

Zur Vergesellschaftung der pietistischen Bewegung am Übergang in die Moderne : das Beispiel Basel

Autor(en): **Hebeisen, Erika**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde**

Band (Jahr): **104 (2004)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-118482>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur Vergesellschaftung der pietistischen Bewegung am Übergang in die Moderne

Das Beispiel Basel

von

Erika Hebeisen

Die Vergesellschaftung der pietistischen Bewegung fasst einen soziokulturellen Prozess, der sich in Basel über rund hundert Jahre erstreckte. Er kam zu Beginn der 1750er Jahre in Gang mit der Formierung von lose verbundenen pietistischen Zirkeln zu einer radikalpietistischen Bewegung. Um 1800 setzte eine Art pietistischer Gründerzeit ein, während der bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Institutionen der pietistischen Mission entstanden. Die Mehrheit dieser Institutionen diente der sogenannten inneren Mission an der christlichen Heimatfront in der Region Basel. Die 1815 gegründete Missionsgesellschaft reichte jedoch nicht nur geographisch weit über Basel hinaus. Eine Geschichte der pietistischen Vergesellschaftung als Institutionalierungsprozess und darüber hinaus als Prozess der «Formierung sozialer Gruppen»¹ liegt für Basel erst in bescheidensten Ansätzen vor. Gar nicht geschrieben ist diejenige Geschichte, die den historischen Wandel der lokalen pietistischen Bewegung mit Blick auf die «gewöhnlichen» Frommen, ihre Gemeinschaften und religiösen Praktiken kulturgeschichtlich fasst.²

¹ So hat Hettling mit Blick auf «politische Bürgerlichkeit» den Begriff der «Vergesellschaftung» gefasst und dabei betont, dass «persönliche Individualität und soziale Vergesellschaftung» immer aufeinander bezogen seien, vgl. Manfred Hettling, Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918, Göttingen 1999, hier S. 1–5. Bezogen auf das pietistische Bürgertum gilt es zu bedenken, dass sich hier die Identifikation mit dem Bürgertum als sozialer Gruppe und diejenige mit der pietistischen Gemeinschaft überlagerten – zum Teil ergänzten, sich aber auch widersprachen.

² In diese Richtung zielt meine Dissertation, die unter dem Titel «Pietismus als Praxis. Das fromme Milieu Basels (1750–1830)» im Frühjahr 2005 erscheinen wird.

Die Erforschung der Voraussetzungen des «Frommen Basels»³ unter solchen Perspektiven scheint mir aus mindestens zwei Gründen überaus lohnenswert. Einerseits sind die Historiker und Historikerinnen gerade daran, die Bedeutung der christlichen Religiosität für die Geschichte der eigenen modernen Kultur wieder zu entdecken. Andererseits ist das pietistische Bürgertum im angrenzenden Württemberg, mit dem das «Fromme Basel» seit dem späten 18. Jahrhundert in enger Verbindung stand, nicht nur sozialgeschichtlich aufgearbeitet, sondern jüngst auch kulturgeschichtlich aufschlussreich erforscht worden.⁴ Im Folgenden behandle ich entsprechende Anknüpfungspunkte, die einer vergleichbaren Forschung für Basel Vorschub leisten sollen. Weil generell in der Pietismusforschung sowie in den Arbeiten zum Pietismus in Basel bisher vor allem der kirchliche Pietismus thematisiert worden ist, werde ich zuerst die sogenannte Verkirchlichung skizzieren. Erst danach blende ich zeitlich zurück auf die radikalpietistische Bewegung, um dann anschliessend die Geschichte der Sozietätenbildung und der Institutionalisierung der pietistischen Bewegung nach Anknüpfungspunkten zu befragen. Zum Schluss wird ein kurzer Ausblick unternommen auf die anderweitige Geschichtsschreibung zur damaligen Stadt Basel und zwar mit der Frage, inwiefern dort Religiosität ein Thema ist.

Die Kirchen- und Lokalgeschichte, die sich bisher mit der pietistischen Bewegung in Basel befasst hat, interessiert sich hauptsächlich für «den Pietismus» als theologisches Konzept. Sie klärt die Differenzen zur reformierten Orthodoxie auf der einen sowie zur Philosophie der Aufklärung auf der anderen Seite.⁵ In diesem Sinn ist die

³ Das «Fromme Basel» selber – in der Regel ist damit die Zeit nach der Kantons-trennung 1833 angesprochen – ist ebenfalls wenig erforscht und gilt auch in kirchengeschichtlichen Kreisen noch als Forschungsdesiderat. Im Vorwort zum gleichnamigen Band schreibt Ulrich Gäbler: «Fragen über Fragen, und das ist das Beste, was ein Sammelband bieten kann», vgl. Thomas Kuhn; Martin Sallmann (Hgg.), *Das Fromme Basel. Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, Basel 2002, S. 10.

⁴ Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Subjektentwurf, Gruppenkultur und Traditionsbildung in Württemberg vom 17. bis zum 19. Jahrhundert* (erscheint im Herbst 2004); das sozialgeschichtliche Standardwerk stammt von Hartmut Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1969, sowie ders., *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004 (*Geschichte des Pietismus*, Bd. 4).

⁵ Darüber hinaus hat sich der erwähnte Band zum «Frommen Basel», der sich lediglich mit dem 19. Jahrhundert befasst, um eine sozialgeschichtliche Perspektive bemüht. Ziel sei es, «multiperspektivische Untersuchungen» sowie die «interdisziplinäre Zusammenarbeit» bei der Erforschung dieses Gegenstandes zu intensivieren, vgl. Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3), S. 7f.

Geschichte des «Basler Pietismus»⁶ als theologiezentrierte Geschichte frommer Ideen und Exponenten verfasst worden, wobei der Wandel dieses Pietismus als eine Art geistige Zeugung in zwei Akten erscheint. Zuerst ist jeweils allein vom Vater, dann nur von der Mutter die Rede. Der pietistische Pfarrer Hieronymus Annoni, der im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts wirkte, gilt als «eigentlicher geistlicher Vater dieses kirchlichen Basler Pietismus».⁷ Danach erscheint zu Beginn der 1780er Jahre die «Deutsche Christentums-gesellschaft» (ChG) als «die geistliche Mutter verschiedener Gesellschaften und Anstalten, die erst im folgenden Jahrhundert ins Leben traten.»⁸ In dieser Denkfigur verkörpern ein Pfarrer und eine Sozietät die Tradition des «Frommen Basel» im 19. Jahrhundert.

1. Prozess der Verkirchlichung

Die Nähe der pietistischen Bewegung zur reformierten Landeskirche ist das zentrale Thema der Historiographie zum «Basler Pietismus». Dabei wird nahe gelegt, dass für Basel vor allem die kirchenkonformen Aspekte und Phasen der pietistischen Bewegung prägend gewesen seien. In diesem Sinn erscheint in derjenigen Basler Stadtgeschichte, die Mitte des 20. Jahrhunderts erschienen ist,⁹ die pietistische Bewegung als durchaus bestimmend für die gesellschafts-politische Entwicklung der Stadt: «Wichtiger jedoch [als der kirchen-kritische Pietismus] wurde für Basel derjenige Pietismus, der in der Kirche selbst Heimatrecht gewann; dieser hat auf das geistige, ja zu

⁶ Im dreibändigen kirchengeschichtlichen Standardwerk zum schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert erscheint diese Bezeichnung als Kapitelüberschrift, vgl. Paul Wernle, *Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert*, Bd. 3: Religiöse Gegenströmungen, Tübingen 1925, S. 325.

⁷ Paul Burckhardt, *Geschichte der Stadt Basel von der Reformation bis zur Gegenwart*, Basel 1942, S. 89. Dieser stützte sich auf Wernle (wie Anm. 6), S. 339. Bereits hier wird Annoni als «Vater des baslerischen Pietismus» bezeichnet.

⁸ Burckhardt (wie Anm. 7), S. 91. In einer 1882 erschienenen Biographie Annonis, die Teil der lokalen pietistischen Traditionsbildung ist, wird die ChG als «die Mutter unserer christlichen Gesellschaften» bezeichnet, vgl. Abel Burckhardt, *Bilder aus der Geschichte Basels*, Heft 5: Hieronymus d'Annone, Basel 1882, S. 101.

⁹ Diese Stadtgeschichte setzt mit der Reformation ein und endet vor dem Zweiten Weltkrieg. Sie erschien erstmals 1942 und wurde 1957 ein zweites Mal aufgelegt: Burckhardt (wie Anm. 7).

gewissen Zeiten auf das politische Leben zu Stadt und Land einen ganz ausserordentlich starken Einfluss ausgeübt.»¹⁰

Wie aber kam es zu diesem «Heimatrecht»? Oder offener formuliert: Wie weit reicht diese Vorstellung der Verkirchlichung der pietistischen Bewegung als einseitiger Integrationsprozess? In den Erzählungen dieser Verkirchlichung steht jeweils – wie erwähnt – Pfarrer Hieronymus Annoni am Anfang. Ab 1746 hätten sich immer mehr Fromme aus der Stadt Basel an dessen pietistisch inspirierten Predigten orientiert. Parallel zu Annonis Werben mit pietistischem Gedankengut in Predigten, Liedern und Gedichten sowie zu seinen Konventikeln auf der Basler Landschaft erstarkte in der Stadt im Laufe der 1740/50er Jahre eine Diasporagemeinde der Herrnhuter Brüdersozietät. Von der Obrigkeit zunehmend geduldet, bot sich diese nach den «Separatistenprozessen»¹¹ ab der zweiten Hälfte der 1750er Jahre als Alternative zur radikalpietistischen Bewegung an. Die Herrnhuter Brüdersozietät war nie mit einer fundamentalen Kritik an der Institution Kirche angetreten. Sie strebte vielmehr ihre Anerkennung als eigene Konfession an.¹² Weil aber das Verhältnis zwischen der Brüdersozietät in Basel und der städtischen Obrigkeit bzw. der Landeskirche zu Beginn problematisch gewesen war, bewerteten die Herrnhuter in ihrer eigenen Erinnerung die steigende Akzeptanz ihrer Sozietät als eine Errungenschaft. Mehr noch: In einer lokalen Festschrift interpretierte die Brüdersozietät die obrigkeitliche Akzeptanz weder als Resultat ihrer eigenen Anpassung, noch als dasjenige einer gegenseitigen Annäherung, sondern selbstbewusst als ein Entgegenkommen von Kirche und Staat. Diese hätten ihren «Widerstand [...] mehr und mehr überwunden: die Sozietät tritt in ein friedliches Verhältnis zur Landeskirche (eigentlich die Landeskirche zur Sozietät); immer mehr Geistliche werden entweder Mitglieder oder doch freundlich gegen sie gesinnt. Ja, es

¹⁰ Burckhardt (wie Anm. 7), S. 89. Diese Sichtweise wird von der nachfolgenden Stadtgeschichte bekräftigt, wenn festgehalten wird, dass die pietistische Bewegung «nicht unterdrückt, sondern zu einem prägenden Bestandteil der baslerischen Frömmigkeit» geworden sei, vgl. Martin Alioth, Ulrich Barth und Dorothee Huber, *Basler Stadtgeschichte, 2: Vom Brückenschlag 1225 bis zur Gegenwart*, hrsg. vom Historischen Museum Basel, Basel 1991, S. 87.

¹¹ Ausführlicher dazu weiter unten im Teil über die radikalpietistische Bewegung.

