

<b>Author:</b>	Claus Bernet
<b>Year:</b>	2007
<b>Title:</b>	„Gebaute Apokalypse“. <i>Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit</i>
<b>Serie:</b>	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Band 215
<b>Publisher:</b>	Verlag Philipp von Zabern
<b>City:</b>	Mainz
<b>Number of Pages:</b>	518 pages
<b>Price:</b>	55,50 €
<b>ISBN:</b>	978-3-8053-3706-9

**Review:**

Dieses bemerkenswerte Buch, die Dissertationsschrift Claus Bernets, aktualisiert die Utopieforschung, genauso wie es gerade für religionswissenschaftliche Untersuchungen historischer Zusammenhänge in Europa immer wieder wichtige Grundfragen aufwirft und bisherige Kategorialisierungen kritisiert, um zu einer nicht allein von der Kirchengeschichte gestalteten europäischen Religionengeschichte im Sinne Burkhard Gladigows vorzustoßen. Schließlich wird auch eine reichhaltige Fülle an Quellenmaterial erschlossen, das noch keine Berücksichtigung in der Forschung gefunden hatte.

Allerdings verweist auch Monika Neugebauer-Wölk in ihrem Vorwort darauf, es werde „nur implizit deutlich, dass es sich hier auch um einen Beitrag zur Entwicklung der Grundlagen einer neuen Religionsgeschichte handelt“. Dieser scheint entsprechend den Forschungsgebieten der Doktormutter den Verfahrensweisen der *Hermetic Studies* nahezustehen, insbesondere bezüglich des Interesses an ‚Devianz‘:

„Die Geschichtswissenschaft steht heute mehr denn je vor der Herausforderung, eigenständige religionsgeschichtliche Parameter und Zugangsweisen zu entwickeln. Und es ist nur nahe liegend, dass es zunächst deviante Strömungen sind, an denen neue Verfahren und Blickrichtungen erprobt werden können“ (beides S. XII).

Eine entsprechende methodische Reflexion bzw. Meta-Diskussion geschichtswissenschaftlicher Vorgehensweisen leistet Bernet nicht, liefert für eine solche aber in den Anmerkungen wie in einzelnen Abschnitten Desiderata, Kritiken, Widerlegungen einzelner Irrtümer, so dass es sich

lohnt, dieses Buch im Buch ein wenig herauszustellen, wenn auch nur ansatzweise. Letztlich bleiben diese Fragen eng an den eigenen Fragestellungen und dem Thema verbunden, eine völlig losgelöste Betrachtung wäre also auch kaum möglich bzw. nur schwer nachzuvollziehen.

„Gebaute Apokalypse“ wird in diesem Sinne hier doppelt gelesen, als Geschichte des Motivs des Himmlischen Jerusalems als Bauplan bzw. als neues Verhandeln von symbolischem und wörtlichem Schriftverständnis mit der Reformation einerseits, als provokativ gewähltes Schein-Oxymoron antwortet es andererseits modernen Diskursen, von der Utopieforschung über Säkularisierungstheorien hin zur Kritik der Stammbäume europäischer religiöser Entwicklungen. So leitet auch Neugebauer-Wölk ihr Vorwort ein, der „überraschende[...] Titel, der dem landläufigen Gegenwartsverständnis [...] zunächst ganz unverständlich erscheinen muss“, lasse den Leser im Dunkeln, wie er die Idee einer „Katastrophe kosmischen Ausmaßes“ mit „dem konstruktiven Begriff des Bauens“ zusammenbringen solle (S. XI).

Auch wenn dieser zweite Bereich hier besonders zur Geltung kommen soll, muss dieser Rekapitulation eine Betrachtung der gewählten Gegenstandsbereiche vorausgehen. Diese Wahl selbst scheint aber wieder inspiriert von relativ aktuellen Diskursen, welche sich dadurch auszeichneten, entsprechend Modellen der Säkularisierung zwar soziale christliche Bewegungen vor der französischen Revolution für eine Vorgeschichte z.B. des Sozialismus zu vereinnahmen, aber christliche Städtebauprojekte z.B. im radikalen Pietismus oder bei Quäkern mit prämillenaristischer Haltung, ein Neues Jerusalem zu begründen, als „Chiliasmus“ aus dem Begriff der „Sozialutopie“ herauszudefinieren. Insofern geht es Bernet gerade darum, Versuche der Herstellung des Himmlischen Jerusalems im Sinne einer „Raumutopie“ zu untersuchen, die als „empirisches Feld“ aus den sozialen Interaktionen der Bewohner jener Siedlungen mit sich und ihrer Umwelt besteht. Diesem Feld wird mit einem ausführlichen Fragenkatalog (S. 27) begegnet:

