf die Situation des Pietismus finden sich bei Hase, Thomas: Askese und Protest.

<sup>37</sup> Die Nähe zu den von Max Weber beschriebenen Protestanten bzw. deren Zweifel über die eigene Erwählung resp. Verdammnis kommt nicht von ungefähr; Weber rekurriert auf die

In direkter Folge stellt sich den Betroffenen die Frage des Umgangs mit der uninformierten Mehrheit; religionsgeschichtlich einschlägig bieten sich hier Mission, der forcierte Versuch, aus den „Lauen“ erweckte „wahre Christen“ zu machen, und die Isolation, die Meidung jeglichen Kontakts mit der Welt, an. Beide Wege agglutinieren weitere Motive und Topoi: So zieht der Anspruch der Mission unweigerlich Konflikte mit den Hütern der Orthodoxie nach sich, ist sie doch, weil von Laien verfolgt, zwangsläufig mit der Kritik an der Institution Kirche und vor allem mit der Usurpation von Autorität und Legitimation verbunden, die sich häufig in Form charismatischer Herrschaft zeigt. Ein weniger konfliktreiches missionarisches Feld boten dagegen die außereuropäischen Gebiete. Hier profilierten sich etwa die Herrnhuter Brüdergemeine Zinzendorfs oder die von den Franckeschen Stiftungen ausgehende Indienmission in Tranquebar.<sup>38</sup> Darüber hinaus bietet der isolationistische Weg eine Vielzahl verschieden konsequenter Umsetzungen: gottesdienstlicher Separatismus, die Häufung von Pietisten in Toleranz gewährenden Regionen (Isenburg-Büdingen, Wetterau, Altona), die „Sammlung der Frommen“ in Siedlungen, aber auch die Emigration in kirchlich und administrativ unkontrolliertere Regionen. Ziele der pietistischen Emigration waren sowohl Südrussland und der Kaukasus als auch die amerikanischen *frontiers* des Mittleren Westens.<sup>39</sup> Gottesdienstlicher Separatismus und Abendmahlverweigerung wiederum, die nicht selten am Anfang radikalpietistischer Karrieren standen, speisen sich aus donatistischen Gedanken über den Wert „unrein“ gespendeter Sakramente bzw. ihre Heilsrelevanz, wenn Heil aus Frömmigkeit und kontinuierlicher Bewährung resultierte. Die Pfingstbewegung vorwegnehmend, institutionalisiert sich im Umfeld des Pietismus bereits um 1700 die Idee der individuellen Erweckung, die dem Gläubigen über seine Erwählung Gewissheit zu verschaffen vermag. Wie im pfingstlerischen Christentum auch bildet sich im Pietismus sehr schnell ein fester Kanon an Topoi und Motiven, die den Ablauf einer solchen Erweckung psychisch und physisch markieren und begleiten. Und ebenfalls dem pfingstlerischen Erweckungsbegriff korrespondiert der Erwartungsdruck des Erweckungserlebnisses als Ausweis der persönlichen Erwählung und damit Rechtfertigung.<sup>40</sup>

---

Pietisten in seiner „Protestantischen Ethik“. Vgl. Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.

<sup>38</sup> Vgl. Teigeler, Otto: Die Herrnhuter in Russland; Liebau, Heike: Das Hallesche Waisenhaus und die Tranquebarmission.

<sup>39</sup> Vgl. Deppermann, Klaus: Pennsylvanien als Asyl des frühen deutschen Pietismus; Ehmer, Hermann: Der ausgewanderte Pietismus. Ferner Schippan, Michael: Der Beginn der deutschen Rußlandauswanderung im 18. Jahrhundert.

<sup>40</sup> Bekanntlich trennen sich hier die Lutheraner von den von Weber thematisierten Calvinisten: Während Letztere nur auf ihre Prädestination zur Gnade hoffen können und das Grübeln mit rastloser Erwerbsarbeit kompensieren, bleibt Ersteren die Hoffnung, durch gute Werke zur Gnade zu gelangen. Zum Erwartungsdruck der Gnadenwahl durch ein persönliches Erweckungserlebnis speziell in Halle vgl. Matthias, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt; Wendland, Walter: Die pietistische Bekehrung.

