

HIN ZU GOTT — HIN ZU DEN MENSCHEN

Gedanken zur Rolle der „doppelten Bekehrung“ für die religiöse Erfahrung im nordamerikanischen Luthertum und in der Theologie Franz Hermann Reinhold Franks

In einer Studie über das Thema der „neuen transkonfessionellen Bewegungen“ legte das Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg eine eingehende Analyse von Strömungen vor, die quer durch alle Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen, verlaufen. Während einzelne Kirchen zunehmend bilaterale ökumenische Konsultationen aufnehmen, ignorieren evangelikale, aktionszentrierte und charismatische Bewegungen innerhalb dieser Kirchen die hergebrachten, aber immer noch gültigen Konfessionsgrenzen, die von seiten der etablierten Kirchen und ihrer dazu bestimmten Delegierten erst Gegenstand theologischer Erörterungen geworden sind. Aussagen wie Anliegen dieser verschiedenen Bewegungen werden in der Studie begriffen als ernstzunehmende Anfragen an die verfaßten Kirchen, inwieweit sie der Konkretisierung der Botschaft als erfahrener Wirklichkeit wirklichen und wirksamen Raum geben können. Aus dieser Studie wird allerdings auch deutlich, daß die Umsetzung in Erfahrung, die hinter all diesen Bewegungen steht, in sehr verschiedene Richtungen gehen kann. Was hier — besonders im Falle der evangelikalen und aktionszentrierten Bewegungen¹⁾ — als unüberbrückbarer Gegensatz erscheint, das hat mindestens historisch gesehen einen gemeinsamen Ursprung. Wenn wir aber weder Gestalt noch Gewicht dieses gemeinsamen Anfangs wahrzunehmen vermögen, dann deshalb, weil wir, um mit Martin Schmidt zu reden, erst lernen müssen, daß der „Pietismus vor der von Søren Kierkegaard inspirierten dialektischen Theologie unseres Jahrhunderts die letzte große Erscheinung der Kirchengeschichte ist, die ihren Ursprung in der unmittelbaren Anknüpfung an den Anfang, in der Wiederaufnahme des Urchristentums hat“. Der Pietismus tritt dabei „der zeitgenössischen Orthodoxie, aber auch — wenn gleich mit geringerem Potential — der Reformation selbständig gegenüber, deren Fortsetzerin sie sein wollte.“ Die „innere Geschlossenheit verbürgte nicht nur einen Eindruck für den Augenblick, sondern eine tiefgreifende Wirkung für die Folgezeit“²⁾. Die Frage nach der *praxis pietatis* hat seither

zumindest den Protestantismus in seinen verschiedenen Zweigen und Schichten nicht wieder verlassen. Es kommt uns hier nun nicht darauf an, die transkonfessionelle Tendenz zu beschreiben, die in der *praxis pietatis* schon immer angelegt war. Vielmehr wird es darum gehen, Einseitigkeiten in unserem Verständnis der *praxis pietatis* selbst nachzugehen.

In einem *Zuruf aus der Heimat an die Deutsch-Lutherische Kirche Nordamerikas*³⁾ ermahnt Wilhelm Löhe zur kritischen Prüfung der auf die Siedler einstürmenden Eindrücke, „denn auch im Erfahren bedarf man des Leitsterns; des ungeleiteten, unberatenen Wanderers Erfahrung wird kein verständiger Mensch für entscheidend halten“⁴⁾. Ähnlich zurückhaltend äußert sich auch angesichts vieler zeitgenössischer *praxes pietatis* der amerikanische Theologe Jonathan Edwards, wenn er schreibt: „(Religiöse) Erfahrung verschafft einen ungeheuren Vorteil bei der Seelenführung, im Guten wie im Bösen“⁵⁾. John Wesley, Charles G. Finney haben sich ähnlich vorsichtig geäußert, und es ist deshalb mehr zum Nachteil als zum Nutzen der Erörterung der *praxis pietatis*, wenn man einige dieser Männer in die Nähe der psychologischen Kriegsführung oder der Gehirnwäsche rückt⁶⁾. Christoph Blumhardt faßte die spezifische Erfahrung, um die es hier geht, in den Begriff der doppelten Bekehrung⁷⁾. Er nimmt mit dieser Vorstellung eine Tradition auf und führt sie weiter. Danach geht es in der Bekehrung weder um Weltflucht noch um Weltverhaftung, sondern um eine Korrektur beider Irrwege und um eine Behaftung des ganzen Menschen, des Selbst und des Anderen. Es geht um die Umkehr des Menschen zu Gott und um die Hinwendung des Menschen zum Mitmenschen. Ohne die Umkehr zu Gott bleibt die Hinwendung zum Menschen ohne kritische Bedeutung. Ohne Hinwendung zum Menschen bleibt die Umkehr allein. Das erstere ist ungenügend, das letztere ist selbstgenügsam.

Erfahrung wie Bekehrung sind als Begriffe und Vorstellungen vorbelastet. Erfahrung ist philosophisch akzeptabel, aber oft diffus. Bekehrung scheint äußerst klar, aber voll ungueter Assoziationen (Zwangsbekehrungen, Gesinnungsschnüffelei; Konvertiteneifer). Der Ausdruck „Bekehrung“ (*conversio*) ist allerdings durch die Tradition vorgegeben. Ausschlaggebend für seine Verwendung kann nur die Frage sein, inwieweit er das Zeugnis der Schrift sachgemäß aufschlüsselt, nicht wie häufig er dort begegnet. Die *Confessiones* von Augustin etwa sind eine solche sachgemäße Auslegung unter dem Gesichtspunkt der Bekehrung, und sie stellen zudem die literarisch-künstlerische Gestaltung einer Erfahrung dar, die auf die weitere westliche Entwicklung nach Gehalt und Gestalt stark gewirkt hat.

