

Eine protestantische Verschwörung in Rom?

Die preußischen Gesandtschaftsprediger in Rom
zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Von PETER MASER

Im 41. Band der „Römischen Quartalschrift“ von 1933 veröffentlichte Hubert Bastgen unter dem Titel „Ein Plan Berliner Hofkreise, im Verein mit Bunsen den Protestantismus in Italien, besonders in Rom, auszubreiten“¹, einen Brief, den der Jesuitenpater Pierre-Jean Beckx (1795–1887), damals als Hofkaplan des Herzogs Ferdinand von Anhalt-Köthen tätig, am 3. September 1828 an den Münchener Nuntius Mercy d'Argenteau richtete. In dem ausführlichen lateinischen Schreiben, das der Nuntius bereits am 10. September an den Kardinalstaatssekretär della Somaglia weiterleitete², meldete Beckx u. a.: „Die Ansehnlichsten unter den Protestanten verschwören sich nämlich, um ihre Irrtümer nach Italien, ja sogar, was besonders starke Verstimmung auslöst, in die Stadt Rom selbst einzuführen... Jene Verschwörung (conspiratio) fördert besonders der preußische Hof, und Herr Bunsen, der beim Heiligen Stuhl Gesandter des Königs von Preußen ist, ist verpflichtet, dieses unwürdige Geschäft in Rom voranzutreiben. Dieser Mensch ist zwar gewissen Sitten verpflichtet, aber er gilt als sehr erfahren in häretischen Verkehrtheiten: Er spiegelt in Rom höchste Verehrung gegenüber dem Heiligen Vater vor und erzählt dennoch, sobald er mit den Seinen zusammentrifft, nicht nur Schreckliches und Lächerliches über die Katholiken und das ihnen Heilige. Er sehnt sich schon seit langem, seine Sekte voranzubringen sowohl mit dem preußischen Hof als auch mit den Gelehrtesten aus der protestantischen Schule... Vor wenigen Monaten ist Dr. Tholuck, der an der Halleschen Universität protestantische Theologie lehrt und sich, gemäß dem Jahrhundert, da er ein gelehrter und kluger Mann ist, außerhalb der übrigen angepaßt hält, nach Rom gekommen, um seine Sekte zu verteidigen. Was durch diesen in Rom bewegt wird, steht noch nicht fest...“³

Hubert Bastgen, der den Verhältnissen jener Zeit im Kirchenstaat und im preußischen Katholizismus immer wieder eindringliche Untersuchungen gewidmet hat⁴, dürfte auf das interessante Schriftstück im Vatikanischen Geheimarchiv⁵ bei den Vorarbeiten zu seiner Studie über die Anfänge der katholischen Pfarrei in Köthen gestoßen sein⁶. Allzuviel scheint er damit aber nicht anzufangen gewußt zu haben, bemerkt er doch in der knappen Einleitung zu dem Beckx-Brief: „Was Wahres daran war, wird kaum zu belegen sein.“⁷ Vielleicht hat er sich auch deshalb auf eine allenfalls dürftig zu nennende Kommentierung beschränkt, die dazu beigetragen haben mag, daß diese Quellenedition in der katholischen und der protestantischen Kir-

chengeschichtsschreibung bisher völlig unbeachtet geblieben ist. Dieses Schicksal verdient sie aber ganz gewiß nicht, erinnert sie doch an einen interessanten Sonderaspekt der Problematik „Rom und der Norden“, der nicht dem Vergessen anheimgegeben werden sollte, zumal dieser in der älteren Forschung durch mancherlei konfessionelle Mißverständnisse oft nur in entstellender Weise dargestellt und bewertet worden ist.

Pierre-Jean Beckx, der 1853 zum 22. Ordensgeneral der Societas Jesu aufsteigen sollte, wirkte seit 1826 als Hofkaplan des zum Katholizismus konvertierten Herzogspaares von Köthen/Anhalt in einer konfessionell höchst aufgeladenen Situation, in der jede Seite der anderen so ziemlich alles bis hin zum Meuchelmord zutraute⁸. Seine erstaunlich genauen Detailkenntnisse über die Promotoren der „protestantischen Konspiration“ in Rom⁹ verdankte Beckx natürlich der Herzogin, die als Tochter Friedrich Wilhelms II. und der Gräfin Dönhoff eine Halbschwester Friedrich Wilhelms III. war. Mit ihr verband den Jesuitenpater ein so enges geistliches Vertrauensverhältnis, daß dieser ihr 1830 nach dem Tode des Herzogs in die Wiener Verbannung folgte, wo er ihr 18 Jahre lang, bis zu ihrem Tode 1848, als Beichtvater und Berater zur Seite stand. Trotz aller offensichtlichen Vertrautheit mit den internen Verhältnissen des Berliner Hofes wird aber nachzuprüfen sein, ob Beckx mit seiner Anzeige einer „protestantischen Verschwörung“ in Rom das Richtige getroffen hat.

Bei der Beantwortung dieser Frage hat man sich bisher stets besonders auf die Person und das Wirken des preußischen Gesandten am Heiligen Stuhl, Christian Carl Josias (Freiherr von) Bunsen (1791–1860), konzentriert, der mit 32 Jahren 1823 in sein hohes diplomatisches Amt gelangte, weil er mit seinen liturgischen Projekten das Interesse König Friedrich Wilhelms III. zu fesseln vermochte. Bunsens Bedeutung ist gewiß nicht leicht zu überschätzen. Die Beziehungen zwischen Preußen und dem Heiligen Stuhl sind bis 1839, dem Jahre also, in dem Bunsen im Gefolge der Kölner Wirren seinen unrühmlichen Abschied von Rom nehmen mußte, ganz wesentlich durch diesen genialischen Dilettanten geprägt worden. Die Beiträge, die er zur Ausformung eines deutschen Rombildes geleistet hat, bedürfen gewiß noch der genauen Aufarbeitung¹⁰, beschränken sich aber keineswegs nur auf die literarische Sphäre, gehörte Bunsen doch beispielsweise auch zu den Gründern und tatkräftigsten Förderern des 1829 eröffneten Archäologischen Instituts (Istituto di Corrispondenza Archeologica), das damals noch einen internationalen Charakter trug¹¹. Aber das waren und blieben wohl letztlich alles Randerscheinungen im Bilde dieses Mannes, von dem Ranke hellsehtig zu sagen wußte, er sei „ein Idealist“ gewesen, „der durchaus praktisch sein wollte“¹². Alles das, was man Bunsen von unterschiedlichster Seite her vorgeworfen hat, kann auf diese Charaktereigenschaft zurückgeführt werden. Am entschiedensten aber waren Bunsens religiöse Ideale ausgeprägt, und Rom war das Feld, auf dem er diese praktizieren wollte.