¹² Die herrnhutischen Lebensgemeinschaften, die an verschiedenen Orten innerhalb und ausserhalb des Deutschen Reiches entstanden, wurden 1749 als «Augsburgische Konfessionsverwandte» anerkannt, vgl. Paul Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Land*, Halle 1999, S. 77.

scheint beinahe, als ob die herrnhutische Geistesrichtung in der Geistlichkeit die dominierende werden wolle.»¹³

Rund vierzig Jahre nach der Brüdersozietät richtet sich zu Beginn der 1780er Jahre mit dem Zentrum der «Deutschen Christentumsgesellschaft» (ChG) dann eine weitere überregionale pietistische Sozietät in Basel ein. Diese bildete ein Sammelbecken für Pietisten und Pietistinnen, die von vornherein enger als die Brüdersozietät mit der Basler Kirche verbunden waren. Die Mitglieder der ChG «fühlten» – wie es einer ihrer frühen Historiographen aus den eigenen Reihen formulierte – «für das Ganze der Kirche wärmer» als die Angehörigen anderer pietistischer Gemeinschaften.¹⁴ Gegen Ende des 18. Jahrhunderts standen also beide pietistischen Sozietäten vor Ort in engem Austausch mit der reformierten Landeskirche, wobei der Annäherungsprozess durchaus ein wechselseitiger war. Seit den 1770er Jahren leiteten Basler Pfarrer pietistische Versammlungen, während umgekehrt die Angehörigen der pietistischen Bewegung selbstverständlich die kirchlichen Gottesdienste besuchten.

Die Beziehung zwischen den zwei pietistischen Sozietäten wiederum blieb bis ins erste Drittel des 19. Jahrhunderts reich an Spannungen. Diese erscheinen je nach Standpunkt des Erzählers als mehr oder weniger intensiv. Der Württemberger Theologe Albert Ostertag, der in Basel der ChG angehörte und schliesslich in den Vorstand der Basler Missionsgesellschaft nachrückte,¹⁵ zeichnete in seiner Geschichte der ChG Mitte des 19. Jahrhunderts ein überaus harmonisches Verhältnis: «Die erweckten Christen theilt man in Pietisten, Herrnhuter und Separatisten. Diese drei Parteien stehen einander nicht im Wege, streiten auch nicht miteinander; doch hat jede ihre besondern Einrichtungen.»¹⁶ Der Kirchenhistoriker Horst Weigelt hingegen bewertet dieses Verhältnis gegenwärtig mit Blick auf den gesamten deutschsprachigen Raum als konflikthafter. Vor

¹³ Hermann Steinberg, Hundert Jahre Ringgässlein 1811–1911. Zwanglose Bilder aus der Geschichte und dem Leben der Brüder-Sozietät in Basel, Basel 1911, S. 6. Der Verfasser war herrnhutischer Prediger.

¹⁴ Albert Ostertag, Über den Ursprung und die Entwicklung der Deutschen Christentumsgesellschaft in Basel, Basel 1845, S. 203 (Separatdruck aus den «Beiträgen zur vaterländischen Geschichte», Bd. 4).

¹⁵ In einer der frühen Biographien von Christian Friedrich Spittler wird Ostertag als dessen «Mitarbeiter und Freund» sowie als «eng verbundener Freund» von Christian Gottlieb Blumhardt und als dessen Stellvertreter an der Basler Missionsschule bezeichnet, vgl. Johannes Kober, Christian Friedrich Spittler's Leben, Basel 1887, S. 50.

¹⁶ Interner Bericht der ChG von 1783, vgl. Ostertag (wie Anm. 14), S. 201.

allem hätten die vom Zentrum der Brüdersozietät delegierten Diasporaarbeiter und -arbeiterinnen bei der ChG jeweils wenig Akzeptanz gefunden. Sie seien «bey vielen Gliedern dieser Gesellschaft» auf «eine widrige Gesinnung» gegen ihre eigene Sozietät gestossen.¹⁷ Mit Blick auf Basel lässt sich jedoch spätestens seit Mitte der 1780er Jahre trotz Spannungen ebenfalls eine wechselseitige Annäherung beobachten. So nahmen beispielsweise Basler Pfarrer, die zur Gründergeneration der ChG gehörten, regelmässig an den jährlichen Predigerkonferenzen der Herrnhuter Brüdersozietät teil.¹⁸

Je mehr Echo die politischen Postulate der Aufklärung – allen voran dasjenige der Trennung von Kirche und Staat – fanden, desto enger rückten pietistische Bewegung und Landeskirche zusammen. Diese Annäherung wurde zusätzlich forciert über die konkrete Erfahrung der eigenen politischen Marginalisierung während der Helvetik (1798–1803). Der Annäherungsprozess gestaltete sich jedoch weder linear, noch war er jemals abgeschlossen. Es kam auch nie zum organisatorischen Zusammenschluss der lokalen pietistischen Gemeinschaften vor Ort. Gegen einen solchen wehrte sich ein ehemaliger Sekretär der ChG aus Württemberg zu Beginn des 19. Jahrhunderts vehement.¹⁹ Oder der Vorstand der ChG verweigerte 1808 ihrem amtierenden Sekretär eine Mitgliedschaft bei der Basler Brüdersozietät.²⁰ Und sieben Jahre später verbot die Basler Regierung

¹⁷ Protokoll der Konferenz aller Diasporaarbeiter in Herrnhut im Jahr 1785, zitiert aus: Horst Weigelt, Pietismus am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 2: Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hrsg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 704. In demselben Band zur Diasporaarbeit der Brüdersozietät: Dietrich Meyer, Die innere Entwicklung der Brüdergemeine bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, S. 65–67.

¹⁸ In der Predigerkonferenz der Brüdersozietät schlossen sich ab 1785 pietistische Geistliche zusammen. Die Basler Pfarrer Burckhardt und Maienrock waren von Anfang an bei «der jährlich einmal tagenden Herrnhuter Brüderkonferenz» dabei, vgl. Brüdersozietät Basel, Jubiläumsschrift zum 250jährigen Bestehen, Basel 1990, S. 29. Die jüngere Lokalgeschichte spricht von einer «eigentlichen herrnhutischen Gruppe unter den Theologen der Basler Kirche [...], die mit der Herrnhuter Predigerkonferenz in Verbindung stand», vgl. Hans Hauzenberger, Basel und die Bibel. Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer, sozialer und pädagogischer Impulse. Jubiläumsschrift der Basler Bibelgesellschaft, Basel 1996, S. 58 (Basler Neujahrsblatt Bd. 174).

¹⁹ Es handelt sich um Christian Gottlieb Blumhardt, der nach seiner Anstellung als Sekretär bei der ChG in Basel in Württemberg als Pfarrer tätig war, vgl. Hauzenberger (wie Anm. 18), S. 59.

²⁰ Das Gesuch stammte von ihrem damaligen Sekretär Christian Friedrich Spittler, vgl. StABS PA 653 I 18 (Rechtfertigungsschreiben von Christian Friedrich Spittler).

ihren Pfarrern eine Mitgliedschaft bei der Brüdersozietät.²¹ Solche Verweigerungen und Verbote verweisen umgekehrt aber auch darauf, dass eine wechselseitige Aneignung von Frömmigkeitspraktiken in Gang gekommen war und zwar sowohl zwischen den pietistischen Gemeinschaften als auch zwischen einer sich wandelnden pietistischen Bewegung und der gesellschaftlich herausgeforderten Landeskirche.

2. Die radikalpietistische Bewegung

Die Geschichte der radikalpietistischen Bewegung in Basel ist bis heute eine Geschichte des «Separatismus» geblieben. Als solche wurde sie am Übergang ins 20. Jahrhundert aus kirchengeschichtlicher Perspektive verfasst. Zuerst als eine Geschichte der «Basler Separatisten», dann als eine der «separatistischen Strömungen in Basel» und schliesslich zu Beginn der 1920er Jahre als Aspekt des schweizerischen Protestantismus.²² Seither hat das Thema keinerlei weiterführende historische Bearbeitung mehr gefunden. Die drei Autoren, die sich der Geschichte des «Basler Separatismus»²³ angenommen haben, schrieben mit einer deutlichen Emphase für die pietistische Bewegung. Hingegen distanzieren sie sich ambivalent von deren radikalpietistischer Tradition. Sie stuften zwar die pietistische Kritik an der orthodoxen Kirche als berechtigt ein. «Zweifellos» hatten «die Separatisten» im 18. Jahrhundert «bei dem damaligen trost-

²¹ Steinberg (wie Anm. 13), S. 6.

²² Eduard Thurneysen, *Die Basler Separatisten im achtzehnten Jahrhundert*, Basel 1896, S. 54–106 (Basler Jahrbuch 1896); Ernst Rudolf Grob, *Separatistische Strömungen in Basel im XVIII. Jahrhundert*, Zürich 1907; Wernle (wie Anm. 6), S. 325–356. – Eduard Thurneysen (1856–1931) war Pfarrer in Basel. Zumindest seine zweite Frau verkehrte in erweckten Kreisen (vgl. «Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten», S. 199–203, hier S. 199f. Das Porträt ist dem gleichnamigen Sohn gewidmet). – Paul Wernle (1872–1939) war Kirchenhistoriker in Basel. In seinem Nachruf wird er deutlich als ein Frommer in pietistischer Tradition markiert (vgl. Basler Jahrbuch 1940, S. 67–77). – Ernst Grob war Theologe und hat u. a. zu Freikirchen in der Schweiz publiziert. Die radikalpietistische Bewegung in Basel ist auch in der «Geschichte des Pietismus in den Schweizerischen Reformierten Kirchen» Thema. Bezogen auf Basel griff der Verfasser jedoch lediglich auf Thurneysen zurück, ohne dessen Ausführungen zu reflektieren oder zu ergänzen (vgl. Wilhelm Hadorn, *Geschichte des Pietismus in den Schweizerischen Reformierten Kirchen*, Konstanz; Emmishofen 1901).

²³ Für die Bezeichnung vgl. Wernle (wie Anm. 6), S. 346.

losen Zustände der in ihren toten Formen erstarrten Kirchengemeinschaft gewichtige Gründe» für Kritik, schreibt beispielsweise Grob.²⁴ Gleichzeitig grenzen sie sich aber von der historisch spezifischen radikalpietistischen Praxis ab. So bewertet nicht nur Wernle die radikalpietistische Verweigerung aller kirchlichen Rituale als «Kirchenstürmerei».²⁵ In «Stürmerei» klingt diejenige «Zwängerei» an, die bürgerliche Protestanten um 1900 als ihrem religiösen Selbstverständnis wenig angemessen erachteten. Zwar stellen die drei Autoren die pietistische Kritik als moralisch berechtigt dar, die konkrete radikalpietistische Praxis verurteilen sie jedoch als übertrieben und unanständig. Auf dieser Basis unterscheidet die Kirchen- und Stadtgeschichte bis heute zwischen dem «Basler Pietismus» als einer wohltemperierten «an sich stillen Geschichte»²⁶ einer notwendigen religiösen Erneuerung und dem «Separatismus» als einer überdrehten Geschichte von anmassender politischer Dissidenz. Dabei gilt lediglich der Radikalpietismus als eine politische Praxis, während der kirchliche Pietismus als apolitische Religiosität interpretiert wird. Entsprechend wurde die Geschichte der radikalpietistischen Bewegung in Basel bisher als eine von «Separatistenexzessen»²⁷ und von «separatistischen Hitzköpfen» erzählt.²⁸

Der Aufsatz von Thurneysen, der den Status eines historiographischen Urtextes hat, folgt am deutlichsten der Perspektive des Ancien Régime. Seine Erzählung fokussiert obrigkeitliches Handeln und orientiert sich ausschliesslich an Quellen dieser Obrigkeit.²⁹ In dieser Logik kulminieren alle drei Erzählungen über die radikalpietistische Bewegung in Basel, wobei sie in jedem Fall folgende Geschichte einschliessen:

In den 1720/30er Jahren entstanden in der Stadt Basel erste pietistische Versammlungen, sogenannte Konventikel, beispielsweise im Haus von Lukas Fattet und der «Witwe Hugo» oder in demjenigen von Lukas Schmid sowie bei Hans Franz Sarasin. Diese sowie der

²⁴ Grob (wie Anm. 22), S. 29.