Nach dem Zeugnis der Schrift hat Umkehr (shub, metanoia) ihren Grund in der Versöhnungstat Gottes, die in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ihren letztgültigen Ausdruck findet. Die Umkehr ist deshalb Gottes Werk am Menschen, indem ihm ein „neues Herz“ bzw. ein neues Leben geschenkt wird, was in der Taufe und im Leben in der Gemeinde seinen Ausdruck findet. Gleichzeitig befähigt die Umkehr zum Dienst am Nächsten. Die Umkehr läßt den Christen teilhaben an der Hoffnung auf das Kommen Christi und auf die sichtbare Vollendung seines jetzt noch verborgenen Reiches. Ist erst einmal der Kontext der Bekehrung durch das biblische Zeugnis abgesteckt, dann zeigt sich, daß die Vorstellung von der doppelten Bekehrung die spezifisch christliche Erfahrung von der Umkehr zu Gott und der Hinwendung zum Menschen trifft. Von einer problematischen Ineinssetzung von Umkehr und Hinwendung kann hier ebenso wenig die Rede sein wie von einer Einschränkung der Hinwendung zum Menschen auf eine ganz bestimmte Art der Zuwendung (z. B. soziales Engagement, karitative Tätigkeit). Bekehrung und Geistempfang gehören zusammen. Die alleinige Betonung der Umkehr beengt den Heiligen Geist in seiner Reichweite, die Beschränkung auf nur eine Art des Dienstes als Ergebnis der Umkehr schmälert den Reichtum der Gaben des Heiligen Geistes. Beidemal wird außer acht gelassen, was es bedeutet, „den Geist zu empfangen“⁸). Ohne eine Einbeziehung des Heiligen Geistes in die Definition von der doppelten Bekehrung wäre die Vorstellung von der Bekehrung leicht jenen weitverbreiteten Mißverständnissen ausgesetzt, die sich besonders bei „metanoiein“ eingeschlichen haben, aus dem Umkehren oft ein bloßes Umdenken machten und darin die Milch der frommen Denkungsart erblickten. Das johanneische Wortspiel in der Nikodemusgeschichte, wo „anothen“ auf die Geburt von oben wie auf die Wiedergeburt hinweist⁹), drückt nur präzise aus und faßt einprägsam zusammen die biblische Vorstellung eines Geistempfanges in der Bekehrung, bei der sich die horizontalen und vertikalen Dimensionen nicht auseinanderdividieren lassen.

Die Vielfalt der Gaben des Geistes bedeutet auch, daß der Mensch durch Christi Zuwendung in seiner Ganzheit gefördert ist und gefordert wird. Der Mensch kann also nicht — um mit dem Gleichnis zu reden — einen Teil der ihm anvertrauten Pfunde vergraben. Jeder von uns ist über viel gesetzt. Auswahl statt Ausleben dieser Vielfalt ist Veruntreuung. Die Liebe, die aus diesem Angebot des Reichtums und der vielfältigen Gaben spricht, ist zunächst furchterregend, doch wir müssen durch diese Furcht hindurch; denn es handelt sich um die Ehrfurcht der zugetrauten Verantwortung, nicht

um die Frucht der Verarmung und der Verlassenheit. Es geht in der doppelten Bekehrung um eine alle Beziehungen des menschlichen Lebens umfassende neue Stellung des Menschen. Jeremia spricht von der „Umkehr mit ganzem Herzen“ und spitzt diesen ganzheitlichen Aspekt zum ersten Mal auf den einzelnen Hörer zu. Der einzelne Mensch rückt in den Mittelpunkt, doch nicht weil er sich in die Isolation des Selbstzweifels absondert, sondern weil er auf die Verantwortung des neuen Bundes hinwandert.

Dadurch, daß der ganze Mensch in den Mittelpunkt rückt, stellt sich von selbst die Frage, welche Umbildungen sich am Menschen durch die doppelte Bekehrung ergeben. Es fällt auf, daß selbst eingehende Exegesen diese Frage bewußt ausklammern: „Je nach dem der Ruf metanoie mit dem Jesus, dem Täufer folgend, angetreten ist, gedeutet wird — ob als Appell an das Gefühlsleben: *empfindet Reue*, als Aufrüttelung des ganzen Bewußtseins: *ändert euren Sinn*, als Aufrüttelung zu Taten, durch die begangenes Unrecht wiedergutmacht werden soll: *tut Buße*, oder als Aufruf zu einer radikalen Wandlung des Verhältnisses Gott—Mensch und Mensch—Gott: *kehrt um, bekehrt euch*, — ergibt sich ein von Grund auf verschiedenes Verständnis der Botschaft Jesu“¹⁰). Ob und inwieweit die „Radikale Wandlung des Verhältnisses“ gleichermaßen Gefühl, Sinn und Tat einschließt, ist hier nicht einmal eine Frage. Auskunft wird auch darüber nicht erteilt, ob die Geschichte der bisherigen Auslegung des Begriffs legitime Anhaltspunkte für diese verschiedenen Momente gebracht hat. Man könnte aufgrund dieser auffallenden Zusammenfassung der Auslegungsgeschichte ja immerhin auf die Idee kommen, daß Umkehr, die zur Heilung, Heiligung und Heil führt, alle Seiten der menschlichen Existenz betreffen muß. Weder die Einseitigkeiten der Auslegungsgeschichte noch die unspezifische Radikalität der vorgeschlagenen Lösung können voll befriedigen. Was hier offenbar aus Angst vor einer Psychologisierung nicht angssprochen wird, ist nun ohne Skrupel zum Einfallstor für die Techniken der psychologischen Manipulierung von seiten der Jugendsekten geworden¹¹). Aus Umkehren wird Umdrehen.

