

Julia Lieth

Lieben als Lebensprojekt

Innere Biographie
eines Pfarrers der württembergischen
Erweckungsbewegung





Julia Lieth: Lieben als Lebensprojekt

Bürgertum Neue Folge

Studien zur Zivilgesellschaft

Herausgegeben von
Manfred Hettling, Theo Jung, Anna Karla und Paul Nolte

Band 24

Julia Lieth: Lieben als Lebensprojekt

Julia Lieth

Lieben als Lebensprojekt

Innere Biographie eines Pfarrers
der württembergischen Erweckungsbewegung

Vandenhoeck & Ruprecht

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung,
der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Freunde, Förderer und Ehemaligen
der Freien Universität Berlin e.V. sowie der Evangelischen Landeskirche Württemberg.

zugl. Dissertation »D 188«

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

© 2025 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink,
Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau
und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Portrait-Stich von Albert Knapp aus:
Martin Knapp, Albert Knapp als Dichter und Schriftsteller: mit einem Anhang
unveröffentlichter Jugendgedichte, Tübingen 1912. Das Umschlagmotiv wurde von
Johanna Müller unter Verwendung einer Vorlage von »lnhc« (Adobe Stock) erstellt.
Die verwendeten Originalquellen stammen aus LKAS, D2 Knapp-Archiv.

Satz: textformart, Göttingen
Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@v-r.de

ISSN 2197-0890
ISBN 978-3-647-30274-4

Inhalt

Dank	8
I. Einleitung: Kaleidoskop der Liebe	11
1. Die Zeit: Wahrheit und Moral im Aufbruch zur Moderne	14
2. Der Raum: Erwecktes Bürgertum, Kirche und Staat in Württemberg	19
3. Der Pfarrer: geistlich, männlich, machtvoll	25
4. Die Quelle: (Auto-)Biographisches Schreiben und Gefühle	31
5. Erweckt lieben: Beziehungen zwischen Himmel und Erde	38
II. Lieben lernen: Das erweckte Selbst und die Liebe zu Gott – 1814–1830	45
1. Das Herz: Orientierung auf dem Heilsweg	46
1.1 Die Wegweiser	48
1.1.1 Werk	50
1.1.2 Wort	53
1.1.3 Welt	56
1.2 Der Student	58
1.2.1 Irrtümer	59
1.2.2 Entschiedenheit	65
2. Die Sünde: Kampf mit der Welt	68
2.1 Das Tagebuch	71
2.2 Die Demut	77
2.3 Die Gedichte	89
3. Die Hoffnung: Hingabe an Gott	95
3.1 Der Wille	100
3.2 Das Gebet	105
3.3 Der inwendige Mensch	111
III. Liebestat: Gemeinschaft und die Liebe zu den Nächsten – 1830–1848	119
1. Schwester und Bruder: Übung in Verschwisterung	122
1.1 Der Brief	125
1.1.1 Teilen	131

1.1.2	Teilnehmen	134
1.1.3	Beraten	137
1.2	Der Riss	140
2.	Sie und Er: Zwischen Treue und Toleranz	146
2.1	Die Offenheit	151
2.2	Die Mission	160
2.3	Die Feindschaft	170
3.	Tiere: Zwischen Mittel und Zweck	183
3.1	Die Gefühllosigkeit	185
3.2	Die Willkür	192
3.3	Die Gerechtigkeit	198
IV.	(Ver-)Lieben: Von Qualität und Quantität in der ehelichen Liebe – 1825–1850	207
1.	Braut und Gattin: Von der Einsamkeit in die Dreisamkeit	210
1.1	Die Wonne	214
1.2	Die Vorbereitungszeit	223
1.3	Die Leidenschule	231
2.	Geistesgemeinschaft: Von Einmaligkeit und Ewigkeit	234
2.1	Die Lebenswende	236
2.1.1	Suchen	239
2.1.2	Erkennen	240
2.1.3	Finden	241
2.2	Die Reinheit	245
2.3	Der Sinn	253
V.	Tradierte Liebe: Von der Liebe zwischen Generationen – 1820–1870	259
1.	Mutter und Vater: Vom Kind der Eltern zum Kind Gottes	260
1.1	Die Ruhe	262
1.2	Der Waise	268
2.	Tochter und Sohn: Nachhaltige Beziehungen, nachhaltige Tradition	274
2.1	Der Kreis	279
2.2	Das Andenken	286
2.3	Der Zorn	292
2.4	Der Lebenslauf	300
VI.	Schluss: Liebe und Bewegung	315

Inhalt	7
Abkürzungen	329
Abbildungen	331
Quellenverzeichnis	333
I. Ungedruckte Quellen	333
II. Gedruckte Quellen	334
Literaturverzeichnis	337
Register	349
Personenregister	349
Sachregister	350
Ortsregister	352

Dank

Seit meiner Jugend beschäftigen mich die Fragen, was es bedeutet, sich religiös zu fühlen, und inwiefern religiöse Identität beeinflusst, wie wir lieben. Welche Konturen von Menschlichkeit werden sichtbar, wenn wir die Liebe nach ihren Grenzen befragen? Wie können wir die Kraft des Religiösen und die Macht der Liebe nutzen, um uns und die Welt zu bewegen? Inwiefern könnte uns der Blick auf vergangene Liebespraktiken dabei den Weg weisen? Große Fragen haben mich zu diesem mikrohistorischen Projekt geführt. Die vorliegende Version meiner Dissertation ist in einem zähen Prozess entstanden, der von vielen Gedankenfäden, von Annahmen und Irrtümern, Begegnungen und Ereignissen, Zufällen und offenen Enden, von vielen Gefühlen und besonders von zahlreichen Krisen gezeichnet war. Viele Menschen haben mich dabei begleitet. Sie haben mir Rat und Tat, Zeit und Geld, Geduld und Vertrauen geschenkt. Ohne diese Ressourcen hätte ich diese Arbeit weder entwickeln und bewältigen noch veröffentlichen können.

Zunächst gilt mein Dank Prof. Dr. Ute Frevert, die meine Dissertation im Rahmen der International Max Planck Research School for Moral Economies of Modern Societies in Berlin betreut und gefördert hat. Prof. Dr. Paul Nolte danke ich herzlich für die Betreuung als Zweitgutachter an der Freien Universität Berlin sowie besonders für die Möglichkeit, meine Arbeit in dieser Reihe zu veröffentlichen. Nur durch das Vertrauen, die Beratung und Unterstützung beider konnte ich meine Promotion und die Publikation verwirklichen. Die Bekanntschaft und Freundschaft mit vielen tollen Wissenschaftler:innen in Marburg, Dublin, Berlin, Berkeley und Buenos Aires, ihr offenes Ohr, ihre konstruktive Kritik und ihre Gesellschaft bei gutem Kaffee hat mich über die Jahre getragen und bereichert. Unter vielen sind an dieser Stelle besonders Marie Sophie Hingst, Bettina Hitzer, Anja Laukötter, Claire McNulty, Soňa Mikulová, Marius Oesterheld, Lena Rudeck und Julia Wambach zu nennen.

Großer Dank richtet sich außerdem an meine Familie, meine Eltern Elisabeth und Reiner Lieth sowie meine Schwestern Carmen Lieth und Kerstin Schmitz und ihren Partner:innen und Kindern. Sie waren beständig an meiner Seite und haben mich auch in Phasen der Schwermut und Verzweiflung immer daran erinnert, dass das Spiel erst nach der Nachspielzeit und dem Elfmeterschießen endet. Ich danke außerdem Johanna Müller und allen miteinander organisierten Postkartenschreiber:innen meines erweiterten Familien- und Freundeskreises sowie Marie Julie Lorenz und Sören Brandes, die mich auf individuelle Weise immer ermuntert und ermutigt haben, meine Schreibblockaden zu überwinden.