Schon 1816 hatte er „stilles, ununterbrochenes Leben in und für sich selbst“ zum Ziel erklärt¹³ und danach gestrebt, im eigenen Lebensgang die Wege Gottes zu erkennen. Das weist zugleich auf pietistische Selbsterforschung zurück und auf den frommen Aktionismus der Erweckungsbewegung voraus: „Wer kennt das Christentum, als wer es zum Mittelpunkt seines Denkens und Handelns macht?“¹⁴ Bunsen hat gewiß keine „Bekehrung“ im pietistischen oder erwecklichen Sinn erlebt; richtiger wird „vom Erwachen einer christlichen Religiosität“ zu sprechen sein, „deren genauere inhaltliche Charakterisierung zunächst noch nicht ganz deutlich wird“¹⁵. Nachweisbare Kontakte zur Erweckungsbewegung sind erst 1819 durch die Vermittlung des ersten preußischen Gesandtschaftspredigers Schmieder zustande gekommen, aber bereits Anfang 1818 ist der erweckliche Ton in Bunsens konfessorischen Briefen an die Schwester Christiane unüberhörbar geworden¹⁶.

Neben der Erweckungsbewegung haben allerdings auch noch andere Einflüsse auf Bunsens wachen und unruhigen Geist eingewirkt. Durch seine Gattin, Frances Waddington, eine hoch bedeutende Frauenpersönlichkeit, die sehr bewußt neben ihrem Mann im Hintergrund blieb, lernte er den Anglikanismus, insbesondere das Common Prayerbook und die englische Liturgie, kennen, die ihm zur Schaffung eines eigenen Gesang- und Gebetbuchs¹⁷ sowie einer vom König approbierten Agende für den Gottesdienst der römischen Gesandtschaftskapelle¹⁸ anregen sollten. Gerade an dieser Agende wird nun aber auch erkennbar, daß Bunsen das reformatorische Erbe nur von ferne kannte. In höchst eigentümlicher Weise versuchte er, in ihr zwei „Hauptpunkte“ zu Geltung zu bringen: „Die Darstellung des evangelischen Opferbegriffes im Gottendienst ohne Abendmahl, so daß auch in diesem Falle die Predigt nicht als das Höchste und Letzte erscheint; (und) die Verbindung dieser Idee mit der Feier des Abendmahls.“ Die „wirkliche Opferidee“ manifestierte sich ihm nicht im Meßopfer, sondern in dem „fortdauernden geistlichen Dank, d. h. Selbstopfer des Christen“, und „diese wahre Opferidee gehört dem Gottesdienst oder der Anbetung als solcher, nicht dem Abendmahl; aber sie findet bei dessen Begehung die vollkommenste Anwendung“¹⁹. Zeigt sich schon in dieser merkwürdigen Aufnahme der Meßopfer-Theologie, wie stark Bunsen auch durch den Katholizismus beeinflußt worden war, so tritt das bei einer näheren Untersuchung seines Kirchenideals vollends zu Tage. Er war vom Episkopalismus bei Katholiken und Anglikanern fasziniert und glaubte in Kultus und Liturgie die Lebensäußerungen einer Kirche erblicken zu sollen, die in straffer Ordnung eine zentralisierte, vom Staat unabhängige Kirche verkörpern und zugleich das beste Mittel im Kampf gegen den Rationalismus darstellen würde²⁰. Noch die Gründung des Anglikanisch-Deutschen Bistums St. Jakob in Jerusalem (1841) ging entscheidend auf diese Ideen Bunsens zurück²¹.

Bunsen war gewiß kein konfessioneller Eiferer, wie ihm vor allem von

Hubert Bastgen in schärfster Form nachgesagt worden ist²². Das ergab sich eigentlich schon aus seiner Bindung an die Erweckungsbewegung, die von ihrem Selbstverständnis her zunächst keineswegs konfessionell gebunden war²³. Wie unbefangen von religiös-konfessionellen Erwägungen Bunsen seine römischen Kontakte bis in die Kreise der höchsten kirchlichen Würdenträger pflegte, braucht hier im einzelnen nicht nachgezeichnet zu werden, unterzog sich doch schon Beckx in seiner Anzeige von 1828 der höchst heiklen Aufgabe, darauf aufmerksam zu machen, daß sogar der Heilige Vater „Bunsen traue und nichts Böses von ihm erwartete“²⁴.

Gewiß ist Bunsen nicht immer vor vollmundigen Erklärungen zurückgeschreckt, in denen auch starke Worte gegenüber dem Katholizismus fielen. Aber vieles davon wird man dem Temperament dieses jungen Karrierediplomaten zugute halten müssen, der von der Romantik nicht unberührt geblieben war. Zudem boten die damaligen Verhältnisse im Kirchenstaat mancherlei Anlaß für Kritik, die deshalb keineswegs immer nur Ausdruck protestantischen Missionseifers sein mußte. Wirklich richtig wird man Bunsens kritische Ausfälle gegenüber dem Katholizismus seiner Zeit aber erst werten können, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher Härte der von der Erweckungsbewegung Berührte seine eigene Konfession attackierte. Da ist die Rede von der „Erbärmlichkeit und Zerfallenheit unseres Protestantismus“, die „gleich nach der Reformation“ angefangen habe, „indem man statt einfacher und wirklich evangelischer Freiheit angemessener Glaubensartikel theologische hyperkritische Spitzfindigkeiten und Klammern festgestellt hat, die doch nur für die Theologen sein könnten, für die Gemeinde aber gar nicht“²⁵. Noch deutlicher heißt es in einem Brief des Jahres 1821: „Darüber war ich schon lange mit mir einig, daß im protestantischen Deutschland keine Kirche existiert; es gibt einzeln stehende fromme Leute, aber die Kirche selbst ist rein verfallen und zerstört, weil kein Glauben mehr darin war. Nun fragt sich so Mancher in unserer Zeit mit stiller Sehnsucht nach einer besseren Zeit: wie wird die Kirche wieder aufgebaut werden können? Manche sind aus Verzweiflung katholisch geworden, Viele wollen ihre und nicht Christi Kirche stiften, Wenige gehen den Weg der ersten großen Reformatoren.“²⁶

So sehr Bunsens Auffassungen auch die päpstliche und internationale Diplomatie beschäftigen mochten, für die römischen Alltagsverhältnisse waren sie jedoch nicht unmittelbar bestimmend. In der ewigen Stadt wurde sehr viel genauer registriert, wie sich die Männer gaben und äußerten, die an der preußischen Gesandtschaftskapelle als Geistliche wirkten. Bereiteten sie tatsächlich jene „protestantische Verschwörung“ vor, die Beckx insbesondere Tholuck zugetraut hatte?

Die Preußische Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl²⁷ hatte durch die Eroberung Schlesiens (1742), durch den Erwerb Westpreußens und Posens (1772/1795) sowie der Bistümer Münster und Paderborn (1803) und die Einverleibung der Rheinprovinz (1815) eine immer stärkere Bedeutung er-

halten. Neben den vielfältigen Problemen, die mit diesem Zuwachs an katholischer Bevölkerung verbunden waren, trat mit der Jahrhundertwende eine Konvertitenbewegung unter den deutschen Künstlern Roms in Erscheinung, die Ernestine Voß, die Frau des rationalistisch gestimmten Dichters Johann Heinrich Voß, im Dezember 1812 zu der Bemerkung veranlaßte: „Fast alles, was von Rom heimkehrt, kommt katholisch zurück.“²⁸ Vor diesem Hintergrund und der Gesamtstimmung, in der der deutsche Protestantismus die 300-Jahr-Feier der Reformation 1817 beging²⁹, muß auch jene von Bunsen inaugurierte Reformationsfeier im römischen Palazzo Astalli am 9. November 1817 gesehen werden, die zur Keimzelle der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom und ihrer Kapelle in der preußischen Gesandtschaft wurde³⁰.

