

Pietismus und Neuzeit

EIN JAHRBUCH ZUR GESCHICHTE DES
NEUEREN PROTESTANTISMUS

BAND 41

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R Academic

PIETISMUS UND NEUZEIT

EIN JAHRBUCH ZUR GESCHICHTE
DES NEUEREN PROTESTANTISMUS

im Auftrag der Historischen Kommission
zur Erforschung des Pietismus
herausgegeben von

Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Manfred Jakobowski-Tiessen,
Anne Lagny, Fred van Lieburg, Hans Schneider, Christian Soboth,
Udo Sträter, Jonathan Strom und Johannes Wallmann

Band 41 – 2015

VANDENHOECK & RUPRECHT

Geschäftsführender Herausgeber

Prof. Dr. Udo Sträter, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, c/o Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung, Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle a. d. Saale

Redaktion

PD Dr. Christian Soboth, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung, Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle a. d. Saale

Anschriften der Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Seminar für Evangelische Theologie, Universität Siegen, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen • Dr. Gabriele Ball, Herzog August Bibliothek, Lessingplatz 1, 38304 Wolfenbüttel • Dr. Ursula Caflisch-Schnetzler, Deutsches Seminar, Universität Zürich, Rämistr. 42, CH-8001 Zürich • Dr. Simon Grote, Department of History, Founders Hall 202 A, Wellesley College, 106 Central Street, USA-Wellesley, MA 02481 • Prof. Dr. Volker Gummelt, Alwine-Wuthenow-Ring 11, 17498 Neuenkirchen • Prof. Dr. Andreas Heuser, Theologische Fakultät, Universität Basel, Heuberg 12, CH-4051 Basel • Prof. Dr. Eva Kormann, Institut für Germanistik, Universität Karlsruhe, Englerstr. 2, Geb. 20.30, 76131 Karlsruhe • Dr. Roland M. Lehmann, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07743 Jena • Prof. em. Dr. Hartmut Lehmann, Caprivistr. 6, 24105 Kiel • Dr. Gerald T. MacDonald, Wittener Str. 253, 44803 Bochum • Prof. Dr. Benjamin Marschke, Department of History, Humboldt State University, 1 Harpst Street, USA-Arcata, CA 95521 • Prof. Dr. Markus Matthias, Protestant Theological University Amsterdam-Groningen, A de Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam • Prof. em. Dr. Cornelia Niekus Moore, 4101 Locust Lane, USA-Fairfax, VA 22030 • Dr. Malte van Spankeren, Institut für Evangelische Theologie und Kulturgeschichte des Christentums, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt • Dr. Wolfgang Splitter, Franckesche Stiftungen, Franckeplatz 1, Haus 24, 06110 Halle a. d. Saale • PD Dr. Friedemann Stengel, Seminar für Kirchengeschichte, Institut für Historische Theologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Haus 30, Franckeplatz 1, 06110 Halle a. d. Saale • Dr. Marianne Taatz-Jacobi, Institut für Geschichte, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Emil-Abderhaldenstr. 26–27, 06108 Halle a. d. Saale • Dr. Otto Teigeler, Am Bonnheshof 30, 40474 Düsseldorf • Holger Trauzettel, Bernhardsstr. 21, 06110 Halle a. d. Saale • Dr. Peter Vogt, Comeniusstr. 3, 02747 Herrnhut • Dr. Markus Wegewitz, Historisches Institut, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 13, 07743 Jena • Prof. Dr. Dr. Reinhard Wunderlich, FB Evangelische Theologie / Religionspädagogik, PH Freiburg, Kunzenweg 21, 79117 Freiburg • Dr. Peter James Yoder, Department Religion and Philosophy, Berry College, 2277 Martha Berry Hwy, USA-Mount Berry, GA 30149

Mit 1 Abb.

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

ISSN 0172-6943
ISBN 978-3-647-55913-1

Weitere Ausgaben und Online-Angebote
sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.
www.v-r.de

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

Gesamtherstellung:  Hubert & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Vorwort

Der diesjährige Band offeriert neben historischen Fall- und Einzelstudien zwei Beiträge, die zugleich ein systematisches Interesse verfolgen.

Der Beitrag von Veronika Albrecht-Birkner entfacht ein weiteres Mal die Diskussion um den Pietismusbegriff. Angesichts der Reformentschlossenheit sowohl der Lutherischen Orthodoxie als auch der Pietisten unterschiedlicher Couleur ab dem mittleren und späten 17. Jahrhundert stellt sie den auf wertende Abgrenzung gegründeten kirchengeschichtlichen Pietismusbegriff in Frage. Statt, so der Vorschlag vor allem vor dem Hintergrund der Reformbemühungen von Herzog Ernst dem Frommen in Sachsen-Gotha, zwischen einem reformwilligen Pietismus und einer reformunwilligen Orthodoxie zu unterscheiden, sei bündelnd von einem frühneuzeitlichen bis ins 18. Jahrhundert fortwirkenden Reformprotestantismus zu sprechen.

Friedemann Stengel rekonstruiert in seiner kompendiösen Studie minutiös die pädagogischen, theologischen und philosophischen Diskussionen und Kontroversen um Begriffe und Phänomene des Humanismus vor allem im 18. und 19. Jahrhundert. Stengel unterbreitet den Vorschlag einer konsequenten Historisierung des Humanismus bzw. der Konzepte und Konzeptualisierungen von Humanismus. In diesem Sinne sei Historisierung „nichts weniger als ein kritisches Projekt der Freiheit“.

In den historisch orientierten Beiträgen untersucht Markus Matthias unter den Rubriken Gewissheit und Bekehrung den bislang noch kaum konturierten Einfluss der Theologie von Johannes Musaeus auf August Hermann Francke. Insbesondere dessen Bekehrungsbericht und seine Theologie der Bekehrung lassen neben den bereits bekannten Einflüssen deutliche Hinweise auf Franckes intensive und produktive Rezeption der musaeischen Theologie erkennen.

An Lucas Geiger untersucht Simon Grote Aufnahme und Wirkung der Philosophie Christian Wolffs im Schulunterricht des Halleschen Waisenhauses. Wolffs Philosophie, vor allem ihre Methodik, hatte offensichtlich eine stärkere Präsenz in den Schulen des Waisenhauses, als dies lange im Horizont der Forschung zur Francke-Wolff-Kontroverse angenommen worden war. Ebenso wie bereits die Auseinandersetzung zwischen den historischen Akteuren von der Forschung in ein anderes Licht gerückt worden ist, gilt es auch hinsichtlich der Verwendung von Wolffs Lehre in hallesch-pietistischen Kontexten genauer hinzuschauen.

Markus Wegewitz analysiert das Ausgründungspotenzial des Halleschen Waisenhauses am Beispiel des in Halle ausgebildeten Theologen und Pfarrers

Johann Ulrich Drießler und seiner Waisenhausgründung in Frederica, Georgia. Im Unterschied zum Halleschen Muster- und Mutterhaus war Drießlers Unternehmung nicht von (dauerndem) Erfolg gekrönt. Ein Schicksal, das Frederica mit anderen Nachfolgeeinrichtungen des Halleschen Vorbildes geteilt hat – sicherlich aus jeweils unterschiedlichen Gründen.

Mit Georg Kunz stellt Otto Teigeler den weithin unbekanntem, schillernden Lebensweg eines Herrnhuter Bruders vor Augen, dessen Nachleben und fromme Vorbildlichkeit in Gestalt des gemeineüblichen Lebenslaufes nicht stattgefunden hat. August Gottlieb Spangenberg als Nachfolger Zinzendorfs betrachtete Kunz' Leben offensichtlich als unbotmäßig und wenig vorbildlich, so dass dessen Niederschrift einer internen Zensur zum Opfer fiel.

Dem folgt der Beitrag von Ursula Caflisch-Schnetzler, einer der Herausgeberinnen der Zürcher Lavater-Ausgabe, zum Zirkel der jungen Zürcher Gelehrten und Künstler Johann Caspar Lavater, Johann Heinrich Füssli und Felix Hess. Angesprochen ist damit ein für die Signatur des 18. Jahrhunderts zentrales Thema: die Freundschaft, hier die fromme Freundschaft, die sich als ein dynamisches Mischungsverhältnis von irdischer Glückseligkeit und Gottseligkeit darstellt.

Die üblichen Rezensionen, die Bibliographie und die Register beschließen den Band. Der Umstand, dass wie schon häufiger in den letzten Bänden erneut ältere, für die Forschung zentrale Titel besprochen bzw. vorgestellt werden, ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass die seinerzeit angesprochenen Themen und Problemstellungen immer noch bzw. augenblicklich eine besonders intensive Bearbeitung erfahren. Dies ist zum Beispiel an den Erweckungsbewegungen in ihren regionalen und historischen Facetten zu beobachten. Insofern hat die Besprechung des 3. Bandes der *Geschichte des Pietismus* zum Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert hier zu Recht einen nachgetragenen Ort.