Alba Pi Barris und Gianmarco Braghi bin ich für ihre Gastfreundschaft tief verbunden, durch die ich mehrfach in der mediterranen Sonne schreiben und Kraft schöpfen durfte. Auf besondere Art, über den Atlantik und die Pandemie hinweg, hat außerdem meine Beziehung zu Ipa Payen diese Arbeit geprägt, durch die ich neue Sichtweisen auf die Grenzen der Liebe gewinnen durfte, für die ich äußerst dankbar bin.

Eine neue Reise der Liebe hat für mich während der abschließenden Arbeiten an der Dissertation begonnen, durch die mein Vertrauen in gesellschaftliche und persönliche (Lern-)Prozesse, besonders auch in die Fertigstellung dieses Projekts, neue Wurzeln schlagen und wachsen durfte. Für unseren inspirierenden Austausch, seine musikalische und aufrichtige Begleitung sowie die akribische Zuarbeit, auch in letzter Minute, danke ich Dominik Friedrich von Herzen.

Gedruckt wurde diese Arbeit mit der Unterstützung des Forschungsbereichs Geschichte der Gefühle des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung in Berlin, der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Freunde, Förderer und Ehemaligen der Freien Universität Berlin e. V. und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Die Friedrich-Meinecke-Gesellschaft hat zudem die abschließenden Arbeiten am druckreifen Text mitgefördert. Für diese Unterstützung möchte ich mich bei den genannten Institutionen vielmals bedanken.

Bei Stuttgart, im April 2024.



Abb. 1: Landesmedienzentrum Baden-Württemberg, Albert Knapp, Silhouette 1856, Mediennummer LMZ964553.

I. Einleitung: Kaleidoskop der Liebe

Es ist die Liebe, um die sich diese Geschichte dreht und wendet. Im ersten Moment indiziert der sie häufig begleitende bestimmte Artikel ihre Eindeutigkeit, im zweiten Moment sorgt er für ein Verschwimmen ihrer Konturen und verwandelt sie in die Vielfalt schlechthin. Allein mit der Frage danach, was die Liebe ist – Begriff, Idee, Gefühl, soziales Phänomen –, ließe sich über sie eine epochenübergreifende und interdisziplinär angelegte Geschichte schreiben. Die Fülle an Antworten würde keinen Zweifel an dem zentralen gesellschaftlichen Stellenwert lassen, den die Liebe in der Vergangenheit hatte und bis heute behält. Sowohl individuelle Lebensverläufe als auch Gemeinschaftserfahrungen sind und waren von ihren mannigfachen Qualitäten durchdrungen. Manchmal zeigt sie sich als janusartige Erscheinung – als zugleich größtes Glück und schwerstes Leid –, manchmal tarnt sie sich als charmante Diplomatin und versteht es, sämtliche Grenzen zu transzendieren. Die Liebe lässt sich als Kaleidoskop beschreiben. Ihre unterschiedlichen Facetten, ihre Querverbindungen, Brüche und Übergänge stehen im Fokus dieser Studie. Sie nähert sich der Bedeutung sowie den Rollen und Gestalten der Liebe im Kontext der württembergischen Erweckungsbewegung.

Sowohl in den kirchengeschichtlichen als auch in den vermehrt kulturgeschichtlich ausgelegten Forschungsarbeiten zur Erweckungsgeschichte sind Gefühle als Merkmal betont worden, durch die sich die Strömung von theologisch anders akzentuierten christlichen, insbesondere auch protestantischen Denominationen und Glaubensrichtungen, absetzte.¹ Neben dem Bewusstsein, Gegner des aufgeklärten Christentums zu sein, zählen die ausgeprägte Betonung von Individualität, subjektiver Erfahrung und Gefühlen laut Horst Weigelt sogar zu den Merkmalen, durch die sich die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts trotz aller Kontinuitäten »merklich« von pietistischen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts unterschieden habe.² Eine umfassendere und spezifische Untersuchung zur Rolle von Gefühlen für die württembergische Erweckungsbewegung stellt allerdings bislang ein Forschungsdesiderat dar.

Eine emotionshistorische Perspektive, wie sie in dieser Studie verfolgt wird,³ beabsichtigt keine Reise in vergangene Gefühlswelten, die ein empathisches

1 Vgl. Scheer, Protestantisch fühlen lernen, S. 181. Siehe auch Engelhardt, Gefühle.

2 Weigelt, Pietismus im Übergang, S. 700.

3 Siehe Abschnitt 5 der Einleitung.

Mitfühlen ermöglicht.⁴ Sie macht sich die Annahme des Wandels von Gefühlen in Raum und Zeit zu ihrem Ausgangspunkt und nimmt ihre Wirkungsmacht in historischen Prozessen ernst. Gefühle sind demnach nicht nur Produkte der Geschichte, sie machen auch Geschichte.⁵ Diese Perspektive, die die Handlungsmacht fühlender Akteur:innen betont,⁶ bietet einen vertiefenden Blick auf die Forschung zu Pietismus und Erweckung: Gefühle waren nicht nur Nebeneffekte der Erweckung, sondern identitätsstiftende Kräfte, durch die das individuelle und das gemeinschaftliche Leben spirituell ausgestaltet und transformiert wurden sowie die Bewegung ihre spezifischen Konturen erhielt und ihre Wirkung entfaltete. Der emotionshistorische Blick auf die Liebe, auf ihre Erscheinungsformen, Qualitäten und Funktionen erlaubt es, nach der Schnittstelle von Religion und Gefühlen in der Erfahrungswelt der Erweckten⁷ zu fragen.

Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religion und Gefühlen ist alt. Besonders Augustinus' (354–430) Konzeption von Religion als Gefühl, die im späten 18. Jahrhundert von dem Theologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) als »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« erneuert beschworen wurde, hat die im westlichen Raum dominierende Perspektive geprägt.⁸ Das schließlich um 1900 im Rahmen der Psychologie entstandene Interesse an Emotionen wurde über die Erforschung religiöser Erfahrungen erprobt, woraus sich die Sichtweise einer religiösen als unmittelbar auch emotionalen Erfahrung ableitete.⁹ In den letzten zwei Dekaden haben religionswissenschaftliche und anthropologische ebenso wie historische Untersuchungen zu einer differenzierteren Sichtweise beigetragen.¹⁰ Diese jüngere Forschung beschäftigt sich nicht notwendigerweise mit Religion *als* Gefühl, sondern mit Religion *und*

4 Siehe Boddice, *The History of Emotions*, S. 7–22.

5 Vgl. Frevert, *Gefühle in der Geschichte*, S. 202. In Anlehnung an Monique Scheers Ausführungen werden die Begriffe Gefühl und Emotion in dieser Studie synonym verwendet. Siehe Scheer, *Emotions*, S. 198.

6 Siehe Heimbrock, *Phänomenologie des Gefühls*, S. 79–95; Eitler, *Feeling and Faith*, S. 343–352.

7 In dieser Arbeit nutze ich das Maskulinum, wo explizit von männlichen Akteuren die Rede ist, und den Gender-Doppelpunkt, wo Akteur:innen verschiedenen Geschlechts gemeint sind. Wenn die Rede von den »Erweckten« ist, beziehe ich mich auf die Gemeinschaft der Erweckten und alle beteiligten Personengruppen jeden Geschlechts.