Das Thema der Bekehrung ihren Verächtern wie ihren Verehrern zu entreißen, war die Aufgabe, die sich der neuenglische Theologe Jonathan Edwards in seinem klassischen Werk *A Treatise Concerning Religious Affections* gestellt hatte. Obwohl von Feinden und Freunden der Erweckungsbewegung immer wieder mißverstanden, bietet dieses Werk eine detaillierte Aufstellung von zwölf Kriterien, die das Verständnis der Bekehrung auf eine solide theologische Grundlage stellen und diese Pionierarbeit weit über die Theologie hinaus bekanntmachten. Jonathan Edwards breitet zunächst einmal eine

Fülle von biblischem Material aus, das die besondere Bedeutung der Gefühle im Verhältnis des Christen zu Gott aufzeigt. Gefühle sind es, nach Edwards, die den Menschen über seine Gleichgültigkeit hinausragen und ihn verändern. Von allen Gefühlen, die er in der Schrift entdeckt, ist die Liebe das wichtigste, da sie die Grundlage aller anderen Gefühle ist. Dazu hat diese Liebe als die Macht der Umkehr einen doppelten Charakter: allgemein-vertikal und partikular-horizontal. Dort wo Edwards insbesondere auf die menschliche Seite der Umkehr zu Gott eingeht, da stellt er zwar analytisch deutlich heraus, daß der Mensch in seinen intellektuellen, emotionalen und willensmäßigen Eigenschaften betroffen werden muß, aber er läßt bei dieser Zergliederung nie sein Ziel aus dem Auge, nämlich das dauernde Ineinander dieser Eigenschaften zu zeigen. Die Umwandlung dieser Eigenschaften in der Bekehrung, jede für sich und alle miteinander, bildet die Voraussetzung der vollen Hinwendung zum Mitmenschen. Edwards Entfaltung der psychologischen Zusammenhänge der Bekehrung ist getragen von der exegetischen Einsicht, daß Erkennen, Fühlen und Wollen in der Schrift für sich und für einander ernstgenommen werden. Edwards Denkweg und Stil bei der Beschreibung der Bekehrung insgesamt und im Detail trägt dem Rechnung, was im „Höre Israel“ zum Ausdruck kommt und was Jesus im Streitgespräch mit dem Schriftgelehrten interpretatorisch erweiternd wiederholt: „...Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft“¹³).

Um das Jahr 1750 lebten ungefähr 100000 Deutsche in Pennsylvanien. Die deutschen Einwanderer stellten zwischen einem Drittel und der Hälfte der Gesamtbevölkerung dieser Kolonie¹⁴). Das rasche Anwachsen dieser fremdsprachigen Minderheit versetzte Siedler englischer Abstammung in einige Unruhe. Andererseits beschreiben zeitgenössische Beobachter den religiösen Pluralismus der Kolonie als den besonderen Beitrag der deutschen Einwanderer, bei denen man eine spezifische Anfälligkeit für jede Art von Religiosität zu entdecken glaubte. Ein beredtes Zeugnis von diesem Kunterbund legt die Existenz von vierzig verschiedenen Gesangbüchern ab. Wofür zuhause der landesherrliche Partikularismus den Blick verstellte hatte, das enthüllte die Auswanderung: der Ruf Pennsylvaniens, der Prototyp des kirchlichen und religiösen Pluralismus Amerikas zu sein, kann sich auf einen entscheidenden deutschen Beitrag stützen.

Unter diesen deutschen Siedlern gab es viele, oftmals weitversprengte Lutheraner. Die Hindernisse, auf dem Weg wenigstens einzelne stabile

Gemeinden, geschweige denn eine Kirchengemeinschaft aufzubauen, waren fast unüberwindlich. Das lag einmal daran, daß die Pfarrer abwechselnd deutsch, englisch und holländisch predigen mußten, da manche Gemeindeglieder noch nie, andere immer noch und wieder andere nicht mehr deutsch sprachen. Die süddeutschen Lutheraner zudem kamen mit der liturgischen Ausrichtung der Schweden nicht zurecht. Die ebenfalls ausgewanderten Vertreter des radikalen Pietismus¹⁵), der sich in Pennsylvanien ungehindert entfalten konnte, bestritten die Notwendigkeit und kritisierten die Aufwendigkeit einer hauptberuflichen Pfarrerschaft. Der Mangel an Pfarrern und die Gutgläubigkeit der Gemeinden wurde durch Schwindler finanziell ausgenutzt. Kritik wie auch Mißbrauch machten manche Laien besonders mißtrauisch, als ihre Bitten um die Entsendung von Pfarrern aus den Halle'schen Stiftungen auf die Forderung nach einer vorgängigen Gehaltsgarantie für eventuell zu entsendende Pfarrer stießen. Als dann Heinrich Melchior Mühlenberg tatsächlich im Jahre 1742, aus Halle kommend, in der Kolonie eintraf, vermochte er sich allerseits dadurch Vertrauen zu verschaffen, daß er die dem Pfarrer traditionell zukommenden Gebühren aus Taufe und Abendmahl abschaffte und sich somit zunächst um seine einzige Geldquelle brachte¹⁶). Im Zuge ihrer Kolonialpolitik unterstützten Schweden, Holländer und Engländer ihre Kirchen. Da in der von dem Quäker William Penn gegründeten Kolonie Religionsfreiheit herrschte, waren die deutschen Lutheraner von vornherein auf Selbsthilfe und in der Heimat auf freiwillige Werke wie die Franckeschen Stiftungen in Halle angewiesen. Es mutet deshalb grotesk an, wenn gerade seine Freunde in Halle, die Mühlenberg entsandt hatten, Verdächtigungen von erbitterten Gegnern der Arbeit Halles in Pennsylvanien Glauben schenkten und damit dazu beitrugen, das Interesse in der Heimat an der Entwicklung der lutherischen Kirche in Pennsylvanien zu unterminieren. Wäre nicht im entscheidenden Augenblick ein neuer Prälat für die schwedischen Kirchen in Nordamerika eingetroffen, dann hätte Mühlenberg vielleicht sogar die deutschen Lutheraner in die anglikanische Kirche eingebracht, um dem kirchlichen Leben mindestens eine Überlebenschance einzuräumen. Dazu kam noch die Sorge, daß das Fehlen einer soliden Kirchengemeinschaft die Einwanderer und Siedler in den Zustand einer vorzivilisatorischen Barbarei zurückversetzen würde¹⁷). Diese Probleme kirchlicher Aufbauarbeit — Armut, Gleichgültigkeit, Kritik, Mißtrauen, soziale Mobilität, Westwanderung, Strapazen und Intrigen — wurden von einem der damaligen Pfarrer so zusammengefaßt: „Der eine will nicht zahlen, der andere kann nicht zahlen, ein dritter zieht weg und wieder ein