Für die Hilfe bei den redaktionellen Arbeiten und der Erstellung von Bibliographie und Registern danken die Herausgeber Corinna Kirschstein und Oliver Seide vom Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Für die Herausgeber: *Udo Sträter*

Inhalt

Beiträge

Markus Matthias: Gewissheit und Bekehrung. Die Bedeutung der Theologie des Johannes Musaeus für August Hermann Francke	11
Simon Grote: Religion and Enlightenment Revisited: Lucas Geiger (1682–1750) and the Allure of Wolffian Philosophy in a Pietist Orphanage	32
Markus Wegewitz: „Alles wie im Waisenhaus“: Johann Ulrich Drießler und der hallische Pietismus in Frederica, Georgia	57
Otto Teigeler: „Ich leide hier viel Hohn und Schmach“. Die Biographie des Herrnhuter Bruders Georg Kunz	78
Ursula Caflisch-Schnetzler: Fromme Freundschaften: Johann Caspar Lavater, Johann Heinrich Füssli und Felix Hess	112
Veronika Albrecht-Birkner: „Reformation des Lebens“ und „Pietismus“ – ein historiografischer Problemaufriss	126
Friedemann Stengel: Was ist Humanismus?	154

Rezensionen

Douglas H. Shantz: An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press 2013; Gerald T. MacDonald	215
„Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget“. Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009. Hg. v. Christian Soboth [u. a.]. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2012 (Hallesche Forschungen, 33/1 u. 33/2); Marianne Taatz-Jacobi	220

Geschichte des Pietismus. Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Hg. v. Ulrich Gäbler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000: Malte van Spankeren	231
Anton Grabner-Haider, Klaus S. Davidowicz u. Karl Prenner: Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Von 1500 bis 1800. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014: Hartmut Lehmann	240
Rudolf Schlögl: Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit. Konstanz: Konstanz University Press 2014: Hartmut Lehmann	242
Polina Serkova: Spielräume der Subjektivität. Studien zur Erbauungsliteratur von Heinrich Müller und Christian Scriver. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr 2013 (ESS-Kultur, 7): Eva Kormann	244
Ulman Weiß: Die Lebenswelten des Esajas Stiefel oder vom Umgang mit Dissidenten. Stuttgart: Steiner 2007 (Friedenstein-Forschungen,1): Markus Matthias	249
Robert Langer: Eine sächsische Gelehrte. Ermahnungen zu einem tugendhaften Leben in Bildungsbriefen der Henriette Catharina von Gersdorff. Dresden: KWB-Verlag 2013: Gabriele Ball	251
Judith P. Aikin: A Ruler's Consort in Early Modern Germany. Aemilia Juliana of Schwarzburg-Rudolstadt. Farnham (England): Ashgate 2014 (Women and Gender in the Early Modern World): Cornelia Niekus Moore	258
Carmen Winkel: Im Netz des Königs. Netzwerke und Patronage in der preußischen Armee 1713–1786. Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2013: Benjamin Marschke	260
A. Gregg Roeber: Hopes for Better Spouses. Protestant Marriage and Church Renewal in Early Modern Europe, India, and North America. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2013: Peter Vogt	264
Claudia Wustmann: Die „begeisterten Mägde“. Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts. Leipzig: Kirchhof & Franke 2008: Peter James Yoder	267

Matthias Paul: Johann Anastasius Freylinghausen als Theologe des hallischen Pietismus. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2014 (Hallesche Forschungen, 36): Roland M. Lehmann	272
Christina Jetter-Staib: Halle, England und das Reich Gottes weltweit – Friedrich Michael Ziegenhagen (1694–1776). Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2013 (Hallesche Forschungen, 34): Wolfgang Splitter	275
Malte van Spankeren: Johann August Nösselt (1734–1807). Ein Theologe der Aufklärung. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2012 (Hallesche Forschungen, 31): Roland M. Lehmann	279
Johann Peter Hebel: Sämtliche Schriften VI-VIII. Stroemfeld Verlag: Bde. VI u. VII: Predigten und Predigentwürfe. Kritisch hg. v. Anselm Steiger unter Mitwirkung von Thomas Ilg. Frankfurt/Main 2010; Bd. VIII: Theologische Schriften. Kritisch hg. v. Anselm Steiger unter Mitwirkung von Thomas Ilg. Frankfurt/Main 2013; Reinhard Wunderlich	282
Dem rechten Glauben auf der Spur. Eine Bildungsreise durch das Elsaß, die Niederlande, Böhmen und Deutschland. Das Reisetagebuch des Hieronymus Annoni von 1736. Hg. v. Johannes Burkhardt, Hildegard Gantner-Schlee u. Michael Knieriem. Zürich: TVZ 2006; Holger Trauzettel	289
Julia Ulrike Mack: Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission 1816–1914. Zürich: TVZ 2013 (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie, 76): Andreas Heuser	292
Rudolf von Thadden: Trieglaff. Eine pommersche Lebenswelt zwischen Kirche und Politik 1807–1948. Göttingen: Wallstein Verlag ³ 2011 (2010). – (English-language edition, Berghahn, N. Y., Oxford 2013): Volker Gummelt	297
Max Weber: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911. Hg. v. Wolfgang Schluchter in Zus.arb. mit Ursula Bube. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2014 (Max Weber Gesamtausgabe Abteilung I: Schriften und Reden, 9): Hartmut Lehmann	299

Uwe Kaminsky: „Hetzt gegen die Ordnung“. Leben in Einrichtungen
der Duisburger Diakonenanstalt 1926–1951. Essen: Klartext-Verlag
2014; Hartmut Lehmann 301

Inga Bing-von Häfen u. Nadja Klinger: Du bist und bleibst im Regen.
Heimerziehung in der Diakonie in den 50er und 60er Jahren in
Oberschwaben. Berlin: Wichern 2014; Hartmut Lehmann 302

Bibliographie

Christian Soboth und Oliver Seide: Pietismus-Bibliographie 307

Register

Personen- und Ortsregister 342

MARKUS MATTHIAS

Gewissheit und Bekehrung. Die Bedeutung der Theologie des Johannes Musaeus für August Hermann Francke

1. Einleitung

Im Jahre 2013 feierten die Franckeschen Stiftungen in Halle an der Saale die 350. Wiederkehr des Geburtstages ihres Gründers.¹ Längst haben die Halleschen Stiftungen sich einem umfassenden sozialen, bildungspolitischen, wissenschaftlichen und kulturellen Programm verschrieben, und längst hat auch die Pietismusforschung ihren Blick von der Person des Gründers auf den hallischen Pietismus als Ganzes mit seinen ökonomischen, politischen, sozialen und missionarischen Aktivitäten erweitert. Gleichwohl verdient die Persönlichkeit August Hermann Franckes und insbesondere seine Selbstwahrnehmung, wie er sie in seinem Lebenslauf und Bekehrungsbericht niedergelegt hat, immer von Neuem Beachtung, weil hier prinzipielle Fragen über die Motive Franckes und des (hallischen) Pietismus überhaupt zur Debatte stehen.

So hat im Jahre 1975 der hallesche Kirchenhistoriker Friedrich de Boor Franckes Bekehrungserlebnis unter dem Motto „Erfahrung gegen Vernunft“ als Schlüsselereignis für den Kampf des hallischen Pietismus gegen die Aufklärung interpretiert.² Der Duktus von de Boors Analyse des Bekehrungsberichtes zielt darauf, die Eigenständigkeit des religiösen Erlebnisses (Franckes) gegenüber einem rein wissenschaftlich-vernünftigen Zugang zur Religion abzusichern, was dann auch das *movens* des hallischen Pietismus gegen die aufkommende (mitteldeutsche) Aufklärung gewesen sei. Dabei spürt de Boor feinsinnig den religiösen Traditionen nach, in denen Francke aufgewachsen ist und in die sein Erlebnis daher eingezeichnet werden muss.

¹ Eine populäre Version der hier vorgeschlagenen Interpretation mit wenigen Überschneidungen erschien als: *Markus Matthias: Franckes Erweckungserlebnis und seine Erzählung*. In: Die Welt verändern. August Hermann Francke. Ein Lebenswerk um 1700. Hg. v. *Holger Zaunstöck* [u. a.]. Halle/Saale 2013, 69–79.

² *Friedrich de Boor: Erfahrung gegen Vernunft. Das Bekehrungserlebnis A. H. Franckes als Grundlage für den Kampf des Hallischen Pietismus gegen die Aufklärung*. In: *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*. FS Martin Schmidt. Hg. v. *Heinrich Bornkamm* [u. a.]. Bielefeld 1975, 120–138.