Der erste Prediger, der an die deutsche Gesandtschaftskapelle, die damals noch im Palazzo Orsini im Teatro di Marcello gelegen war, berufen wurde, war Heinrich Eduard Schmieder (1794–1893), der in Schulpforta geboren worden war und dort vom Februar 1824 an, nach seiner Rückkehr aus Rom, als Professor und Prediger wirkte, bevor er 1839 als Direktor des Wittenberger Predigerseminars installiert wurde. In diesem kirchlich wichtigen Amt, das er bis 1884 verwaltete, hat Schmieder eine Wirkung entfaltet, die mehrere Theologengenerationen geprägt hat³¹. In seinen „Erinnerungen“ hat er einen genauen Bericht über die Umstände seiner Berufung und die innere Einstellung, mit der er diese annahm, hinterlassen. Es waren die führenden Gestalten der preußischen Erweckungsbewegung, insbesondere Heubner, Nicolovius, Neander und der Baron von Kottwitz³², die den „Erstling des am Reformationsfest neubegründeten Predigerseminars in Wittenberg“ für den schwierigen römischen Posten auswählten. Maßgeblichen Einfluß hatte auch der kronprinzliche Adjutant Major von Roeder, der bei fast allen erwecklichen Unternehmungen beteiligt war. Im Mai 1819 brach Schmieder nach Rom auf. Auf der beschwerlichen Reise dorthin besuchte er alle jene Männer, die – ungeachtet ihrer konfessionellen Bindungen – sich durch den Gedanken der Erweckung verbunden wußten (Kießling, Kraft, Schubert, Kanne, Goßner und Ringseis).

Besonders typisch für die Haltung des ersten preußischen Gesandtschaftspredigers in Rom dürfte jenes „Gesicht von der zukünftigen allgemeinen christlichen Völkerkirche“ sein, das Schmieder vor der Wallfahrtskirche der Madonna di San Luca auf dem Monte della Guardia bei Bologna überkam: „Ich sah im Geiste auf einer Insel des stillen Ozeans in der Mitte einen von allen Seiten zugänglichen Kulmberg, auf dessen Spitze geräumige heilige Hallen einen Platz umgeben, der gegen den Himmel geöffnet ist. Vier oder mehr Säulengänge führen von verschiedenen Häfen, wo friedliche Missionsschiffe vor Anker liegen, zu dem Gipfel; diese Säulengänge sind, wie die, welche ich zu Bologna gesehen, auf der einen Seite offen, auf der andern durch Wände geschlossen, welche die Geschichte der Menschheit und des Reiches Gottes von Adam bis Christus, von Christus

bis auf die Gegenwart in heiligen Bildern darstellen. Von den Schiffen her ziehen christliche Pilger aus allen Himmelsgegenden, von den verschiedensten Nationen, durch die Säulenhallen dem Vereinigungspunkt auf dem Gipfel zu, wo eine große Pfingstversammlung zu gemeinschaftlicher Anbetung, zu Berichten und Beratungen über das Werk des Herrn in brüderlicher Liebe sich vereinigt. Durch eine allen verständliche Verkehrssprache des Reiches Gottes ist dafür gesorgt, daß keiner dem andern fremd bleibt. Die einzelnen Zweige dieser Völkerkirche haben ihre besondere Weise, je nach Bedürfnis und Landessitte, aber sie hängen sämtlich mit diesem Mittelpunkt zusammen und haben Frieden unter einander. Ihre Gesandten vereinigen sich hier unter einigen apostelgleichen Führern, und der belebende Geist des Herrn durchdringt von hier aus das Mark aller Völker. Das ist die Kirche der Zukunft, welche das Ziel aller Missionen, aller Kämpfe und Leiden der Christenheit ist.“³⁴

Schmieder war kein Kontroverstheologe, wie schon diese ökumenische Utopie, deren nazarenisch-protestantische Tönung eine besondere Facette der Erweckungsfrömmigkeit repräsentiert, andeutet. Auch in Rom erkannte er es als vornehmste Aufgabe, „nicht die Phantasie, sondern das Gewissen zu wecken, nicht Poesie, sondern Glauben zu predigen, und so forderte er auch im Anschluß an das Evangelium vom verlorenen Schaf die geistreiche Versammlung in der ersten Predigt freundlich auf, sich vor Christo zu demütigen“³⁵. Schmieders konfessionell irenische Art läßt sich auch aus den Erinnerungen seiner römischen Zeitgenossen ablesen, die dem Prediger hohe Verehrung und menschliche Verbundenheit bezeugten, nichts aber von dezidierten antikatholischen Machinationen zu berichten wußten³⁶. Über den engsten Kreis der deutschen Kolonie in Rom ist Schmieder mit seinen Gottesdiensten, den Bibelstunden und der Einzelseelsorge auch niemals hinausgestoßen.

Hatten die Führer der Erweckungsbewegung in Preußen mit Schmieder bereits einen jungen Theologen für den römischen Dienst ausgewählt, der zu den schönsten Hoffnungen in kirchlicher Hinsicht berechnete und diese dann auch in einer langdauernden Wirksamkeit an entscheidender Stelle erfüllte, so traf das noch mehr auf den zweiten römischen Gesandtschaftsprediger zu, der wiederum aus dem Wittenberger Predigerseminar und dem Kottwitz-Kreis hervorgegangen war. Richard Rothe (1799–1867), der zum originellsten Vertreter der Vermittlungstheologie heranwachsen sollte³⁷, hatte im Wittenberger Predigerseminar eine Zeit wirrer religiöser Krisen erlebt, aus denen ihm zumindest zeitweilig Tholuck, Kottwitz und vor allem auch Heubner, der 1823 sein Schwager wurde, herausgeholfen hatten. Daß er trotzdem niemals wirklich ganz zu den Erweckten gehört hatte, sollte erst in Rom offensichtlich werden. Zunächst wußte Heubner, an den sich Nicolovius nach Schmieders Weggang aus Rom erneut mit der Bitte um einen Personalvorschlag gewandt hatte, niemand besseren als Rothe zu benennen, der damals zwar noch Kandidat ohne Examen war,

das konnte kein durchschlagendes Hindernis sein angesichts der einflußreichen Gönner aus dem Lager der Erweckten, die den von Heubner Ausersehenen protegierten. Am 11. Januar 1824 konnte der eilig Examinierte und Ordinierte in der Gesandtschaftskapelle des Palazzo Caffarelli auf dem Kapitol seine erste Predigt halten. Schnorr von Carolsfeld berichtete darüber enthusiastisch an seinen Vater, den Schmieder auf der Reise nach Rom besucht hatte: „Unser neuer Pfarrer ist außerdem, daß er echter Geistlicher ist, auch ein ausgezeichnete Redner. Seine Antrittspredigt hat alle, die sie hörten, ergriffen.“³⁸