Dabei ist die räumliche oder soziale Flucht vor der Welt nur eine Seite der Reaktion auf die Dichotomie der Welt: Zugleich prägt den Pietismus eine enorme binnenkommunikative Dichte. Das Netzwerk manifestiert sich in umfänglichen Korrespondenzen, die durch persönliche Beziehungen noch intensiviert wurden, in gegenseitigen Referenzen sowie in einem Literaturkanon, der den intellektuellen Rahmen des Netzwerkes lieferte. Alle Dimensionen stabilisierten die Diskursgemeinschaft über den direkten Bezug aufeinander hinaus als Teil der „wahren Kirche“ hinaus zu einer *imagined community*.<sup>41</sup> Die stete kommunikative Bestätigung der alternativen kognitiven und normativen Ordnung der Welt – durch direkte Bestärkung, aber auch indirekt durch die Zirkulation passender Episoden verfolgter Glaubensgenossen – festigte die pietistische *community* beträchtlich.

### *Einheit und Differenz – Zum Mehr-Ebenen-Modell von Religion*

Der Vergleich der verschiedenen Ansätze, die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene unter religionswissenschaftlichem Bezug zu erfassen, zeigt einerseits eine relativ unproblematische bzw. unproblematisierte Einigkeit darüber, was unter Mikro- und Meso-Ebene zu verstehen ist: Man blickt auf das Individuum und auf religiöse Organisationen. Auf bestehende, aber aufzulösende Differenzen im Verständnis dessen, was unter Organisation konkret zu verstehen sei, wird hingewiesen (Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 20). Diese Eindeutigkeit spiegelt sich auch in der Betrachtung des nonkonformistischen Pietismus: Sowohl seine individuellen als auch seine kollektiven Formen sind historisch rekonstruierbar; im Kollektiven finden sich einerseits organisierte Einheiten (Gemeinden, Kommunen), andererseits auch labile, aber quellenmäßig fassbare Diskurszirkel, Debatten über Kerntexte und natürlich persönliche und Korrespondenznetzwerke.<sup>42</sup> Auf sämtliche Vergemeinschaftungsformen lassen sich entsprechende Methoden und Forschungsmöglichkeiten applizieren.

Viel komplizierter gestaltet sich dagegen aufgrund der terminologischen Unklarheiten die Betrachtung der Makroebene. Schon die beiden angesprochenen Modelle von Caillé und Stark/Finke zuzüglich des diskutierten Vorschlags zeigen die enorme Disparität dessen, was jenseits direkt empirisch zugänglicher Größen operationalisiert und theoretisiert werden soll: Zeichnet sich im Vorschlag von Jödicke und Lehmann die direkte Affiliation zur sozialwissenschaftlichen Forschung ab, indem die Makroebene die gesellschaftliche Totalität repräsentiert und die Verbindungen religiöser Akteure zu anderen individuellen wie kollektiven Akteuren betont werden, so flüchten sich Stark und Finke in den postulierten „Markt“ oder in die synthetischen Größen „Tradition“ und „Kultur“. Mehr noch tut dies

<sup>41</sup> Vgl. Mettelle, Gisela: Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation; Eißner, Daniel: Der Pietismus – Eine *imagined community* im Untergrund?

<sup>42</sup> Vgl. dazu Deppermann, Andreas: „Laßt unß gute correspondentz unterhalten“.

Caillé, wenn er auf das Religiöse als „l'ensemble des relations créées et entretenues par la société des humains vivants avec l'ensemble des entités invisibles“<sup>43</sup> abhebt.