- „- Gab es eine Entwicklungslinie oder Tradition, die die religiösen Siedlungen untereinander in Beziehung setzt? Orientierten sich neue Siedlungsprojekten an den vorangegangenen Versuchen? Hatten sie überhaupt Kenntnis voneinander?
- Waren die Siedlungsgründungen Ergebnisse kollektiven Handelns oder folgte man einem Gründer bzw. einer Gründerin? [...]
- Waren die Siedlungen Vorformen totalitärer Diktaturen [wie von älterer Forschung teilweise behauptet; Anm. C.W.] oder Orte gelebter Toleranz? [...]
- Ist das überwiegend kurzfristige Auftreten des Jerusalemotivs innerhalb der Siedlungen ein bloßer ‚Zufall‘ der Geschichte oder lassen sich dafür Gründe festmachen? [...]“.

Letztlich ergaben sich zudem zusätzliche Ergebnisse, die von den eher soziologische Interessen vertretenden Fragen, die bisheriger Utopieforschung antworten, nicht explizit anvisiert worden sind. Zugleich bleibt an dieser Stelle zu fragen, ob nicht noch andere – auch religionswissenschaftliche Fragen – an den Gegenständen gut erprobbar gewesen wären, zumal manche archivalische Spezialstudie des Autors in den Anmerkungen bereits verrät, dass noch reichhaltiges Material für weitere Veröffentlichungen erarbeitet worden ist.

Konkret untersucht worden sind die Ereignisse um die Täuferbewegung in Münster 1534 (Teil II), für das 16. Jahrhundert das Himmlische Jerusalem als literarisches Motiv im Luthertum und seine besondere Thematisierung in Erbauungsliteratur, Leich-Reden. Für das 17. Jahrhundert wurden vier Zugänge gewählt; zunächst kann Bernet hier mit der Entdeckung der Kedd-Reinboth-Kontroverse Neuland betreten, denn, „da die bisherige Utopieforschung in der Hauptsache an literarischen Werken interessiert war, wurde der Utopiebegriff innerhalb der gelehrten theologischen Diskussion nicht untersucht. Der lutherisch-orthodoxe Johann Reinboth (1609-1673) antwortete mit einigen Streitschriften auf den katholischen Jesuiten Jodokus Kedd (1597-1657) und dessen Werk *Heliopolis Oder Sonnen-Statt* (1650), einer „Bejahung einer *sichtbaren* ewigen katholischen Kirche in der Geschichte“ (S. 138).

Entsprechend werden lutherische Staatslehre und Utopiekritik nachvollzogen, besonders prägnant erscheint hier die „Definition“ einer 1720 erschienenen Satire *Erklärung der Wunder-Seltzamen Land-Charten Utopiae* für „das Wort Utopia, unter dessen Namen die Lateiner, welche solches von denen Griechen entlehnet haben, gleichfalls ein Ort, das nirgends anzutreffen, verstehen wollen. Es ist aber dieses Wort Utopia von denen Griechischen Wörtern (non) und (locus) zusammen gesetzt, welche so viel als kein Ort, oder wann mans füglicher nennen wolte, Nirgendland möchten andeuten, welches mit Wahrheit dem so genannten seltzamen erdichteten Schlaraffenland kan zugeschrieben werden, weil selbiges ein recht Nirgend, das ist, nirgend anzutreffen ist“ (S. 18 zitiert nach Bernet, S. 146). Dabei sei ein entscheidendes Kriterium bei der Sprachkonvention der Zeit „offensichtlich der Wahrheitsbegriff“, nämlich in dem Sinne, dass, „[w]as bewiesen werden kann, wahr (und christlich) [sei], was nicht bewiesen werden kann, [...] utopisch und hat seine besondere Wahrheit allein im Schlaraffenland“ (S. 144). Zudem sind hier die entsprechenden chiliastischen Konzepte eines Himmlischen Jerusalems auf Erden durchaus von der lutherischen Kritik mit unter Utopia subsumiert.