Auch die späteren historischen Interpretationen von Franckes Bekehrungsbericht versuchen, diesen aus bestimmten, spezifischen Frömmigkeitstraditionen heraus zu verstehen. So hat Johannes Wallmann gemeint, dass Franckes Bekehrungserlebnis reformierter Frömmigkeit zuzuschreiben sei, und hat dies historisch an Franckes Begegnung mit Heinrich Wilhelm Scharff (1653–1703), seit 1681 Superintendent des Klosters Lüne festmachen wollen,³ den Francke in seinen späten *Lebensnachrichten* (von 1724) einen entschiedenen Schüler Valentin Großgebauers (1627–1661) in Rostock genannt hat.⁴ Großgebauer aber habe reformiert-puritanische Motive in sein Denken aufgenommen, so dass Franckes Lüneburger Erfahrung (und in der Folge der hallische Pietismus) in diesen (unlutherischen) Frömmigkeitskontext eingeordnet werden müssten.

Wallmanns Argumentation kann freilich weder historisch noch theologisch überzeugen. Zunächst ist der zeitliche Rahmen von höchstens zwei Monaten (bis zum Jahresende 1687) für einen dermaßen tiefgehenden Einfluss doch sehr kurz bemessen, auch wenn man mehrmalige Begegnungen Franckes mit Heinrich Scharff im zwei Kilometer von der Lüneburger Johanskirche entfernten Kloster Lüne annehmen kann. Ist es wahrscheinlich, dass Francke sich seine Zweifel durch den ihm vorher persönlich unbekanntem Heinrich Wilhelm Scharff mit Hinweisen auf die reformierte Wiedergeburtstheorie Großgebauers hat nehmen lassen? Und müsste nicht zuerst gefragt werden, in welchen Kontext Franckes Zweifel selbst gehören?

Außerdem wäre es nötig, anhand von Primärquellen nachzuweisen, dass Scharff in der Tat eine reformierte Bekehrungs- oder Wiedergeburtstheorie vertreten habe, und es wäre zu untersuchen, welche Funktion die Nennung von Scharff als Schüler Großgebauers in Franckes *Lebensnachrichten* hat. So mag es sein, dass Scharff wie viele andere (z. B. Philipp Jakob Spener) die Werke Großgebauers sehr schätzte und sie vielleicht auch Francke empfohlen hat bzw. dass Francke in Scharff einen frommen Gesinnungsgenossen sah; aber Scharff war schon auf Grund seiner Lebenszeit sicher kein Hörer, erst recht kein Schüler Großgebauers.

Um uns einen Eindruck von Scharffs Theologie zu machen, sind wir allein auf seine *Lünische Rechnung* von 1696⁵ angewiesen, den Druck einer Predigt Scharffs vom 26. April 1696 anlässlich der Generalkirchenvisitation. Scharff spricht zwar in diesem Text von Buße, Zerknirschung und der Bedeutung der Erkenntnis der Sünden und der Reue; aber seine Theologie ist ganz von lutherischer Bußtheologie geprägt, wenn er die Taufe als Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geist versteht und vor dem Herausfallen aus der Taufgnade durch mutwillige Sünde warnt. Zudem sei der eigene

³ Johannes Wallmann: Der Pietismus. Göttingen 1990, 64.

⁴ Gustav Kramer: August Hermann Francke 1. Halle/Saale 1880, 29f.

⁵ Heinrich Wilhelm Scharff: Die Lünische Rechnung, Vorstellend Die Pflichten des Predigers und Seiner Zuhörer [...]. O. O. 1717.

Zweifel an der Tiefe der eigenen Buße und der Festigkeit des Glaubens an Christus keine Eingebung des Satans oder der Melancholie, sondern eine durch den Heiligen Geist selbst hervorgebrachte Bewegung, die den rechten Bußweg lehren soll.⁶

Es ist ferner nicht nachzuweisen, dass Scharff „die von der alflutherischen Anfechtungstradition abweichende Anschauung Großgebauers von der Notwendigkeit einer einmaligen, datierbaren Bekehrung und von dem vorangehenden Bußkampf“ vertreten habe, die „Francke [...] bei dem Gespräch mit Scharff kennengelernt und für überzeugend gehalten“⁷ habe. Zumal auch Francke weder von der Notwendigkeit einer einmaligen Bekehrung noch von der Notwendigkeit ihrer Datierbarkeit ausging. Seine eigene Bekehrung hat Francke offenbar niemals an einem bestimmten Kalendertag festgemacht, eine plötzliche Bekehrung, „wie man eine hand umwendet“, hält Francke ausdrücklich nicht für notwendig.⁸

Schließlich überzeugt auch Wallmanns Hinweis nicht, im Puritanismus sei die Anfechtung nicht wie im Luthertum Bestandteil des Glaubens, sondern des Unglaubens. Denn auch im Puritanismus sind Glaubenszweifel und Anfechtungen Stationen im Leben des Prädestinierten und damit des (letztlich) Glaubenden.

Auch Martin Brecht hat – neben Anleihen bei Wallmanns Interpretation – auf Franckes Frömmigkeitstraditionen hingewiesen, insbesondere auf Johann Arndt und Miguel de Molinos.⁹

Die genannten Interpretationen kommen darin überein, dass sie versuchen, Franckes Bekehrung in bestimmte Frömmigkeitstraditionen zu situieren, offenbar unter der Prämisse, dass der Pietismus kirchenhistorisch in erster Linie als eine religiöse Erneuerungsbewegung¹⁰ zu verstehen sei, weil er das defizitär empfundene religiöse Leben (Frömmigkeit) der (lutherischen) Orthodoxie erneuern, nicht aber theologische Probleme lösen wollte. Diese Erneuerung geschieht dann folgerichtig durch die Aufnahme und Verarbeitung von nicht lutherisch-orthodoxen Frömmigkeitstraditionen.

Bei einem solchen Ansatz kommen die inneren Probleme, Aporien oder Anpassungen der zeitgenössischen (lutherischen) Theologie gar nicht als mög-

⁶ Scharff, Lünische Rechnung [s. Anm. 5], 249–324, bsd. 257.

⁷ Wallmann, Pietismus [s. Anm. 3], 64.

⁸ Lebensläufe August Hermann Franckes. Hg. v. Markus Matthias. Leipzig 1999, 29, Z. 9–15; vgl. Markus Matthias: Bekehrung und Wiedergeburt. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, 49–79, hier 62–64.

⁹ Martin Brecht: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Hg. v. dems. Göttingen 1993, 439–539, hier 444 f.

¹⁰ Vgl. Wallmann, Pietismus [s. Anm. 3], 10. – Hinsichtlich der Anfänge des Pietismus in Frankfurt sieht Wallmann nicht in Spener, sondern in Johann Jacob Schütz (1640–1690) die treibende Kraft, der seinerseits reformierte (labadistische) Motive aufgenommen habe, während der hallische Pietismus in der reformierten Wiedergeburtstheorie wurzele.

liche Herausforderungen in den Blick, denen der Pietismus und seine theologisch gebildeten Wortführer begegnen mussten und wollten, obwohl Francke in seinem Bekehrungsbericht selbst auf diesen theologischen Kontext verweist, wenn er über die Zeit seiner Unruhe und seines Zweifels schreibt: „Ich nahm zur hand herrn Joh. Musaei collegium Systematicum MS. welches ich mir bißhero für andern bekant gemacht hatte, aber ich muste es wieder weg legen, und fand nicht woran ich mich hätte halten mügen.“¹¹

Bemerkenswert ist an der zitierten Stelle zweierlei: Erstens, dass Franckes systematisch-theologische Bildung weitestgehend durch die Theologie des Johannes Musaeus geprägt war. Zweitens, dass Francke sein Musaeus-Manuskript wieder weglegte. Wie ich im Folgenden zeigen will, konnte Francke bei Musaeus zwar seine Frage, nicht aber eine vollständige Antwort darauf finden.

2. Johannes Musaeus als Franckes theologischer Lehrer

2.1 In der Tat liegt nun im Archiv der Franckeschen Stiftungen¹² eine Handschrift mit einer Nachschrift¹³ eines theologischen Kollegs (Vorlesung) von Johannes Musaeus (Collegium Theologicum concinnatum) aus dem Besitz eines Christoph Erlers, die dieser laut eines Eintrags auf der Innenseite des Einbandes im Oktober des Jahres 1678 erworben haben dürfte. Vermutlich handelt es sich um den in Leipzig eingeschriebenen und aus Rassberg bei Zeit stammenden Studenten (geb. 11.01.1649), der am 29. Januar 1680 unter Johann Benedikt II. Carpsov (1639–1699) zum Magister¹⁴ ernannt worden war und gerade das Theologiestudium begonnen hatte, als er am 30. Mai desselben Jahres starb.¹⁵ Da Musaeus selbst kein Lehrbuch der (systematischen) Theologie (Dogmatik) publiziert hat, war für einen Anhänger der Theologie des Musaeus eine Vorlesungsnachschrift die einzige Möglichkeit, dessen Theologie im systematischen Zusammenhang zu studieren. Dieses Studium

¹¹ Lebensläufe [s. Anm. 8], 26, Z. 20–23.