8 Vgl. Corrigan, *Study Religion and Emotion*, S. 3–4. Siehe Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 1821, zum »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« S. 14. Erstmals legte Schleiermacher 1799 sein Verständnis von Religion in dieser Form dar. Siehe Schleiermacher, *Reden über die Religion*, 1799. Hannah Arendt promovierte zur Konzeption des Liebesbegriffs bei Augustin. Siehe Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*.

9 Corrigan, *Study Religion and Emotion*, S. 3. Corrigan bezieht sich auf den Einfluss, den der US-amerikanische Begründer der Psychologie, William James (1842–1910), um 1900 auf die Emotions- und Religionsforschung nahm. Siehe James, *Varieties of Religious Experience*.

10 Siehe *Barth*, *Theologie der Gefühle*; *Charbonnier*, *Religion und Gefühl*; *Kalckreuth*, *Philosophische Anthropologie*; *Reiter*, *Macht von Gefühlen*.

Gefühlen. So währt die Frage danach zwar fort, wie sich speziell ein »religiöses Gefühl« definieren und als solches qualifizieren lässt,¹¹ bildet jedoch nur einen von vielen Aspekten dieser Untersuchungen ab.¹²

Das Anliegen dieser Arbeit ist es, das mit der Liebe zusammenhängende Gefühlswissen und -erleben der Erweckten durch eine praxeologische Perspektive sichtbar zu machen. Dabei stehen die Prozesse im Mittelpunkt, durch die die Erweckten die Liebe in ihrer Auseinandersetzung mit religiösen und säkularen Kontexten aushandelten. Das eingangs skizzierte Schwellenmoment zwischen Ein- und Vieldeutigkeit, die kaleidoskopartige Perspektive auf die Liebe, wird für dieses Erkenntnisinteresse zur strukturierenden Ordnung. Zum einen eröffnet jedes der vier Hauptkapitel Einblicke in eine spezifische Form der Liebe – der Liebe zu Gott, zu leiblichen, geistlichen sowie christlichen Brüdern und Schwestern, zu Tieren, Ehefrauen, Eltern und Kindern. Zum anderen werden in den Kapiteln die unterschiedlichen Verbindungen, Hierarchien und Abhängigkeiten zwischen diesen Facetten der Liebe herausgearbeitet. Der Ausgangspunkt und der rote Faden dieser Untersuchungen ist das Leben eines historischen Akteurs: der württembergische Pfarrer Albert Knapp (1798–1864). Jener verstand sich als aktives Mitglied der Erweckungsbewegung. Er steht exemplarisch für die erweckten Pfarrer, die den württembergischen Raum und sein gesellschaftliches Leben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts maßgeblich prägten, jedoch auch auf Widerstände stießen.

Der mikrohistorische Ansatz lädt in Kombination mit der emotionshistorischen Perspektive zur Lektüre dessen ein, was sich als »innere Biographie« bezeichnen lässt. Knapps innere Biographie leuchtet aus, wie seine Beziehungen entstanden und sich entwickelten, welchen Stellenwert erweckte Pfarrer ihren Gefühlen im Alltag beimaßen und wie sie Gefühle aktiv nutzten, um ihr individuelles sowie das gesellschaftliche Leben Württembergs zu gestalten. Mehr als nur einen Einblick in das (Gefühls-)Leben einer einzelnen Person ermöglicht die Perspektive der inneren Biographie auch eine Reflexion über die Rolle von Gefühlen für die Organisation der Erweckung als sozialer Bewegung. Die folgende ausführliche Einleitung dient zunächst der zeitlichen und räumlichen Kontextualisierung und stellt den Hauptakteur sowie den Quellenkorpus vor. Sie führt zudem in die theoretischen und methodischen Grundlagen ein und umreißt die Fragen und Thesen, die der Studie zugrunde liegen.

11 Vgl. Charbonnier, Einleitung, S. 9; Döring, Was sind religiöse Gefühle?.

12 Die Fusion von Religion und Gefühlen zur Forschungsfrage geht häufig von einem durch Wissen strukturierten Aneignungsprozess des Menschen aus. Dabei bleibt auch der Körper als Ort des Ausdrucks und des Erlebens samt seiner sich evolutionär sowie alters- und geschlechtsbedingt wandelnden (kognitiven) Kapazitäten nicht unberücksichtigt. Siehe Knoblauch, Emotion, Wissen und Religion; Northoff, Religion und Gehirn. Dazu auch Abschnitt 5 der Einleitung.

1. Die Zeit: Wahrheit und Moral im Aufbruch zur Moderne

Der tiefgreifende strukturelle Umbruch, der das Entstehen der Moderne kennzeichnete, umfasste auch maßgeblich das Religiöse.¹³ Mit der Aufklärung und einem neuen Verständnis von Wissenschaft und Erkenntnis auf der Grundlage von Verstand und Vernunft war das Verhältnis von Glauben und Wissen einem Wandel unterzogen worden.¹⁴ Dieser Prozess hatte die Rolle von Kirche und Religion auf katholischer sowie protestantischer Seite neu in Frage gestellt. Der Protestantismus mündete spätestens Ende des 18. Jahrhunderts in einem zunächst unauflösbaren innerkonfessionellen Spagat zwischen Tradition und Neuerung und verlor dabei maßgeblich Vitalität: Die vermehrt rationalistischen Stimmen, die eine vernunftmäßige Interpretation der Bibel forderten, ließen sich weder mit den orthodoxen Stimmen versöhnen, die an einer gegen- und übervernünftigen Anschauung der Offenbarung festhielten, noch mit den Anschauungen der Pietist:innen, die auf die Schulung des frommen Herzens abzielten. In diesem geistigen Klima, in dem unterschiedliche Verständnisse von Wahrheit und Moral sowie sich davon ableitende Handlungsansprüche kursierten, entstand zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Erweckungsbewegung.

Das Unvermögen, in der signifikanten Frage nach dem Beweis göttlicher Erkenntnis Einigkeit herbeizuführen, verunsicherte zu Beginn des 19. Jahrhunderts viele Menschen in ihrem Vertrauen in die Kirche. Insbesondere die Bildungsschichten distanzierten sich vermehrt von ihr.¹⁵ Die Frage, auf welcher Basis sich Glaube in die neue »entzauberte« Weltanschauung einzuflechten vermochte, die im Kontext eines rationalistisch und vermehrt kapitalistischen Fortschrittsgedankens erwuchs,¹⁶ avancierte zu einem kontroversen Gegenstand öffentlicher Debatten. Diesen wollten nicht zuletzt die Theologen selbst beantwortet wissen. Der mit der Aufklärung einsetzende Prozess, der die Moderne einigen Historiker:innen zufolge sukzessive zu einem säkularen Zeitalter gemacht und spätestens in der Jahrhundertmitte schichtübergreifend zur »Entchristianisierung« geführt habe, wurde von anderen Stimmen schließlich in eine vornehmlich protestantisch gesteuerte »Rechristianisierung« umgedeutet. Mittlerweile wird diese Entwicklung weitestgehend relativiert betrachtet: Der Institution Kirche wird für das 19. Jahrhundert ein Verlust an Wirkungsmacht attestiert, der Alltag der Menschen jedoch als weiterhin religiös durchdrungen

13 Vgl. Nipperdey, *Bürgerwelt und starker Staat*, S. 403.

14 Siehe *Beutel*, *Glaube und Vernunft*.

15 Vgl. Altena, *Gesellschaftsgeschichte der Neuzeit*, S. 97–99; Nipperdey, *Bürgerwelt und starker Staat*, S. 423.

16 Vgl. Bauer, *Das »lange« 19. Jahrhundert*.

befunden.¹⁷ Es habe weniger ein Rückgang oder eine Verdrängung von Religion stattgefunden, so Martin Jung in Bezug auf Württemberg, als vielmehr ein Formwandel, der unter anderem mit einer Pluralisierung sowie einer Privatisierung von Religion einherging.¹⁸