²⁵ Wernle (wie Anm. 6), S. 339, sowie Gustav Adolf Wanner, Hieronymus Annoni, in: *Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten*, Basel 1997, S. 67–72, hier S. 70.

²⁶ Wernle (wie Anm. 6), S. 342.

²⁷ Ebd.

²⁸ Grob (wie Anm. 22), S. 15.

²⁹ Es handelt sich hier um den zweiten Teil einer Darstellung der Zeit zwischen 1725 und 1800, wobei der Artikel klar auf die Zeit zwischen 1740 und 1760 fokussiert ist, vgl. Thurneysen (wie Anm. 22), S. 54–106.

gegen Ende des Jahrzehnts einsetzende Aufbau einer Herrnhuter Diasporagemeinde wurden von der Obrigkeit weitgehend geduldet. In den 1740er Jahren bahnten dann drei Ereignisse einen ernsthaften Konflikt zwischen pietistischen Gemeinschaften und der Obrigkeit an. Erstens vollzogen sowohl auf der Landschaft als auch in der Stadt radikale Pietisten und Pietistinnen sogenannten «stille Begräbnisse» ausserhalb des Kirchhofes. Zweitens zog 1746 der pietistische Pfarrer Hieronymus Annoni in die Kirchgemeinde Muttenz in der Nähe der Stadt. Und drittens kamen ein Jahr später nach der Hinrichtung eines Radikalpietisten auf der Luzerner Landschaft dessen Familie und zahlreiche Angehörige dieser religiösen Gemeinschaft nach Basel. So kam es 1750 schliesslich zum Eclat. Im Herbst dieses Jahres wurde auf der Basler Landschaft der Radikalpietist Daniel Riggenbach, der im Zusammenhang mit dem «stillen Begräbnis» seiner Schwester unter Mordverdacht stand, verhaftet. Der «Fall Riggenbach» sei «bedeutungsvoll geworden», weil «er der äussere Anlass war zum Hervortreten aller möglichen fremden und einheimischen Separatisten in Basel.»³⁰ Nur wenige Wochen später, im Dezember 1750, wurde Riggenbachs Glaubensbruder, der Radikalpietist Jean Mainfait, in der Stadt an den Pranger gestellt. Darauf formierte sich pietistischer Protest, den Wernle als «schwärmerische Huldigung seitens der Basler Separatisten» bezeichnet. Diese «Huldigung» habe dann «eine neue Phase im Kampf» gegen obrigkeitliche Restriktionen eingeleitet.³¹ In diesem Sinn stellt er die Solidaritätskundgebung für Jean Mainfait als Auslöser einer politischen Bewegung dar, die er selber nie als solche bezeichnet hat.

Der historiographische Fokus war bisher nicht auf einen Formierungsprozess von Frommen, sondern auf staatliches Handeln gerichtet. Man wollte obrigkeitliche Repression nachvollziehbar machen, indem aufgezeigt wurde, wie radikale Pietistinnen und Pietisten das Mass verloren. In dieser Logik wurde am Beispiel der «Separatistenprozesse» von 1750–1754 eine Spirale von Repression und Widerstand an zahlreichen Einzelbeispielen illustriert. Dabei wurde nach Mainfait aus Lyon der Basler Bader Hans Ulrich Miville als «Erzseparatist» und «störrisches Element»³² zur zentralen Figur stilisiert.³³

³⁰ Wernle (wie Anm. 6), S. 347. Ebenso hat bereits Thurneysen (wie Anm. 22), S. 68, die Verhaftung von Riggenbach kommentiert: «Im Jahre 1750 trat ein Ereignis ein, das im ferneren Verlauf weittragende Folgen hatte.»

³¹ Wernle (wie Anm. 6), S. 347.

³² Thurneysen (wie Anm. 22), S. 78.

³³ Dieser Figur werden ganze Kapitel gewidmet, vgl. Grob (wie Anm. 22), S. 107–113.

Die historiographische Aufmerksamkeit für Miville spiegelt lediglich das spezielle Interesse der städtischen Obrigkeit an diesem Mann. Miville hatte während den «Separatistenprozessen» mit einem radikalpietistischen Pamphlet an deren Ehre gerührt.³⁴ Einer anderen männlichen Figur wurde historiographisch vergleichsweise viel Aufmerksamkeit zuteil, weil deren Strafe spektakulär ausfiel: Georg Cerf, ein deutscher Uhrmacher, wurde im Sommer 1754 in Basel zu zehn Jahren Galeere verurteilt und die Strafe in der Normandie auch vollzogen.³⁵ Neben den drei Männern Mainfait, Miville und Cerf, die historiographisch zu Anführern und Exponenten erhoben wurden, werden in den frühen historischen Erzählungen über den «Basler Separatismus» am Rand auch Frauen erwähnt. Der offenbar vergleichsweise starken Präsenz von Frauen in der lokalen radikalpietistischen Bewegung begegnen die Verfasser jedoch mit deutlichem Befremden. So machen sie die Pietistinnen zu Fremden, indem sie beispielsweise den Anteil ortsfremder Bediensteter stark überbewerten. Zudem sprechen sie den Frauen der Bewegung – wie es schon deren Zeitgenossen taten – die politische Handlungsfähigkeit ab. Während sie die männlichen Vertreter der radikalpietistischen Bewegung trotz ihrer Dissidenz immer als politische Akteure reflektieren, marginalisieren sie die weiblichen als Mitläuferinnen und Verführte. Auch diese historiographische Ordnung der Geschlechter spiegelt die obrigkeitliche Perspektive aus dem 18. Jahrhundert. Die Quellen verzeichnen die Aktivitäten von Frauen, weil diese ihre Frömmigkeitspraxis häufig vehement verteidigten und damit in ihrer politischen Dissidenz verharrten. Dafür wurden sie hart bestraft. Trotzdem werden sie in den Protokollen und Berichten in der Regel zum weiblichen Hinterland abgewertet.³⁶

Das Ende der «Separatistenprozesse» wird im Herbst 1754 mit Hans Ulrich Mivilles Rückkehr als reuiger Sünder in den Schoss der städtischen Mehrheitsgesellschaft markiert. Die harten Bedingungen seiner Gefangenschaft hätten «den Trotzkopf» nach einigen Monaten «weich» gemacht.³⁷ Daran schliessen noch einige Schilderungen

³⁴ Weiterführend dazu Erika Hebeisen, *Pietismus als Praxis. Das fromme Milieu Basels (1750–1830)*, unveröffentlichtes Typoskript der Dissertation, Teil II, Kap. 2.1.

³⁵ Thurneysen (wie Anm. 22), S. 87; Grob (wie Anm. 22), S. 102; Wernle (wie Anm. 6), S. 353f.

³⁶ Dieses Bild habe ich mit der Rekonstruktion einer weiblichen Genealogie aus dem bürgerlich-pietistischen Milieu Basels konfrontiert, vgl. Erika Hebeisen, *Vom Rand zur Mitte. Eine weibliche Genealogie aus dem pietistischen Milieu Basels*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 52 (2002), S. 463–476.

³⁷ Wernle (wie Anm. 6), S. 352.

von Begnadigungen an. Dann bringt Thurneysen mit seiner Paraphrasierung eines Berichts des Kirchenbannes vom Mai 1755 das Ende der «Separatistenprozesse» als obrigkeitliche Disziplinierung einer politischen Bewegung auf den Punkt: Der Kirchenbann habe zwar unter den «Separatisten» keine «Sinnesänderungen» feststellen können, müsse aber immerhin nicht «von neuem Zusammenlaufen» berichten.³⁸ Den Schluss in ihren Darstellungen zum «Basler Separatismus» markieren die Kirchenhistoriker um 1900 aber mit einer neuen Versammlung von Frommen, die den kirchlichen Gottesdienst für «sündlich und verwerflich» erachteten.³⁹ Diese Versammlungen beim Metzgermeister Johann David, an denen zwischen 20 und 30 Personen teilgenommen hätten,⁴⁰ erregten erstmals 1764 den Ärger der Obrigkeit. Trotz Einschränkungen und späteren Verboten hätten diese jedoch mit Unterbrüchen sicher bis 1772 stattgefunden. Damit verweisen die Autoren zwar nicht auf das Fortbestehen der radikalpietistischen Bewegung, jedoch auf dasjenige von einzelnen Gemeinschaften.

Inwiefern aber stellen sie darüber hinaus auch Kontinuitäten her zur kirchenkonformen pietistischen Bewegung in Basel? Thurneysen erwähnt zwar, dass die «separatistische» Bewegung am Ende des 18. Jahrhunderts nicht ganz verschwunden sei, exemplifiziert aber deren Kontinuität allein mit Blick auf die Wiedertäufer.⁴¹ Wernle markiert insofern Kontinuität, als er vom «Ausklingen der verschiedenen Richtungen» in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts spricht.⁴² Während er vom «Separatismus» lediglich schreibt, dass dieser «nie völlig ausgestorben» sei, betont er für den «kirchlichen Pietismus von der Annonischen Art», dass dieser damals an Attraktivität gewonnen habe.⁴³ Damit hält er letztlich an der Zweiteilung von «Separatismus» und «Pietismus» fest. Grob hingegen erhebt «die Separatisten» abschliessend mit Blick auf die reformierten Kirchen

³⁸ Thurneysen (wie Anm. 22), S. 89.

³⁹ Thurneysen (wie Anm. 22), S. 96–98, hier S. 96; Grob (wie Anm. 22), S. 115; Wernle (wie Anm. 6), S. 355.

⁴⁰ Mit grosser Wahrscheinlichkeit handelte es sich bei den Teilnehmern nur um Männer, da Thurneysen ausschliesslich die männliche Form braucht, während er ansonsten durchaus die Frauen als solche sprachlich auswies, vgl. Thurneysen (wie Anm. 22), S. 96–98.

⁴¹ Thurneysen (wie Anm. 22), S. 104–106.

⁴² Wernle (wie Anm. 6), S. 354.