¹² AFS/H, H 18.

¹³ Vermutlich handelt es sich um die (Abschrift einer?) (autorisierte[n]?) Reinschrift des im Kolleg vorgetragenen Textes.

¹⁴ Summos in Philosophia Honores, Rectore Magnifico, Theologo Venerabili, Jo. Benedicto Carpovio; Procancellario Gravissimo, Philosopho Acutissimo, Antonio Gunthero Heshusio; Decano Spectabili, Theo-Philosopho Celeberrimo, Valentino Alberti, d. 29. Jan. 1680. Christophoro Erlero Rasberg-Cizensi: Solenniter collatos eidem gratulantur Patroni, Praeceptores, Fautores, Amici. Lipsiae, Literis Michaelis Vogtii 1680.

¹⁵ Rector Academiae Lipsiensis ad Exuvias Viri Perexemii Atque Doctissimi Dn. Christophori Erleri, Rasberga Misnici, Philos. Magistri ac SS. Theol. Cultoris indefessi Post horam III. honore ultimo condecorandas Proceres Civesque Academicos peramanter invitat: [PP. d. XXI. Mai. Ao. Aer. Chr. M.DC.LXXX.]. [Leipzig]: Güntherus, [1680] (SLUB Dresden: Biogr. erud. D. 1567, 20).

von handschriftlich tradierten Kollegnachschriften ist durchaus üblich im 17. Jahrhundert.

Wir wissen, dass Francke schon zu Beginn des Jahres 1680 (noch während seiner Erfurter Studienzeit) im Besitz einer solchen Vorlesungsnachschrift war.¹⁶ Ob es sich bei dem in Halle aufbewahrten Exemplar um Franckes Exemplar handelt, das der genannte Christoph Erler dann also vor seinem Tod verkauft haben müsste, lässt sich bisher nicht sagen. Eindeutig Francke zuzuschreibende Einträge habe ich bei einer ersten Durchsicht nicht nachweisen können. Zeitlich wäre es immerhin möglich, dass es sich bei dem halle-schen Manuskript um Franckes Lüneburger Exemplar handelt. Wichtiger ist, dass wir mit dem Text der halleschen Kollegnachschrift (weitgehend) denjenigen Text vor uns haben dürften, den auch Francke studiert und mit dem er sich vertraut gemacht hat.

2.2 Das Besondere dieses systematischen Entwurfs von Johannes Musaeus liegt darin, dass er darin das Thema der Bekehrung als eigenen *Locus* behandelt, der bei ihm weder traditionell Teil der Lehre von der (das Heil) zueignenden Gnade (*gratia applicatrix*) ist, noch einfach unter die Taufgnade fällt. In der Tat geht es ihm nämlich um die neue und moderne Fragestellung nach der Bekehrung des Erwachsenen und damit um die Frage, wie einer, der nicht glaubt, zum Glauben kommen kann.¹⁷ Musaeus' mehrmalige monographische Behandlung des Themas *de conversione hominis* dürfte mit der im Laufe des 17. Jahrhunderts immer lauter werdenden Kritik der (christlichen) Religion zusammenhängen, einer Kritik, mit der sich Musaeus auch in anderer Hinsicht ausführlich auseinandergesetzt hat.¹⁸

2.3 Auch in der genannten handschriftlichen Kollegnachschrift handelt Musaeus unter dem *Locus III.* über die Bekehrung des Menschen (*de hominis conversione*).¹⁹ Darunter versteht er (§ 1) konkret dasjenige Geschehen, in dem der Mensch zum Glauben kommt, genauer: in dem Gott durch das Wort den Glauben im Herzen des Menschen entzündet.²⁰

In Aufnahme seiner monographischen Behandlung des Themas unterscheidet Musaeus auch in diesem Kolleg zwischen der transitiven und intransitiven

¹⁶ A. H. Francke an Anton Heinrich Gloxin. Kiel, 01.03.1680: „Quod attinet quidem Collegium MSS. Musaei, illud e vestigio transmissem, nisi profecto jam tum D. Sedorffio, dubium mihi fuisset, curam concredere, utrumve gratum Tibi omnino futurum sit, si aliâ, quam quâ volueras, occasione acciperes“ (Archiv der Hansestadt Lübeck, Schabbelstiftung Nr. 26).

¹⁷ In den §§ 6–7 (539–541) unterscheidet Musaeus die theologische Frage der Bekehrung des an seiner Bekehrung erkennend und willentlich beteiligten Erwachsenen von derjenigen der Säuglinge ohne Vernunftgebrauch („infantes [...] utpote qui usu rationis destituantur“ [539]). Für die Frage der Wiedergeburt der Säuglinge verweist Musaeus auf den späteren *Locus* über die Taufe.

¹⁸ Vgl. *Markus Matthias: Pietism and Protestant Orthodoxy*. In: *A Companion to German Pietism, 1600–1800*. Hg. v. Douglas H. Shantz. London 2014, 17–49.

¹⁹ AFSt/H, H 18, 536–576.

²⁰ AFSt/H, H 18, 536: „quâ Deus fidem per verbum in corde hominis accendit“.

Bedeutung (§ 2–3) von „Bekehrung, bekehren“ und seinen alttestamentlich-hebräischen (תשובה, תשוב) und neutestamentlich-griechischen (ἐπιστροφή, ἐπιστρέφειν) Äquivalenten (Verweise auf Jes 6,10; Jer 31,1[8]; Mt 13,15; Mk 4,[12]). Transitiv bedeuten die Begriffe allgemein eine Handlung, die sich in einem anderen auswirkt („actionem in alio receptam“), und konkret, jemanden zu einem gesünderen Verstand zurückzuführen („aliquem convertere et ad sanioerem mentem reducere“).

Die transitive Bekehrung definiert Musaeus als die Handlung, in der Gott durch den Heiligen Geist mit Hilfe des gelesenen oder in der Predigt gehörten Wortes im Menschen den Glauben entzündet (§ 4).²¹ Dazu muss der in seinen Sünden tote Mensch zunächst mit Hilfe des Wortes des Gesetzes zur wahren Erkenntnis seiner Sünden („peccatorum suorum agnitionem“) und zur ersten Herzensreue („seria cordis contritione“) gebracht werden. Darauf („Deinde“) wird durch das Wort des Evangeliums in seinem Verstand („intellectu“) das Licht des Glaubens („lumen fidei“) und in seinem Willen („voluntate“) ein wahres Vertrauen auf Christus („veram fiduciam in Christum“) entzündet, begleitet von dem guten Vorsatz, sein Leben künftig zu bessern („cum bono proposito vitam in posterum emendandi“).²²

Intransitiv wird die Bekehrung ganz analog als Handlung (*actio*) des Menschen verstanden, in der er nach der Erkenntnis seiner Sünden durch das Gesetz den Zorn Gottes fürchtet und im Schmerz über die begangenen Sünden im Glauben an Christus sich wieder aufrichtet mit dem Vorsatz, sein Leben durch Gottes Gnade in Zukunft zu bessern.²³ Die Notwendigkeit der Abfolge von reumütiger Sündenerkenntnis und Glaubenserfahrung verbunden mit dem Vorsatz, sein Leben zu bessern, wird von Musaeus auch später betont.²⁴

Die analoge Formulierung zeigt, dass Musaeus mit der intransitiven Bedeutung ein und denselben Vorgang von der subjektiven Seite des Menschen her in den Blick nehmen will, also als eine psychische Handlung, deren (logisches) Subjekt der Mensch ist.²⁵ Auf diese Weise wird die Bekehrung sowohl als Handlung des Heiligen Geistes (transitiv) als auch als Handlung des Menschen (intransitiv) betrachtet. Musaeus exemplifiziert das am Beispiel der Erleuchtung (*illuminatio*): Die Erleuchtung des menschlichen Geistes („illuminatio mentis“) und die Hervorbringung des Glaubens im Menschen („productio fidei“) wird als eine Handlung des Heiligen Geistes bezeichnet, weil oder insofern der Heilige Geist als handelndes Subjekt wirkt; das Erkennen der

²¹ AFSt/H, H 18, 536–538.

²² AFSt/H, H 18, 536 f.