Demgegenüber steht die nicht als „heterodox“ angegriffene nach religiösen Ordnungskriterien gestaltete Gründung der Stadt Freudenstadt (Chairopolis) im Schwarzwald um 1600 und die Anlage einer idealen Stadt in Johann Valentin Andreaes *Christianopolis* von 1619, das Bernet manchmal etwas umständlich als durch Freudenstadt inspiriert ausweist, um die beliebte Hypothese älterer Forschung zu kritisieren, diese „wichtigste in Deutschland verfasste Utopieschrift“ (S. 166), sei eine „„Übertragung“ des Sonnenstaates [Tommaso Campanellas; Anm. C.W.] ins Protestantische“ (S. 175, Anm. 256). Dafür werden ausführliche Vergleiche angestellt, deren Winkelpunkt neben zahlreichen Detailanalogisierungen die konstitutive Unterscheidung zweier Traditionen idealer Baupläne darstellt, wonach die Renaissance-Utopien und in deren Folge Campanellas *Civitas Solis* sich an antiken, platonischen Idealen der Kreisform orientieren, während die bei Ezechiel und in den Kapiteln 21 und 22 der Johannes-Offenbarung befindlichen Pläne einer Gottesstadt wie auch bei Andreae eine quadratische Grundform haben (S. 176).

Der eigene Beitrag Andreaes wird auch bestärkt in seiner Charakterisierung als „überkonfessional ausgerichteten Vertreter der frühen Esoterik, des Rosenkreuzertums und der Hermetik“ (S. 120) mit Nähe zum Calvinismus (S. 171f.). Die Übernahme des ahistorischen Esoterikbegriffes bleibt allerdings singulär, eine Subsumierung ‚anderer‘ heterodoxer Strömungen in Europas Historie unter diesen Begriff wäre auch eher ein Rückschritt in dem anfänglich zitierten Desiderat, eigene

Parameter zu entwickeln, welche die von der emischen Kirchengeschichtsschreibung marginalisierten Phänomene auf eine historisch verwertbare Weise einfangen können. Bernet nutzt hier im Gegenzug den rosenkreuzerischen Hintergrund zur durchweg nahe an Quellen bleibenden Profilierung einer besonderen Ausgestaltung des Himmlischen Jerusalems als Utopie – nicht zur Rekonstruktion einer scheinbar kontingenten Esoteriktradition.

Bevor schließlich die Siedlungsgründungen Rondorf bei Wuppertal im Bergischen Land durch die „Zioniten“ um Elias Eller und Anna von Büchel (insb. 1722-1750), entsprechend ab 1722 Herrnhut und die als „Mustersiedlung“ konzipierte Anlage Herrnhags über die Planung wie Grundsteinlegung vom 15. Mai 1738 (S. 332), die Rolle in der „Sichtungszeit“ der Herrnhuter bis zur Umdeutung des verlassenen Herrnhags als „gefallene[s] Jerusalem“ und „Pilgerstation“ nach dem das Ende der „Sichtungszeit“ markierenden „Strafbrief“ vom 30. Januar 1749 (S. 351f.) unter dem Lemma „Radikalpietismus“ behandelt werden, erarbeitet Bernet theoretische Grundlagen der Utopie des Himmlischen Jerusalems in diesem religiösen Bereich.