Hatte sich Schmieder in Rom kaum in durchschlagender Weise gewandelt, so war für Rothe „die Entscheidung vom Herbst 1823 die wichtigste“ in seinem ganzen Leben, wie Adolf Hausrath, der scharfzüngige und antipietistische Biograph Rothes, anmerkte³⁹. Zwar nahm er die ihm übertragenen pastoralen Aufgaben mit allem Ernst wahr, hielt neben den regelmäßigen Predigten auch Erbauungsstunden in Form von kirchengeschichtlichen Vorträgen⁴⁰, besuchte unermüdlich die Kranken und Sterbenden und wurde zum Motor der Sozialarbeit der Gemeinde, aber für ihn persönlich entscheidend wurde doch der Eindruck Roms und der Einfluß Bunsens, der es ihm gestattete, „ein ernster Christ und doch ein vollkommener Weltmann“ zu sein⁴¹. In Fortführung Bunsenscher und Hegelscher Ideen prägte er hier seine Überzeugung aus, daß Gottes Offenbarung nicht im engen Rahmen der Kirchengeschichte, sondern nur in der gesamten Weltgeschichte zu suchen sei. Enge Arbeitsbeziehungen zu Bunsen ergaben sich insbesondere durch die liturgischen Projekte des Gesandten, an denen Rothe maßgeblichen Anteil hatte⁴². Rothe näherte sich damals entschieden Bunsens Auffassung vom Wesen des Gottesdienstes, der nicht passive Aufnahme des Wortes sein dürfte, „sondern eine Handlung, näher die Darstellung des evangelischen Opferbegriffs, im gewöhnlichen Gottesdienst als Opfer des Gebets, an Festtagen unterstützt durch das Abendmahl“⁴³. Insgesamt gesehen bewirkte der römische Aufenthalt Rothes endgültige Abkehr von der Erweckungsbewegung⁴⁴, so daß Tholuck ironisch bemerkte: „Du bist ja ein völlig moderner Christ.“⁴⁵ Dieses Urteil war insgesamt zutreffend, wie sehr Rothe aber doch durch seine zeitweilige Verbindung mit den Erweckten bestimmt wurde, läßt sich vielleicht gerade an seiner divergierenden Beurteilung des Katholizismus anschaulich machen. So kann er einmal notieren: „Wer sich gründlich überzeugen will, daß von der römisch-katholischen Kirche unter keiner Bedingung Heil für die Wiederbelebung der christlichen Kirche zu erwarten ist, und daß ihr völliger Sturz die nothwendige Bedingung jedes Entstehens einer neuen allgemeinen christlichen Kirche ist, daß sich durch bloßes Ausbessern an dem alten Gebäude derselben nicht helfen läßt, sondern nur durch völliges Niederreißen, der komme, wenn er überhaupt weiß, was das Christentum ist, nur nach Rom.“⁴⁶ Der gleiche Kritiker, der hier den Blick auf die konkreten römischen Verhältnisse seiner Zeit gerichtet hatte, verkannte dann allerdings

auch nicht, „daß das Ideal des Kirchlichen im Katholicismus in unübertrefflicher Weise verwirklicht sei und auf diesem Boden der Protestantismus überhaupt nicht in einen Wettbewerb mit der Papstkirche eintreten könne“⁴⁷. Später sollte sich dann diese kirchenkritische Haltung bei Rothe zu der eigentümlichen Überzeugung weiterentwickeln, daß das Reich Gottes gar nicht in einer Kirche, sondern nur in einem christlichen Staat zu realisieren sei⁴⁸.

In seiner römischen Zeit hat Rothe kontroverstheologische Auseinandersetzungen nicht gescheut und auf Anregung Overbecks sogar ein regelrechtes Religionsgespräch mit dem Jesuiten und Theologieprofessor Kahlmann, der als Organisator des Bistums New York in die Kirchengeschichte einging, geführt. Immer wieder hat er auch versucht, sich beabsichtigten Konversionen in den Weg zu stellen, so z. B. auch durch einen Brief an den Herzog von Köthen, der zwar keinen Erfolg hatte, aber Beckx vor Augen geführt haben mag, welche Gefahr von den preußischen Gesandtschaftspredigern in Rom ausgehen konnte⁴⁹.

Als Rothe im Herbst 1828 Rom verließ, hatte er dort den deutschen Protestantismus eindrucksvoll repräsentiert. Weit entfernt von geistiger und konfessioneller Enge war er doch charaktervoll genug, seine eigenen Überzeugungen so zur Geltung zu bringen, daß diejenigen, die ihm in Rom begegnet waren, dieses Zusammentreffen nicht vergaßen⁵⁰. Im Wittenberger Predigerseminar fand Rothe eine neue Wirkungsstätte, während man in Berlin erneut darüber nachdachte, wer dem schwierigen römischen Posten gerecht werden könne, der durch diesen ein so scharfes Profil erhalten hatte. Ernstlich verhandelt hat man wohl nur mit Otto v. Gerlach (1801–1849), einem der wichtigsten Mitglieder des Berliner Kottwitz-Kreises, der aber eine wissenschaftliche Karriere anstrebte und dann ab 1835 an der neubauten St. Elisabeth-Kirche eine reiche pfarramtliche Tätigkeit entfalten sollte⁵¹.

Da sich auch andere Projekte zerschlugen, war man fürs erste froh, als sich mit einem Brief vom 29. Dezember 1827 an Bunsen unerwartet Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877), damals Theologieprofessor in Halle/S., um die erledigte Stelle bewarb. Im Herbst desselben Jahres hatten sich die beiden Männer in Berlin kennen- und schätzengelernt⁵². Tholuck, der Meisterschüler des Barons von Kottwitz, hatte mit seiner 1823 erschienenen Schrift „Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers“ die eigentliche Programmschrift der Erweckungsbewegung geliefert. Seine Studien und Übersetzungen aus der orientalischen Mystik, mit denen er Bunsen zuerst eindrücklich wurde, hatten sogar das Interesse Goethes zu fesseln vermocht⁵³, und sein Sprachtalent war nur mit dem des späteren (ab 1838) Kardinals Giuseppe Mezzofanti (1774–1849) zu vergleichen. 1826 war Tholuck an die überwiegend rationalistisch eingestellte Hallenser Fakultät berufen worden, an der er zumindest vorläufig einen schweren Stand hatte, bis er, der an dieser Fakultät fast

ein halbes Jahrhundert lehrte, dort zur alles überragenden Gestalt werden sollte. Davon war Ende 1827 aber noch nichts zu erkennen, so daß ihm ein vorübergehender Aufenthalt verlockend erschien, „da ich ein kräftiges Eingreifen dort nur von der Zeit erwarten kann“⁵⁴. Weil es von vorneherein nur um eine stellvertretende Wahrnehmung der Gesandtschaftspredigerstelle in Rom gehen sollte, wurde das „Vikarieren in Rom“ ausdrücklich als Studienurlaub bezeichnet: „Es würde sonst so aussehen, als ob man absichtlich gerade mich nach Rom schickte, um dort irgend etwas zu veranlassen.“⁵⁵

Ganz entgegen den Befürchtungen von Beckx war Tholucks von vorneherein auf ein Jahr begrenzter Aufenthalt in Rom also eigentlich eine Sache des Zufalls und der persönlichen Hoffnungen, die Tholuck damit für sich verband. Dieser wollte in Rom seine ausgedehnten Handschriftenstudien vorantreiben und den mit „seiner körperlichen Konstitution zusammenhängenden Lebensüberdruß“ zu überwinden suchen⁵⁶, der den genialisch bewegten Geist immer wieder bis an die Grenzen der Selbstvernichtung führte. Wie schon Schmieder vor ihm besuchte Tholuck auf der Reise nach Rom die erweckten Freunde. Den schon genannten Namen wären vor allem noch die Göschels⁵⁷, Schellings und Baaders hinzuzufügen. Trotz so zahlreicher Begegnungen ging die Reise einigermaßen rasch vonstatten, so daß Tholuck am 31. Mai 1828 in Rom eintraf, wo er von Bunsen und Rothe begrüßt wurde.