anderer stirbt.“

Angesichts dieser verworrenen sozialen und psychologischen Lage zeigte sich, daß gerade die Predigt von der Umkehr und die Auseinandersetzung mit ihren verschiedenen Vertretern Gemeinde gebildet hat und daß gerade diese Predigt Katalysator und Kristallisationspunkt für die Zusammenfassung und Konsolidierung der lutherischen Kirche im kolonialen Pennsylvanien und darüber hinaus wurde. Der Erfolg von H. M. Mühlensbergs Ziel des *ecclesia plantanda* rührte auch daher, daß er es verstand, die von mancherlei Seiten betriebene Predigt der Umkehr zu integrieren und nicht zu ignorieren. Mühlensberg verband Bekehrung und Bekenntnis. Bekehrung bedeutete in seiner Situation ein doppeltes: das „Erbauen“ der einzelnen Mitglieder sowie das „Bauen“ der Kirche in einer fremden Umwelt. Die freiwillige Sammlung der Einzelnen in der Bekehrung wurde zur Voraussetzung für die erfolgreiche Sendung der Kirche in der neuen Welt.

Der Hilferuf nach Halle hatte den Wunsch nach einem Pfarrer enthüllt, der ein „wahrer Sendbote Christi ist und den Geist des Herrn in sich hat“¹⁸). Die Unterzeichner des Briefes machen klar, daß ihnen an der Bekehrung etwas liegt, sie sich von radikalen Pietisten abgrenzen, es aber nicht ausschließen können, daß manche ihrer Gleichgesinnten ohne baldige Hilfe aus Halle bei den Radikalen eine Heimat finden werden, da ihnen dort in ihrer persönlichen Bedrängnis ein konkreter Weg zu Gott geboten wird. Das lange Zögern in Halle läßt auch den Schluß zu, daß man sich dort nicht vorstellen konnte, daß die radikalen Pietisten in Amerika nicht geächtete, sondern geachtete Bürger waren. Es war dann auch höchstwahrscheinlich nicht der Hilferuf dieser einzelnen Auswanderer, sondern eine innerdeutsche Auseinandersetzung, die zur Entsendung von Mühlensberg geführt hatte. Zinzendorfs Wirken in Pennsylvanien forderte den Pietismus von Halle heraus, sein eigenes Verständnis geistlicher Erfahrung zu profilieren. Der Auseinandersetzung dieser beiden pietistischen Strömungen verdanken die ausgewanderten Lutheraner Pennsylvaniens, daß mit Mühlensberg ein talentierter Mann mit Führungseigenschaften entsandt wurde. Um das Bild abzurunden, muß noch erwähnt werden, daß Mühlensberg im Jahre 1742 just in dem Augenblick amerikanischen Boden betrat, als die erste Erweckungsbewegung (Great Awaking) alle englischen Kolonien Nordamerikas erfaßte und sich durch dieses Ereignis zum ersten Mal ein gemeinsames amerikanisches Bewußtsein bildete. Mühlensbergs Predigt von der Umkehr sprach somit nicht nur die deutschen Laien an, sie nahm nicht nur den Wettbewerb mit dem radikalen Flügel auf, sie setzte sich nicht nur mit Herrnhut auseinander, son-

dern diese Predigt ermöglichte es ihm auch, seine eigene Isolation zu durchbrechen in dem Bewußtsein, daß in anderen Konfessionen ähnliche Entwicklungen stattfanden. Von 1742—1752 entstand nicht nur eine starke lutherische Kirche, sondern diese Kirche dehnte sich auch aus und wurde zu einer Macht im Staate, die Politiker wie Benjamin Franklin ernstnehmen mußten. In der genannten Zeit wuchs die deutsch-lutherische Kirche schneller als in den vierzig Jahren zuvor¹⁹⁾.

Zwei Beispiele aus Mühlensbergs umfangreichen Tagebuch veranschaulichen, was bis jetzt ausgeführt wurde. Bei einer seiner ersten Gemeinden, die er aufsucht, läßt er sich das Kirchenbuch geben und trägt — um für eventuelle gerichtliche Auseinandersetzungen gewappnet zu sein — eine Erklärung in englischer Sprache über Zwecke und Ziele der Gemeinde ein. Bestandteil dieser Erklärung ist auch „das Augsburger Bekenntnis und die anderen symbolischen Bücher“. Nicht alle unterschreiben. Nach einem Bußgottesdienst mit durchschlagender Wirkung schließen sich auch die Herrnhuter Brüder am Ort durch Unterschrift der lutherischen Gemeinde an. Obwohl diese Lutheraner noch keine Erfahrung einer Bekehrung gemacht hatten, entschied sich Mühlensberg für diesen Weg; er betrachtete das Vorhandensein von Schrift und Katechismus als Voraussetzung dafür, daß die Macht des rettenden Wortes noch zu ihnen kommen würde. Dagegen fand er im Falle dieser Herrnhuter ein Bekehrungserlebnis vor, das durch die Vernachlässigung des Wortes zu trügerischen Phantasien und Gefühlen geworden war²⁰⁾.