⁴³ Wernle (wie Anm. 6), S. 355.

zur frommen Avantgarde: «Den Separatisten gebührt ungeschmälert das Verdienst, ganz ungewollt – denn die wollten nicht das Salz in der Kirche sein – das kirchliche Leben innerhalb der Landeskirche neu entfacht und die Prediger zur gewissenhaften Ausübung ihres Amtes gezwungen zu haben.»⁴⁴

In diesen Darstellungen erscheint Hieronymus Annoni kaum als Teil der Bewegung – schon gar nicht als Angehöriger der radikal-pietistischen Bewegung. Viel eher wird er als zwar pietistischer, aber unabhängiger Pfarrer dargestellt, der zwischen Kirche und Bewegung vermittelte.⁴⁵ Seine Aufwertung zum eigentlichen Begründer des «Basler Pietismus» erfuhr er jedoch nicht in diesem Kontext. Diese Überhöhung einer Einzelfigur zum pietistischen Helden erfolgte in der Traditionsbildung kirchenkonformer pietistischer Kreise.⁴⁶ Auf dieser Basis erscheint Hieronymus Annoni in der lokalgeschichtlichen Pietismusforschung als eine Figur, die zwar wegen ihrer pietistischen Religiosität mit der Obrigkeit Konflikte auszutragen hatte, letztlich aber immer ganz Kirchenmann blieb. Er wird losgelöst von der radikalpietistischen Bewegung als vernünftiger, abwägender Vermittler beschrieben: «Die klare Haltung, in der er sich sowohl gegen den Gewissenszwang der orthodoxen Staatskirche zur Wehr setzte, aber auch die Kirchenstürmerei der Sektierer entschieden verwarf, machten ihn zur Autorität.»⁴⁷

Im Gegensatz zu den radikalen Pietistinnen und Pietisten, die auf politischem Parkett für ihre Religiosität einstanden, wird Annonis Pietismus immer auf der Ebene der Argumente, der Reflexion und der kreativen Intervention dargestellt. Mit dieser historiographischen Figur wurden die Anfänge des Basler Pietismus männlich und

⁴⁴ Grob (wie Anm. 22), S. 133.

⁴⁵ Thurneysen thematisiert lediglich die Konflikte, die Annoni aufgrund seiner pietistischen Praxis mit der Obrigkeit auszutragen hatte, vgl. Thurneysen (wie Anm. 22), S. 67f.

⁴⁶ Dieser Traditionsbildung haben sich Hadorn in seiner «Geschichte des Pietismus in der Schweiz» und Wernle in seiner «Geschichte des Schweizerischen Protestantismus» verschrieben. Jener behandelt Annoni in einem eigenen Kapitel, vgl. Hadorn (wie Anm. 22), S. 298–310, dieser widmet ihm die Hälfte seines Kapitels über den «Basler Pietismus», vgl. Wernle (wie Anm. 6), S. 325–341. Weiterführend zu dieser Art der pietistischen Traditionsbildung Ulrike Gleixner, Wie fromme Helden entstehen. Biographie, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung, in: Werkstatt Geschichte 30 (2001), S. 38–49.

⁴⁷ Wanner (wie Anm. 25), S. 70.

gelehrt verkörpert sowie in der reformierten Kirche verankert.⁴⁸ Insgesamt hat die lokale Pietismusforschung die radikalpietistische Bewegung auf den Aspekt des «Separatismus» verkürzt und die pietistische Bewegung von ihrer radikalpietistischen Tradition abgelöst. Dieser Marginalisierung der radikalpietistischen Bewegung folgte auch diejenige Basler Stadtgeschichte, die «den Pietismus» noch als gesellschaftlich relevant begriff. Die lokale radikalpietistische Bewegung sei eine «kleine», «militante» Gruppe von «Separatisten» gewesen, die nie eine breitere Akzeptanz erfahren hätte.⁴⁹ Abgesehen davon, dass diese Einschätzung noch nie ernsthaft überprüft wurde, ist damit kaum etwas über die Wirkung der lokalen radikalpietistischen Bewegung gesagt.

3. Grenzüberschreitende Sozietätenbildung

Unter der Bezeichnung «Sozietätenbewegung» hat die Aufklärungsforschung diejenigen Vereinigungen gefasst, die auf der ideologischen Basis der Aufklärung von Männern gegründet, getragen und

⁴⁸ Dazu Christoph Johannes Riggenbach, Hieronymus Annoni. Ein Abriss seines Lebens samt einer Auswahl seiner Lieder, Basel 1870; Burckhardt (wie Anm. 8); Wernle (wie Anm. 6); Wanner (wie Anm. 25), sowie Rudolf Dellsperger, Der Pietismus in der Schweiz, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 2: Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hrsg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 606f. Vielschichtiger erscheint Annoni in seiner neuesten Biographie. Weil die Biographin auf eine historiographische Einordnung verzichtet, fehlt jedoch auch hier die Basis für eine Neuinterpretation, vgl. Hildegard Gantner-Schlee, Hieronymus Annoni 1697–1770. Ein Wegbereiter des Basler Pietismus, Muttenz 2001. Im Historischen Lexikon der Schweiz, Bd. 1, S. 355, rückt Ulrich Gäbler Annoni in eine kaum nachvollziehbare Nähe zur Aufklärung. Dieser sei nicht nur «allen Extremen» abhold gewesen, vielmehr habe er seine kirchlich-pietistische Frömmigkeit «mit einem aufgeklärten Lebensgefühl» verbunden.

⁴⁹ Burckhardt (wie Anm. 7), S. 89. Darüber hinaus wird in der neuesten historischen Überblicksdarstellung zur Stadt Basel die Geschichte der lokalen pietistischen Bewegung auf der einen Seite marginalisiert, indem erklärt wird, dass «Pietismus wie die Herrnhuter Sozietät (...) eine Sache von Minderheiten» geblieben sei, vgl. Susanna Burghartz, Das «Ancien Régime», in: Basel. Geschichte einer städtischen Gesellschaft, hrsg. von Georg Kreis und Beat von Wartburg, Basel 2000, S. 142. Andererseits habe ich mit meinem Beitrag in eben diesem Band gerade für die Relevanz der pietistischen Bewegung in Bezug auf die Geschichte der Stadt plädiert, vgl. Erika Hebeisen, «... um den erloschenen Glauben an Jesum Christum wieder unter dem Volk zu wecken». Pietistische Gemeinschaftsbildung am Übergang in die Moderne, a. a. O., S. 339–348.

in der Regel auch frequentiert worden sind.⁵⁰ In Basel trifft dies in erster Linie auf die 1777 von Isaak Iselin initiierte «Gesellschaft zur Aufmunterung und Beförderung des Guten und Gemeinnützigen» sowie auf die zehn Jahre später gegründeten Basler Lesegesellschaft zu.⁵¹ Obwohl im 18. Jahrhundert auch religiös ausgerichtete Sozietäten entstanden sind, wurden diese bisher kaum als Teil der Sozietätenbewegung wahrgenommen. In Ansätzen wurde eine entsprechende Integration am Beispiel der in Basel verankerten Deutschen Christentumsgesellschaft (ChG) unternommen. In deren Anlage fand der Aufklärungsforscher Ulrich Im Hof den «Sozietätsgedanken des 18. Jahrhunderts» durchaus aufgehoben.⁵² Es war aber nicht nur ein moderner «Gedanke» in der ChG aufgehoben, sie war um 1800 aus soziokultureller Perspektive ebenso zeitgemäss wie programmatisch religiös. In ihrer Organisationsform überwand sie das ständische Prinzip. Ihre Trägerschaft nutzte moderne Kommunikationsmittel wie persönliche Briefe und Zeitschriften, und sie zielte auf eine Reform der Gesellschaft im Hier und Jetzt. Dieses Reformprojekt basierte jedoch nicht wie dasjenige der Aufklärer auf einer moralischen Philosophie, sondern auf religiöser Praxis. In diesem Rahmen stand die ChG auch Frauen offen, wobei die interne Ordnung der Geschlechter wiederum segregiert und hierarchisch strukturiert war. Mit diesem spezifischen Einschlussmodell war die ChG ihrer Zeit sogar voraus. Spätere bürgerliche Gesellschaften, Vereine und Institutionen öffneten sich den Frauen erst im ausgehenden 19. Jahrhundert exakt in dieser Form.⁵³

Neben der ChG war in Basel, wie erwähnt, ab 1740 auch die Herrnhuter Brüdersozietät präsent. Diese beiden pietistischen Sozietäten agierten vor Ort jedoch verschieden. Die ChG baute ab 1780

⁵⁰ Kritisch dazu aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive für die Städte Bern und Zürich im Vergleich: Brigitte Schnegg, Geschlechterkonstellationen in der Geselligkeit der Aufklärung, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 52 (2002), S. 386–398.

⁵¹ Historisches Lexikon der Schweiz, Bd. 2, S. 43; Emil Erne, Die Schweizerischen Sozietäten. Lexikalische Darstellung der Reformgesellschaften des 18. Jahrhunderts in der Schweiz, Zürich 1988, S. 249 und 258–264.

⁵² Ulrich Im Hof, Der Sozietätsgedanke im 18. Jahrhundert, in: Pietismus und Neuzeit 7 (1981), S. 9–27, hier S. 17. Die ChG ist denn auch im Lexikon der Sozietäten in der Schweiz aufgeführt, vgl. Erne (wie Anm. 51), S. 250–252.

⁵³ Für die Schweiz im Überblick siehe Beatrix Mesmer, Ausgeklammert – Eingeklammert. Frauen und Frauenorganisationen in der Schweiz des 19. Jahrhunderts, Basel; Frankfurt a. M. 1988, S. 4–48, sowie Albert Tanner, Arbeitsame Patrioten – wohlstandige Damen. Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Schweiz 1830–1914, S. 424–476.

von der Stadt Basel aus vorerst ein männerzentriertes Netzwerk auf, das auf möglichst weitreichende Repräsentation und Mission zielte, während die Herrnhuter Brüdersozietät in der Stadt und auf der Basler Landschaft vor allem ihr familienzentriertes Versammlungswesen pflegte. Zwar ist die Geschichte der Herrnhuter Brüdersozietät als pietistische Gemeinschaft sowie ihre Organisationsstruktur aus kirchengeschichtlicher Perspektive relativ gut erforscht.⁵⁴ Sozial- und kulturgeschichtliche Forschungen sowohl zum Zentrum in Herrnhut, als auch zu den herrnhutischen Lebensgemeinschaften in ganz Europa liegen jedoch erst sehr vereinzelt vor.⁵⁵ Entsprechende Untersuchungen von einzelnen Diasporagemeinden im jeweiligen städtischen Kontext fehlen meines Wissens ganz.⁵⁶ Unter «Diasporaarbeit» verstand der Begründer der Brüdersozietät Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) die «Pflege der Gemeinschaft mit den in allen Konfessionen lebenden Kindern Gottes». Diese habe gerade darum ein so grosses Echo gefunden, weil sie «die Erweckten nicht aus ihren eigenen Kirchentümern herausholte».⁵⁷ Obwohl die Brüdersozietät das zumindest im 18. Jahrhundert nicht explizit als Ziel ihrer «Diasporaarbeit» formulierte, diente diese immer auch der herrnhutischen Mission. Die Geschichte der Diasporagemeinde in Basel ist in keiner Weise erforscht. Auf lokaler Ebene wurde kaum eine herrnhutische Erinnerungskultur gepflegt. Jubiläumsschriften zur Basler Brüdersozietät sind bemerkenswert selten und wenig umfangreich.⁵⁸ Wohl weil die Brüdersozietät als weit gespanntes

⁵⁴ In Form einer Überlagerung von eigener Traditionsbildung und kirchengeschichtlicher Untersuchung dargestellt von Meyer (wie Anm. 17), S. 5–106.