Der Blick darauf, was mit Caillé als Makroebene einer Betrachtung des non-konformistischen Pietismus zu identifizieren sei, verdeutlicht die Disparität bildlich: Die antiutilitaristische Bewegung abstrahiert das Religiöse wie Durkheim und Mauss zu einer gesellschaftlichen Konstante, auf eine spezifische Art der Beziehungen der Menschen zu in irgendeiner Art nicht verfügbaren Partnern.<sup>44</sup> Das mag man definitorisch am Essentialismus vorbeiführen können; für (weitere) analytische Kategorien scheint hier vorerst aber wenig Platz zu bleiben. Denn die theoretische Freistelle, an welcher der Nonkonformismus als Instrument anzusetzen hätte, ist bereits besetzt: Ihr Credo ist die Gabe, die zur Basis gesellschaftlichen und individuellen Handelns gemacht wird.<sup>45</sup> Anschlussmöglichkeiten für alternative Perspektiven finden sich hier naturgemäß schwierig, da es ganz offenbar nicht im Sinne des holistischen Entwurfs ist.

Ebenso kompliziert ist die Betrachtung Starks und Finkes, allerdings hier vor allem aufgrund der Unbestimmtheit der Makroebene: Tradition/Kultur und Markt eröffnen völlig verschiedene Perspektiven auf den Gegenstand Religion. Der Verweis auf die religiöse Tradition resp. Kultur eröffnet eine diachrone Perspektive und darauf, dass konkrete Entwicklungen und Zusammenhänge – etwa die Kritik an der Rechtmäßigkeit klerikaler Autorität, die eschatologischen Erwartungen oder die Emigration – in einem relativ festen kulturellen Rahmen stattfinden und diesen Rahmen als Ressource für aktuelle Deutungen wie konkretes Handeln nutzen.

Das historische Handeln radikalpietistischer Separatisten reiht sich so in eine Religionsgeschichte der *longue durée* ein; es lassen sich etliche zur Verfügung stehende traditionale und frömmigkeitskulturelle Ressourcen abendländischen Christentums rekonstruieren, wobei Kontinuitäten wie Diskontinuitäten aufscheinen. So verstärkt sich im Kontext der nachreformatorischen Frömmigkeitsbewegungen der bis heute im Protestantismus gängige kleruskritische Topos, der sich seit dem frühen Christentum über die Jahrhunderte hinweg nachverfolgen lässt und prominente Höhepunkte nicht nur in Luther und Calvin, sondern bereits in Jan Hus und den Waldensern hatte.<sup>46</sup> Doch nicht nur der Rekurs auf historische Vorläufer (zu denen gelegentlich sogar genealogische Verbindungen gesucht werden) wirkt als Legitimitätsressource und bindet auf einer christentums-

<sup>43</sup> Vgl. Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 19 (zit. n. Caillé, Alain: *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragmentes d'une sociologie générale*, Paris 2009, S. 78). Zu M.A.U.S.S. vgl. Caillé, Alain: *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Vgl. Moebius, Stephan: *Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe*; Caillé, Alain: *Weder methodischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe*.

<sup>46</sup> Vgl. Arnold, Gottfried: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*. Dort findet sich etwa die Feststellung, „die tyrannisierende Clerisey hat aufs greulichste die theuersten Zeugen Jesu Christi als Ketzer angeklagt“ (zit. n. Raupp, Werner: *Arnold, Gottfried*).

kulturellen Ebene das konkrete Phänomen makrotheoretisch ein. Vielmehr zeigen die virulente donatistische Position und die Betonung der Wirkung des heiligen Geists (Pneuma und Charisma), dass solche Kulturmuster auch abseits der traditionellen, kirchlich geförderten Struktur und gar in Opposition zu ihr überlebensfähig sein können, indem sie regelmäßig aktualisiert empirisch greifbar werden. Die Frage, ob solche Kontinuitäten in Form genealogisch verwandter Ressourcen auftreten oder ob sie sich innerhalb des tradierten Korpus als kritische Potentiale stetig reaktualisieren, kann dahingestellt bleiben.