Ein Gemeindebesuch in einer anderen Gemeinde zu späterer Zeit sah so aus: Mühlensberg kommt am Samstag um die Mittagszeit an. Er examiniert sofort die Abendmahlsgäste, vorweg Lehrer und Gemeindeälteste. Am späten Nachmittag findet der Abendmahlsvorbereitungsgottesdienst statt. Danach trifft er sich mit den Konfirmanden zur Prüfung, Unterweisung und Ermahnung. Unmittelbar darauf bespricht er sich mit denen, die durch den Vorbereitungsgottesdienst erweckt worden waren. Am Sonntagmorgen findet eine Privatbeichte für diejenigen statt, die von auswärts kommen. Nach einem Beichtgottesdienst findet der Hauptgottesdienst statt, der Taufen, Abendmahl und Konfirmation mit einschließt. Am frühen Montagmorgen vor seiner Abreise hält er noch eine Gebetsversammlung ab²¹⁾.

Aus diesen Beispielen geht hervor, daß Bekenntnistreue und Bekehrungserfahrung bei Mühlensberg keine Gegensätze waren. Das Bekenntnis steht für eine Zuwendung zu allen Menschen in der Welt, während die Bekehrung als Hinwendung zu Gott Anfang, Mitte und Ziel dieses Engage-

ments für die anderen ist und bleibt. In seiner Geschichte der lutherischen Kirche in den Vereinigten Staaten erschien es allerdings Henry E. Jacobs immer wieder nötig, den Aspekt der Erweckung und Bekehrung bei Mühlenberg besonders hervorzuheben²²). Diese Geschichte wurde veröffentlicht als Teil einer mehrbändigen, nach Denominationen unterteilten, umfassenden Gesamtdarstellung des Christentums in den Vereinigten Staaten. Durchaus den Grundsätzen der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung verpflichtet, wie sie damals von Deutschland kommend die amerikanischen Hochschulen beeinflusste, unternimmt es der Verfasser, für Mühlenberg eine historisch abgewogene Darstellung zu geben, die durch die stark konfessionell ausgerichtete Einwanderung deutscher Lutheraner in Amerika und ihre Kritik an den zeitgenössischen Erweckungsbewegungen nicht mehr gegeben war.

Wie schwer die Verständigung zum Thema der Bekehrung werden kann und in der Tat damals auch geworden ist, zeigt das fast feindliche Echo auf Franz Reinhold Franks *System der Christlichen Gewißheit*²³), in dem wir das, was wir doppelte Bekehrung nannten, in einer besonderen Abwandlung als systematisch-konstruktives Prinzip wiederfinden. Die zweite Auflage dieses Werkes eines Erlanger Theologen ist durchzogen von der Auseinandersetzung mit den Fachgenossen, die Frank einen die objektiven Heilstatsachen gefährdenden Subjektivismus vorwerfen. Andere wiederum haben an Frank kritisiert, daß seine aus der christlichen Gewißheit abgeleiteten objektiven Heilstatsachen nichts weiter seien als aufgewärmter, unreflektierter Traditionalismus. Kurz, die einen werfen ihm vor, er segle zu hart am Zeitgeist, die anderen beschwerten sich, er habe seiner Zeit überhaupt nichts mitzuteilen. Daß keine Seite dazu in der Lage war, den Begriff der Erfahrung, der Franks Vorstellungen der Gewißheit zugrundelag, herauszuarbeiten, das fällt geradezu auf. Der unbefangene Leser ist besonders erstaunt, daß der Vorwurf des Subjektivismus ausgerechnet einen Mann traf, der, wie Frank, sich durch seine historisch-theologische Untersuchung zur Konkordienformel eindeutig ausgewiesen hatte. Frank selbst schreibt in dem Bewußtsein, Neuland zu betreten. Im Vorwort zur ersten Auflage seines Werkes hatte er gesagt: „Endlich bin ich genötigt, mich beim Aufbau des Systems lediglich von der inneren Dialektik der Sache leiten zu lassen, ohne die Sicherheit, die es gewährt, Vorgänger auf dem Wege zu haben“²⁴). Frank zahlte den Preis des Pioniers, er ist Pionier geblieben. Es stellt sich heute die Frage, ob die reiche Ausbeute der in Gang gekommenen historischen Erforschung des Pietismus und seiner Bekehrungsvorstellungen theologisch nicht erst noch beweisen müßte, daß diesem Entwurf von Frank

mehr Gerechtigkeit widerfahren könnte als es auch hier möglich sein wird.

Von Anfang an sind Erwartungen und Vermutungen an *Das System der Christlichen Gewißheit* herangetragen worden, die Frank nicht zerstreuen konnte. An einer Stelle bittet er seine Kritiker etwas spitz, doch „diesen Weg (der christlichen Gewißheit) nachzuweisen, statt die Frage auf ein anderes Gebiet zu spielen“ und sich mit einem stereotypen Vorwurf des Subjektivismus zufriedenzugeben. In einer Erwiderung auf einen seiner mildesten Kritiker, Dorner, führt Frank aus: „... daß ich niemals daran gezweifelt habe, es gehe unserem Glaubensstand und unserer Gewißheit der Gnadenblick Gottes in Christo voraus, daß vielmehr mein ganzes System auf dieser Tatsache beruht. Nur gingen und gehen meine Erwägungen auf diesem Wege ein paar Schritte weiter. Daß es ein ‚Gnadenblick Gottes‘ sei, der auf uns zuerst falle, das will auch nach Dorner ‚erfahren‘ sein, damit es zur Gewißheit komme.“ Aus diesem Grunde will Frank „seine Augen dieser ‚Erfahrung‘ zuwenden“, um die „Entstehung der christlichen Gewißheit“ zu erforschen. Wer diese Art von „subjektivem“ Ausgangspunkt nicht teilen kann, „mit dem vermag ich mich nicht auseinanderzusetzen, weil er meine Fragestellung nicht verstanden hat“²⁵). Trotz dieser Beschreibung seines Ausgangspunktes wurde Frank kritisiert, als ob er von irgendeiner beliebigen Erfahrung spreche. Es ist beklagenswert, daß das Prinzip des organischen Zusammenhanges im Sinne eines Gesamtzusammenhanges am positivsten rezipiert wurde, wenn es Thomasius auf die Bekenntnisentwicklung anwendet. Weniger einmütig war das Echo, wenn von Hofmann die Schrift als Heilsgeschichte darstellt. Als glatten Fehlschlag bewertet man offenbar den Versuch von Frank, dieses Prinzip auf Erfahrung als Wiedergeburt und Bekehrung „in ihrem organischen Zusammenhang für die Erkenntnis durchsichtig zu machen und seiner Realität gemäß zur Darstellung zu bringen“²⁶).