⁵⁵ Weiterführend dazu die geschlechtergeschichtliche Untersuchung «Wanderer zwischen den Welten. Die Herrnhuter Brüdergemeine als internationale Gemeinschaft 1760–1857», mit der sich Gisela Mettele im Februar 2004 an der Universität Chemnitz habilitiert hat.

⁵⁶ Zum Konzept der herrnhutischen Diasporaarbeit vgl. Meyer (wie Anm. 17), S. 65–67; Weigelt (wie Anm. 17), S. 701–710; Wernle (wie Anm. 6), S. 62–174.

⁵⁷ Meyer (wie Anm. 17), S. 65.

⁵⁸ Ein Rückblick auf die eigene lokale Geschichte zur «Erinnerung an die 150-jährige Jubelfeier» wurde erstmals 1890 publiziert. Anlass für eine zweite lokale Erinnerungsschrift war der 1911 erfolgte Bezug des neuen Versammlungslokals an der Ringgasse 4, vgl. Steinberg (wie Anm. 13). Aus dem Jahr 1925 ist eine handschriftliche, 30seitige Erinnerung an «Das Leben in der alten Basler Brädersocietät» überliefert, vgl. «Die Schule der Basler Brädersocietät 1802–1842». Auf Grund der Societäts-Protokolle zusammengestellt von Johannes Wullschlägel, Unitäts-Archiv Herrnhut (UAH) NB I R.3.1276. 1940 erschien in Basel von Konrad Krüger und Benjamin Staehelin eine Schrift unter dem Titel «200 Jahre Brädersocietät in Basel», sowie 50 Jahre später eine Jubiläumsschrift zum 250jährigen Bestehen, die eine Geschichte dieser Diasporagemeinde holzschnittartig skizziert (wie Anm. 18).

Netzwerk organisatorisch und programmatisch auf das Zentrum in Herrnhut ausgerichtet blieb. Umgekehrt war die Geschichte der Basler Brüdersozietät bisher kaum Thema der lokalen Kirchengeschichte oder gar der Stadtgeschichte.⁵⁹

Im Gegensatz dazu bildet die ChG in der Historiographie zu Basel eine Art Scharnier zwischen der lokalen pietistischen Bewegung und dem «Frommen Basel» im 19. Jahrhundert. Das Organisationsprinzip der ChG basierte auf Kommunikation und Vernetzung. Die Männer vom Vorstand und im Sekretariat haben unzählige Protokolle verfasst, tausende von Briefen geschrieben, Traktate und eine Zeitschrift publiziert.⁶⁰ Die Erstausgabe der monatlich erscheinenden Zeitschrift «Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit» erschien 1786.⁶¹ Formal gegründet wurde die ChG am 30. August 1780. An diesem Tag trafen sich in Basel sechs Männer im Haus des Theologieprofessors Wernhard Herzog, um sich als Vorstand zu konstituieren. Dieser setzte sich je zur Hälfte aus Theologen und Laien zusammen. Vier der sechs Vorstandsmitglieder waren bisher in der «Versammlung der Ledigen Brüder» organisiert

⁵⁹ Die zwei letzten Überblicksdarstellung zur Religion in der Stadt Basel haben der Brüdersozietät entsprechend wenig Platz eingeräumt. In einer Jubiläumsschrift der Basler Bibelgesellschaft, die die ChG und ihre Tochtergesellschaften ausführlich würdigt, wird lediglich auf einer Seite an die Brüdersozietät in Basel erinnert, vgl. Hauzenberger (wie Anm. 18), S. 58f. Im Sammelband «Das Fromme Basel» ist die Basler Brüdersozietät lediglich integral und disparat ein Thema, vgl. Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3); früher und spezifischer, jedoch deutlicher noch aus kirchengeschichtlicher Perspektive Grob (wie Anm. 22), S. 67–78, sowie Wernle (wie Anm. 6), S. 99–114.

⁶⁰ Vier Jahre nach ihrer Gründung bezeichnete sich die ChG als «Freundschaftsverbinding» und verstand sich als Korrespondentennetzwerk, vgl. «Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung». Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, hrsg. von Ernst Staehelin, Basel 1970, S. 279, und Martin Brecht, «Wir sind nur correspondierende Pietisten». Neue Einsichten in die Anfänge der Christentumsgesellschaft, in: Pietismus und Neuzeit 7 (1981), S. 74, sowie Weigelt (wie Anm. 17), S. 714. Grundlegend für die Geschichte der ChG in Basel sind: Ostertag (wie Anm. 14), S. 197–228, Wernle (wie Anm. 6), S. 29–62, sowie der Jubiläumsband 200 Jahre ChG in: Pietismus und Neuzeit 7 (1981).

⁶¹ Die Zeitschrift erschien von 1786 bis 1912 unter diesem Namen. Bereits ab 1783 publizierte die ChG aus ihren Protokollen unter dem Titel «Auszüge aus dem Briefwechsel der Deutschen Gesellschaft», vgl. Wernle (wie Anm. 6), S. 36, sowie Gustav Adolf Benrath, Einige Bemerkungen zur Zeitschriften-Literatur der Erweckung, in: Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts. Referate einer Tagung an der FU Amsterdam, hrsg. von Ulrich Gäbler und Peter Schramm, Basel 1985, S. 197–202.

gewesen. Diese fanden seit 1768 im Haus von Pfarrer Jakob Friedrich Meyenrock statt,⁶² der nun im Vorstand der ChG Einsitz nahm. Wiederum vier aus dem ersten Vorstand gehörten dem Basler Patriat an und zwei waren Württemberger, die als Handelsangestellte in Basler Unternehmen arbeiteten. Der Vorstand dieser pietistischen Sozietät verkörperte Männlichkeit, Bürgerlichkeit und Kirchlichkeit. Und er stellte sich zumindest über einzelne Mitglieder in eine radikalpietistische Tradition. Auf einer überaus schmalen Überlieferungsbasis wird ansonsten jeweils die von Hieronymus Annoni aufgebaute «Gesellschaft der guten Freunde», die ausschliesslich Männer versammelte, als Vorgängerin der ChG apostrophiert.⁶³

Zwar war die ChG in Basel 1780 als Partikulargesellschaft gestartet, vier Jahre später wurde sie jedoch zum Zentrum der gesamten Sozietät erhoben. In der Zwischenzeit waren eine Reihe von entsprechenden Partikulargesellschaften in der übrigen Schweiz sowie in Deutschland mit hoher Konzentration im Südwesten entstanden.⁶⁴ Die Idee für die ChG geht zurück auf den Augsburger Pfarrer Johann August Urlsperger (1728–1806). Er liess sich auf Reisen inspirieren von pietistischen Gesellschaften in England und Schweden.⁶⁵ Sein Ziel war ein publizistischer Kampfverbund von Theologen, die sich mit der Feder bewaffnet der Aufklärungsbewegung entgegenstellen sollten. Obwohl er unter hohem persönlichen Einsatz eine solche Vereinigung von Gelehrten vorantrieb, drang er letztlich nicht durch. Speziell in Basel setzte sich das Modell der Vernetzung pietistischer Laien durch. Bereits die Mobilisierung für eine entsprechende Sozietät ging von Laien aus den «Versammlungen der

⁶² Die «Versammlung der Ledigen Brüder» konstituierte sich 1768. Anfänglich nahmen neun Männer teil. Bis zur Gründung der ChG elf Jahre später hatte sich ihre Zahl auch schon einmal verdreifacht. Zu den Vorstandsmitgliedern siehe Weigelt (wie Anm. 17), S. 713, sowie das Personenregister bei Staehelin (wie Anm. 60).

⁶³ Diese Gesellschaft ist noch kaum erforscht, so dass sich Bezüge zur ChG lediglich über gemeinsame Ideen herstellen lassen, vgl. Gantner-Schlee (wie Anm. 48), S. 207f.; Burckhardt (wie Anm. 8), S. 101.

⁶⁴ Zuerst in Nürnberg, Stuttgart und Frankfurt sowie etwas später auch in Stendal, Berlin, Magdeburg usw. Für eine Liste der Partikulargesellschaften siehe Wernle (wie Anm. 6), S. 33, sowie Weigelt (wie Anm. 17), S. 713.

⁶⁵ Als Vorbilder dienten Urlsperger die englische «Society for Promoting Christian Knowledge» und die schwedische «Societas Svecana pro Fide et Christianismo», vgl. Weigelt (wie Anm. 17), S. 710–712. Ausführlicher zu Person und Werk von Urlsperger Horst Weigelt, *Von Schwenckfeld bis Löhe. Aspekte aus der Geschichte evangelischer Theologie und Frömmigkeit in Bayern, Neustadt a. d. Aisch* 1999, S. 95–143.

Ledigen Brüder» aus. Deren Präsident, Georg David Schild aus Frankfurt, spielte eine zentrale Rolle für die Gründung der ChG in Basel.⁶⁶ Ihm ging es weniger um die Erhaltung der «reinen Lehre», als vielmehr um die kollektive Selbstvergewisserung in pietistischer Gemeinschaft.⁶⁷

Mit Blick auf die soziale Zusammensetzung ist die ChG in Basel also eine Gründung von männlichen Laien aus Frankfurt, Württemberg und Basel, wobei die Initiative von ortsfremden Angestellten ausging, während sich die Basler Theologen für den Vorstand anwerben liessen. Auf der Ebene der Mitglieder erfuhren die Versammlungen während der ersten 25 Jahre ihres Bestehens eine beachtliche Feminisierung. Insgesamt stieg die Anzahl der Mitglieder in dieser Zeit von rund 60 auf etwas über 100. Waren 1784 – nachdem Basel zum Zentrum der Gesellschaft geworden war – nur knapp 20% der Mitglieder Frauen, kippte das quantitative Geschlechterverhältnis über die Jahrhundertwende bei steigender Mitgliederzahl: 1811 waren bereits rund 60% aller Mitglieder Frauen.⁶⁸ Zwar hatten die Frauen nach wie vor keinen Einsitz im Vorstand der ChG, sie trafen sich jedoch wöchentlich in vier verschiedenen von Frauen geleiteten Versammlungen.⁶⁹ Während nach der Jahrhundertwende immer mehr Frauen die Versammlungen der ChG besuchten, wandten sich die verbliebenen und die neuen männlichen Mitglieder – darunter zahlreiche aus Württemberg – zunehmend dem Aufbau neuer pietistischer Gesellschaften, Vereine und Institutionen zu.

⁶⁶ Protokoll der ChG vom 30.8.1780, in: Staehelin (wie Anm. 60), S. 147. Schild arbeitete in den 1770er Jahren als Handelsangestellter in der Strumpfwarenfabrik der Basler Bürgerfamilie Brenner.

⁶⁷ Brief von Schild an Urlsperger, März 1780, in: Staehelin (wie Anm. 60), S. 131. Weil sich letztlich die populäre Variante des pietistischen Netzwerkes durchsetzte und Georg David Schild gemeinsam mit sechs anderen Mitgliedern der «Ledigen Brüder» die praktische Vorbereitung für die Gründung der ChG in Basel geleistet hatte, gilt er heute für die sozialgeschichtlich interessierte Kirchengeschichte als «eigentlicher Verwirklicher der Christentumsgesellschaft», vgl. Brecht (wie Anm. 60), S. 69–86. Hingegen erklärt eine jüngere Überblicksdarstellung den Spiritus Rector Urlsperger erneut ganz in geistesgeschichtlicher Tradition zum alleinigen Gründer, vgl. Peter Schicketanz, *Der Pietismus von 1675 bis 1800*, Leipzig 2001, S. 159–165.