²³ AFSt/H, H 18, 537: „quâ agnitis ex lege peccatis metuit iram dei, et dolens de admissis fide in Christum se rursus erigit, cum proposito vitam suam per dei gratiam in posterum emendandi“.

²⁴ AFSt/H, H 18, 560 (§ 36).

²⁵ AFSt/H, H 18, 537.

Sünden, das Fürchten des Zornes Gottes und das Glauben an Christus seien aber Handlungen des Menschen, nicht des Heiligen Geistes.

Die Anerkennung, dass diese Taten auch subjektive Taten („actiones immanentes“)²⁶ des Menschen sind, bedeute (mit Phil 2,13) nicht, dass diese menschlichen Handlungen notwendig aus des Menschen eigenen natürlichen Kräften²⁷ hervorgingen, so wenig die durch den Geist bewirkten Tätigkeiten wie „das Gute wollen“ allein Taten Gottes sind. Damit gibt Musaeus zu erkennen, dass es sich bei seiner doppelten Betrachtungsweise nicht um die traditionelle Frage nach dem freien Willen²⁸ handelt, sondern um die doppelte, theologische und psychologische, Perspektive ein und desselben Vorganges.

2.4 Musaeus identifiziert im folgenden (§ 5) die transitive Bekehrung (*conversio*) mit der Wiedergeburt des Erwachsenen („regeneratio adultoris“) im engen oder genauen („strictè“) Sinn, nämlich in der Abgrenzung von der Rechtfertigung (*iustificatio*) und der Erneuerung (*renovatio*) als den auf die Wiedergeburt folgenden Handlungen des Heiligen Geistes. Die intransitive Bedeutung sei identisch mit der zum Glauben führenden Buße (*poenitentia*). Das hängt offenbar damit zusammen, dass die Buße als Sündenerkenntnis, Reue und Wunsch um Erlösung der psychologisch prozesshafte Teil der Bekehrung ist.

2.5 Die Bekehrung geschehe nicht im oder am ganzen Menschen, sondern nur in seinem vornehmeren Teil, nämlich in der Seele (*anima*); genauer in deren beiden hervorragenden Vermögen, nämlich im Verstand (*intellectus*) und im Willen (*voluntas*) (§ 9).²⁹

Der Verlauf der Diskussion anderer Lehrmeinungen zeigt, dass Musaeus zum einen die Bekehrung der Seele im engen Sinn als *Voraussetzung* von Rechtfertigung und Erneuerung sieht,³⁰ zum anderen in einer an Descartes erinnernden Weise einem Intellektualismus das Wort redet, indem das Heil des Menschen vornehmlich eine Veränderung seines Verstandes und Willens bedeutet.³¹

2.6 Ohne hier die Argumentation von Musaeus zu referieren und im Einzelnen zu verfolgen, seien einige zentrale Begrifflichkeiten und theologische

²⁶ Vgl. AFSt/H, H 18, 567.

²⁷ AFSt/H, H 18, 537f.: „ex suis vi = | ribus profectam“; „per naturales hominis vires producta“.

²⁸ Vgl. hierzu AFSt/H, H 18, 550–554 (§§ 22–27).

²⁹ AFSt/H, H 18, 539.

³⁰ Vgl. AFSt/H, H 18, 543f., 545f. (§ 13–14) die Unterscheidung der Bekehrung „strictè“ als geistliche Veränderung („mutatio spiritualis“) von der weiten Auffassung der Wiedergeburt, die die Rechtfertigung („ex iniusto fit iustus“) und die Erneuerung („ex carnali fit spiritualis, ex veteri novus homo“ [545]) einschließt.

³¹ AFSt/H, H 18, 540f.

Entscheidungen genannt, die mir für das Verständnis von Franckes Bekehrung wichtig erscheinen.

2.6.1 Musaeus unterscheidet (§ 12) im Blick auf die *Ausgangssituation* des zu bekehrenden Menschen (*terminus à quo*) die natürliche Unfähigkeit zur geistlichen Erneuerung und zum rettenden Glauben³² von der natürlichen oder tatsächlichen Geneigtheit zum Bösen³³ oder der Herrschaft der Sünde im Willen, die den Willen zum Gehorsam gegenüber den Begierden der Sünde bringt.³⁴ Demgegenüber bringe das geistliche Leben als *Ziel* der Bekehrung neben der Rechtfertigung (*iustificatio*) als Sündenvergebung auch die Erneuerung, durch welche die Herrschaft der Sünde aufgehoben werde oder der alte Mensch aus- und der neue Mensch angezogen werde.³⁵ Auffällig ist hier das Verständnis des Glaubens als eines teils theoretischen, teils praktischen Habitus.

2.6.2 Der in der Bekehrung geschenkte Glaube wird als Erneuerung der natürlichen Relation von Seele und Leib verstanden, wonach die im *actus primus* (Potenz) mit dem Körper verbundene Seele im *actus secundus* (Wirklichkeit) die Handlungen im Körper ausübe; entsprechend sei der rettende Glaube im wiedergeborenen Menschen als *actus primus* das *Prinzip aller geistlichen Handlungen* und wirke sich im *actus secundus* auf das geistliche Leben aus als der Glaube, der durch die Liebe tätig sei und sich in Werken der Frömmigkeit übe.³⁶ Glaube wird hier mithin reduziert auf die Möglichkeit oder die Potenz des frommen Lebens.

2.6.3 Musaeus kann in Anschluss an 1Joh 5,1 – der Parallelstelle zu der im Lebenslauf genannten Stelle Joh 20,31³⁷ – als Ausgangs- und Zielpunkt der Bekehrung schlicht den Unglauben bzw. Glauben verstehen, dass Jesus der Christus sei.³⁸ Entsprechend geht es (§ 15) bei dem hier behandelten Begriff der Bekehrung um die Frage, wie aus dem Ungläubigen der Gläubige werde oder (§ 16) wie Intellekt und Wille der Seele zum Glauben kommen oder befreit werden aus ihrer Unfähigkeit, jene geistlichen Güter zu erkennen und

³² AFSt/H, H 18, 541f.: „et nominatim in carentia virium credendi, h. e. fidei salvificae“ (542).

³³ AFSt/H, H 18, 542: „positivam pronitatem ad malum“.

³⁴ AFSt/H, H 18, 542.

³⁵ AFSt/H, H 18, 542. – In § 10 benennt Musaeus als *terminus à quo* der Bekehrung nach Kol 2, 13 den Tod (in) der Sünde („mortem peccati“) und in § 11 mit der Konkordienformel (FC 2: *De libero arbitrio*) den *terminus ad quem* das geistliche Leben (*vita spiritualia*) oder die Auferstehung vom geistlichen Tod (AFSt/H, H 18, 541).

³⁶ AFSt/H, H 18, 543: „in pietatis operibus sese exercet“.

³⁷ Lebensläufe [s. Anm. 8], 26, Z. 3f.

³⁸ AFSt/H, H 18, 544: „Omnis, qui credit, Jesum esse Christum, est ex deo natus: ubi expresse asserit, quod positâ fide in Christum, tanquam regenerationis termino ad quem, etiam, reliquis omnibus praecisus ponatur regeneratio. Fidei autem opponitur incredulitas sive etiam ἀδυναμία ad credendum, quae perinde regenerationis terminus à quo“.

heilsam zu begehren.³⁹ Die (dauerhafte) Veränderung des sinnlichen Begehrens (*appetitum sensitivum*) geschieht dann erst (nach § 17) im Akt der Erneuerung.⁴⁰

2.6.4 Anders als Luther⁴¹ versteht Musaeus den in der Bekehrung beteiligten Willen (*voluntas*) als formale Freiheit, sich zu entscheiden, oder als *indifferentia* gegenüber den Objekten des Wollens (§ 25; vgl. § 28).⁴² In diesem Sinne müsse der Wille als Entscheidungsvermögen bei der Bekehrung vorausgesetzt werden (§ 27), auch wenn er *in spiritualibus* (§ 29) nicht frei oder aktiv beteiligt sei.⁴³

2.6.5 Nach Musaeus⁴⁴ bekehrt Gott⁴⁵ den Menschen entweder über das gepredigte und gehörte oder über das gelesene Wort auf übernatürliche Weise („supernaturaliter“⁴⁶), indem er *zuerst* im Verstand die Erkenntnis der Sünden durch das Gesetz und im Willen deren Missbilligung bewirke mitsamt einem ernsthaften Schmerz über die begangenen Sünden. Das sei die Vorbereitung oder Disposition für die Bekehrung. Wenn *darauf* die Verheißungen von der Gnade Gottes etc. folgten und dem zerknirschten Menschen durch das Evangelium vorgelegt würden,⁴⁷ wirke Gott wiederum auf übernatürliche Weise mit, indem er dem Verstand eine heilige Erkenntnis einhauche.