Am 8. Juni wurde der erste Gottesdienst „in großer Angst wegen der Liturgie“ vor kaum sechs Menschen gehalten. In der Gemeindegemeinschaft hat sich Tholuck, im Gegensatz zu den hochgespannten Erwartungen Bunsens, nur wenig betätigt. Die Chronik der Kapitolinischen Gemeinde enthält keine einzige Eintragung von seiner Hand; die einzige Amtshandlung, die er hielt, war die Taufe des jüdischen Malers Lösner. Lange Wochen hielt er sich wegen der für ihn fast unerträglichen *aria cattiva* außerhalb Roms auf, und intensive Studien fesselten ihn in der Vatikanischen Bibliothek. So waren es vor allem die sonntäglichen Gottesdienste und eine Vortragsveranstaltung jeden Mittwochabend über die Augsburgische Konfession, durch die er seiner Gemeinde eindrücklich werden konnte. Im Gegensatz zum Wirken von Schmieder und Rothe hat deshalb das Tholucks in Roms auch nur wenige Spuren hinterlassen.

Am wichtigsten ist noch immer ein Artikel über „die evangelische Gemeinde auf dem Kapitol“ aus Tholucks Feder, den sein Biograph Leopold Witte aus dem Nachlaß zugänglich gemacht hat⁵⁸, gibt dieser doch einen Einblick in Tholucks Verhältnis zum Katholizismus und seine Beurteilung der römischen Verhältnisse. Tholuck geht u. a. auf das Problem der Konversionen ein, das maßgeblich zur Einrichtung der Predigerstelle an der preußischen Gesandtschaft in Rom beigetragen hatte, und räumt ein, daß es unter den Konvertiten gewiß auch solche gab, „die in der katholischen Kirche zum erstenmal mit jenen christlichen Ideen bekannt wurden, an de-

ren Stelle die deutsche protestantische Kirche ihrer Zeit menschliche Meinungen und Einfälle gesetzt hatte, und traten auf diese Weise, indem sie zur katholischen Kirche übergingen, zum erstenmal in ihrem Leben in lebendige Beziehung zum Christentum selbst; und diese sind diejenigen Mitglieder, über deren Verlust die evangelische Kirche am meisten zu klagen hat⁵⁹. Später kommt Tholuck dann aber auch zu einer positiven Bewertung der protestantischen Bestrebungen in Rom: „Eine nicht geringe Anzahl gibt Rom als die Geburtsstätte ihres geistlichen Lebens an. Die Erweckung dieses Christlichen Sinnes unter den jungen deutschen Künstlern in Rom wird nicht ohne Einfluß auf die deutsche Kunst bleiben.“⁶⁰

Gegen Ende seines römischen Aufenthaltes gestand Tholuck selber ein, wie begrenzt seine Wirksamkeit gewesen war: „Hier in der Gemeinde müßten ganz neue Brunnen gegraben werden. Ich habe nicht alles gethan, was ich hätte thun können; einerseits muß ich freilich dabei meine Trägheit anklagen, andererseits erfordert aber auch die Stellung hier den ganzen Menschen, und ich konnte doch nur zum Teil dabei sein, da mir auch noch andere Berufe oblagen... Von einer Wiedergeburt der römischen Kirche sehe ich noch keine Spuren, aber daß sie Löcher hat, ist sichtbar. In vielfacher Hinsicht habe ich einen Abscheu davor bekommen, wie ich ihn vorher nicht hatte.“⁶¹ Als Tholuck am 5. April 1829 seine Abschiedspredigt in der preußischen Gesandtschaftskapelle hielt, mußte die Gesamtbilanz dieser römischen Episode für ihn eigentlich unbefriedigend ausfallen, trotzdem hat er später hervorgehoben, wie das römische Jahr ihm „die engen pietistischen Anschauungen abgestreift und ihn zu einer freieren inneren Entwicklung habe kommen lassen“⁶².

Mit Tholucks Nachfolger, den der Hallenser Professor ja eigentlich nur vertreten hatte, mit Friedrich von Tippelskirch (1802–1866) also, wurde ein deutlicher Einschnitt sichtbar. Zwar gehörte auch noch Tippelskirch in den engeren Kreis der von der Erweckung Berührten hinein⁶³ und hatte wie alle seine Vorgänger das Wittenberger Predigerseminar absolviert, aber er repräsentierte doch schon eine andere Geistesart und konnte auch sonst wohl nicht mehr mit seinen Vorgängern verglichen werden, die in Kirche und Theologie zu höchstem Ansehen und kirchengeschichtlichem Rang gelangten. Mit dem Ende der Ära Bunsen im Gefolge der Kölner Wirren änderten sich auch die Verhältnisse der deutschen protestantischen Gemeinde in Rom grundlegend. Erst jetzt brachen die konfessionellen Streitigkeiten wirklich aus und vergifteten die Atmosphäre, was hier aber nicht mehr näher charakterisiert werden soll.

Gab es in den Jahren ab 1819 in Rom eine preußisch-protestantische „Verschwörung“, wie der Jesuitenpater Pierre-Jean Beckx 1828 besorgt seinen kirchlichen Oberen zu melden sich verpflichtet sah? Die Antwort auf diese Frage wird nach einer vorurteilsfreien Bewertung der beteiligten Persönlichkeiten letztlich eine verneinende sein müssen. Sowohl Bunsen als auch die drei ersten Gesandtschaftsprediger in Rom waren von der Erwek-

kungsbewegung geprägt, der konfessionelles Eifern im Prinzip fremd war. Wenn diese Männer ihre Stimme erhoben, dann taten sie das, um gegen totes Kirchenwesen und für eine lebendige Frömmigkeit einzutreten. Totes Kirchenwesen aber trat ihnen in der eigenen Konfession ebenso vor Augen wie in der katholischen Welt, der sie in Rom begegneten. Ihre antikatholischen Ausfälle bezogen sich, analysiert man sie genau, eigentlich immer auf solche Äußerlichkeiten, die als Symptom innerer Erstarrung kritisiert wurden. Auffälligerweise fehlen aber alle grundsätzlichen Auseinandersetzungen mit dem katholischen Dogma, und noch Bunsens Verhalten in den Kölner Wirren ist durch eine eigentümliche Mischung von staatspolitischen und praktisch-seelsorgerlichen Ambitionen bestimmt worden. Wie wenig strikt antikatholische Ressentiments vorhanden waren, läßt sich auch an jenen Bemerkungen ablesen, die geradezu für eine gewisse Faszination sprechen, die katholische Frömmigkeit und Kirchenverfassung auszuüben vermochten, sofern sie nur echt, lebensvoll und biblisch zu begründen waren. Die „Sehnsucht nach Einheit der Gläubigen“ gehörte zu den Kennzeichen der Erweckungsbewegung, und diese zerbrach erst angesichts der Widersprüchlichkeiten, die ein durch Aufklärung und Rationalismus geschwächter Protestantismus ebenso wenig aufzulösen vermochte wie ein innerlich erstarrter Katholizismus, der tief in die politischen Umwälzungen der Zeit verstrickt war⁶⁴. Wie wenig man es auf eine „protestantische Verschwörung“ in Rom angelegt hatte, wird auch daran erkennbar, daß es offensichtlich keinerlei Versuche gab, mit den versprengten Gruppen des italienischen Protestantismus in Verbindung zu treten, wie das etwa gleichzeitig der preußische Gesandte in Turin, Graf Waldburg-Truchseß, praktizierte.⁶⁵