⁶⁸ 1784 werden für Basel 63 Mitglieder aufgeführt, 1811 knapp doppelt so viele, nämlich 106 verzeichnet, vgl. Staehelin (wie Anm. 60), S. 213, sowie StABS PA 653 DD 38 Organigramm der Basler Christentumsgesellschaft: «Die innere Einrichtung» der ChG, S. 9, gezeichnet von Johann Wernhard Herzog und Johann Rudolf Burckhardt am 4. Dezember 1811.

⁶⁹ Organigramm der ChG, 1811, S. 8f.

4. *Institutionalisierung und Etablierung*

Ausgehend von der ChG entstanden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Basel zahlreiche Institutionen. Diese wurden von der Pietismusforschung schon mehrfach erwähnt. Sie sind jedoch kaum erforscht. Entsprechend erscheint die reine Auflistung als ein Leistungsnachweis, der einen Baustein bildet in einer auf Mission ausgerichteten Erinnerungskultur. Dabei ist jeweils die Rede von «Werken», als deren alleiniger «Gründer» in der Regel der langjährige Sekretär der ChG, Christian Friedrich Spittler (1782–1867) aufgeführt wird. So heisst es in der Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der Pilgermission St. Chrischona: «Durch Spittlers Initiative sind im Umkreis Basels etwa dreissig verschiedene Werke der Inneren und Äusseren Mission entstanden, so z. B. die Basler Bibelgesellschaft (1804), die Basler Missionsanstalt (1815), die Armen-schullehrerbildungs- und Kinderrettungsanstalt (1833), die Pilgermission St. Chrischona (1840), das Kinderspital in Basel (1845) und das Diakonissenhaus in Riehen (1852). Bei all diesen Gründungen war es Spittlers Ziel, sämtliche Kräfte und Gaben sowie alle finanziellen Mittel in den Dienst Gottes zu stellen, um den Menschen die frohe Botschaft verkündigen zu können.»⁷⁰ Diese 1990 erschienene Festschrift steht im Dienst einer evangelikalen Erinnerungskultur, die auf fromme Gemeinschaftsbildung und Mission zielt, indem die eigene Geschichte in eine pietistische Tradition gestellt wird. Umgekehrt wird dabei aber auch die Geschichte der pietistischen Bewegung evangelikal überformt. Die (lokalgeschichtliche) Pietismusforschung bezieht jedoch solche Texte in ihre Publikationen ein, ohne diese als Teil einer evangelikalen Identitätspolitik und Missionsstrategie zu reflektieren.⁷¹

Der Entstehungsprozess von Institutionen der pietistischen Mission in der Region Basel ist bisher lediglich nach religiösen Konzepten sowie einigen Gründern und Leitern befragt worden.⁷² Zudem sind einzelne Institutionen als Facetten des «Frommen Basel» im 19. Jahrhundert thematisiert worden, wobei beispielsweise ein Theologe, der in der heutigen Pilgermission – einem Schulungszentrum der evangelikalen Mission – unterrichtet, die neueste historische

⁷⁰ Wenn Gottes Liebe Kreise zieht. 150 Jahre Pilgermission St. Chrischona 1840–1990, hrsg. von Edgar Schmid, Giessen 1990, S. 30.

⁷¹ Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3).

⁷² Weigelt (wie Anm. 17), S. 715–719. Kritisch dazu mit Blick auf die Stadtgeschichte: Hebeisen, Gemeinschaftsbildung (wie Anm. 49), S. 339–348.

Untersuchung zu dieser Institution vorlegt.⁷³ Damit wird die Geschichte solcher Institutionen der Mission – abgesehen von wenigen Ausnahmen⁷⁴ – entweder in den Dienst einer frommen Erinnerungskultur genommen, oder deren Geschichte wird auf eine theologiezentrierte Sicht verkürzt. Beide Varianten konzentrieren sich in geistesgeschichtlichem Sinn auf die religiösen Konzepte bürgerlich-pietistischer Männerwerke.⁷⁵ Selbst dort, wo eine Institution wie das Diakonissenhaus in Riehen, das heute von und für Frauen geführt wird, im Mittelpunkt steht, betont der Verfasser, dass es nicht um «das Frauenbild der Erweckungsbewegung» gehe und dass auch die «gegenwärtige Oberin» die früheren Diakonissinnen nicht als «Präfeministinnen des 19. Jahrhunderts» verstehe.⁷⁶

In all den pietistischen Institutionen in und um Basel übernahmen im 19. Jahrhundert bemerkenswert oft Männer aus Württemberg die Leitung, Organisation und Administration, während in der Regel

⁷³ Jochen Eber, Spittlers Versuche, im Raum Basel eine Pilgermission zu gründen, in: Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3), S. 37–50. Hier werden Entstehungszusammenhänge vor der eigentlichen Gründung untersucht, die im Nachhinein auf das Jahr 1840 festgelegt worden ist. Eber hält jedoch an der Logik vom Gründervater als Schöpfersubjekt fest: «Die Zeit vor 1840 ist ein gutes Beispiel dafür, wie intensiv Spittler daran arbeitete, den als richtig erkannten Gedanken einer Pilgermission, wenn auch auf vielen Umwegen, zu realisieren.» (a. a. O., S. 50.)

⁷⁴ Vor allem bilden diejenigen historischen Forschungen zur Basler Mission eine Ausnahme, die sich aus der Perspektive der postcolonial theories mit den missionierten Ländern und Kulturen befassen. Frauengeschichtlich angelegt sind zwei Untersuchungen zur Mission im 19. Jahrhundert: Simone Prodoliet, *Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien*, Zürich 1987; Dagmar Konrad, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*, Münster 2001. Es wurde aber auch Frauengeschichte verfasst zum Zweck der pietistischen Traditionsbildung, vgl. Waltraud Haas, *Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816–1966*, Basel 1994. Untersuchungen aus sozialgeschichtlicher Perspektive: Anna Carolina Hirzel-Strasky, *Menschliche Werkzeuge göttlicher Erziehung. Die Evangelische Predigerschule in Basel (1876–1915) und ihre Schüler*, Basel 2000; Josef Mooser, *Der «christliche Unternehmer» Karl Sarasin. Sozialer Protestantismus in der Schweiz und in Deutschland*, in: Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3), S. 73–92.

⁷⁵ In diesem Sinn hat der Kirchenhistoriker Kuhn in seinem Aufsatz zur pietistischen Bildungsinstitution in Beuggen nach den «geistigen Voraussetzungen» des ersten Inspektors und dessen «Verständnis» von Diakonie gefragt, vgl. Thomas K. Kuhn, *Diakonie im Schatten des Chiliasmus. Christian Heinrich Zeller (1779–1860) in Beuggen*, in: Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3), S. 93–110, hier, S. 99.

⁷⁶ Michael Raith, *Zu den Diakonissen in Riehen*, in: Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3), S. 111–121, hier S. 111.

Männer aus der Basler Oberschicht diejenigen Gremien besetzten, in denen die strategischen Entscheide gefällt wurden.⁷⁷ Frauen spielten lediglich diskret oder ausnahmsweise eine Rolle. Sie waren Gönnerinnen und Hausmütter oder in Hilfsvereinen aktiv. Als 1852 das Diakonissenhaus eröffnet wurde, führten sie zuerst ein von pietistischen Männern konzipiertes Programm aus. Von da aus entfalteten sie aber wirkungsvolle Aktivitäten, die sie zunehmend auch zu repräsentieren verstanden. Gleichzeitig bildeten Frauen aus ärmeren Verhältnissen in einem Mägdeheim die Klientel, und die Armenschule in Beuggen sowie ab 1846 das Kinderspital in Basel nahmen Kinder aus der entsprechenden Schicht auf.⁷⁸ Der Sozialgeschichte dieser Institutionen hat sich bisher jedoch noch niemand angenommen.

Die Fragmente einer Geschichte der Institutionalisierung der pietistischen Bewegung in Basel bieten lediglich Aufschluss über einige Männergremien und Gründungen von Männern, wobei sich ein massgeblicher Teil ihrer konstitutiven Seilschaften auf die ChG zurückführen lassen. Biographien und Festschriften legen nahe, dass die «Mutter» der pietistischen Gründungen in und um Basel eben auch Dreh- und Angelpunkt für fromme Seilschaften unter Männern war. Das gilt auch für diejenige von Spittler, Steinkopf und Blumhardt, die bei der Gründung der Basler Missionsgesellschaft

⁷⁷ So standen dem pietistischen Armenschullehrerverein, der 1817 gegründet worden war, acht Männer aus Basel vor, wobei mit Ausnahme des ehemaligen Württembergers Spittler alle – vier Pfarrer, ein Gerichtsherr und zwei Kaufleute – der städtischen Oberschicht angehörten. Erster Inspektor in der Armenschullehreranstalt Beuggen wurde der Württemberger Christian Heinrich Zeller (1779–1860), vgl. Kuhn, *Diakonie* (wie Anm. 75), S. 93–97. Aufgrund der grossen Präsenz von Pietisten aus Württemberg gelangte ein früherer Historiograph der Basler Mission im ausgehenden 19. Jahrhundert zu folgender Einschätzung: «In Basel selber sahen weite Kreise mit Geringschätzung auf diese «Schwabern», und es kostete zuweilen Mühe, Männer von Ansehen und Rang dafür [für die Missionsgesellschaft] zu gewinnen.» (Paul Eppler, *Geschichte der Basler Mission 1815–1899*, Basel 1900, S. 59.) Im Gegensatz dazu hat sich mir aus den Quellen eher das Bild einer gut funktionierenden hierarchischen Arbeitsteilung zwischen Basler Bürgern und zugezogenen Württembergern aufgedrängt, vgl. meinen unpublizierten Vortrag zu den grenzüberschreitenden Aktivitäten der ChG in Basel, gehalten vor der *Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel* am 9.6.2001.