Das Paradigma zum Verständnis von Franks Begriff der Erfahrung als der Grundlage der Gewißheit sind Wiedergeburt und Bekehrung als konstitutive Elemente jener Umwandlung, die von der natürlichen zur christlichen Erfahrung führen. Frank stellt es frei, die inhaltliche Füllung des christlichen Erfahrungsbegriffes anders vorzunehmen, doch da er sich für Wiedergeburt und Bekehrung entscheidet, so kann man sich in seinem Fall dieser beiden Begriffe nicht einfach ent schlagen: Wiedergeburt und Bekehrung sind die beiden Seiten des einen inneren Erlebnisses. Die Bekehrung bezeichnet nach Frank die Tat „womit das Subjekt das in der Wiedergeburt zunächst gesetzte neue Leben in Kraft desselben seinerseits will und setzt, als die aktive, wollende Hinkehr, Hinwendung zu den Faktoren, aus welchen die Wiederge-

burt stammte. Die von dem Subjekt gewollte und stets neu gesetzte Gravitation des in der Wiedergeburt geschaffenen und durch die Faktoren der Wiedergeburt stetig genährten Lebens dahin, von wo es entsprang, ist Bekehrung²⁷). Die enge Wechselbeziehung zwischen Wiedergeburt und Bekehrung, die weder ausschließliche Unabhängigkeit, noch völlige Identität bedeutet, ist von vornherein in der christlichen Erfahrung mitgesetzt und bildet den Ansatz zu Erkenntnis und Gewißheit. „Dies ist gerade das Eigentümliche der christlichen Erkenntnis des Absoluten, daß ihr dasselbe zunächst nicht als logischer Begriff sich aufdrängt, dessen Konsequenzen sie nun beliebig zu durchdenken hätte, sondern als eine schöpferisch wirksame reale Macht, deren Erfahrung ihm beides, die Unterscheidung des endlichen Seins als eines anderen und die Fassung derselben als eine durchaus von dem Absoluten gesetzten und bedingten aufnöthigt, aber auch ermöglicht“²⁸). Frank, der auch Philosophie an der Universität Erlangen las, bediente sich deren Sprache zur Entfaltung, nicht zur Entfernung von seinem selbstgewählten Thema. Gegenüber Kant und Fichte meint er bei aller Zustimmung, daß die „verstärkte Gewißheit“ der Christen „nicht die Folge einer puren Apriorität der sittlichen Idee“ ist, sondern daß „die sittliche Erfahrung auf dem Wege der Reziprozität zwischen Objekt und Subjekt entsteht“²⁹).

Es geht Frank vor allem um eine wissenschaftliche Beschreibung der in der Erfahrung von Wiedergeburt und Bekehrung gesetzten Gewißheit, nicht um eine Anleitung oder gar um einen Aufruf zur Erweckung: „Wir wollen sie (die Gewißheit) nicht hervorrufen, wo sie fehlt, noch erneuern, wo sie verloren ist, sondern wenn und wo sie existiert, nehmen wir sie auf und suchen zu verstehen, was sie sei und was sie geworden“³⁰). Ebenfalls sollte der Ausdruck der Gewißheit des christlichen Glaubens nicht allein verbunden bleiben „mit der populär erbaulichen Form der Rede oder mit der Form der Paränese“. Das Christentum spreche „in allen Sprachen“ und es sei auch deshalb nicht einzusehen, warum sich nicht auch die systematische Betrachtungsweise „sättigen“ lassen könne von etwas, was offenbar ist³¹). Er stellt auch anheim, daß wer in der „Gewißheit stehend kein Verlangen danach trägt, der lasse davon“³²). Neben der wissenschaftlichen Entfaltung des Themas von Wiedergeburt und Bekehrung findet sich dann auch die unmittelbare, konkrete Sprache der Wiedergeburt und Bekehrung: „Wo diese Selbstsucht, dieser Trieb zur Ruhe kommt, wo man sich wirklich gefunden, indem man sich verloren“, dort ist „mit dem Durchbruch und mit der Einsetzung des Neuen in das Zentrum des persönlichen Wesens, das postö gewonnen“³³). Das „bloße Kennen und Wissen“ der „Christlichen

Welt“ allein genügt nicht mehr, es geht um „Erkenntnis“. Weiterhin deutet er auch an, daß seine systematische Klärung auch praktische Konsequenzen vermittelt: „Je mehr man selbst den psychologischen Prozeß der Vergewisserung durchlebt hat, je mehr man der inneren Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit innegeworden ist, desto befähigter wird man sein, die Hindernisse solcher Vergewisserung bei anderen zu erkennen und ihnen, soweit es überhaupt auf menschliche Unterweisung ankommt, den rechten Weg zu zeigen“³⁴). Die christliche Gewißheit ist für Frank weder akosmisch noch ahistorisch, sondern in beiden Fällen typologisch, daß ihre Tatsächlichkeit wie ihr Verweischarakter und Transzendenz gewahrt bleiben. Frank berührt sich hier in seinen theologischen Ausführungen mit der ihm selbst unbekanntem statistisch-empirischen Fallstudie des amerikanischen Psychologen Edwin Stiller Starbuck, der aufgrund von verschiedenen Interviewserien, die z. B. ein starkes Übergewicht an Methodisten zeigen, zu dem Ergebnis kam, daß die Bekehrung auch ein neues Verständnis und Verhältnis zur Natur und zur Schönheit mit sich brachte³⁵).