2.6.6 Interessant ist vor allem Musaeus' Beschreibung der Vorgänge im Willen bei der Bekehrung. Das betrifft zunächst den Beginn der eigentlichen Bekehrung zum Glauben, der noch einem Kampf gleiche. Musaeus betont dabei – wie später die hallisch-pietistische Rechtfertigungslehre⁴⁸ – im Willen das Moment des geistlichen Verlangens: Während der Mensch nämlich noch überlege, ob die besagten Verheißungen der Gnade überhaupt möglich und

³⁹ AFSt/H, H 18, 547: „ἀδυναμία illa ad agnoscenda et salutariter desideranda bona spiritualia“.

⁴⁰ AFSt/H, H 18, 547.

⁴¹ Vgl. AFSt/H, H 18, 552f. (§ 26), wo Musaeus seine Position verteidigt gegen den möglichen Einwand von „nonnemine“, dass der Wille des gefallenen Menschen (auch nach der Bekehrung) immer zum Bösen neige und nur durch die Gnade des Heiligen Geistes Gutes tun könne. Diese faktische Neigung hebt aber nach Musaeus die grundsätzliche, auch im Urstand vorausgesetzte Indifferenz des Willens als Fähigkeit („*facultas*“) nicht auf. Bekanntlich polemisiert Luther in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus (*De servo arbitrio*) gegen diese Vorstellung einer indifferenten Kraft des Willens, die faktisch ohne die Gnade Gottes nur das Böse tun könne.

⁴² AFSt/H, H 18, 552.

⁴³ AFSt/H, H 18, 553 f.; vgl. 554–557 (§ 30–34).

⁴⁴ AFSt/H, H 18, 558 (§ 36).

⁴⁵ S. zu den Wirkursachen der Bekehrung insgesamt AFSt/H, H 18, 547–550 (§ 18–20) mit einer strikten Satisfaktionslehre (548–550).

⁴⁶ AFSt/H, H 18, 558.

⁴⁷ AFSt/H, H 18, 559.

⁴⁸ Vgl. *Markus Matthias*: Rechtfertigung und Routine. Zum Verständnis der Rechtfertigungslehre im lutherischen Pietismus. In: *Reformation und Generalreformation – Luther und der Pietismus*. Hg. v. *Christian Soboth* u. *Thomas Müller-Bahlke*. Halle/Saale 2012, 1–19.

kein Trug seien, schenke Gott dem Willen des Menschen den heiligen Wunsch nach diesen Verheißungen, insbesondere nach der in Christus zu erlangenden Vergebung der Sünden, obwohl die Zweifel und das Misstrauen (*diffidentia*) sehr schwer seien, die aus dem Kampf des Fleisches gegen den Geist entstünden und dem Wirken Gottes widerstünden. Das liege daran, dass der Wille weiterhin durch irdische Dinge zugesüttet sei. So könne der Verstand den Verheißungen der Gnade nicht ganz zustimmen, noch der Wille mit vollem Vertrauen die Vergebung der Sünden suchen und begehren. Diese Situation, in der Gott allein wirke, sei der Anfang der Bekehrung, der selbst noch träge („*languidum*“) sei, weil Gott allein wirke, mit dem Wort des Gesetzes und des Evangeliums als Mittel. Dazu komme dann das innere Wirken des Heiligen Geistes:

Danach lässt die Gnade des im Wort wirksamen Heiligen Geistes nicht ab, sondern insistiert fernerhin und bestimmt den Willen oft durch Bewegen, Anklopfen, Beugen allmählich zu den geistlichen Dingen, dass diese nicht allein bereitwilliger in dem Willen aufgenommen werden, sondern auch der Verstand mehr und mehr dazu neigt, den Verheißungen der Gnade die zu erweisende Zustimmung zu geben; bis endlich im Verstand eine volle und unveränderliche Zustimmung, im Willen aber ein sicheres Vertrauen folgen.⁴⁹

Die in der Auseinandersetzung mit der reformierten Theologie akut werdende Frage nach der Möglichkeit, der Gnade zu widerstehen, führt Musaeus zu folgender Überlegung, die den Primat der Willensentscheidung vor der Glaubenseinsicht bekräftigt:

Ich glaube nämlich, dass jede Zustimmung in Glaubenssachen unter der Autorität des Willens stehe und dass alle Glaubensakte, die vom Verstand herkommen, Akte sind, die dem Verstand vom Willen aufgedrungen werden. In Bezug auf die Wahrnehmung oder selbst das Verständnis eines Gegenstandes, ist der Verstand eine unwillkürliche Fähigkeit; vorausgesetzt nämlich, dass jene Fähigkeit [des Verstandes] aktiv ist und alle zur Aktion notwendigen Vorbedingungen gegeben sind, muss [der Verstand] erkennen; was aber die Zustimmung [über den Wahrheitsgehalt] betrifft, so verhält sich die Sache unterschiedlich: denn der Verstand stimmt dem Gegenstand [seiner Wahrheit] nicht unwillkürlich zu, wenn der Gegenstand des Erkennens nicht evident ist; alle Glaubensgeheimnisse sind nicht-evidente Erkenntnisgegenstände. Also stimmt der Verstand göttlichen Dingen nicht unwillkürlich zu. Vielmehr ist der Akt der Zustimmung, wenn der Verstand den göttlichen Geheimnissen seine Zustimmung gibt, selbst ein [dem Verstand] vom Willen aufgedrungenen Akt.⁵⁰

⁴⁹ AFSt/H, H 18, 559: „Postea gratia Sp. S. per verbum operantis non cessat, sed adhuc instat et voluntatem saepius movendo, pulsando, flectendo paulatim determinat ad spiritualia, ut non solum ipsa promptius in ea feratur, sed etiam intellectum magis magisque ad assensum promissionibus gratiae praebendum inclinet; donec tandem in mente plenus et immotus assensus; in voluntate autem firma fiducia sequitur.“

⁵⁰ AFSt/H, H 18, 572f.: „Existimo enim omnem Assensum in rebus fidei esse sub imperio voluntatis, et omnes actus fidei ab intellectu provenientes esse actus imperatos à voluntate. Quan-

Die Bekehrung kann also nur gelingen, wenn der Wille selbst dazu motiviert wird und in ihm ein Verlangen nach den geistlichen Gütern entsteht.

2.6.7 Auf die Frage nach der Motivation des Willens kann Musaeus nur mit der Irrationalität oder übernatürlichen Entstehung des Glaubens antworten:

Die ganze Frage läuft endlich darauf hinaus; nämlich auf die Frage: welches sind jene Kräfte, durch welche der Wille sich selbst zu den geistlichen Gütern bestimmt? Und es muss geantwortet werden, dass jene Kräfte hauptsächlich die des Heiligen Geistes seien. Der Grund dafür aber, dass sowohl der Wille als der Verstand eine Ursache („causa“) dieser Handlungen genannt werden, ist, dass jene Handlungen [dem Menschen] immanente Handlungen nach Art der Lebensvollzüge sind. [...] Aber woher haben Verstand und Wille die Kräfte, jene Handlungen zu bewirken?⁵¹

Am Rande hat ein Benutzer der Handschrift notiert: „Die Kardinalfrage ist: Welches sind jene Kräfte, durch welche der Wille sich auf die geistlichen (göttlichen) Dinge richtet?“⁵² Eine Antwort gibt Musaeus auf diese Frage nicht.

2.6.8 Vielmehr geht Musaeus direkt über zu der Frage, ob die Bekehrung mit der reformierten Theologie in einem Augenblick oder prozesshaft vor sich gehe. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, dass die Bekehrung im Blick auf das Aufkommen des Wunsches nach den geistlichen Gütern (*sancta cogitatio* und *pium desiderium*) und die Entstehung des Glaubens als Grund der Rechtfertigung ein anhaltender, sich sukzessiv entwickelnder Prozess ist.⁵³

tum quidem ad perceptionem | objecti seu ipsam intellectionem, Intellectus est facultas necessaria; posita enim illa facultate in actione, et positus omnibus ad agendum requisitis, non potest non intelligere: quantum autem ad Assensum, hic dispar est ratio; nam non necessitatur intellectus ad assensum, nisi objectum intellectionis sit evidens; omnia autem fidei mysteria sunt objecta intellectus invidentia. Ergo ad assensum intellectus in divinis non necessitatur, sed potius, quando ipse praebet assensum mysteriis divinis, est ipsi huiusmodi actus à voluntate imperatus.“

⁵¹ AFSt/H, H 18, 574f.: „Quaestio a[utem] tota huc tandem redit; nempe quaeritur: quoniam sint illae vires, per quas voluntas sese determinet ad spiritualia? Et non potest non responderi, illas vires in solidum esse à Sp. S. Quod autem et voluntas et intellectus vocatur causa horum actuum, ratio esse, quia sunt actus immanentes et ex genere vitalium. [...] sed: unde habeant intellectus | et voluntas vires actus illos efficiendi?“

⁵² AFSt/H, H 18, 574.