Der Auslöser für die Regeneration des Religiösen nach der Jahrhundertwende wird häufig in den Entwicklungen gesehen, die 1815 durch den Wiener Kongress zu einer europäischen Neuordnung führten und die Folgejahrzehnte prägten:¹⁹ So sei der Enthusiasmus, den die Französische Revolution zunächst in deutschen Landen ausgelöst hatte, beim Anblick der Gewalt umgeschlagen, in die sie gemündet war; die strikte Abkehr von Religion im Namen von Vernunft und Freiheit sei erneut in Frage gestellt worden. Unterstützend wirkten in diesem Prozess außerdem geistige Bewegungen wie die Romantik, welche die Entfremdung und Auflösung von Bindungen, wie sie die Klassik propagiert hatte, zu Antonymen ihrer eigenen Werte erklärte.²⁰

Die protestantische Kirche und das religiöse (Er-)Leben kamen nicht im Sinne einer scharf artikulierten Säkularisierungsthese zum Stillstand, sondern begannen sich im Aufbruch zur Moderne erneut zu bewegen. Die Erweckungsbewegung, die sich als Zusammenschluss pietistischer und orthodoxer Vertreter:innen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts als neuer konservativer Flügel des Protestantismus formierte, spielte in diesem Prozess eine wichtige Rolle. Sie kann als treibende Kraft einer »Rechristianisierung« gesehen werden. Als soziale Formation stand die Erweckungsbewegung im Zeichen der Pluralisierung des protestantischen Spektrums und trieb, wenn in Württemberg auch auf moderate Weise, die Abkopplung des religiösen Lebens von der Institution Kirche voran. In ihrem Ziel, die Reformation durch eine lebendige Christengemeinschaft zur Vollendung zu führen und den Alltag zu spiritualisieren, trug sie maßgeblich zur Privatisierung des Religiösen bei.²¹ So steht die Erweckungsbewegung geradezu programmatisch für den bereits erwähnten Formwandel, durch den sich das Religiöse und das Säkulare zu Beginn der Moderne neu formierten.

Für diese Studie stellt sich zum einen die Frage, welche Rolle Gefühle für diese Entwicklung spielten, und zum anderen, was der emotionshistorische Blick auf diesen Wandlungsprozess zeigen kann. Das Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Säkularen ist mit dem aufblühenden wissenschaftlichen

17 Siehe Blaschke, Ein zweites konfessionelles Zeitalter; Hölscher, Bürgerliche Frömmigkeit; Pollack, Analyse.

18 Vgl. Jung, Säkularisierung, S. 59–62. Im Rahmen des Formwandels weist Jung außerdem auf eine Individualisierung, Tabuisierung, Ethisierung, Diakonisierung, Deanthropozentrierung, Feminisierung, Internationalisierung und Nationalisierung hin.

19 Vgl. Benrath, Erweckung, S. 150.

20 Vgl. ebd., S. 150–151; Jung, Säkularisierung, S. 55; Nipperdey, Bürgerwelt und starker Staat, S. 404.

21 Vgl. Jung, Säkularisierung.

Interesse an Religion in den letzten Jahren immer wieder in den Fokus der Forschung geraten. So sorgten vor allem Talal Asad und Charles Taylor für eine Kontroverse: Während Asad das Verhältnis des Religiösen und des Säkularen als co-konstitutiv betrachtet, sieht Taylor eine sich epochenübergreifend kontinuierlich vollziehende Verdrängung des Religiösen durch das Säkulare.²² In Bezug auf das deutsche 19. Jahrhundert ist in der vergangenen Dekade vor allem Todd H. Weir mit der Behauptung hervorgetreten, dass der sich in Deutschland entwickelnde Säkularismus nicht als Gegenteil des Religiösen verstanden werden kann; vielmehr habe er sich in die Reihe von Katholizismus, Protestantismus und Judentum als vierte Konfession eingereiht und sowohl institutionell als auch sozial ähnliche Strukturen entwickelt.²³ Auch der Band »Secular Bodies, Affects and Emotions« bestätigt, nicht zuletzt durch einen emotionshistorischen Fokus, Asads Sichtweise, dass das Säkulare nicht die Abwesenheit des Religiösen bedeutet, sondern immer zu ihm in Bezug steht.²⁴

Die emotionshistorische Perspektive unterstreicht auch in dieser Studie das dialogische Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Säkularen. Die Erweckungsbewegung, so die These, entfaltete insbesondere durch ihre explizite Bezugnahme und Auseinandersetzung mit den als »säkular«, im Sprachgebrauch der Erweckten meist als »weltlich« codierten Erscheinungen, rechristianisierende Wirkung. Die Untersuchung legt das dialektische Verhältnis des Religiösen und des Säkularen in der Struktur erweckter Gefühle offen: Das Religiöse und das Säkulare waren einerseits komplex und unabdingbar miteinander in das individuelle sowie kollektive (Er-)Leben der Erweckten verstrickt, während andererseits genau damit ihre ideologisch und moralisch aufgeladene Dichotomie forciert wurde. Als konzeptuelle Referenzen ebenso wie körperliche Ausdrucksformen eines frommen (Er-)Lebens waren Gefühle für die Erweckten Marker ihrer religiösen Selbst- und Gemeinschaftserfahrung und ebenso Triebfeder ihres sinnstiftenden Seins und Werkens auf Erden. Als solche wurden sie auch zu Vehikeln ihrer Mission, die Liebe zu Gott als Grundlage für religiöses Selbsterleben in den Erfahrungshorizont ihrer Zeitgenossen zu rufen, sie strukturell zu verankern sowie der von den Erweckten wahrgenommenen fortschreitenden Verweltlichung entgegenzuwirken.

In Württemberg stand die Erweckungsbewegung in der Tradition des Pietismus, den Philipp Jacob Spener (1635–1705) im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts entlang einer Reihe von Reformvorschlägen begründet und in soziale Strukturen, wie beispielsweise private Erbauungsstunden, gefügt hatte. Wäh-

22 Vgl. Polat, Charles Taylor and Talal Asad. Siehe Asad, *Formations of the Secular*; Taylor, *A Secular Age*.

23 Vgl. Weir, *Secularism and Religion*. Siehe auch Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa*; Lehmann, *Konfessionskulturen*; Reder, *Religion in säkularer Gesellschaft*.