Um die Intention von Frank noch genauer zu bestimmen, genügt es nicht, bei der Bestimmung der Erfahrung als Wiedergeburt und Bekehrung stehenzubleiben. Hinter diesen Vorstellungen wird eine Lehre vom Heiligen Geist sichtbar, und gerade deshalb kann er so kühn schreiben, daß „der Nachdruck auf der Erfahrung“ liegt, „durch welche der gesamte Wahrheitsbesitz ihm vermittelt ist“³⁶). Um Mißverständnissen vorzubeugen, grenzt er unter Bezug auf die Schrift sein Verständnis des *testimonium spiritus sancti* von einer anderen Vorstellung desselben ab. In diesem Falle durchbricht er gar das Darstellungsprinzip des *Systems der Christlichen Gewißheit*, das eben davon ausgeht „nirgends für die Wahrheit unserer Aussagen uns auf das Zeugnis der Schrift zu beziehen, dessen wir uns erst vergewissern wollen“³⁷).

Die Vorstellung, das *testimonium spiritus sancti* sei der „letzte Punkt“, auf welchen sich der Christ bei der Bestreitung seines Wahrheitsbesitzes zurückziehen könne, ist noch viel zu undifferenziert als daß, so Frank, D. F. Strauß dieses Argument nicht zu Recht als „Achillesferse“ des Protestantismus beschreiben könnte. Streng genommen ist das Zeugnis des Heiligen Geistes ein begleitendes Zeugnis, das das wiedergeborene Ich seine Wiedergeburt als Wiedergeburt erkennen läßt und es zudem dieser Wiedergeburt gewiß macht. Begleitend heißt in diesem Sinne, daß der Heilige Geist die Wiedergeburt nicht nur wirkt, sondern auch bei der Erfahrung derselben mitwirkt. Die abstrakte Vorstellung vom *testimonium Spiritus sancti* als einer „letzten Instanz“ der Vergewisserung wird diesem ursprünglichen

und begleitenden Wirken des Heiligen Geistes nicht gerecht. Es geht ja nicht um das Subjekt im allgemeinen sondern um das wiedergeborene Subjekt. Jeder Wiedergeborene aber hat seine Wiedergeburt als Ursprung hinter sich, die Vergewisserung als Weg und die endgültige Enthüllung der Wahrheit vor sich. Der Heilige Geist ist Ursprung, Weg und Ziel. Die Bekehrung des Menschen, so Frank, „wäre doch keinen Augenblick gesichert...“, wenn die Impulse einer auf ihn einwirkenden, ihm selbst nicht angehörenden Macht nachliesen oder aufhörten“³⁸). Damit aber ist Erfahrung als Vermittlung der Wahrheit gerade jene Mitteilung von Dauer und Prozeß hin auf das Ziel, das der hier gemeinten Erfahrung eine Struktur gibt, die Franks Konzeption der Erfahrung dem – auch von Seiten seiner Freunde an ihn gerichteten – Vorwurf des Enthusiasmus entnimmt. Für Frank, so könnte man formulieren, ist demnach Erfahrung sowohl Bewahren als auch Bewähren. Bewähren allein ist grenzenloser Enthusiasmus, Bewahren allein läuft hinaus auf beschränkte Institutionalisierung.

Von einem solchen Ansatz als von einem „magischen Rest der pietistischen Wiedergeburtstheorie“³⁹) zu sprechen, wie es ein moderner Interpret im Falle eines anderen Erlanger Theologen zur Zeit von Frank tut, scheint weniger schlüssiges Urteil als vielmehr „Vorurteil“ zu sein. Umso mehr als Martin Schmidt in einer Reihe von Untersuchungen darauf hingewiesen hat, wie wichtig die Erweckungsbewegung des neunzehnten Jahrhunderts für die Entstehung des Neuluthertums war, nicht etwa in dem Sinne, daß der Bewegung eine Gegenbewegung (Reaktion) folgte⁴⁰). Vielmehr scheint die Erweckung einmal Vermittler, nicht Verdränger der Reformation gewesen zu sein. Zum anderen scheint sich im Zuge des beginnenden Modernisierungsprozesses in Deutschland und der Unbeweglichkeit staatskirchlicher Strukturen eine Situation gebildet zu haben, die der des kolonialen Pennsylvanien nicht unähnlich war: man war mehr und mehr auf eigene Zusammenschlüsse und Gruppenbildung in den Landeskirchen selbst angewiesen. Eine polemisch zugespitzte Verteidigung der Erweckung gegenüber dem herrschenden Rationalismus spricht aus der folgenden Bemerkung eines anderen Erlangers der damaligen Zeit: „Wenn die unbedingte Unterwerfung unter die göttliche Autorität der Heiligen Schrift Mystizismus ist, dann war Luther der größte Mystiker, und unsere Kirche war von Anfang an nichts anderes als eine Pflanzschule des krassesten Mystizismus“⁴¹). Im Bereich der Entstehung der Erlanger Theologie kamen innerhalb der Universität wie auch außerhalb Einflüsse der fränkischen, württembergischen und rheinischen Erweckungsbewegungen zusammen. Neben der Wiedergeburt, die