In jedem Fall ermöglicht die makrotheoretische Erweiterung sowohl innerhalb eines religionshistorischen Zusammenhangs als auch durch analytische Größen (wie es die Gabe oder der Nonkonformismus sein können) eine theoriegeleitete Vergrößerung des Blickwinkels, die für komparative Fragestellungen, aber auch für stärker hermeneutische Ansätze sinnvoll ist.<sup>47</sup>

Weitet man dagegen die Makroebene synchron auf die Komplexität der sozialen Wirklichkeit aus und stellt so dem Phänomenbereich der Religion einen gerade in der Moderne evidenten nicht-religiösen Teil gesellschaftlicher Realität gegenüber, so schwächt man diesen diachronen, auf die *longue durée* ausgerichteten Fokus vorrangig. Doch geraten in der synchronen makrotheoretischen Perspektive unter Einbezug zusätzlicher Akteursgruppen vor allem auch weitere Motivlagen jenseits dezidiert religiöser Logiken und Rationalitäten in den Blick (was wiederum keinesfalls heißen soll, dass sich als religiös etikettierte Empirien nur aus religiösen Handlungslogiken heraus erschließen lassen können). So bietet der nach 1700 aufkommende Komplex der Toleranzedikte Raum für die Beforschung der Interdependenz religiöser, ökonomischer und politischer Motivlagen im Kontext von sich zunehmend absolutistisch verstehenden deutschen Fürstentümern.<sup>48</sup> Denn in der Zusage, die religiöse Praxis von Zuwanderern nicht zu restringieren (und also die Teilnahme an Gottesdienst und Abendmahl fakultativ zu gestalten), kündigen sich mehrere Konfliktlagen an: Zum einen kollidierte diese Toleranz mit den Vereinbarungen des Westfälischen Friedens, wonach die Toleranz nur für Angehörige der anerkannten Konfessionen galt; hier wurde also ein religionspolitischer Präzedenzfall geschaffen, der denn auch auf dem Reichstag und vor dem Reichskammergericht thematisiert wurde. Zweitens bedeutete die aus Radikalpietisten und Separatisten gespeiste Peuplierung einzelner Fürstentümer die Abwanderung aus anderen Territorien; da sich das Reich noch

<sup>47</sup> Dabei werfen gerade die Einordnungen Stark/Finkes und Caillés bzw. ihre Disparität in letzter Konsequenz die Frage auf, wozu es überhaupt der ausformulierten Zupassung einer Makroebene bedarf. So erscheint hier ein regelrechter Zwang, der verbreiteten Forschungslogik zu genügen, indem man konkreten, erkenntnisträchtigen Untersuchungen einen humanitären Metazweck attestiert oder alternativ das eigene Forschungsmaterial in einem wertrationalen Horizont verortet, um vor diesem Hintergrund propositionale Aussagen mit geringer wissenschaftlicher Diskursivität oder Reichweite treffen zu können.

<sup>48</sup> Vgl. Volk, Stefan: Peuplierung und religiöse Toleranz; Benad, Matthias: Toleranz als Gebot christlicher Obrigkeit.

nicht völlig von den Bevölkerungsverlusten des Dreißigjährigen Krieges erholt hatte, verband sich selbst mit der Abwanderung problematischer Bürger ein wirtschaftlicher Verlust. Drittens führten die Sonderregelungen für Zuwanderer nicht zu einer Reform des Umgangs mit der einheimischen Bevölkerung; ganz im Gegenteil wurde hier weiterhin die religiöse Praxis observiert und Verstöße sanktioniert (die hinzukommenden ökonomischen Privilegien für Migranten heizten die Unzufriedenheit vor Ort weiter an).<sup>49</sup> Allerdings ist die Feststellung weder überraschend noch innovativ, dass sich ein religionswissenschaftlicher Forschungsfokus nicht auf das Subsystem Religion beschränken darf, sondern weitere Akteure und Motivlagen einzubeziehen hat – um etwa nicht wie in diesem Fall vorschnell zu schließen, dass die Toleranzedikte allein Ausdruck religiöser Individualisierungstendenzen seien.