24 Vgl. *Scheer, Secular Bodies*.

rend des 18. Jahrhunderts hatte die Bewegung an Einfluss gewonnen. Ähnlich wie der Pietismus, der sich zwar um die Frömmigkeitspraxis – die *praxis pietatis* – zentrierte,²⁵ sich aber dennoch regional sehr unterschiedlich entwickelt hatte, verhielt es sich mit der Erweckungsbewegung. Sie war ein internationales Phänomen, das verschiedene Ausprägungen annahm. Ihre führenden Köpfe standen miteinander in Kontakt, agierten auf lokaler Ebene allerdings autonom und setzten unterschiedliche Akzente.²⁶ Historiographisch wird das Aufkommen der Erweckung in Württemberg mit Knapps gleichaltrigem Amtsbruder, Freund und Mentor Ludwig Hofacker (1798–1828) verknüpft.²⁷ Dieser prägte im Anschluss an Knapps Studium ab 1820 seine theologische Verortung in der Tradition des Pietismus. Die enge Verbindung zu Hofacker wurde für Knapp ebenso wie für die Bewegung insgesamt zum Knotenpunkt. »In der Tat«, so Martin Brecht, »wird mit Hofacker und seinen Freunden die neue Bewegung deutlich sichtbar.«²⁸

Die historische, die theologische und auch die politisierte Rezeption der Erweckung kulminierte in Württemberg während des Vormärz und offenbarte die innere Zersplitterung, die den Protestantismus im Zeichen seiner Revitalisierung charakterisierte. Neben der Erweckungsbewegung hatten nach 1815 auch zwei andere protestantische Strömungen an Signifikanz gewonnen: Erstens entfaltete sich der theologische Rationalismus weiter, der für die Abwendung von dogmatischer Lehre plädierte und stattdessen das Gewissen des Menschen als Kompass für vernunft- und naturgemäße Erklärungen in den Mittelpunkt stellte.²⁹ Wahrheit konnte nicht mehr in Tradition, Autorität und der biblischen Schrift gefunden werden, sondern musste als Resultat einer kritischen Selbstprüfung keiner »fromm[en]«, sondern »denkgläubig[er]« Menschen verstanden werden.³⁰

Neben den in Württemberg weniger dominanten rationalen Stimmen waren zweitens diejenigen liberaler Theologen präsent.³¹ Der theologische Liberalismus zentrierte sich um den gebürtigen Württemberger Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), der den Begriff der Vermittlungstheologie prägte.³²

25 Vgl. Nipperdey, *Bürgerwelt und starker Staat*, S. 423–425; Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung*, S. R3. Einende Merkmale, um die sich die Frömmigkeitspraxis der Erweckten zentrierte, waren die Betonung von Sünde, Wiedergeburt und Heiligung, die Vollbringung frommer Werke sowie die Wahrnehmung von Gottes Führung im eigenen Leben. Darauf wird zurückzukommen sein.

26 Vgl. Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung*, S. R3.

27 Vgl. Kirn, *Ludwig Hofacker*; Brecht, *Vom Pietismus zur Erweckungsbewegung*.

28 Brecht, *Vom Pietismus zur Erweckungsbewegung*, S. 347.

29 Vgl. Nipperdey, *Bürgerwelt und starker Staat*, S. 423; Jung, *Säkularisierung*, S. 67.

30 Jung, *Säkularisierung*, S. 67.

31 Der theologische Liberalismus teilte sich in zwei Schulen. Hegel bildete die rechte, Schleiermacher die linke Schule, vgl. Nipperdey, *Bürgerwelt und starker Staat*, S. 428–429.

32 Vgl. Käfer, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*.

Ihm ging es darum, Glaube und Kultur zu einen. Hegel postulierte die Abkehr von reiner Vernunft, wollte das Christentum allerdings mit Bezug zur Gegenwart verstanden und damit auch vernunftbasiert sowie wissenschaftlich erklärt wissen. Während der Rationalismus das Nichtvernünftige zu streichen und auf Moral zu reduzieren suchte, war der idealistische Liberalismus bestrebt, das Christentum ganzheitlicher zu interpretieren.³³ Das Hegelsche Lager zweiter und dritter Generation wurde zum größten innerkonfessionellen Antagonisten der Erweckten. In den kontroversen und teilweise polemischen Dialogen der Theologen zeigt sich, dass sich ihre Sichtweisen vor allem in Hinblick auf die Deutung der biblischen Geschichte spalteten.³⁴

Für die Erweckten war die Bibel die Grundlage des Lebens. Sie wurde von ihnen buchstäblich verstanden und diente als Leitfaden, um ein frommes Leben zu führen und den eigenen Heilsweg zu beschreiten. Im Gegensatz dazu vertraten die Hegelianer den Standpunkt, die Bibel aus der Gegenwart interpretieren zu müssen. Sie fassten die Geschichte der Bibel nicht als notwendigerweise wortwörtlich geschehen auf, sondern als Idee, die es aus dem eigenen Kontext heraus zu verstehen galt. An dieser innerprotestantischen Dissonanz bildet sich auch die Verschiebung des Zeitgefüges in der Wahrnehmung der Menschen ab, die Reinhart Koselleck für die »Sattelzeit« zwischen 1750 und 1850 beschrieben hat.³⁵ Nicht nur kristallisierten sich unterschiedliche Sichtweisen auf die biblische Geschichte heraus, sondern in dieser Uneinigkeit koexistierten auch unterschiedliche Zukunftsentwürfe. Während die Hegelianer einen geschichtsphilosophisch-prognostischen Blick in die Zukunft warfen, blickten die Erweckten des 19. Jahrhunderts ihr eschatologisch-prophetisch entgegen.³⁶ Sie standen in unmittelbarer Erwartung der apokalyptischen Endzeit und des Beginns des Tausendjährigen Reichs. Als Gotteskinder und Auserwählte würden sie, anders als die Hegelschen Weltkinder, am Ende aller Tage in Gottes Reich einziehen, das sich in ihrem Denken um Israel zentrierte.

Zur Zeit der religiösen Regeneration befand sich das moderne Geschichts- und Zukunftsbewusstsein in der Formierung und war umstritten.³⁷ Die Ansprüche auf Deutungshoheit gewannen nicht nur im theologischen Diskurs neue Intensität, sondern die unterschiedlichen Überzeugungen der Lager strukturierten auch ihr jeweiliges religiöses Erleben im Zeit-Raum-Gefüge zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zwischen Himmel und Erde. Aus

33 Vgl. Nipperdey, *Bürgerwelt und starker Staat*, S. 427 und 431.

34 Darauf weist auch Karl Friedrich Nanz hin, der 1841 im Rahmen einer Kontroverse zwischen den liberalen und den erweckten Theologen versuchte, sich dem Phänomen »Pietismus« historisch zu nähern. Siehe Nanz, *Pietismus in Württemberg*, 1841, S. ii–iii.

35 Siehe Koselleck, *Vergangene Zukunft*.

36 Vgl. Henrici, *Säkularisierung der Apokalypitik*, S. 135–136.

37 Vgl. Meumann, *Endzeit*, S. 407–410 und 419–421. Siehe auch Hölscher, *Die Nähe des Endes*.

den divergent interpretierten Koordinaten innerhalb des Protestantismus leiteten sich unterschiedliche sozio-kulturelle Deutungs- und Handlungsmuster ab, die miteinander korrespondierten und zugleich konkurrierten. Der Glaube war nicht nur eine Frage der Wahrheit und ihrer Beweisführung, sondern auch eine Frage der Moral, die das Wissen und Erleben der Menschen maßgeblich beeinflusste. Für den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts spricht Michael Reiter von einer »religiös formulierten Moral«, die der »quer zu den Klassen vorkommende[n] Amoralität« entgegenwirken sollte und maßgeblich auf die Selbstkonstitution der Pietist:innen einwirkte.³⁸ Die religiös formulierte Moral der Erweckten, so zeigt diese Arbeit, spiegelte sich auch in ihrem partikularen Gefühlswissen und -erleben wider, das die strukturelle Formierung und das Wirken der Bewegung in Württemberg wesentlich beeinflusste.

Der Blick auf die Liebe der Erweckten illustriert ein kritisches Moment innerprotestantischer Identitätsbildung: Sich erweckt zu fühlen, war maßgeblich von den säkularen und als »weltlich« codierten Referenzpunkten und Erscheinungen abhängig. Mehr noch: Der Dialog der Erweckten mit »dem Weltlichen« sowie insbesondere mit dem liberalen Protestantismus waren ihr Antrieb, in dem von der Entzauberung bedrohten Württemberg das Gottesreich auszubauen und die irrenden und verweltlichten Seelen zu erwecken.