schon erwähnt wurde, und neben einer stärkeren Betonung der Frömmigkeit geht es um die Wiederentdeckung der Schrift als solche und auch als Ganzes, was dann seinerseits auch mit zu der heilsgeschichtlichen Orientierung bei von Hofmann beigetragen hat. Pointiert könnte man deshalb formulieren, daß manche zu bewußten Christen wurden, ehe sie dezidierte Lutheraner waren. Es ist deshalb weniger erstaunlich, daß in jener Zeit im allgemeinen und in Erlangen im besonderen jemand das Thema der Wiedergeburt systematisch verarbeitete, sondern daß er so wenig Verständnis, geschweige denn Zustimmung, für seinen Beruf oder auch für seinen Ansatz fand. Es gibt ja auch in der Theologiegeschichte genügend Beispiele, wo man aus weniger mehr gemacht hat, ohne zu mehr zu kommen.

Anmerkungen

- 1 Günther Gaßmann, Harding Meyer, Gunars J. Anson, Hrsg., Neue transkonfessionelle Bewegungen, Ökumenische Dokumentation III, Frankfurt 1976.
- 2 Martin Schmidt, Wiedergeburt und Neuer Mensch, Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, 1969 (AGP 2), S. 5.
- 3 Als Anhang abgedruckt in Martin Schmidt, Wort Gottes und Fremdingsschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts, als Manuskript gedruckt, 1953, S. 141–159.
- 4 Ebd., S. 157.
- 5 Jonathan Edwards, A Treatise Concerning Religious Affections, In Three Parts, Boston 1746. Zitiert nach der historisch-kritischen Ausgabe (Yale Edition) Hrsg. John E. Smith, New Haven 1959, S. 320.
- 6 Johannes Triebel, Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung. Die Theologie Walter Freytags und das ökumenische Gespräch, Erlangen 1976, S. 205–206. Triebel kritisiert hier die angloamerikanische Erweckungsbewegung. Er hebt besonders den positiven Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung durch William James, The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature, New York 1902, hervor. Was Triebel entgeht ist die Tatsache, daß die Arbeit von James von der angloamerikanischen Erweckungsbewegung beeinflußt ist.
- 7 Vgl. dazu Martin Haug, Bekehrung von der Welt zur Welt: Das Missionarische Wort 19 (1966), S. 266.
- 8 Röm. 8,1; 1. Kor. 2,12; Gal. 3,2; Apg. 19,1–7.
- 9 Joh. 3,3.
- 10 ThWNT IV, 994, S. 35 ff.
- 11 Friedrich Kabermann, Die Jesusfalle. Der sanfte Krieg der Sekten, Hamburg 1979, S. 157 f.
- 12 Jonathan Edwards, a. a. O., S. 93–124, (vgl. auch Anm. 5).
- 13 Mk. 12,19.20; vgl. Dt. 6,4–5.
- 14 John B. Frantz, The Awakening of Religion among the German Settlers in the Middle Colonies: William and Mary Quarterly 33 (1976), S. 267.
- 15 Zum Ausdruck siehe Martin Schmidt, Pietismus, Stuttgart 1972, S. 123 f.
- 16 Heinrich Melchior Mühlenberg, Patriarch der Lutherischen Kirche Nordamerikas. Selbstbiographie 1711–1743, W. Germann, Hrsg., Allentown, Pennsylvania/Halle a. d. Saale 1881, S. 159, 161, 173.
- 17 Vgl. dazu Henry Eyster Jacobs, A History of the Evangelical Lutheran Church in the United States, 1893 (ACHS 4), S. 124–293.

- 18 Ebd., S. 194.
- 19 Frantz, a. a. O., S. 285; Dietmar Rothermund, *The Laymann's Progress. Religion and Political Experience in Colonial Pennsylvania 1740—1770*, Philadelphia 1961, S. 118 f.
- 20 Jacobs, a. a. O., S. 214.
- 21 Ebd., S. 228.
- 22 Jacobs, a. a. O., S. 214, 227, 228, 246, 248, 251, 289, 291.
- 23 Benutzt wurde die Ausgabe von 1884.
- 24 Frank, a. a. O. I, S. V.
- 25 Ebd., S. 114.
- 26 Ebd., S. 26.
- 27 Ebd., S. 124.
- 28 Frank, a. a. O. II, S. 314.
- 29 Frank, a. a. O. I, S. 108.
- 30 Ebd., S. 1.
- 31 Ebd., S. 24.
- 31 Ebd., S. 120.
- 33 Ebd., S. 134.
- 34 Ebd., S. 26.
- 35 Edwin Diller Starbuck, *Religionspsychologie, Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins*, 2 Bände, deutsche Übersetzung, Leipzig 1909.
- 36 Frank, a. a. O. I, S. 100.
- 37 Ebd., S. 140.
- 38 Ebd., S. 123.
- 39 Siehe bei Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Erlanger Theologie*, München 1960, S. 126.
- 40 Martin Schmidt, *Wort Gottes und Fremdlingschaft*, S. 8—117; ders. „Das Ringen um lutherische Einheit in der Erweckungsbewegung“, in: *Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten*, Hrsg. Bernhard Lohse, Wilhelm Maurer, Gerhard Müller, Bd. 1, *Wege der Einheit der Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1976, S. 71—156.
- 41 Vgl. Kantzenbach, a. a. O., S. 136.

So ihr nun unter der Gnade Vergebung der Sünden habt und nun gerecht seid, so seid ihr Gott den Gehorsam schuldig, daß ihr nach seinem Willen lebet; denn ihr müßt doch in eines Dienst und Gehorsam erfunden werden, entweder der Sünde, welche Gottes Zorn und den Tod über euch führt, wo ihr darin bleibet, oder Gottes in der Gnade, daß ihr ihm dienet in neuem Wandel und Leben.

Martin Luther