⁷⁸ Christa Diemel und Eva Hurst, *Gehilfinnen und Gefährtinnen. Basler Frauen in Wohltätigkeit und Mission*, in: *Mit Geld, Geist und Geduld. Frauen und ihre Geschichte zwischen Helvetik und Bundesstaat*, hrsg. von Femmes Tour, Bern 1998, S. 101–112; Sara Janner, *Mögen sie Vereine bilden ... Frauen und Frauenvereine in Basel im 19. Jahrhundert*, Basel 1994, S. 48–50.

bestimmend wurde: Ab 1784 führten während rund 20 Jahren insgesamt sieben Theologieabsolventen der Universität Tübingen das Sekretariat der ChG in Basel. 1795 übernahm der Stuttgarter Karl Friedrich Adolf Steinkopf die Sekretariatsstelle.⁷⁹ Damals bezog er ein Zimmer im Haus von Esther Götz-Miville, einer späteren Versammlungsleiterin der ChG. Bevor er nach sechs Jahren an der deutsch-lutherischen Gemeinde in London eine Stelle als Pfarrer antrat, vermittelte er der ChG den Württemberger Kameralisten Christian Friedrich Spittler als Hilfssekretär.⁸⁰ Als dann 1803 der Tübinger Pfarrkandidat Christian Gottlieb Blumhardt die Stelle des Hauptsekretärs antrat, teilte er nicht nur diese Stelle, sondern auch das Zimmer im Haus Götz-Miville mit Spittler.⁸¹ Dieser stieg fünf Jahre später als erster Nicht-Theologe zum alleinigen Sekretär auf. Als er noch einmal rund fünf Jahre später an dieser Stelle anfang, das Projekt Missionsgesellschaft aufzubauen, griff er auf seine alten Bekannten zurück. Karl Friedrich Adolf Steinkopf, der sich zwischenzeitlich in London mit der englischen Missionsarbeit vertraut gemacht hatte, erhob er zum organisatorischen Berater. Christian Gottlieb Blumhardt warb er von seiner damaligen Landpfarrei in Württemberg ab, um ihn als Inspektor für die neue Missionsschule zu portieren.⁸²

Zweifellos gingen solche frommen Seilschaften aus Arbeitsbeziehungen hervor. Sie entstanden aber ebenso in pietistischer Geselligkeit in frommen Basler Bürgerhäusern. Das erwähnte Haus von Esther Götz-Miville war um 1800 nicht nur die Herberge für die Sekretäre der ChG. Dort erteilte die Hausmutter auch Bibelunterricht für Kinder, und die ChG-Sekretäre hielten Erbauungsstunden für Erwachsene.⁸³ In diesem Rahmen wurden Bekanntschaften geschlossen und Beziehungen vertieft. Über die gelebte Geselligkeit im Haus Götz-Miville lässt sich jedoch wenig in Erfahrung bringen. Auf jeden Fall aber nahm Christian Friedrich Spittler, der als ChG-Sekretär während sieben Jahren hier wohnte, als er 1808 in das neue Zentrum der ChG zog, nicht nur seine bisherige Herbergsmutter dahin mit. Einige Jahre später heiratete er auch deren Tochter, Susanna Götz (1787–1844). Das Ehepaar Spittler-Götz bewohnte das «Fälkli», die ehemalige Herberge des Augustinerklosters am

⁷⁹ Staehelin (wie Anm. 60), S. 74.

⁸⁰ Kober (wie Anm. 15), S. 5 und 16.

⁸¹ Ebd., S. 24.

⁸² Hauzenberger (wie Anm. 18), S. 68; Eppler (wie Anm. 77), S. 6f.

⁸³ Ausführlicher Hebeisen, Vom Rand zur Mitte (wie Anm. 36), S. 470–472.

Stapfelberg, die seit wenigen Jahren der ChG als Zentrum diente. Im Laufe der 1810er Jahre entwickelte sich dieses zu einer geselligen Drehscheibe für Pietisten und Pietistinnen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum. Zudem lebten hier immer auch mehr Menschen als nur die Familienangehörigen, neben Spittlers Schwiegermutter zwei andere ältere Pietistinnen und einige Theologiestudenten. Und im «Fälkli» versammelte sich regelmässig das «Kämmerlein», eine «kleine Gesellschaft ehrwürdiger Männer, welche in geselliger Weise sich bei ihm [Spittler] zu einem gemütlichen Abend einfanden, bei welcher Gelegenheit religiöse, politische und soziale Fragen zur Besprechung kamen.»⁸⁴ Es fanden zudem unzählige Sitzungen zur Planung und Realisierung pietistischer Projekte statt, und es stiegen zahlreiche fromme Gäste in diesem Haus ab. Spittlers Biographien sind voll von eigentlichen Gästelisten.⁸⁵ Einer seiner Biographen stellte fest, das «Fälkli» habe zwar «nie den Namen einer Anstalt getragen, und doch war es eine solche, und seine Leitung muss als die wichtigste Leitung Spittlers, des grossen Anstaltsgründers gelten.»⁸⁶ Gewiss spielte dieser Ort pietistischer Geselligkeit eine wichtige Rolle für die Ausbreitung und Vergesellschaftung der Erweckungsbewegung. Das Haus wurde jedoch nicht von Spittler allein, sondern vom Ehepaar Spittler-Götz gemeinsam geführt. Dabei hat Susanna Spittler-Götz als Hausmutter und Gastgeberin auch die pietistische Geselligkeit im Umfeld der ChG mitgestaltet. Und spätestens ab den 1830er Jahren hat zudem die gemeinsame Adoptivtochter Sette Spittler (1810–1880) zum Funktionieren dieser pietistischen Drehscheibe beigetragen. Nicht zufällig war sie es, die 1876 die erste Biographie von Christian Friedrich Spittler veröffentlichte.⁸⁷ Auf der Basis der zweiten, von Johannes Kober elf Jahre später publizierten Biographie ist Christian Friedrich Spittler im Laufe des 20. Jahrhunderts historiographisch zum idealen männlichen pietistischen Schöpfersubjekt erstarrt und zum «Gründergenie»⁸⁸ überhöht worden. Die vergleichsweise dichte biographische

⁸⁴ Kober (wie Anm. 15), S. 37.

⁸⁵ Auch aus der einschlägigen Quellenedition lässt sich eine ansehnliche Zahl rekonstruieren, vgl. Staehelin (wie Anm. 60).

⁸⁶ Georg Vischer, *Bleibende Frucht. Weg und Werk von Christian Friedrich Spittler*, Basel 1941, S. 31.

⁸⁷ Christian Friedrich Spittler im Rahmen seiner Zeit. Gesammelt aus seinem schriftlichen Nachlass von Sette Spittler, Basel 1876. Ausführlicher zu diesem ersten Band der anonym erschienen Biographie mein Vortrag «Die Tochter als Biographin», gehalten auf der Tagung «Leben schreiben» in Bern am 21.3.2003.

⁸⁸ Bezeichnung bei Raith (wie Anm. 76), S. 114.

Erinnerung an diesen Exponenten der Erweckungsbewegung in Basel ist insofern bemerkenswert, als dieser kein Meisterdenker, sondern ein Gründervater – ein Netzwerker und Organisator – war. Abgesehen von zwei lokalgeschichtlichen, aus kirchengeschichtlicher Perspektive verfassten Kurzbiographien⁸⁹ sind alle anderen Spittler-Biographien ganz direkt Teil einer pietistischen Traditionsbildung, die in diesem Fall in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine evangelikale überführt worden ist.⁹⁰ Eine genaue Analyse der biographischen Konstruktion von Christian Friedrich Spittler als frommer Held steht jedoch noch aus.⁹¹

5. Religiosität und Stadtgeschichte

In der Basler Stadtgeschichte hat Christian Friedrich Spittler hingegen bisher kaum Berühmtheit erlangt.⁹² Wenn überhaupt, dann wird er beiläufig und fraglos in Bezug gesetzt zum «Frommen Basel». Dieses wiederum hat die Stadtgeschichte weitgehend auf eine konservative Wende nach der politischen Emanzipation der Basler Landschaft – nach der sogenannten Kantonstrennung von 1833 – verkürzt.⁹³ Um aber dem Phänomen «Frommes Basel» eine angemessene historische Tiefenschärfe zu verleihen, scheint es mir sinnvoll, dieses Bild von Basel im 19. Jahrhundert als Ausdruck eines zwar kontingenten, aber kontinuierlichen Prozesses der pietistischen Vergesellschaftung in dieser Stadt zu deuten. Das «Fromme Basel»

⁸⁹ Wanner (wie Anm. 25), S. 85–89; Andreas Lindt, Christian Friedrich Spittler und Basel, in: Pietismus und Neuzeit, Bd. 7 (1981), S. 115–126.

⁹⁰ Vischer (wie Anm. 86). Erich Schick und Klaus Haag, Christian Friedrich Spittler. Handlanger Gottes, Giessen 1982; Karl Rennstich, «... nicht jammern, Hand anlegen!». Christian Friedrich Spittler, sein Werk und Leben, Metzingen 1987; Reinhard Frische (Hg.), Zur Initiative befreit. C. F. Spittler und unser Auftrag heute, Giessen 1994; ebenso die Kurzbiographie in der Festschrift zur Erinnerung an den 125. Todestag von Spittler als Begründer der Pilgermission, vgl. Schmid (wie Anm. 70).

⁹¹ Zu diesem Ansatz Gleixner (wie Anm. 46), S. 38–49.

⁹² Ein Ansatz zur Integration dieser historischen Figur in ein frommes Milieu bei Hebeisen, Gemeinschaftsbildung (wie Anm. 49), S. 343–346.

⁹³ Burckhardt (wie Anm. 7), S. 92. In derselben Logik wurde schon früher im Rahmen der pietistischen Erinnerungskultur die Kantonstrennung als Aufhänger für eine fromme Allianz positiv bewertet. 1833 hätte sich eine Mehrheit der Pfarrer aus der Stadt der pietistischen Bewegung zugewandt und so gemeinsam mit der Brüdersozietät und den Ausläufern der ChG den liberalen Aufbruch auf der Landschaft bekämpft, vgl. Steinberg (wie Anm. 13), S. 6.

bezeichnet sowohl ein Selbstverständnis eines Milieus in dieser Stadt, als auch eine Fremdwahrnehmung von einer angeblich spezifisch baslerischen Mentalität. Von letzterer ausgehend hat sich der Schriftsteller Gottfried Keller darüber geärgert, dass der Kulturhistoriker Jacob Burckhardt nach einem Aufenthalt in Zürich wieder nach Basel zurückkehrte. Fromm mit unsinnlich gleichsetzend, spekulierte Keller 1859 gegenüber einem Freund, wie er Burckhardt in eben diesem Basel in Verlegenheit bringen könnte: «Ich hätte fast Lust, ihm ein recht mutwilliges und frivoles Buch zu dedizieren, um ihm in seinem frommen Basel eine rechte Unannehmlichkeit zu bereiten, mit einer Anrede, in welcher von nichts als den Wirtshäusern in der Umgebung Zürichs die Rede ist und etwa noch von einigen fingierten Schenk mädchen. Allein er dauert mich doch zu sehr.»⁹⁴ Die soziokulturellen Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Wahrnehmung liegen jedoch geschichtswissenschaftlich völlig im Dunkeln. Eine Geschichte des «Frommen Basel» gilt es nicht nur als Prozess der Vergesellschaftung der pietistischen Bewegung noch zu schreiben. Darüber hinaus fehlen Arbeiten, die das «Fromme Basel» als mentalen Effekt der Tradierung und Aneignung von pietistischer Religiosität aus dem 18. Jahrhundert zu deuten vermögen. Beide Unterfangen müssten auch die politik- und ideengeschichtlich angelegte Zäsur um 1800 kritisch überdenken.

Sämtliche Überblicksdarstellungen zur Basler Stadtgeschichte folgen dem historiographisch breit abgestützten und tief verwurzelten Modell der Epochenschwelle um 1800 beinahe ungebrochen. Dabei ist Religion vor 1800 ein Thema, nachher in der Regel nicht mehr. Gerade in den neueren lokalgeschichtlichen Darstellungen wird der Religion bereits im 18. Jahrhundert eine überaus bescheidene gesellschaftliche Gestaltungskraft eingeräumt.⁹⁵ In der kürzlich erschienenen

⁹⁴ Zit. aus: Nikolaus Meier, Des «Frommen Basel» Sorge um die Bildende Kunst, in: Kuhn/Sallmann (wie Anm. 3), S. 175–188, hier S. 180 (Hervorhebung EH).