Die von Niebuhr und Bunsen inaugurierte preußische Gesandtschaftskapelle mit ihren ersten Predigern wirkt alles in allem betrachtet doch letztlich wie ein Privatunternehmen erweckter Persönlichkeiten, das – wie so viele Unternehmungen der Erweckten – erst zu einer späteren Zeit und unter völlig gewandelten Umständen dem deutschen Protestantismus eingliedert wurde. Insgesamt handelte es sich um eine Episode, in der erweckliche Frömmigkeit und romantische Rom-Begeisterung eine eigentümliche, aber naheliegende Symbiose eingingen. Das Erstarken des konfessionellen Denkens im protestantischen Deutschland im Zeitalter der Restauration und die Festigung des katholischen Selbstbewußtseins unter dem Pontifikat Gregors XVI. sorgten dafür, daß diese Facette aus dem Problembereich „Rom und der Norden“ keine eigentliche Fortsetzung finden konnte. Erst die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts ließ eine erneute Begegnung von Katholizismus und deutschem Protestantismus auf römischem Boden wieder möglich werden, nun aber nicht mehr als Unternehmen eines elitären Kreises, sondern als ein allmählicher Prozeß, in dem die „Sehnsucht nach Einheit der Gläubigen“ neue Wege des Miteinanders sucht.

¹ RQ 41 (1933) 165–169.

² Vgl. *Bastgen* (Anm. 1) 165.

³ Ebd., 166 f.

⁴ Vgl. u. a. *H. Bastgen*, Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI. Im Anschluß an die Berichte des Prälaten Capaccini aus Deutschland im Sommer 1837, 2 Teile (= Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit 1) (Paderborn 1929); *ders.*, Der Heilige Stuhl und die Heirat der Prinzessin Elisabeth von Bayern mit dem Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen (Freiburg/B. 1930); *ders.*, Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Heiligen Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen (Paderborn 1936). Die von Bastgen in der RQ erschienenen Aufsätze können hier nicht im einzelnen aufgeführt werden.

⁵ Archiv. Vat. Segret. di Stato, Nunziature di Monaco 1828 Nr. 1176 Kanzleivermerk 46620, vgl. *Bastgen* (Anm. 1) 166 Anm. 3.

⁶ Vgl. *H. Bastgen*, Das Herzogspaar Ferdinand und Julie von Anhalt Köthen, die Anfänge der katholischen Pfarrei in Köthen und der Heilige Stuhl. Nach den Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Paderborn 1937).

⁷ *Bastgen* (Anm. 1) 165.

⁸ Vgl. zu Beckx auch noch *A. M. Verstraeten*, Leven van den hoogerwaarden Pater Petrus Beckx. XXII^{en} Generaal-Overste van het Gezelschap van Jezus (Antwerpen 1889), und zu den Zuständen in Köthen *F. Schulte*, Herzog Ferdinand und Herzogin Julie von Anhalt-Cöthen. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Studie (Cöthen/Anhalt 1925).

⁹ Neben Bunsen und Tholuck nennt er noch den königlichen Generaladjutanten Job von Witzleben (1783–1837), das Mitglied des preußischen Staatsrates Johann Friedrich Ancillon (1767–1837), den späteren Generaladjutanten König Friedrich Wilhelms IV., Graf Karl von der Groeben (1788–1876) und den Kronprinzen, den späteren König Friedrich Wilhelm IV.

¹⁰ Vgl. vor allem *E. Platner*, *C. Bunsen*, *E. Gerhard* und *W. Röstel*, Beschreibung der Stadt Rom, 3 Bde. (Stuttgart und Tübingen 1830/38); davon erschien eine einbändige Ausgabe *E. Platner* und *L. Urlichs*, Beschreibung Roms. Ein Auszug aus der Beschreibung der Stadt Roms (Stuttgart und Tübingen 1845). Viel gelesen wurde aber auch *Chr. C. J. Bunsen*, Die Basiliken des christlichen Roms nach ihrem Zusammenhange mit Idee und Geschichte der Kirchenbaukunst (München 1842).

¹¹ Vgl. zu Bunsen jetzt vor allem *W. Höcker*, Der Gesandte BUNSEN als Vermittler zwischen Deutschland und England (= Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 1) (Göttingen 1951); *E. Geldbach* (Hrsg.), Der gelehrte Diplomat. Zum Wirken Christian Carl Josias Bunsens (= Beihefte der ZRGG 21) (Leiden 1980), wo 131 f. eine komplette Bunsen-Bibliographie zu finden ist. Unentbehrlich für das tiefere Verständnis Bunsens bleibt *F. von Bunsen* (Hrsg.), Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Deutsche Ausgabe, durch neue Mittheilungen vermehrt von F. Nippold, 3 Bde. (Leipzig 1868/71). Vgl. auch *L. von Ranke*, Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen (Leipzig 1873).

¹² *L. von Ranke*, Zur eigenen Lebensgeschichte, hrsg. von A. Dove (= L. v. Ranke, Sämtliche Werke 53/54) (Leipzig 1890), 592.

¹³ Vgl. den Brief vom 13. 10. 1816 an die Schwester Christiane bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11), Bd. 1, 106–108.

¹⁴ Vgl. den Brief vom 28. 12. 1817 an die Schwester Christiane bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11), Bd. 1, 138–140, wo es dann 139 auch heißt: „Christum und die Bibel zu kennen und Christi Reich zu vermehren, ist jedes Menschen, besonders aber dessen Pflicht, der sich mit göttlichen Dingen und ihrer Erkenntnis beschäftigt.“

¹⁵ *Höcker* (Anm. 11), 33.

¹⁶ Vgl. etwa den Brief vom 28. 2. 1818 bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11), Bd. 1, 147: „Das Christenthum und der wahre Glaube ist ein inneres Ding, eine Thatsache des innerlichen Menschen, über alle Gelehrsamkeit und alles äußere Wissen erhaben. Es kann nur ausgehen von inneren, wahren, nicht eiteln, sondern wahrhaft demüthigen Gefühlen unserer gefallenen Na-

tur und der Unmöglichkeit ohne Gottes Hülfe, ohne die Gnade seines heiligen Geistes, etwas Gutes zu thun; daraus entspringt die innere Heiligung und die wahre Erleuchtung.“

¹⁷ *Ch. C. J. Frbr. von Bunsen*, Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch (Hamburg 1833); *ders.*, Allgemeines evangelisches Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch (Hamburg 1846).

¹⁸ Es handelt sich hierbei um die sogenannte „kapitolinische Liturgie“, die 1828 unter dem Titel „Liturgie wie sie als Nachtrag zur Kirchenagende des Jahres 1822 zum Gebrauch für die deutsche evangelische Gesandtschaftskapelle zu Rom bewilligt worden ist“ erschien. Vgl. *K. Roenneke*, Die Liturgie, insbesondere die in der K. Botschaftskapelle zu Rom gebräuchliche nach ihrer Bedeutung und Gliederung (Halle 1882).