2. Der Raum: Erwecktes Bürgertum, Kirche und Staat in Württemberg

Pietist:innen und schließlich Erweckte bauten in ihrem Verständnis das Reich Gottes auf Erden aus. Dabei handelte es sich aus ihrer Sicht um eine reale räumliche Gegebenheit, die Teil der eschatologisch begründeten Vorbereitung auf Christi Wiederkunft war. Die Arbeit am Gottesreich als Teil des irdischen Lebens war als Vorstufe für ein ewiges Leben entscheidend.³⁹ Beim Ausbau des Gottesreiches im innerweltlichen Raum mussten die weltliche sowie die göttliche Ordnung stetig verhandelt werden, weshalb Vertreter:innen des Pietismus mit Kirche und Staat schon im 17. und 18. Jahrhundert in einem spannungsreichen Verhältnis standen.⁴⁰ In der Historiographie wird der württembergische Pietismus als besonderer Fall rezipiert. Im Vergleich zu anderen Regionen und Staaten des Alten Reichs sei er »zu einer eigentümlichen Ausprägung mit langdauernder Wirkung« gelangt, schreibt dazu Martin Brecht.⁴¹ Vertreten durch

38 Reiter, *Moralische Subjektconstitution*, S. 69.

39 Vgl. Lehmann, *Cultural Turn*, S. 15.

40 Vgl. ders., *Die neue Lage*, S. 22.

41 Vgl. Brecht, *Einleitung*, S. 1. Siehe auch Gäbler, *Evangelikalismus und Réveil*. Zu Preußen siehe Deppermann, *Die politischen Voraussetzungen*.

einige führende Theologen, jedoch vermehrt auch durch die Mitgestaltung der allgemeinen Bevölkerung – und damit unabhängig von Alter, Geschlecht sowie Stand –, entwickelte die pietistische Bewegung im Verlauf des 18. Jahrhunderts eine Kraft, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihr Auf- und Fortleben in der Erweckungsbewegung ermöglichte und selbst bis in die Gegenwart in wandelnder Form fortwährt.⁴² Diese feste Verankerung pietistischer Frömmigkeit ist nicht zuletzt durch die sozio-politischen Rahmenbedingungen Württembergs zu erklären,⁴³ die zwischen Staat, Kirche und Bürger:innen ausgehandelt wurden.

Zwar bildete Württemberg Ende des 18. Jahrhunderts auf 9500 Quadratkilometern ein weitgehend zusammenhängendes Staatsgebiet, politisch gesehen handelte es sich jedoch um einen Flickenteppich, der von zahlreichen reichsunmittelbaren Territorien durchzogen war. So lagen nicht nur Teile Österreichs und Bayerns, sondern auch die Herrschaftsgebiete zahlreicher reichsfreier Ritter, Freiherrn und Grafen sowie freie Reichsstädte inmitten württembergischer Lande. Diese territorialen Enklaven galten als »reichsunmittelbar« und entzogen sich der herzoglichen Herrschaft.⁴⁴ Anders als diese Voraussetzungen politischer Zersplitterung vermuten lassen könnten, kam es in Württemberg im Verlauf der frühneuzeitlichen Periode nicht zu ähnlich stark ausgeprägten zentralistischen Herrschaftsansprüchen und -praktiken wie in Preußen.⁴⁵ Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche war seit dem Westfälischen Frieden, mit dem der Dreißigjährige Krieg (1618–1648) beendet worden war, absolutistisch geprägt. Das staatliche Kirchenregiment verstand sich als göttlich legitimiert; die Kirche war dem Staat unterworfen.⁴⁶ Die Bevölkerung hatte aufgrund der besonderen politischen Konstitution Württembergs allerdings Mitspracherecht, sodass man von einer Bürgerherrschaft sprach.

Das weltliche und das geistliche Amtsbürgertum wirkten in der politisch-herrschaftlichen Verfassung mit. Hierbei handelte es sich noch nicht um das Wirtschafts- und Bildungsbürgertum, das sich im 19. Jahrhundert herausbildete, sondern um eine patrizische Schicht, die meist durch geerbte Titel, Vermögen oder eine gelehrte Ausbildung zu aktiven Amtsträgern wurde. Diese sogenannte »Ehrbarkeit« hatte es verstanden, die Macht ihres Herzogs Karl Eugen (1728–1793; reg. 1737–1793) einzuschränken, der rechtlich sowie faktisch die Gesetzgebungskompetenz hatte und die Beamtenschaft des Landes ernannte und bestätigte.⁴⁷ Sie hatten in der »Landschaft«, der ständisch-parlamentarischen Vertretung, ihre Mitbestimmung stetig ausgeweitet. Neben der Steuerverwal-

42 Vgl. Benrath, *Erweckung*, S. 230–237. Siehe auch Jung, *Württemberg*.

43 Brecht, *Der württembergische Pietismus*, S. 226.

44 Vgl. Medick, *Von der Bürgerherrschaft*, S. 53. Zu den Reichsstädten gehörten Esslingen, Reutlingen und Weil.

45 Ebd., S. 54.

46 Vgl. Pahl, *Die Kirche im Dorf*, S. 25.

47 Vgl. Medick, *Von der Bürgerherrschaft*, S. 52–53.

tung hatten sie weitere Kompetenzen wie das Recht auf Beschwerde, Petitionen, Bündniszustimmung und Krieg erworben. Außerdem hatten sie – und das war nicht unerheblich in einem seit 1733 katholisch regierten Staat – dafür gesorgt, dass ihnen die protestantische Religion des Landes zugesichert wurde.⁴⁸

Die protestantischen geistlichen Vertreter der Landschaft, die »Prälaten«, hatten sich seit der Reformation mit den städtischen Amtsbürgern verbündet. Sie kooperierten als ständische Vertretung auf den vom Landherr einberufenen Landtagen, um ihre Interessen durchzusetzen. Zudem wuchsen sie auch in ihren Dörfern und Städten zu einer homogenen sozialen Schicht zusammen, die sich durch endogame Heirats- sowie enge Verwandtschaftsbeziehungen auszeichnete.⁴⁹ Solche Protestant:innen, die sich im 18. Jahrhundert zu den Pietist:innen zählten, rekrutierten sich in der Regel aus diesem »ehrbaren« Kreis, zu dem unter anderem Räte, Bürgermeister, Professoren, Juristen, Ärzte und Apotheker, Lehrer, Dekane, einige Kaufleute, Pfarrer sowie ihre Frauen und Kinder zählten.⁵⁰ Hans Medick zufolge forcierten diese »Honoratioren« ein Strukturprinzip, das auf scharfen sozialen Grenzen basierte und soziale Mobilität nahezu unmöglich machte. So veranschaulicht nicht zuletzt das Beispiel des Pfarrnachwuchses die soziale Exklusivität der Schicht: Die Selbstrekrutierung der Pfarrer aus den Kreisen der bürgerlichen Ehrbarkeit habe zwischen 1763 und 1800 einen Höhepunkt erreicht; ein sozialer Aufstieg in die Honoratiorenschicht sei für Bauern und Handwerker nahezu unmöglich geworden – ein Trend, der sich auch im 19. Jahrhundert fortsetzte.⁵¹

Durch ihre Ämter waren die Pfarrer unmittelbar in das dualistische Herrschaftsmodell Württembergs verwickelt. In ihrer Schlüsselfunktion als Amtsträger für eine Gemeinde bedeutete die systemische Verschachtelung von Staat und Kirche für die Pfarrer eine kontinuierliche Abwägung ihres religiösen Bekenntnisses und ihrer Praktiken. Sie mussten mit der lutherischen Auslegung der Landeskirche vereinbar sein – ein Balanceakt, der schon seit seinen Ursprüngen die staatliche Toleranz gegenüber dem Pietismus auf die Probe gestellt und zum wiederkehrenden Diskussionspunkt gemacht hatte.⁵² Zu Beginn waren die Anhänger:innen des Pietismus grundsätzlich mit Verbannung sowie Exil gestraft worden. Die herzogliche Seite hatte vor allem mit der Intransparenz die Agenden ihrer privaten Erbauungsstunden betreffend gehadert. Schließlich wurde jedoch Rechtgläubigkeit gegen die Teilhabe fleißiger, staatskonformer

48 Ebd., S. 56. Siehe auch Pahl, *Die Kirche im Dorf*, S. 26–27.

49 Vgl. Medick, *Von der Bürgerherrschaft*, S. 55–58; Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung*, S. 135–136.