Dafür rekonstruiert er die so bisher kaum zur Kenntnis genommene *architectura sacra* anhand der Veröffentlichungen von Nikolaus Goldmann und Leonhard Christoph Sturm, welche bisher der Ignoranz als „geschichtliche[s] Vakuum“ (Werner Oechslin, S. 221) zum Opfer fiel, da die „außerordentlich hohe Akzeptanz von biblisch geleiteter Architekturinterpretation in den deutschen Ländern um 1700“ mit der „These einer angeblich weniger religiös verankerten Architekturtheorie italienischer Gelehrter“ das anfängliche Spiel um positiv rezipierte „Utopien“ einerseits und negativ abgewerteter „chiliasmischer“ Weltumgestaltungsprojekte andererseits wiederholt. Bernet kritisiert hier zurecht, dass in der entsprechenden Forschung bisher „lediglich das Christentum unter den Religionsbegriff“ gefasst werde, „nicht jedoch die in Italien sich entwickelnden neuen Religionsformen, die auf wieder entdeckten antiken und paganen Schriften fußen“ (S. 221).

Eine besondere Leistung stellt hier die Identifikation des vermeintlichen Pseudonyms „Chimonius“ über den 217. Strumpfbandkatalog der Universitätsbibliothek Halle dar. Es handelt sich um den Pastor Georg Friedrich Winter (um 1710-1799; S. 255, Anm. 205). Dessen Schriften *Bestia Apocalyptica* (Berlin 1759), *Vae Apokalypticum* (Berlin 1760), *Hierosolyma Apocalyptica* (Berlin 1765; Berlin <sup>2</sup>1769) und *Hagalgal, Oder der große Brautwagen* (Berlin 1766) interpretiert Bernet als Präzision der Jerusalemssehnsucht, die in ihrer „Exaktheit“ der Übertragung apokalyptischer Angaben auf die reale Geographie einmalig sei. Zunächst müsse für die quadratische Form der Meeresspiegel um das anvisierte Italien als Zielort für ein neues Jerusalem zurückgehen, so dann „würden die Grenzen desselben ohngefähr diese seyn, nemlich gegen Morgen würde es an den Kirchenstaat, (...) (das) Adriatische Meer, Crain und Cärnten, gegen Mitternacht an Bayern, Schwaben und Lothringen, gegen Abend an (die) Champagne, Bourgogne, Lyon und Languedoc, und gegen Mittag an Sardinien gränzen“ (*Hierosolyma Apocalyptica*, 1765, S. 123, zitiert nach Bernet, S. 258).

Einen „stillen Ausklang“ bildet als letzte behandelte utopische Siedlungsgründung „aus dem Spektrum des Radikalpietismus“ die Quäkersiedlung Friedensthal (Peace Dale) bei Pymont ab 1790 (vgl. S. 377). Diesem transkontinentalen Phänomen stellt Bernet eine Vorstellung der wichtigsten Gründerpersönlichkeiten der englischen Quäkerbewegung ab dem 17. Jahrhundert – James Nayler, George Fox und William Penn – voran.

Bernet hat darüber hinaus nicht nur weitere Vergemeinschaftungen untersucht, die nicht unmittelbar bautätig wurden oder keine eigene Architektursprache entwickelten, wie den „Darguner Pietismus“ der Herzogin Augusta (1674-1756) und ihres Großneffen, des Herzogs Friedrich zu Mecklenburg-Schwerin (1717-1785), welche ab 1757 das Dorf Kleinow zur Residenz Ludwigslust ausbauten, oder die philadelphischen Gemeinden des Paul Felgenhauer in Bederkesa bei Bremen, die „Melchersche Sekte“, die „Hückeswagener Schwärmer“ und die „Enthusiasten in Rheydt“ (S. 30, Anm. 87 und 88), sondern auch in der „ursprüngliche[n] Absicht“ gestanden, „die Realisierungsversuche des Himmlischen Jerusalem auch bei radikalpietistischen *utopian settlements* im Nordamerika des 17. und 18. Jahrhunderts zu untersuchen“, namentlich nennt er besonders die „alchimistisch-spirituelle[...] Lebensgemeinschaft des Johannes Kelpius, [die] Klostersgemeinschaft Ephrata, [die] Quäkerabspaltungen der Shakers und [die] Universal Friends (Jemima Wilkinson)“ (S. 68f., Anm. 226).