¹⁹ Vgl. den Brief an Thomas Arnold vom Ostermontag 1828 bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 324.

²⁰ Vgl. *Höcker* (Anm. 11) 71–77.

²¹ Vgl. zuerst *H. Abeken*, Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden (Berlin 1842).

²² Vgl. *Bastgen*, Forschungen (Anm. 4) 110–131: „Bunsens Schöpfungen auf dem Kapitol. Der Erwerb des Palazzo Caffarelli“ u. ö.

²³ Das hat schon *F. Schmabel*, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte (Freiburg/Br. 1937, ND: München 1987) 476–485, in klassischer Manier hervorgehoben.

²⁴ Vgl. *Bastgen* (Anm. 1) 168.

²⁵ Vgl. den Brief vom 1. 7. 1818 an die Schwester Christiane bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 149.

²⁶ Brief vom 6. 1. 1821 an die Schwester Christiane; ebd., 179 f.

²⁷ Vgl. *C. Mirbt*, Die preussische Gesandtschaft am Hofe des Papstes (Leipzig 1899); *F. Hanus*, Die preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920 (= Geschichte der Vatikanbotschaften und -gesandtschaften 2) (München 1954).

²⁸ Zitiert nach *F. Noack*, Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1 (Berlin-Leipzig 1927) 383. Vgl. überhaupt die lange Konvertitenliste ebd. 382 f. Auch in der Kabinettsordre vom 2. 8. 1818 über die Errichtung der Stelle für einen Gesandtschaftsprediger nimmt Friedrich Wilhelm III. ausdrücklich auf die „Bekehrungssucht“ bezug, „die den nach Rom kommenden jungen Ausländern gefährlich ist“. Vgl. *Schubert* (Anm. 30) 25. Eine recht singuläre Diagnose und ein entsprechendes Rezept offerierte die Schriftstellerin Fanny Lewald (1811–1889). Da dieser Text bisher in der Forschung wohl überhaupt noch nicht wahrgenommen worden ist, soll er hier im wesentlichen ungekürzt dokumentiert werden: „Von deutschen Zeitungen kommt nur die Augsburger Allgemeine nach Rom; durch die allein werden die Deutschen mit dem Vaterlande vermittelt, und es ist also kein Wunder, wenn Künstler, welche lange in Italien leben, jenem mehr und mehr entfremdet werden. Von all den frischen, geisteskräftigen Regungen im religiösen und politischen Leben Deutschlands sehen sie nur einen schwachen, oft verzerrten, entstellten Schatten; und ich bin überzeugt, daß der Übertritt manches Deutschen zum Katholizismus seinen Grund vielmehr in der Abgeschlossenheit von dem protestantischen Vaterlande als in der Macht des Katholizismus gehabt hat. Hierbei aber drängt sich noch eine Bemerkung auf. Die Preußen besitzen eine Kapelle in der preußischen Gesandtschaft, im Palast Caffarelli auf dem Kapitol, und der jedesmalige preußische Gesandtschaftsprediger ist der Seelsorger aller deutschen Protestanten. Je größer nun für die phantasiereiche Seele deutscher Künstler und der Nordländer überhaupt der phantasieanregende Kultus, die ganze Mysterienwelt des Katholizismus ist, in einem Lande, in welchem schon die südliche Natur und die ganze Kunstwelt die Seele in außergewöhnliche Aufregung versetzen, um so nötiger wäre es, in Rom protestantische Geistliche von echt protestantischem Rationalismus als Gegengewicht zu haben... Wider den Zauber des Katholizismus aber, dem seit zwanzig Jahren doch viel namhafte Künstler erlagen, gibt es nur ein Mittel, das scharfe, nackte Schwert der hellen Vernunft. Gegen die Wunderwelt katholischer Mysterien anzukämpfen mit den starren, orthodoxen Dogmen des Protestantismus ist ein vergebenes Bestreben... Mancher, der schwankend in klarer Erkenntnis der Wahrheit, Hilfe suchte bei prote-

stantischen Theologen in Rom, mag es, nachdem er zum Katholizismus übergetreten war, schmerzlich bedauert haben, daß nicht ein rationeller Protestant ihn davor zu bewahren wußte. Ein Strauß, ein Feuerbach wären nirgends mehr an ihrem Platze als dort.“ Zitiert nach *F. Lewald*, Italienisches Bilderbuch (Ost-Berlin 21983) 165 f. Diese Ausgabe ist in editorischer Hinsicht leider völlig unbefriedigend, da sie mit keinem Wort zu erkennen gibt, aus welchen Texten der Lewald der Band kompiliert worden ist.

²⁹ Vgl. *W. von Meding*, Kirchenverbesserung. Die deutschen Reformationsfestpredigten des Jahres 1817 (= *Unio und Confessio* 11) (Bielefeld 1986).

³⁰ Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 129 f.: Bunsens Brief an die Schwester Christiane vom 15. 11. 1817. Vgl. weiter *L. Witte*, Die deutschen evangelischen Gemeinden in Italien, in: *Kirchliche Monatsschrift* (Halle/S. 1882) 266–323; *H. E. Schmieder*, Die Anfänge der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom, in: *Paulus. Evangelisches Monatsblatt aus Rom* 1 (1889) 80–84; *F. Noack*, Deutsches Leben in Rom 1700 bis 1900 (Stuttgart–Berlin 1907) 196–204; *E. Schubert*, Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom 1819 bis 1928 (Leipzig 1930) 15–19.

³¹ Vgl. u. a. *A. Wächtler*, Art.: *Schmieder*, in: *ADB* 54 (1908, ND: 1971) 115–124; *O. Di-belius*, Das Königliche Predigerseminar zu Wittenberg 1817–1917 (Berlin–Lichterfelde 1917) 145–227.

³² Vgl. *P. Maser*, Hans Ernst von Kottwitz. Studien zur Sozialgeschichte und Erwekkungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in Schlesien und Berlin (= *Kirche im Osten. Monographienreihe* 21) (Göttingen 1989 [in Vorbereitung]).

³³ *Schubert* (Anm. 30) 24.

³⁴ *H. E. Schmieder*, Erinnerungen aus meinem Leben 1794–1823 (Wittenberg 1892) 211 f.

³⁵ Ebd. 224.

³⁶ Hier wäre an die Erinnerungen und Briefe von Niebuhr, Schnorr von Carolsfeld, Ludwig Richter, Louise Seidler und Fanny Lewald u. a. zu erinnern. Besonders klar hat Bunsen in einem Brief vom 24. 7. 1819 das Wesen Schmieders erfaßt: „Manche sind verwundert, hier in Rom einen wahrhaft christlichen Glauben predigen zu hören, den sie zu Haus nie oder selten gehört haben. Daher kommt es denn auch freilich, daß ihn (d. i. Schmieder) Manche nicht aufgeklärt genug finden. Andere halten ihn wol im Herzen für einen Schwärmer geradezu; denn anstatt moralischer Betrachtungen und sentimentaler Ausrufungen über die Schönheit der Tugend und die Güte des menschlichen Herzens predigt er vielmehr immer von Buße und Bekehrung, Sünde und Schuld, Unfähigkeit des eigenen menschlichen Willens, zur Wiedergeburt zu gelangen, und also Nothwendigkeit des Glaubens an Christus.“ Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 165.