50 Vgl. Gleixner, *Pietismus und Bürgertum*, S. 19.

51 Vgl. Medick, *Von der Bürgerherrschaft*, S. 61–62. Siehe auch Gleixner, *Pietismus und Bürgertum*, S. 312.

52 Vgl. Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung*, S. 82–85.

Bürger:innen, für die die Pietist:innen in dieser Zeit allesamt gehalten wurden, abgewogen und als minder signifikant erachtet.⁵³

Das »Pietistenreskript von 1743« institutionalisierte die Privatversammlungen und bedeutete, wie Hartmut Lehmann erklärt, eine grundlegende Verschiebung der innerprotestantischen Dynamik: »Von diesem Zeitpunkt an war die evangelische Kirche in Württemberg in verschiedene ... Gruppen aufgespalten, deren Theologie und Lebensform nicht mehr übereinstimmten. Der württembergische Pietismus wurde ... fest in die bestehende politische und soziale Ordnung eingefügt.«⁵⁴ Johannes Wallmann wertet den Beschluss zwar nicht als »religiöses Toleranzedikt«, sieht darin »aber ein[en] Schritt zu größerer religiöser Freiheit«.⁵⁵ Das Edikt habe den Zustand der Rechtsunsicherheit des Pietismus beendet und in seiner verkirchlichten Form habe er folglich Heimatrecht in der württembergischen Kirche erhalten.⁵⁶ Während der Pietismus in vielen anderen deutschen Territorien, sofern er nicht verboten war, im 18. und 19. Jahrhundert eine marginalisierte Erscheinung blieb, wurde er in Württemberg 1743 in das staatliche Bollwerk integriert. In Bezug auf die württembergische Landeskirche kann daher vom »lutherischen Pietismus« gesprochen werden.

Ob Abgrenzung und Zersplitterung oder eine weiträumige und flexible Kirche ihrer scheinbar schwindenden Signifikanz entgegenwirken konnte, wurde im 18. ebenso wie im 19. Jahrhundert immer wieder kontrovers diskutiert. Insbesondere durch die Herausbildung des »volkstümlichen« Pietismus im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, der nicht mehr nur das Bürgertum, sondern alle Schichten erfasste und nicht mehr nur Theologen, sondern auch Laien zu Vorgesprecher:innen der Privatversammlungen machte, spitzte sich das Verhältnis zwischen Kirche, Staat sowie Pietist:innen erneut zu.⁵⁷ Im Fokus standen hierbei vor allem zum Separatismus geneigte Gemeinschaften, die sich insbesondere in ländlichen Räumen entwickelten.⁵⁸ Diese Gruppierungen nahmen aus Sicht der württembergischen Regierung zu starke Umdeutungen lutherischer Auffassungen vor. Sie initiierten schließlich eine Auswanderungswelle nach Amerika sowie Südrussland.⁵⁹

53 Ebd., S. 84.

54 Ebd., S. 84.

55 Wallmann, *Der Pietismus*, S. 213.

56 Vgl. ebd., S. 213.

57 Vgl. Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung*, S. 135–187. Lehmann erläutert, dass der Einsatz von Laien zum einen damit zusammenhing, dass sich die württembergische Bevölkerung im Verlauf des 18. Jahrhunderts verdoppelt hatte, sich die Pfarrstellen allerdings nicht vermehrt hatten. Zum anderen habe sich die Bildung der Bevölkerung verbessert, sodass die Pietist:innen auch gut gebildete Laien für ausreichend qualifiziert hielten, um religiöse Fragen zu behandeln. Siehe auch Reiter, *Moralische Subjektkonstitution*, S. 76.

58 Zu den unterschiedlichen Strömungen innerhalb des württembergischen Pietismus, auch in Bezug auf die Stadt/Land-Divergenz, siehe Brecht, *Der württembergische Pietismus*, S. 225.

59 Vgl. Lehmann, *Die neue Lage*, S. 6.

Mit den Napoleonischen Kriegen um die Jahrhundertwende kam es zu einem weiteren Umbruch. Friedrich II. (1754–1816), der 1797 zum ersten protestantischen Herrscher Württembergs seit 1733 geworden war, ging 1805 ein Bündnis mit dem französischen Kaiser ein und bekam im Gegenzug die absolute Souveränität im Inneren seines Landes zugesprochen. Im Jahr 1806 erhielt Friedrich II. die Königswürde und nannte sich fortan Friedrich I.⁶⁰ Mit seiner »Revolution von oben« sollte die württembergische Bevölkerung das erleben, was Frankreich mit der »Revolution von unten« bereits zu überwinden versucht hatte und 1789 von den württembergischen Bürger:innen aus der Ferne bejubelt worden war.⁶¹

Die Wendung in den Spätabsolutismus durch Friedrich I. veränderte die äußere Erscheinung des Staates drastisch: Im Rahmen von Mediatisierung und Säkularisation expandierte das beherrschte Territorium mit 19 500 Quadratkilometern auf fast das Doppelte; die Einwohnerzahl stieg von 650 000 im Jahr 1803 auf 1 340 000 im Jahr 1810.⁶² Nachdem Friedrich I. den Landtag 1805 entlassen und 1806 die ständische Verfassung aufgelöst hatte, wurde die Integration der einverleibten Ländereien zu einer Herausforderung. Im Rahmen der Umstrukturierung des inneren Staatsapparats wurde ein neues zentralisiertes Verwaltungs- und Bürokraiesystem nach französischem Vorbild geschaffen, das die Lücke des altständischen Amtsbürgertums kompensieren sollte.⁶³ Dieses wurde schließlich verbeamtet und hielt seine Machtstellung, anders als in einigen anderen Staaten, in denen das Wirtschaftsbürgertum seine Stellung einnahm.⁶⁴ »Diese vorherrschende Stellung der Beamten-Bürger«, so Medick über Württemberg, »entsprach der besonderen sozial-ökonomischen Struktur einer Gesellschaft, die ... noch keineswegs vom Durchbruch des agrarischen und industriellen Kapitalismus charakterisiert war.«⁶⁵

Auch die staatliche Kirchenpolitik musste prinzipiell überdacht werden, denn die konfessionellen Verhältnisse hatten sich grundlegend verschoben: Im Jahr 1804 hatten nur 5 125 Katholik:innen in Württemberg gelebt und eine kleine Minderheit im Verhältnis zu den 660 177 Protestant:innen im Land dargestellt. Durch 450 000 hinzukommende neue Katholik:innen löste sich die protestantische Monopolstellung auf. Die Kirche wurde strukturell in eine noch stärkere staatliche Abhängigkeit manövriert und zu einer Art untergeordneten Behörde.⁶⁶

60 Vgl. Medick, Von der Bürgerherrschaft, S. 69.

61 Ebs., S. 62.

62 Vgl. Hettling, Reform ohne Revolution, S. 30.

63 Vgl. Medick, Von der Bürgerherrschaft, S. 70.

64 Vgl. ebd., S. 79.

65 Ebd., S. 78–79. Erst ab 1855 sei es zum Durchbruch der Hochindustrialisierung in Württemberg gekommen, die sich im Vergleich zu anderen deutschen Staaten verzögert entwickelte, siehe Pahl, Die Kirche im Dorf, S. 39.