⁵³ AFSt/H, H 18, 567f.: „III.º Illud quoque hoc attendendum, utrum conversio fiat successivè, an vero in instanti?“ Dabei spielt eine entscheidende Rolle, ob mit der Bekehrung auch zugleich der Status des Gerechtfertigtseins gegeben sei, der nicht zugleich mit dem Status des Sünderseins bestehen könne. Musaeus plädiert (575f.) für das Verständnis der Bekehrung als eines Prozesses, weil die anfänglichen Bewegungen der Bekehrung, nämlich die „heilige Überlegung“ und der „fromme Wunsch“ noch unvollständig seien und der Heilige Geist immer neue Bewegungen in der menschlichen Seele bewirke, durch den die Bekehrung erst zu ihrem Ziel komme. Die reformierte Auffassung, wonach der Mensch in einem Augenblick aus dem Stand des Zorns in den Stand der Gnade getragen werde, beruhe eigentlich auf einer Verwechslung von Bekehrung und Rechtfertigung. Erst werde der Glaube dem Menschen in der Bekehrung zuteil, durch den er dann gerechtfertigt werde. So kommt Musaeus wenig später zu der Unterscheidung: „Auch wenn

3. Der Prozess von Franckes Bekehrung

Vergleichen wir Musaeus' Aufriss der Bekehrung mit Franckes Bekehrungsbericht, so sind folgende Parallelen zu konstatieren:

3.1 Franckes Bekehrung ist die Bekehrung eines Erwachsenen (2.2; 2.3). Ausgangspunkt ist nicht ein ‚ruchloses‘ Leben, sondern die Unfähigkeit, an Gott zu glauben oder den Verheißungen der Bibel zu vertrauen. Die Spannung besteht zwischen Nicht-glauben-können und Glauben-wollen (2.6.1).⁵⁴ Der Prozess (2.6.6)⁵⁵ der Bekehrung wird dadurch eingeleitet, dass Francke – durch das Einwirken der göttlichen Gnade – seine Sünde erkennt (2.6.5).⁵⁶ In seinem Lebenslauf erkennt Francke seinen Unglauben (2.6.1; 2.6.8)⁵⁷ als die

wir einräumen, dass die [geistliche] Bekehrung mit der Rechtfertigung verbunden ist, weil dort, wo der Glaube ist, auch die Vergebung der Sünden und also die Rechtfertigung sind, so dass Bekehrung und Rechtfertigung der Zeit nach | zugleich sind. Trotzdem werden sie nach der Ordnung der Natur unterschieden: Wenn daher jene [Reformierten], die dieses Argument verwenden, behaupten, dass der Mensch [nach dieser Theorie] sofort durch einen unvollständigen Akt des Glaubens gerechtfertigt würde, dann sagen wir, dass der Mensch [in der Bekehrung] auch [schon] unter der Gnade sei: Wenn sie aber behaupten, dass der Mensch endlich durch einen vollständigen Akt des Glaubens gerechtfertigt werde, dann sagen wir, dass der Mensch in dem ersten Teil der Zeit, in der er [noch] einen unvollständigen Akt des Glaubens hat, [auch] noch unter dem Zorn ist. („Quod denique III.^{am} attinet quaestionem; an nimirum conversio fiat in instanti, an vero successive? ostensum esse in praecedentibus quod conversio graduatim in homine peragatur. Primo nam motus excitantur incompleti, qui sunt sancta cogitatio et pium desiderium: postea autem subinde alios atque alios novos motus Sp. S. accendit, quibus perficitur conversio: ex quibus patet; conversionem omnino fieri successive. [...] Confunditur nam justificatio cum conversione. Per justificationem demum homo transfertur de statu irae in statum gratiae: In conversione autem confertur homini id, per quod justificatur, nempe fides in Christum. Iam autem agimus de illa actione, quâ producitur fides tanquam causa, per quam homo justificatur; et quaeritur jam: an illa fides producatur in instanti, an vero successive? Ad quam quaestionem respondimus, affirmando posterius. Si nempe concedamus, quod conversio sp. conjuncta sit cum justificatione: ubi nam vera fides, ibi est remissio peccatorum, et per consequens justificatio, ut ita tempore conversio et justificatio simul sint. Ordine naturae tamen distinguuntur: unde si statuunt illi, qui utuntur hoc argumento hominem statim justificari per actum fidei incompletum, tunc dicimus, quod homo etiam sit sub gratia: Sin statuunt, quod justificatur homo per actum fidei completum demum, tunc dicimus, hominem in priori temporis fractione, quo habuit actum fidei incompletum, adhuc fuisse sub ira. Et haec de Hisce!“).

⁵⁴ Lebensläufe [s. Anm. 8], 26, Z. 35–27, Z. 2: „Es war nicht etwa bey mir eine solche ruchlosigkeit, daß ich aus weltlich gesinnetem | hertzen die warheit Gottes in den wind geschlagen hätte. Wie gerne hätte ich alles geglaubet, aber ich konte nicht.“

⁵⁵ Lebensläufe [s. Anm. 8], 22, Z. 1–36 u. 27, Z. 20: „Und solches trieb ich off und vielfältig.“

⁵⁶ Lebensläufe [s. Anm. 8], 27, Z. 4–8: „Inzwischen ließ sich Gott meinem Gewissen nicht unbezeuget. Denn bey solcher würrklichen verleugnung Gottes, welche in meinem Hertzen war, kam mir dennoch mein ganzes bißheriges Leben vor augen, als einem der auff einem hohen Turm die ganze Stadt übersieht. Erstlich konte ich gleichsam die Sünden zehlen“. Vgl. 22, Z. 2f: „Denn Gott unterliesse nicht mein Gewissen oftmahls gar kräftig zu rühren, und mich durch sein wort zur busse zu ruffen.“

⁵⁷ Lebensläufe [s. Anm. 8], 27, Z. 8–12: „aber bald öffnete sich auch die haupt=qvelle, nemlich

Wurzel seiner Sünden oder Weltzugewandtheit (2.6.6).⁵⁸ Es folgt (im Willen) die Missbilligung dieses bisherigen Lebens (2.6.5)⁵⁹ und der Wunsch um Rettung aus dieser Situation (2.6.6).⁶⁰ Die Erweckung des Glaubens geschieht als Glauben an die Gnade Gottes (Gnade Gottes in Christo; Vaterliebe) und geschieht zuerst im Willen, der seinerseits nun die Vernunft dominiert (2.6.6).⁶¹ Mit dem Glauben ist auch eine klare Erkenntnis zwischen altem und neuem Menschen gegeben (2.6.1).⁶² Dieser Glaube wird nun zur ‚Seele‘ des Wiedergeborenen (2.6.2) und führt zu einem beständigen geistlichen Leben (2.6.3).⁶³

3.2 Auch Franckes Problem, inwiefern man denn voraussetzen dürfe, dass die Heilige Schrift Gottes Wort sei, behandelt Musaeus in seinem Kolleg. Dabei betont Musaeus folgenden Unterschied: Eines ist es zu glauben, dass die Heilige Schrift Gottes Wort sei (formal), ein anderes ist es zu glauben, dass dasjenige wahr sei, was in jenem (für göttlich erachteten) Buch enthalten sei (inhaltlich). Jenes wäre nur historisch aus dem Zeugnis der Kirche (Tradition)

der Unglaube, oder bloße wahn=Glaube, damit ich mich selbst so lange betrogen. Und da ward mir mein ganzes Leben, und alles was ich gethan, geredt, und gedacht hatte als sünde, und ein großer greuel für Gott fürgestellt“.