³⁷ Vgl. *E. Schott*, Art.: *Rothe*, in: *RGG*³ 5 (1961) 1197–1199 (Lit.).

³⁸ Briefe aus Italien von Julius Schnorr von Carolsfeld, geschrieben in den Jahren 1817 bis 1827. Ein Beitrag zur Geschichte seines Lebens und der Kunstbestrebungen seiner Zeit (Gotha 1886) 273 (Brief vom 27. 1. 1824). Schnorrs Urteil über Rothes Predigten, „die ihn nur der heilige Geist kann gelehrt haben“, blieb übrigens unverändert, vgl. ebd. 486 (Brief vom 25. 5. 1825 an den Maler Theodor Rehbeniz). Zum Verhältnis von Schnorr und Rothe vgl. auch *A. Hausrath*, Richard Rothe und seine Freunde, Bd. 1 (Berlin 1902) 259–262. Der Text der römischen Antrittspredigt von Rothe findet sich in Richard Rothes nachgelassenen Predigten, hrsg. von *D. Schenkel*, Bd. 1 (Elberfeld 1868) 1–7.

³⁹ Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 219. Vgl. auch 224: Rothe „kam aus Italien als ein ganz Anderer zurück als er dahin gegangen war, obwohl er die übliche, nach Goethe's italienischer Reise gemusterte, romantische Wiedergeburt nicht erlebte.“

⁴⁰ In seiner Chronik bemerkte Rothe hierzu: „Besonders durch ein solches Hineinziehen jener Versammlungen in das gewöhnliche häusliche Leben (Rothes) wurde der dem Prediger ganz vorzüglich wichtige Zweck erreicht, daß die gegenseitige religiöse Mitteilung, Erwekkung und Belehrung eine durchaus freie und natürliche Form erhielt und behauptete und eben deshalb einerseits lebendig und andererseits frei von allem Schein eines mehr oder minder ungesunden Konventikelwesens uns desjenigen blieb, was man im Christentum mit Recht tadelt

als Pietismus oder als müßige und geistlose Sentimentalität bezeichnen kann.“ Vgl. *Schubert* (Anm. 30) 53.

⁴¹ Ebd. 236. ⁴² Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 271–274; Höcker (Anm. 11) 71–73.

⁴³ Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 285. ⁴⁴ Vgl. ebd. 295 f. ⁴⁵ Vgl. ebd. 239.

⁴⁶ Zitiert nach ebd. 249. ⁴⁷ Ebd. 311.

⁴⁸ Vgl. u. a. *H. J. Birkner*, *Spekulation und Heilsgeschichte. Die Geschichtsauffassung Richard Rothes* (München 1959).

⁴⁹ Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 281 f.

⁵⁰ Vgl. z. B. *L. Richter*, *Lebenserinnerungen eines deutschen Malers. Selbstbiographie nebst Tagebuchniederschriften und Briefen*, hrsg. von H. Richter (Leipzig 1909) 211 und 534 f.; vgl. auch *Hausrath* (Anm. 38) 264–266.

⁵¹ Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 306; *R. Kögel*, Art.: Gerlach, in: RE³ 6 (1899) 602 f.

⁵² Vgl. *Bunsens* Brief vom 23. 10. 1827 aus Berlin an seine Frau, in dem er von der Begegnung mit Tholuck berichtet und dessen „Proben orientalischer Mystik“ (gemeint ist die „Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere“, Berlin 1825) als „das gehaltvollste Buch der Art“ lobt, vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 287.

⁵³ Vgl. *P. Maser*, *Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung. Eine biographische Studie zu Briefen von und an F. A. G. Tholuck*, in: ZRGG 33 (1981) 221–249; *ders.*, *Friedrich August Gottreu Tholuck an Goethe. Bemerkungen zu einem Brief aus dem Jahr 1824*, in: *Goethe-Jahrbuch* 100 (1983) 230–246.

⁵⁴ Vgl. *L. Witte*, *Das Leben D. Friedrich August Gottreu Tholuck's*, Bd. 2 (Bielefeld-Leipzig 1886) 95. Zu Tholucks Begegnung mit Mezzofanti vgl. 143 f. Witte, Superintendent und geistlicher Inspektor der Kgl. Landesschule Schulpforte, also ein indirekter Nachfolger Schmieders, kannte übrigens die römischen Verhältnisse und die dortige preußische Gesandtschaft aus eigener Anschauung genau, vgl. *L. Witte*, *Vor fünfzig Jahren in Rom. Erinnerungen* (Bielefeld-Leipzig 1910).

⁵⁵ Vgl. den Brief an Bunsen bei *Witte*, *Leben Tholuck's* (Anm. 54) 96. Zum Zustandekommen des Tholuckschen Interregnums in Rom und zum Verhältnis von Tholuck und Bunsen vgl. auch noch *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 324–326 Anm.

⁵⁶ Vgl. ebd. 101.

⁵⁷ Vgl. *O. Albrecht*, *Mitteilungen aus Briefen von H. E. Schmieder und K. F. Göschel*, in: *Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen* 15/16 (1919) 27–61 und 69–116.

⁵⁸ Vgl. *Witte*, *Evangelische Gemeinden in Italien* (Anm. 30); *ders.*, *Leben Tholuck's* (Anm. 54) 117–123.

⁵⁹ *Witte*, *Leben Tholuck's* (Anm. 54) 119. ⁶⁰ Ebd. 122.

⁶¹ Brief vom 26. 12. 1828 an Prof. Hahn/Leipzig, ebd. 139.

⁶² Vgl. ebd. 142 und 521 Anm. 13 mit Hinweis auf die „Mitteilungen aus Tholucks Leben“ in der Sonntagsbeilage Nr. 36 der Kreuzzeitung 1878.

⁶³ Vgl. *Schubert* (Anm. 30) 74–90. Bunsen, der an Tippielskirch besonders wegen dessen liturgischer Interessen anteilnahm, nannte diesen in einem Brief vom 23. 2. 1828 einen „sehr erleuchteten und besonnenen Christen“ und einen „rechten Fund, eine wahre Fügung Gottes; denn ohne ihn . . . könnte ich Alles nicht durchbringen.“ Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 318.

⁶⁴ Vgl. zu den widersprüchlichen Tendenzen innerhalb der Erweckungsbewegung selbst *A. Lindt*, *Die Erweckungsbewegung – Ferment der Spaltung oder Weg zur Glaubenseinheit? (Vorläufige Überlegungen)*, in: *U. Gäbler* und *P. Schram* (Hrsg.), *Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts. Referate einer Tagung an der Freien Universität Amsterdam* 26.–29. März 1985 (Amsterdam 1986) 33–43.

⁶⁵ Hier sei auf *K. Rönnecke*, *Die evangelische Kirche in Italien, ihr Besitzstand in der Gegenwart und ihre Aussichten für die Zukunft* (= *Flugschriften des Evangelischen Bundes* 252) (Leipzig 1907) nur deshalb aufmerksam gemacht, weil der scharf antikatholisch eingestellte Verfasser von 1878 bis 1891 als Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom wirkte.