Vielmehr stehen die diskutierten Modelle weniger in einem kompetitiven Verhältnis, als es zunächst scheint: Denn trotz disziplinärer Einheit und forschungspraktischer Differenz besteht letztlich kein Zwang, den Rahmen auf ein Schema zu verengen, sondern bedeutet gerade die aus der Forschungspraxis resultierende Differenz der Rahmenmodelle einen Gewinn für eine Disziplin, der es gar nicht um die Fixierung eines paradigmatischen Kanons von Themen und Methoden gehen kann.<sup>50</sup> So offenbaren die verschiedenen Fassungen der Makroebene weniger unvereinbare Differenzen als komplementäre Aspekte, die keineswegs widersprüchlich oder unvereinbar sind: Soziale Phänomene, wie es anhand des vornehmlich radikalen Pietismus veranschaulicht wurde, ergeben sich sowohl aus synchronen Bezügen (wie der Verortung religiösen Handelns auch in nicht-religiösen Kontexten bzw. der Wirkung nicht-religiöser Handlungsanleitungen auf den religiösen Kontext) als auch aus diachronen Bezügen (wie den tradierten orthodoxen wie heterodoxen christlichen Deutungsmustern und -horizonten).

### *Beschluss*

Der empirische Zugang über eine analytische Kategorie, wie sie der Nonkonformismus darstellt, begrenzt zwar das der Forschung zur Verfügung stehende Feld auf bestimmte Konstellationen, doch gleichzeitig eröffnen sich komparative Dimensionen, die Aussagen auf allen drei Ebenen sozialer Wirklichkeit erlauben – sowohl auf individueller als auch auf kollektiv-institutioneller Ebene und letztlich auf der Makroebene, ganz gleich, ob man diese synchron oder diachron, kulturtraditional oder transkulturell fasst. Ohne also die Breite möglicher schemati-

<sup>49</sup> Vgl. Steiger, Heinhard: Die Gewährung der Gewissensfreiheit durch Ernst Casimir von Ysenburg-Büdingen im Jahr 1712, v. a. S. 305-309.

<sup>50</sup> Die Debatte über die Möglichkeit sozial- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen, sich paradigmatisch kanonisieren zu können, wurzelt in: Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Vgl. zum Stand der Debatte: Kindi, Vasso et al. (Hg.): Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions Revisited.



scher Darstellungen mit ihren Bezügen zu makrotheoretischen Bezügen abdecken zu wollen, sei für das Beispiel des Pietismus als spezifischer Formation des (protestantischen, frühneuzeitlichen) Christentums auf einige Konstellationen verwiesen, die religionswissenschaftlich relevante Aspekte transportieren.