⁵⁸ Lebensläufe [s. Anm. 8], 23, Z. 31–24, Z. 2: „Ich fand aber dabey meinen zustand so verstrickt, und war mit so mancherley hindernissen und abhaltungen von der welt umgeben, daß es mir gieng als in einem der in einem tieffen Schlamm stecket, und etwa einen arm herfürstecket, aber die krafft nicht findet, sich gar loß zu reissen oder wie einem der mit banden und Fesseln an händen und Füßen und am gantzen Leibe gebunden ist, und einen Strick zerreis- | set, aber sich hertzlich sehnet, daß er von den andern auch möchte befreyet werden.“

⁵⁹ Lebensläufe [s. Anm. 8], 27, Z. 12–18: „Das hertz war hart bängstiget, daß es den zum Feinde hatte, welchen es doch verleugnete, und nicht glauben kunte. Dieser Jammer pressete mir viel thränen aus den augen, dazu ich sonst nicht geneiget bin. Bald saß ich an einem Ort und weynete, bald ging ich in großem Unmuth hin und wieder, bald fiel ich nieder auff meine Knie, und ruffte den an, den ich doch nicht kante.“

⁶⁰ Lebensläufe [s. Anm. 8], 28, Z. 26–29, Z. 7: „[Ich] hielt an mit fleissigem Gebeth auch in der grösten verleugnung meines eigenen hertzens. [...] Denn ich fühlete es gar zu hart, was es sey, keinen Gott haben, an den sich das hertz halten könne; Seine Sünden beweynen, und nicht wissen warum, oder wer der sey, der solche thränen auspresset, und ob warhafftig ein Gott | sey, den man damit erzürnet habe; sein Elend und großen Jammer täglich sehen, und doch keinen heyland und keine zuflucht wissen oder kennen. In solcher groben angst [...] rieffe [ich] an den Gott [...] um Rettung aus solchem Elenden zustande“. Vgl. 27, Z. 18f.: „Doch sagte ich, wenn ein Gott warhafftig wäre, so möchte er sich mein erbarmen.“

⁶¹ Lebensläufe [s. Anm. 8], 30, Z. 9–11: „Meine vernunfft stand nun gleichsam von ferne, der Sieg war ihr aus den händen gerissen, denn die krafft Gottes hatte sie dem Glauben unterthänig gemacht.“ Vgl. 31, Z. 1–3: „Gott hatte nun mein hertz mit Liebe gegen ihn erfüllt, die weil er sich mir als das allerhöchste und allein unschätzbare Guth zu erkennen gegeben.“

⁶² Lebensläufe [s. Anm. 8], 29, Z. 35–30, Z. 1: „Es durffte mir niemand sagen was zwischen dem natürlichen Leben eines natürlichen menschen, und zwischen dem Leben, das aus Gott ist, für ein unterscheid sey.“

⁶³ Lebensläufe [s. Anm. 8], 31, Z. 15–19: „Denn von der zeit her hat es mit meinem Christenthum einen bestand gehabt, und von da an ist mirs leicht worden zu verleugnen das ungöttliche wesen, und die weltliche lüste, und züchtig, gerecht und gottseelig zu leben in dieser welt, von da an habe mich beständig zu Gott gehalten“.

zu beweisen, dieses ist nur gewiss auf Grund des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes. Es ist klar, dass der Traditionsbeweis eigentlich nicht trägt, so dass Musaeus letztlich nur auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes verweisen kann, ohne jedoch dieses in seiner Eigenart näher zu beschreiben.⁶⁴

Außerdem unterscheidet Musaeus in seiner Vorlesung zwischen der äußeren (philologischen) Einsichtigkeit der Schrift und der Evidenz ihres Wahrheitsgehaltes. Die in der Heiligen Schrift offenbarten Heilstatsachen seien zwar sinnvoll zu rekonstruieren, hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes seien sie aber eigentlich „obskur“. Und Musaeus schließt auch dieses wichtige Fragstück, das Francke in Lüneburg so bedrängte, ohne Antwort ab: „Und das [die Darstellung des Problems] genügt an dieser Stelle.“⁶⁵

3.3 August Hermann Francke hat in Lüneburg das Lehrbuch von Musaeus wieder zur Seite gelegt. Er hat in ihm seine Frage wiederfinden können, wie man denn zum Glauben, der diesen Namen wirklich verdient, kommen könne bzw. wie die Bekehrung eines Erwachsenen, dem die Gewissheit des Glaubens fehle, theologisch und psychologisch geschehe. Der Rechenschaftsbericht über seine seelischen Kämpfe *vor* der eigentlichen Bekehrung zum Glauben zeigt, wie sehr er sich von den theologischen Vorgaben des Musaeus hat leiten lassen. Für den letzten Akt seiner Bekehrung konnte er bei Musaeus keine Lösung finden. Ihm blieb nichts weiter übrig, als auf einen übernatürlichen Eingriff Gottes zu warten, der seinen Willen zutiefst rührte und überwältigte und sich als Tat des in der Schrift sprechenden Gottes erwies. Eine solche tiefgehende und überwältigende Rührung musste den Vorsatz mit sich führen, das eigene Leben zu verändern. Oder umgekehrt: Allein eine Rührung, die zu einer grundlegenden Lebensänderung führte, konnte und musste auf Gott als Urheber zurückgeführt werden. Und in der Tat widerfährt Francke bei seiner Bekehrung eben dies:

Ich stund gar anders gesinnet wieder auff, als ich mich niedergeleget hatte. Denn mit großem kummer und zweiffel hatte ich meine knie gebogen, aber mit unaußsprechlicher Freude und großer Gewißheit stand ich wieder auff. Da ich mich niederlegte glaubte ich nicht, daß ein Gott wäre, da ich auffstand hätte ichs wol ohne Furcht und zweiffel mit vergiessung meines bluts⁶⁶ bekräftiget.⁶⁷

Der Nachdruck, den der Pietismus auf ein frommes Leben, auf Wiedergeburt und Bekehrung, ja auf Zeugenschaft (Martyrium) als Voraussetzung wahrer Gläubigkeit und Theologie gelegt hat, ist darin begründet. Die Entschlossenheit der Ausrichtung des eigenen Wollens auf ein gottgefälliges Leben wird als eine Kraft erfahren, die nur – über die biblische Verheißung –

⁶⁴ AFSt/H, H 18, 29.

⁶⁵ AFSt/H, H 18, 34 f.

⁶⁶ S. u., Anm. 82.

⁶⁷ Lebensläufe [s. Anm. 8], 29, Z. 22–27.

von Gott kommen kann. Damit wird zugleich die Heilige Schrift als Gottes Wort erfahren oder der Verstand dazu gezwungen, dem Wort Gottes als solchem zuzustimmen.

Wenn man Franckes Bekehrung eine Schlüsselstellung für die Entwicklung des hallischen Pietismus und der hallischen Theologie zuschreiben kann, dann bedeutet dies, dass beide in ihren Grundelementen aus Musaeus' Theologie zu verstehen sind. Musaeus' Theologie ist aber bereits Teil einer Spätorthodoxie, der ihre selbstverständlichen Prinzipien abhandengekommen sind.⁶⁸ So gesehen ist der (hallische) Pietismus nicht einfach eine religiöse Erneuerungsbewegung, die die Einseitigkeit theologisch-orthodoxer Lehre durch neue Formen und Ausdrucksgestalten der Frömmigkeit korrigieren will, sondern ist eine in der frühaufklärerischen Welt des Musaeus beheimatete Theologie der Wiedergeburt, die als solche auch eine Antwort auf die theologische Problematik seiner Zeit gibt.

4. Die historischen Umstände der Bekehrung

Francke hatte am 22. Oktober 1687 Leipzig verlassen und war am 26. Oktober in Lüneburg angekommen,⁶⁹ wo er sich bei dem in seiner Zeit bekannten und geschätzten Bibelausleger Kaspar Hermann Sandhagen (1639–1697)⁷⁰ in die Bibelexegese vertiefen sollte. Francke wohnte in Lüneburg bei dem Bruder des Superintendenten, Johann Gabriel Sandhagen († Dezember 1692), Prediger (*Archidiakonus*) an der Johanneskirche. Das Vorhaben musste aber schon im Februar des folgenden Jahres abgebrochen werden, da der Lüneburger Superintendent eine neue Stelle antreten wollte bzw. unentschieden zwischen der Berufung nach Berlin oder Stargard und dem Verbleib in Lüneburg hin und her schwankte.⁷¹ Deshalb verließ Francke schon am 27. Februar 1688, nach genau vier Monaten, Lüneburg wieder und ging für weitere Studien nach Hamburg.

Das Problem, mit dem Francke vor seiner Bekehrung zu kämpfen hatte, lag nach seinen eigenen Worten darin, dass er selbst nicht letztlich von der Wahrheit des Christentums überzeugt war. Vielleicht hat Philipp Jakob Spener (1635–1705) zuerst Francke zum Nachdenken über den Grund seines Glaubens angeregt. Der damalige Dresdner Oberhofprediger hatte im April 1687 an einer Sitzung des unter anderen von Francke betriebenen, philolo-

⁶⁸ Vgl. *Matthias*, Pietism [s. Anm. 18].

⁶⁹ A.H. Francke an A.H. Gloxin. Lüneburg, 27.10.1687 (Archiv der Hansestadt Lübeck, Schabbelstiftung Nr. 26).

⁷⁰ Zu Kaspar Hermann Sandhagen s. *Markus Matthias*: Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen. Eine Biographie bis zur Amtsenthebung Petersens im Jahre 1692. Göttingen 1998, 193–196.

⁷¹ *Matthias*, Petersen [s. Anm. 70], 204–217.