⁹⁵ So zum Beispiel: Alioth (wie Anm. 10). Religion ist hier unter dem Stichwort «Kirche» lediglich als Aspekt von frühneuzeitlicher Politik ein Thema. Der pietistischen Bewegung werden zwei Sätze gewidmet, S. 87. Fünf Jahre später ist die letzte Stadtgeschichte in Form einer Monographie erschienen: René Teuteberg, Basler Geschichte, Basel 1986. Diese geht zeitlich noch einmal aufs Ganze und fällt entsprechend allgemein aus. Hier wird die pietistische Bewegung gar nicht erwähnt. Im jüngsten Überblicksband, der von mehreren Autoren und Autorinnen verfasst worden ist, wird Religion als Aspekt der frühneuzeitlichen Gesellschaft, die pietistische Bewegung zwischen 1750 und 1850 als «Schlaglicht» reflektiert, vgl. Kreis (wie Anm. 49).

«Geschichte einer städtischen Gesellschaft» wird entsprechend bilanziert, dass sich damals die vernünftige Orthodoxie durchgesetzt habe, während die pietistische Bewegung zwar an Akzeptanz gewonnen, jedoch «eine Sache von Minderheiten» geblieben sei.⁹⁶ Dabei ist weder die Religiosität der Vielen, noch diejenige «von Minderheiten» ein Thema, während umgekehrt im gleichen Band der Aufklärungsbewegung in der Stadt – gemessen an der schmalen Forschungsbasis – vergleichsweise viel Raum gegeben wird.⁹⁷ Als wichtigster Exponent der Aufklärung in Basel gilt fraglos Isaak Iselin (1728–1782). Er war Staatsschreiber, Verfasser von politischen, moralischen und pädagogischen Schriften sowie Begründer der wirkungsmächtigsten Aufklärungssozietät in der Stadt, der «Gesellschaft zur Aufmunterung und Beförderung des Guten und Gemeinnützi-gen» (GGG). Zudem soll Iselin bereits in den 1760er Jahren Pläne für eine Lesegesellschaft in Basel geschmiedet haben. Zur effektiven Gründung kam es aber erst 1787, fünf Jahre nach dessen Tod.⁹⁸

Mit dem Aufklärer Iselin auf der einen und den beiden Aufklärungssozietäten auf der anderen Seite sind die zwei zentralen Eckpfeiler der Basler Aufklärungsgeschichte auch schon benannt. Diese ruhen auf dem soliden Fundament der historischen Forschungen von Ulrich Im Hof.⁹⁹ Peter Ochs (1752–1821), der andere Basler

⁹⁶ Burghartz (wie Anm. 49), S. 142. Ebenso wird im kürzlich erschienenen 2. Band des Historischen Lexikons der Schweiz im Unterkapitel zur Kirche und zum «religiösen Leben» in Basel im 18. Jahrhundert Religiosität auf einige Stichworte verkürzt: «Die ref. Orthodoxie der Basler Staatskirche wurde im 18. Jahrhundert insbesondere durch pietistische Strömungen aufgeweicht (Hieronymus Annoni, Herrnhuter Brüdergemeine, Christentumsgesellschaft), ohne dass es aber zu einer Umgestaltung der bestehenden kirchl. Organisation gekommen wäre.» (Historisches Lexikon der Schweiz, Bd. 2, S. 43.)

⁹⁷ Burghartz (wie Anm. 49), S. 143f., sowie v. a. Claudia Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, in: Kreis (wie Anm. 49), S. 153–157.

⁹⁸ Historisches Lexikon der Schweiz, Bd. 2, Artikel Basel(-Stadt), S. 43; Erne (wie Anm. 51), S. 249.

⁹⁹ Wegweisend waren bisher die von Im Hof verfassten Iselin-Biographien sowie dessen Forschungen zur Aufklärung nicht nur in der Schweiz, vgl. Ulrich Im Hof, Isaak Iselin und die Spätaufklärung, Bern; München 1967; Ulrich Im Hof und François de Capitani, Die Helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz, Frauenfeld, 1983; Ulrich Im Hof, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1982; ders., Das Europa der Aufklärung, München 1993. Von einer Geschlechtergeschichte der Aufklärung in Basel kann keine Rede sein. Eine laufende Arbeit in diese Richtung befasst sich mit Iselins Tochter, Anna Maria Preiswerk-Iselin

Aufklärer mit einer auf ihn zugeschnittenen Geschichte, erscheint bezogen auf die internationale Aufklärungsbewegung als Spät- oder gar Nachgeborener. Als solchen hat ihn die Stadtgeschichte vor allem auf die Rolle des helvetischen Revolutionärs festgelegt.¹⁰⁰ Damit ragen Iselin und die GGG doch recht einsam aus der historiographischen Landschaft zur Basler Aufklärung. Es liegen auch kaum Forschungen zu den rund 180 Basler Aufklärern vor, die einmal Mitglied in der Helvetischen Gesellschaft waren, der eidgenössischen Aufklärungssozietät par excellence.¹⁰¹ Unter deren Mitgliedern hat Ulrich Im Hof jedoch «eine ganze Anzahl pietistisch oder zumindest spiritualistisch Gesinnte geistlichen und weltlichen Standes» ausgemacht. Trotzdem hat seine Bezeichnung «fromme Aufklärung», zu der er beispielsweise den Zürcher Pfarrer Johann Kaspar Lavater oder den Basler Unternehmer Jakob Sarasin zählt, weder in Bezug auf Basel noch darüber hinaus eine historische Ausdifferenzierung erfahren.¹⁰² Ebenso schenkte die Basler Stadtgeschichte dem Phänomen der Konversion vom Pietisten zum Aufklärer oder gar Revolutionär bis anhin kaum Aufmerksamkeit. Dies, obwohl beispielsweise der Wandel des Basler Dichters Wernhard Huber vom Pietisten zum Revolutionär anfangs der 1920er Jahre schon einmal aufschlussreich beschrieben worden ist.¹⁰³

(1758–1840), vgl. Esther Baur, *Das Ich im Text: «Wie ich immer war und seyn werde»*. Lektüren eines Tagebuchs, in: *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Manfred Hettling und Stefan-Ludwig Hofmann, Göttingen 2000, S. 105–128.

¹⁰⁰ Darüber hinausweisend Beat von Wartburg, *Musen und Menschenrechte. Peter Ochs und seine literarischen Werke*, Basel 1997.

¹⁰¹ Opitz (wie Anm. 97), S. 155, sowie darüber hinaus: Im Hof und De Capitani (wie Anm. 99), Bd. 1, S. 86–93.

¹⁰² Ulrich Im Hof, *Pietismus und ökumenischer Patriotismus. Zu Lavaters «Schweizerliedern»*, in: *Pietismus und Neuzeit* 11 (1985), S. 94–110, hier S. 99.

¹⁰³ Paul Wernle, *Wernhard Huber. Der helvetische Grossrat und Basler Dichter*, in: *BZGA* 20 (1922), S. 59–126. Zu einem vergleichbaren Konvertit aus Basel: Sandra Kobelt, *Nonkonformist am Pranger. Die Entwicklung von Johannes Frey vom Pietisten zum Anhänger der Revolution 1743–1800*, Bern 1998. Zudem bietet die Biographie von Johann Friedrich Miville, der in Basel Theologieprofessor und Rektor am Gymnasium war, zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Geschichte eines Grenzgängers, vgl. Eucharius Kündig, *Erinnerungen an Johann Friedrich Miville, Dr. und Prof. der Theologie in Basel*, Basel 1851. Dieser Miville war der Sohn des Radikalpietisten Hans Ulrich und der Bruder von Esther Götz-Miville, die weiter oben als Herbergsmutter und Versammlungsleiterin der ChG erwähnt worden ist. Derselbe Miville war gleichzeitig Präsident der GGG, Stifter der Lesegesellschaft, Präsident der Literarischen Gesellschaft und Mitglied der ChG sowie der Bibelgesellschaft.

Auf dieser Forschungsbasis gelten für die Stadt Basel zwischen 1750 und 1850 vernünftige Orthodoxie, das Ancien Régime, die erwähnten Ansätze einer Aufklärungsbewegung sowie die Formierung des Bürgertums als bestimmend. Der Bruch von einer «vor-modernen» zu einer «modernen» städtischen Gesellschaft wird mit Auswirkungen der Französischen Revolution, der Helvetischen Revolution und der Emanzipationsbewegung der Basler Landschaft markiert. Dabei geriet aufgrund einer modernisierungstheoretischen Ideen- und Politikgeschichte das Religiöse stark ins Abseits. Zu Recht gilt die Helvetik in den «gängigen Versionen der schweizerischen Demokratiegeschichte» als «historischer Knoten».¹⁰⁴ Es sind aber vor allem die neueren Darstellungen, die diesen Knoten zum Ursprung allein einer aufgeklärten, säkularisierten Schweiz verdichtet haben. Dabei wird unter dem Code Säkularisierung oftmals das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, indem alles Religiöse als überwunden erklärt oder allenfalls noch als ein Aspekt des (katholischen) Widerstandes thematisiert wird.¹⁰⁵ Gewiss markiert die Helvetik – je nach Perspektive – das Ende des Ancien Régime oder eben den Anfang einer modernen Schweiz. Für die Ausbildung dieser modernen Schweiz hat die neuere Helvetikforschung, mit Blick lediglich auf den Umbruch, Basel eine Art Vorreiterrolle zugeschrieben.¹⁰⁶ Gleichzeitig wurde für das anschliessende 19. Jahrhundert die Geschichte eines Basler Bürgertums erzählt, das die Stadt über einen elitär-konservativen Schulterschluss zur modernen Grossstadt entwickelt hat.¹⁰⁷ Unter diesen Forschungsperspektiven erscheint Religion und Religiosität als gesellschaftlich marginal oder eben als konservativ codiert. In kritischer Distanz dazu ist es sehr aufwändig, das bürgerlich-pietistische Milieu Basels plausibel neu zu positionieren. Dessen gesellschaftliche Gestaltungskraft und die Reichweite seiner

¹⁰⁴ Martin Schaffner, Direkte Demokratie. «Alles für das Volk – alles durch das Volk», in: Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, hrsg. von Manfred Hettling [et al.], Frankfurt a. M. 1998, S. 189–226, hier S. 192.

¹⁰⁵ Christian Simon (Hg.), Widerstand und Proteste zur Zeit der Helvetik. Dossier Helvetik IV, Basel 1998.

¹⁰⁶ Matthias Manz, Die Basler Landschaft in der Helvetik (1798–1803). Über die materiellen Ursachen von Revolution und Konterrevolution, Liestal 1991; Christian Simon (Hg.), Basler Frieden 1795. Revolution und Krieg in Europa, Basel 1995; Basel 1798. Vive la République Helvétique, hrsg. vom Museum der Kulturen, Basel 1998; André Salvisberg, Revolution in Basel. Ein Lesebuch, Basel 1998.

¹⁰⁷ Zum Basler Bürgertum im 19. Jahrhundert: Philipp Sarasin, Stadt der Bürger. Bürgerliche Macht und städtische Gesellschaft: Basel 1846–1914, Göttingen 1997.

Tradierung lassen sich gegenwärtig nur auf Umwegen ermessen, entweder in Anlehnung an bestimmte Debatten im Rahmen der Jüdischen Studien oder mit Blick auf die neuesten internationalen Forschungen zur pietistischen Bewegung und Kultur. In diesem Kontext lassen sich auch historisch weiterführende Erklärungen erarbeiten für die neuerdings wieder grösser werdende Attraktivität von pietistisch geprägter Religiosität als Sinnstiftungsmodell für bemerkenswert viele Menschen.

*Dr. Erika Hebeisen
Historisches Seminar der Universität Basel
Hirschgässlein 21
4051 Basel*