Zum einen verweisen die Konflikte radikaler Pietisten, und hier besonders der Laien, mit der obrigkeitlich assoziierten Kirche auf ein latentes Spannungsverhältnis von Institution und Individuum bzw. auf die Frage nach der Legitimation von Kirche als Heilsverwahrer. Dieser Konflikt ist ein Motor der multiplen Differenzierungserscheinungen innerhalb der Christentumsgeschichte, wie er in der Westkirche im zweiten Jahrtausend ihres Bestehens durch ihre Professionalisierung mit dem Zentrum Rom latent wurde. Dass sich dieser Konflikt auch (und im Pietismus vornehmlich) in den protestantischen Kirchen zeigt, weist auf die strukturelle Problemlage der Konstellation hin, die damit nicht nur ein Professionalisierungsproblem der römischen Kirche darstellt. Weiter geraten gerade mit den radikalen Pietisten die Laienakteure in den Blick, die auf die professionelle Heilsspende angewiesen sind, aber regelmäßig am einwandfreien Transfer bzw. grundsätzlich an der Existenz dieses Transfers zweifelten. Dass sich dieser Zweifel spätestens seit dem 12. Jahrhundert regelmäßig verbalisiert und religions- wie kirchengeschichtlich manifestiert – nicht nur in den europaweiten reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, sondern auch in der katharischen Parallelkirche, der lollardischen Bewegung, den böhmischen Hussiten sowie nachreformatorisch im Pietismus und dem Methodismus und Baptismus, den Kirchengründungen des *Second Great Awakening* und in der Etablierung der Pfingstkirchen – und von diesem Protest eben nicht nur die katholische Kirche, die ihre Existenz vom *via Petrus* genealogisierten Charisma ableitet, betrifft, sondern auch die protestantischen Kirchen mit ihrem ursprünglich revolutionär bzw. prophetisch erworbenen Heilsgut, verweist auf das enorme Konfliktpotential der Spannung zwischen kirchlichem Amtcharisma und damit der bürokratisch-traditionalistischen Qualifikation religiösen Lebens einerseits und der exemplarischen Prophetie individuellen Lebenswandels und ihrer konstanten Bewährung durch lebensführerische Praxis andererseits. Dabei müssen die innerchristlichen Protestbewegungen nicht zwangsläufig genealogisiert und in einen direkten historischen Zusammenhang gestellt werden: Zum einen bergen ihre konkreten historischen nationalen, mentalitätsgeschichtlichen Kontexte komparative Perspektiven, zum anderen weisen die gängigen Mechanismen lebenspraktischer Heiligung bemerkenswerte Kontinuitäten auf: Diätetische Restriktionen (Alkoholabstinenz, Rauschmittelverbot, Vegetarismus) sind ebenso verbreitet wie soziale Distinktion (Zölibat, Kleidungs Vorschriften) oder räumliche Separation (Ordenskongregation, Eremitage). Solche Kulturmuster deuten makrotheoretische Züge abseits der Meisternarrative an. Nonkonformismus ist also sicher nicht die Geschichte des Abendlands. Doch erfasst man dezidiert abseitige Zusammenhänge –

nämlich kulturell durchaus produktive Gegenbewegungen, für die in makrotheoretischen Entwürfen häufig kein oder nur zu wenig Platz ist.<sup>51</sup>

Dass bei dieser weiten Kontextualisierung bzw. Makrorahmung andere Faktoren, wie Wirtschaft und Politik, relevant sind, ist unbenommen. Doch liegt der Fokus religionswissenschaftlichen Arbeitens eben auf dem religiösen Handeln. Das gilt besonders für wertkonservative und hochreligiöse Milieus – und zwar unabhängig davon, ob sie sich in modernen oder vormodernen Gesellschaftsformationen befinden.

### *Literatur*

*Albrecht, Ruth*: Chancen und Grenzen der Idee des geistlichen Priestertums für Frauen, in: Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001, hg. von Sträter, Udo, Tübingen 2005, S. 257-262.

*Arbeitsgericht Herne*: Urteil vom 07.03.2007, Az. 4 Ca 3415/06, veröffentlicht <http://openjur.de/u/121610.html> (Stand: 15.01.2016).

*Arnold, Gottfried*: Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Vom Anfang des Neuen Testaments Bis auf das Jahr Christi 1688, Leipzig et al. 1699 f.

*Benad, Matthias*: Toleranz als Gebot christlicher Obrigkeit. Das Büdinger Patent von 1712, Hildesheim 1983.

*Berger, Peter L.*: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, Garden City 1969.

*Berger, Peter L.*: The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation, Garden City 1979.

*Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas*: The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge, Garden City 1967.

*Braun, Friedrich*: Joh. Tennhardt. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus, München 1934.

*Breul, Wolfgang; Meier, Marcus et al.* (Hg.): Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung, Göttingen 2010.

*Caillé, Alain*: Weder methodischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe, in: Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe, hg. von Moebius, Stephan; Papilloud Christian, Wiesbaden 2006, S. 161-214.

*Caillé, Alain*: Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm, ca. 2006, <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf> (Stand: 15.01.2016).