66 Vgl. Pahl, Die Kirche im Dorf, S. 26.

Nach dem Wiener Kongress, der Hungersnot des Winters 1815/16 sowie dem Amtsantritt Wilhelms I. (1781–1864) im Jahr 1816 kam es durch eine Volksbewegung des altständischen Bürgertums und radikal liberaler Bürger:innen zu einer erneuten politischen Wendung und zur Verfassung von 1819. Sie »trat zwar als einzige Verfassung eines deutschen Staates im Vormärz durch Vereinbarung zwischen der monarchischen Obrigkeit und einem gewählten Landtag in Kraft[,] ... war [jedoch] in entscheidendem Maße von den Interessen des monarchischen Obrigkeitsstaats und der staatlichen Bürokratie geprägt«, erklärt Medick.⁶⁷ Fortan gab es, ähnlich wie im benachbarten Bayern und Baden seit 1818, zwei Kammern. Während die erste den neuwürttembergischen Adel repräsentierte, wurde die zweite auf Wahlbasis zusammengesetzt. Neben den periodisch angesetzten Wahlen gab es regelmäßige Zusammenkünfte, die Verfügungen des Landtags reichten aber nicht dazu aus, als wirkungsvolles Kontrollgremium der Exekutive zu fungieren.⁶⁸ Für die Kirche war der Übergang in einen konstitutionellen Verfassungsstaat der Beginn einer Liberalisierung. Vermehrt zog sich der Staat aus Glaubensfragen zurück. Der Weg zu ihrer Autonomie erstreckte sich, wie Henning Pahl zusammengefasst hat, über das ganze 19. Jahrhundert:

1819 wurde das Prinzip der Gewissensfreiheit in die württembergische Verfassung aufgenommen, 1855 wurde die Zivilehe eingeführt, 1861 wurde der Genuß der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis entkoppelt, 1872 wurde die endgültige Freiheit privater und öffentlicher Religionsausübung unabhängig von obrigkeitlicher Genehmigung per Gesetz festgeschrieben.⁶⁹

In diesem Entwicklungsprozess, in dem Kirche und Staat zwar rechtlich und administrativ miteinander verbunden waren, ihre inhaltliche Zuständigkeit aber stärker separiert wurde, entfaltete sich die dem Staat weitestgehend zugewandte Erweckungsbewegung. Albert Knapp hielt die Treue zum Staat hoch, besaß allerdings auch ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Abwägungen, die er an der Scharnierstelle zwischen seinem Glauben, Gemeinde und Amtsträger der Kirche im Staatsdienst anstellen musste. Die Konditionen und Grenzen des sozio-politischen Erfahrungsraums Württembergs und der Arbeit am Reich Gottes wurden im Dreieck zwischen Staat, Kirche und (erwecktem) Bürgertum, besonders den Theologen, ausgehandelt. Das Konzept der Liebe spielte in diesem Aushandlungsprozess keine unwesentliche Rolle. Es wurde von Knapp und seinen Amtsbrüdern gezielt eingesetzt, um im kirchenpolitischen Kontext an Macht zu gelangen. Martin Jung zufolge zählte der Pietismus im Jahr 1821

67 Medick, *Von der Bürgerherrschaft*, S. 75.

68 Vgl. ebd., S. 76.

69 Pahl, *Die Kirche im Dorf*, S. 27.

insgesamt 20 000 Anhänger, 1835 seien es 18 000 gewesen.⁷⁰ Danach handelte es sich bei den Erweckten um eine verhältnismäßig kleine Gruppe der württembergischen Gesamtbevölkerung. Jung geht jedoch von einer großen Dunkelziffer aus und weist auf die Kerngruppe der Bewegung hin – die Pfarrer, die großen Einfluss auf ihre Gemeinden gehabt hätten.⁷¹

3. Der Pfarrer: geistlich, männlich, machtvoll

Ulrike Gleixner schreibt in ihrer eindrucksvollen und umfangreichen Studie »Pietismus und Bürgertum«, dass die Pfarrer wie »Katalysatoren« auf das religiöse Leben Württembergs wirkten.⁷² Sie unterstreicht damit, was die Bürgertumsforschung, die sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts der Berufsgruppe der Pfarrer vor allem aus sozial- und mentalitätsgeschichtlicher Perspektive angenommen und sich vornehmlich auf Laufbahnmuster sowie das soziale, ökonomische und familiäre Profil konzentriert hat, auch für andere Regionen Deutschlands zeigt.⁷³ Die protestantischen Pfarrer hatten einen zentralen gesellschaftlichen Stellenwert; sie waren, wie Oliver Janz im Titel seiner Studie festgehalten hat, »Bürger besonderer Art«⁷⁴.

Besondere Bürger waren die Pfarrer vor allem deshalb, weil sich in ihrem Amt Privatheit und Öffentlichkeit wesensmäßig verschränkten. Das Pfarramt ließ eine strikte Trennung der Sphären nicht zu, wie sie sich während des 18. Jahrhunderts vermehrt herausbildete. Pfarrer waren Lehrer, Prediger und Seelsorger. Zugleich waren sie Söhne, Brüder, Ehemänner, Väter und pflichtbewusste Bürger. Durch ihren Beruf besaßen Pfarrer in ihren öffentlichen Tätigkeiten Autorität und Deutungshoheit, waren sie doch als Mittler zwischen Menschen und Gott berufen. Zugleich sollten sie in ihrem Privatleben als Modell einer vorbildlichen bürgerlichen Lebensführung dienen, die auch alltägliche religiöse Praktiken einschloss. Günther Bormann hat Robert K. Mertons Begriff der »observability«⁷⁵ aufgegriffen, um auf das »weite[] Funktions- und Positions-

70 Vgl. Jung, Säkularisierung, S. 66–67. Martin Brecht gibt Auskunft über den Anteil der Pietist:innen in der Bevölkerung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, siehe Brecht, Der württembergische Pietismus, S. 248. Nanz, ein Zeitgenosse Knapps, schrieb 1841 von 30 000 Pietist:innen in Württemberg, siehe Nanz, Pietismus in Württemberg, 1841, S. 9.

71 Vgl. Jung, Säkularisierung, S. 67.

72 Gleixner, Pietismus und Bürgertum, S. 20. Gleixners Studie enthält u. a. ein Kapitel zu Pfarrern, S. 311–326.

73 Siehe Bormann, Berufsbild; Brecht, Pfarrer und Theologen; *Greiffenhagen*, Das evangelische Pfarrhaus; Homrichhausen, Evangelische Pfarrer, S. 248–278; Janz, Bürger besonderer Art; Kuhleemann, Pfarrer in Baden; Marhold, Stellung des Pfarrers; *Seidel*, Das evangelische Pfarrhaus; Wahl, Württembergische Pfarrfamilien.

74 Janz, Bürger besonderer Art.

75 Bormann, Berufsbild, S. 96.