Zudem sind einige dieser per Ausschluss nur indirekt in die Untersuchung eingegangenen Forschungen parallel veröffentlicht worden, etwa „Jerusalemvorstellungen bei radikalpietistischen und radikalpuritanischen Siedlungen in Nordamerika (In: Amerikastudien / American Studies. A Quarterly, LI, 2 [2006], S. 141-166) sowie „Der lange Weg aus der Konfession in den radikalen Pietismus: Von Babel in das Himmlische Jerusalem – am Beispiel von Leonhard C. Sturm, Elias Eller und ‚Chimonius‘“ (Lieburg, Fred van [Hrsg.]: *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe and North America*, Mainz 2006, S. 255-281). Über Friedensthal 1792-1814 (2004), den Begründer Ludwig Seebohm (1757-1835; *The Friends Quarterly* XXXIV, 1 [2004]), Ronsdorf und Herrnhag (*The Covenant Quarterly*, LXIII, 4 [2005]) sowie – im Literaturverzeichnis weggelassen – Johann Reinboth (BBKL, XXI [2003]) lassen sich ebenfalls außerhalb des Buches noch weitere Details aus dem Projekt Bernets finden.

Unabhängig von seiner Einordnung der Quäker in einen radikalen Pietismus ist hiermit der grobe Abriss gegeben, um sich dem nicht nur religionswissenschaftlich relevanten Kommentar Bernets zuzuwenden, der sein gesamtes Werk durchzieht bzw. begleitet.

So wendet er sich von Anfang an z.B. gegen den Sektenbegriff und empfiehlt die Verwendung des Begriffs der „*Denomination* (religious dissidence, communitarism)“, denn der „in der deutschen Forschung wenig verwendete Begriff“ umfasse „religiöse Gemeinschaften wie Hutterer, Mennoniten, Unitarier und viele andere in ihrer spezifisch freikirchlichen Ausprägung ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ und werde auch „von diesen Gruppen selbst verwendet“ (S. 28, Anm. 82).

Die Religionsforschungskritik ist letztlich dabei verknüpft mit einer Kritik der Machttheorien, welche bereits aus der Ausgangsfrage hervorgeht. So wie die ‚modernen‘ Utopieforscher des 20. Jahrhunderts in ihrer Konzeption eines vergangenen absolutistischen Zeitalter die mit theokratischen Ideen arbeitenden Siedlungsbauprojekte religiöse Kleingruppen nur als kontingent regressiv oder als zumindest frühe Formen des Totalitären ansprechen, müssen sie übergehen, dass solche Gemeinschaften zugleich das besondere Priestertum abzuschaffen neigten und im Diktat des Offenbarungstextes Geschlechtertrennung und Zeitbewusstsein zu überwinden suchten (entsprechend beschränke sich die Theokratie-Forschung auf Islam und Bahai, vgl. S. 36, Anm. 107). Zwar übersieht die Empfehlung, statt vom Absolutismus zu sprechen, auf „Konstrukte wie

„frühneuzeitlicher Fürstenstaat“ oder „Zeitalter des Barock“ zurückzugreifen, dass zumindest letzteres andere überkommene epochale Genealogien der Kultur suggeriert, doch eröffnet die Kritik mit dem Konzept der „Konfessionalisierung“ neue Perspektiven, zumal auch zugleich „neben „Säkularisierung“ zusätzlich Begriffe wie „Dechristianisierung“ und „Rechristianisierung“ treten, die abweichenden Religionsströmungen und ihrem unterschiedlichen Grad spezifisch christlichen Potentials eher gerecht werden“ (S. 25).

Entsprechend kann auch ein „einheitliches „Luthertum“ [, das es] zu keiner Zeit gegeben hat“ durch ein „multireligiöse[s] Gemengelage“ ersetzt werden, um die Situation des 16. und 17. Jahrhunderts zu kennzeichnen:

„Bereits vor dem Interimistischen Streit (1548) trennten sich die „Majoristen“ von den „Synergisten“, später standen die Flacianer (Gnesiolutheraner) und Philippisten gegenüber, bis schließlich Johann Gerhard, Abraham Calov und Johann Andreas Quenstadt theologische Systematiken entwarfen, die die Trennung in eine orthodoxe und eine liberale Richtung der Protestanten für ihre Zeit vorwegnahmen. Hinzu kamen regionale Besonderheiten, wie beispielsweise katholische Einflüsse in den Diasporabezirken Polen, Ungarn und Kroatien, sowie, vornehmlich in der Schweiz und in der Pfalz, Berührungspunkte mit dem Calvinismus, bis hin zu Impulsen ausländischer Religionsgemeinschaften, wie in Hessen und Württemberg seit 1686 durch die Waldenserflüchtlinge oder im nordostdeutschen Raum über die Niederlande durch englische Quäkermisionare gegen Ende des 17. Jahrhunderts.