<sup>51</sup> So findet sich im Pietismus das sozialwissenschaftlich Reizvolle eben nicht im Disput zwischen dem Oberhofprediger Spener und dem Superintendenten Pfeiffer, sondern in der Umsetzung pietistischer Themen in die individuelle wie kollektive Lebensführung oder der daraus resultierenden Entwicklungsdynamik.

- Deppermann, Andreas*: Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 2002.
- Deppermann, Andreas*: Spener, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus in Frankfurt am Main, in: Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung. Bilanz der Forschung nach 300 Jahren, hg. von Wendebourg, Dorothea, Tübingen 2007, S. 35-52.
- Deppermann, Andreas*: „Laßet unß gute correspondentz unterhalten“ – Das Korrespondenznetz des Pietismus in Frankfurt am Main, in: Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005, hg. von Sträter, Udo, Band I, Tübingen 2009, S. 437-444.
- Deppermann, Klaus*: Pennsylvanien als Asyl des frühen deutschen Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit, 10 (1984), S. 190-212.
- Deppermann, Klaus*: Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, hg. von Seidel Menchi, Silvana, Wiesbaden 1992, S. 231-248.
- Eberlein, Paul Gerhard*: Caspar von Schwenckfeld. Ketzer oder Heiliger? Der schlesische Reformator und seine Botschaft, Metzungen 1999.
- Ehmer, Hermann*: Der ausgewanderte Pietismus. Pietistische Gemeinschaftsprojekte in Nordamerika, in: Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus, hg. von Lächele, Rainer, Tübingen 2001, S. 315-358.
- Eißner, Daniel*: Zum Verhältnis religiöser Autonomieerklärung und sozialer Erfahrungen pietistischer Laien, vornehmlich der Handwerker, in: „aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget“. Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongresses für Pietismusforschung 2009, hg. von Sträter, Udo et al., Halle 2012, S. 209-223.
- Eißner, Daniel*: Religiöser Separatismus im Umland Leipzigs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Herbergen der Christenheit, 36/37 (2012/13), S. 69-97.
- Eißner, Daniel*: Religiös auffällige Handwerker um 1700. Zur religiösen Selbstermächtigung in der Frühen Neuzeit, Halle 2016.
- Eißner, Daniel*: Der Pietismus – Eine *imagined community* im Untergrund?, in: Kriminelle – Freidenker – Alchemisten. Räume des Untergrunds in der Frühen Neuzeit, hg. von Mulsow, Martin, Köln et al. 2014, S. 81-97.
- Fast, Heinold* (Hg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Bremen 1962.
- Fritz, Eberhard*: Urchristliches Ideal und Staatsraison. Württembergische Separatistinnen und Separatisten im Zeitalter Napoleons, in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte, 59 (2000), S. 71-98.
- Hase, Thomas*: Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des protestantischen Nonkonformismus, Habil. Leipzig 2006.