[...Dabei] positionierten sich zusätzlich Böhmiern, Weigelianer, Schwenckfeldianer, Paracelsisten, die zwar nur eine geringe Minderheit von Nonkonformisten oder überkonfessionellen Vertretern einer Geistkirche ausmachten, die aber vor allem die geistig und theologisch interessierte Leserschaft außerordentlich beeinflusst haben“ (S. 117).

Dieses „neue“ Geschichtsbild ist verknüpft mit einer „neuere religionsgeschichtliche Forschungen“ auflistenden umfangreichen Anmerkung (S. 117f., Anm. 1; vgl. auch S. 60ff., Anm. 197-200 u. 206 und z.B. S. 224, Anm. 37 zur Kabbala im Kontext der Tempelbauforschung in der *architectura sacra*), welche sich auf im weiten Sinn *Hermetic Studies* sowie das publizistische Engagement der Bibliotheca Philosophica Hermetica in Amsterdam bezieht.

So wichtig das Entwickeln einer neuen Sicht auf die Religionsgeschichte Europas bleibt und entscheidende Ergebnisse bereits aus dieser Richtung vorlegt wurden, ist vorsichtig zu fragen, ob sich nicht ähnliche Effekte einstellen, wie sie Bernet für die Pietismusforschung neuerer Zeit feststellt (S. 65, Anm. 217), freilich ohne eine entsprechende theologische Befangenheit bei den *Hermetic Studies* unterstellen zu wollen. Entscheidend ist auch nicht, ob eine religiöse Nähe zum Forschungsgegenstand bestehen mag, sondern die daraus sich ergebende einseitige Konzeption der Kategorie religiöser Vergemeinschaftung, die hier zwischen einer zu einheitlich konstruierten „Gegen-Tradition“ des Hermetischen und einer Rekonstruktion heutiger Pansophien von „Esoterik“ oder „Okkultismus“ schwanken kann, wenn auch Bernet solchen Versuchungen, „[...]ein „Myzel“, [...]einen Wurzelboden unsichtbarer Kontinuitäten, die die verschiedenen Realisationen eines Himmlischen Jerusalem miteinander verbunden hätte“ (Neugebauer-Wölk auf S. XIV), nicht erlag.

Zum „Pietismus“, wo Bernet sich entsprechend religionswissenschaftlicher Debatten um den Religionsbegriff für einen „weiten Pietismusbegriff[...]“ für die eigene Arbeit entscheidet, wird kritisch der früheren Diskussion bis in die 1970er bescheinigt, „noch einen relativ offenen Diskurs“ zu bieten, beschränke sich die aktuelle Debatte zum einen auf die Fachzeitschrift *Pietismus und Neuzeit*, einem Organ der lutherischen Kirchen- und Theologiegeschichte, zum anderen gehe es, „obwohl explizit selten klargemacht, ausschließlich 1. um den innerkirchlichen und 2. den lutherischen Pietismus“ (bzw. um den zu Lebzeiten Speners und Franckes im frühen 18. Jahrhundert). Dem entgegen spricht sich Bernet dafür aus (S. 65f.), sich

„1. von dem theologischen Blickwinkel freizumachen und eine religionsgeschichtliche Perspektive einzunehmen [sic!], 2. von einer personenzentrierten zu einer gesellschaftliche Bewegungen einbeziehenden Analyse zu gelangen, 3. anzuerkennen, dass nonkonformistische Strömungen nicht in ihrem Verhältnis zur Nähe oder Ferne von einzelnen Pietisten zu definieren sind, sondern in ihrer Eigenständigkeit“.

Leider bleibt Bernet, „da der Terminus ‚radikale Frömmigkeitsbewegung‘ nicht geläufig ist“ (S. 66), beim Begriff des radikalen Pietismus, dessen separatistische Tendenzen die hier subsumierten Phänomene aus dem lutherisch-theologisch neu besetzten Pietismusfeld herausfallen lassen, unter Betonung, dass keine allgemein akzeptierte Definition existiere, bisher könnten nur „Pionierstudien“ der letzten zehn Jahre angeführt werden (S. 66, Anm. 219).

Nicht nur die abschließend behandelten Quäker („Christliche Gesellschaft der Freunde“) bieten sich dabei für eine weitergehende Kritik an:

„Während Zinsendorf und die Herrnhuter sich selbst vehement vom Pietismus abzugrenzen versuchten, wurden und werden die Herrnhuter in der gegenwärtigen Forschung dennoch dem Pietismus zugerechnet. Umgekehrt verhält es sich mit den Quäkern: Obwohl in den Quellen die Begriffe Quäkertum und Pietismus oftmals synonym verwendet wurden und die Quäker selbst sich nicht vom Pietismus abgegrenzt haben, so sind sie dennoch aus der Pietismusforschung heraus gefallen, bzw. erst gar nicht zur Kenntnis genommen worden“ (S. 86f.).

In der angloamerikanischen Literatur hat hier ein vergleichbarer Gang stattgefunden, bei dem der Begriff „radikaler Puritanismus“ eine ältere simplifizierende Gegenüberstellung von Quäkern und Puritanern ablöste (bzw. mit Douglas Gwyns *Seekers Found* [Wallington 2000] „Radical Protestants“, vgl. Bernet, S. 360, Anm. 4).

So zeichnet Bernet hier eine eigene „Denomination“, die er auch neben Fifth Monarchy Men, Diggers, Levellers, Seekers und Familiaristen stellt, zugleich aber in Korrespondenz zu sehen ist mit Vertretern eben jenes „Pietismus“, wie Johanna Eleonora Petersen, Johann Jacob Schütz oder Johann G. Gichtel (S. 87, Anm. 296). Berechtigt ist auch hier die Kritik, dass besagte Zeitschrift *Pietismus und Neuzeit* sich ausschließlich auf die Gründerpersönlichkeiten der Quäker bezieht und

die deutschen Ereignisse um Friedrichsstadt im 17. und 18. Jahrhundert sowie die eigene Kolonie Friedensthal komplett übergeht, so wie der Sammelband *Geschichte des Pietismus* die Quäker nur in Randbemerkungen erwähnt, die teilweise zudem veraltet und „schlichtweg falsch“ seien.

Unabhängig davon, dass sowohl „Pietist“ wie auch „Quäker“, wie auch an verschiedenen Stellen gut mit Beispielen belegt wird, als Ausdrücke der Kritik entstanden sind, womit ihre Aussagekraft eigentlich kaum über entsprechende Schimpfakte im Umfeld der Täufer-Geschichte hinausreichen, die als „Schwärmer“, „Wiedertäufer“ oder „Irrlichter“ noch bis in die 1980er Jahre selbst in der Forschungsliteratur denunziert werden (vgl. S. 114f., Anm. 117), bleibt überhaupt der bisherige ‚Stammbaum‘ reformatorischer Denominationen und seine religionsgeschichtliche Aufarbeitung Forschungsdesiderat, wie Bernet, dessen Thema auch in Hinblick auf Motivik und Baukonzeption Himmlischer Jerusalems bereits über den Rahmen einer Dissertation hinausging, als Subtext der eigenen Forschung immer wieder betont.

Das gilt nicht nur auch für sogenannte hermetische Autoren, sondern lässt sich ebenfalls andeuten über das interpretationstheoretische Neuland, als das die sogenannte „frühe Neuzeit“ im Zuge der Reformation mit einer nie dagewesenen Offenheit in der Auslegungskunst konfrontiert wird, deren bestes Sinnbild ist, tatsächlich (und auch hierin ‚modern‘) mit dem Bau des Himmlischen Jerusalems beginnen zu wollen: die permanente Revolution des wörtlichen, allegorischen und symbolischen Sinnes.

Christoph Johannes Wagenseil, M.A. (Marburg)