- Hase, Thomas*: Anmerkungen zur Geschichte des religiös begründeten Schulbolkotts in Deutschland, in: *Religion – Staat – Gesellschaft*, 10 (2009), S. 81-92.
- Hoffmann, Barbara*: Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft, Frankfurt am Main 1996.
- Jaspert, Bernd* (Hg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013.
- Kehrer, Günter*: Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 1 (1993), S. 93-104.
- Kindi, Vasso; Arabatzis, Theodore* (Hg.): Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions Revisited, Hoboken 2013.
- Kleine, Christoph*: „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23 (2015), S. 3-34.
- Knoblauch, Hubert*: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt am Main et al. 2009.
- Koch, Walter*: Der Pietismus im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Der Kampf um Gewissensfreiheit und Toleranz), in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*, 34 (1967), S. 1-159.
- Koschorke, Albrecht*: „Säkularisierung“ und „Wiederkehr der Religion“. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, hg. von Willems, Ulrich, Bielefeld 2013, S. 237-260.
- Kuhn, Thomas S.*: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt am Main 1989.
- Lehmann, Hartmut*: Grenzüberschreitungen und Grenzziehungen im Pietismus, in: *Pietismus und Neuzeit*, 27 (2001), S. 11-18.
- Lehmann, Hartmut* (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus, Göttingen 2002.
- Leube, Hans*: Pietistisch-separatistische Bestrebungen in und um Leipzig, in: *Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte*, 37 (1928), S. 49-69.
- Liebau, Heike*: Das Hallesche Waisenhaus und die Tranquebarmission, in: *Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien*, hg. von Mann, Michael, Heidelberg 2006, S. 125-142.
- Martin, Lucinda*: Möglichkeiten und Grenzen geistlicher Rede von Frauen in Halle und Herrnhut, in: *Pietismus und Neuzeit*, 29 (2003), S. 80-100.
- Matthias, Markus*: Collegium pietatis und ecclesiola. Philipp Jakob Speners Reformprogramm zwischen Wirklichkeit und Anspruch, in: *Pietismus und Neuzeit*, 19 (1993), S. 46-59.
- Matthias, Markus*: Bekehrung und Wiedergeburt, in: *Glaubenswelt und Lebenswelten*, hg. von Lehmann, Hartmut, Göttingen 2004, S. 49-79.
- Meier, Marcus*: Horch und Petersen. Die Hintergründe des Streits um die Apokatastasis im radikalen Pietismus, in: *Pietismus und Neuzeit*, 32 (2006), S. 157-174.

- Mettele, Gisela*: Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 32 (2006), S. 45-68.
- Moebius, Stephan*: Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 16 (2006), S. 355-370.
- Raupp, Werner*: Arnold, Gottfried, in: *BBKL*, Bd. 20 (2002), Sp. 46-70, [http://www.bbkl.de/lexikon/weiterlesen.php?art=.%2F%2FA%2F%2Farnold\\_gl.art](http://www.bbkl.de/lexikon/weiterlesen.php?art=.%2F%2FA%2F%2Farnold_gl.art) (Stand: 15.01.2016).
- Roy, Olivier*: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2010.
- Scharfe, Martin*: Fromme Rebellen. Religiös begründeter Widerstand gegen Institutionen, in: *Staat und Religion*, hg. von Gladigow, Burkhard, Düsseldorf 1981, S. 159-179.
- Schippman, Michael*: Der Beginn der deutschen Rußlandauswanderung im 18. Jahrhundert, in: *Migration nach Ost- und Südeuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, hg. von Beer, Mathias, Stuttgart 1999, S. 47-70.
- Steiger, Heinhard*: Die Gewährung der Gewissensfreiheit durch Ernst Casimir von Ysenburg-Büdingen im Jahr 1712, in: *Festschrift Walter Mallmann*, hg. von Triffterer, Otto, Baden-Baden 1978, S. 293-318.
- Teigeler, Otto*: Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten, Göttingen 2006.
- Tostlörve, Christoph*: Erklärung an sämtliche Herren des Konsistoriums Merseburg, 23.6.1695, in: *Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Acta pietistica Vol. VI, No. 30*.
- Ulbricht, Otto*: Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 2009.
- Volk, Stefan*: Peuplierung und religiöse Toleranz, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 55 (1991), S. 205-231.
- Wallmann, Johannes*: Was ist Pietismus?, in: *Pietismus und Neuzeit*, 20 (1994), S. 11-27.
- Wallmann, Johannes*: Zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, in: *ders.: Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 2008, S. 118-131.
- Weber, Max*: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1*, Tübingen 1920 [EA 1904/05], S. 17-206.
- Weber, Max*: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921/22.
- Wendland, Walter*: Die pietistische Bekehrung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 38 (1920), S. 193-238.
- Zeller, Winfried*: Die „alternde Welt“ und die „Morgenröte im Aufgang“. Zum Begriff der „Frömmigkeitskrise“ in der Kirchengeschichte, in: *Theologia Viatorum*, 12 (1973/74), S. 197-212.