Johann Philipp Fresenius (1705-1761)

Ein lutherischer Theologe des 18. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

1. Thema 1

2. Quellen 3

3. Forschungsstand 6

3.1 Fresenius 6

3.2 Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung 17

4. Anmerkungen zu Aufbau und Methode 24

I. Teil: Biographische und theologiegeschichtliche Annäherung 29

1. Biographie 29

1.1 Quellen und Forschungsstand 29

1.2 Biographische Darstellung 37

2. Nachlass 67

2.1 Gedruckte Veröffentlichungen 67

2.2 Korrespondenz 78

2.3 Schriftenbesitz 95

3. Ergebnis 104

II. Teil: Streitbare Theologie in Zeiten des Wandels 106

1. Katholizismus 106

1.1 Konflikte zwischen Protestanten und Katholiken in Straßburg 106

1.2 Literarische Kontroverse 111

1.3 Theologiegeschichtliche Einordnung 114

1.3.1 Kontroverstheologie....115
1.3.2 Ekklesiologie....126
1.3.3 Schriftlehre....134
1.3.4 Sakraments- und Abendmahlslehre....140
1.4 Ergebnis....149
2. Judentum....152
2.1 Situation der Juden im Umfeld Hessen-Darmstadts im 18. Jahrhundert....152
2.2 Engagement für Judenbekehrungen....159
2.3 Theologiegeschichtliche Einordnung....171
2.3.1 Einstellung zum Judentum....171
2.3.1.1 Lutherrezeption....172
2.3.1.2 Zwischen Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung, Auslegung von Röm 11,25f. und Einstellung zum Chiliasmus....176
2.3.2 Missionarisches Engagement für Judenbekehrungen....185
2.3.3 Literarische Abhandlungen....199
2.3.3.1 Zwischen Polemik und Wertschätzung....200
2.3.3.2 Die Lehre von der Erlösung durch den Messias als Zentrum....205
2.3.3.3 Textmaterial: Altes Testament und jüdische Schriften....212
2.4 Ergebnis....215
3. Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine....219
3.1 Hintergrund des Konflikts....219
3.1.1 Fresenius' Konventikel in Darmstadt und Frankfurt....220
3.1.2 Zinzendorfs Konflikt mit Frankfurter Pfarrern vor Fresenius' Wechsel nach Frankfurt....229
3.1.3 Fehlentwicklungen der „Sichtungszeit"....233
3.1.4 Ergebnis....236
3.2 Literarische Kontroverse....238
3.3 Theologiegeschichtliche Einordnung....251

3.3.1 Kontroverstheologie 252

3.3.1.1 Kritik an Zinzendorfs Heilslehre 252
3.3.1.2 Kritik an der herrnhutischen Frömmigkeitspraxis 257
3.3.1.3 Kritik an der herrnhutischen Streitkultur und an Zinzendorf 260

3.3.2 Ekklesiologie 263

3.3.3 Fresenius' Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk im Horizont der Konkurrenz zwischen Halle und Herrnhut 277

3.4 Ergebnis 288

4. Reformierter Protestantismus 295

4.1 Konflikte zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankfurt 295

4.2 Literarische Kontroverse 307

4.3 Theologiegeschichtliche Einordnung 319

4.3.1 Kirchenpolitik 319

4.3.2 Das Abendmahl als Gegenstand im Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankfurt 326

4.3.3 Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten 334

4.4 Ergebnis 337

5. Frühaufklärung 340

5.1 Fresenius' Verständnis von „Naturalismus" 340

5.2 Berichte über die Bekehrung zweier Anhänger der Aufklärung 345

5.3 Theologiegeschichtliche Einordnung 357

5.3.1 Bekehrung 357

5.3.2 Verhältnis von Offenbarung und Vernunft 368

5.3.3 Schriftlehre 375

5.3.4 Sündenverständnis 379

5.3.5 Zweinaturen- und Satisfaktionslehre 383

5.4 Ergebnis 388

Ertrag.....392

Quellen- und Literaturverzeichnis 425

1. Texte Fresenius' 425

1.1 Korrespondenz..... 425

1.1.1 Briefe an Fresenius 425

1.1.2 Briefe von Fresenius 459

1.2 Monographien und Beiträge 464

1.3 Herausgegebene Werke, Zeitschriften und Zeitschriftenartikel 473

2. Weitere Quellen..... 487

3. Literatur..... 496

Anhang.....522

1. Abkürzungen 522

2. Biogramm..... 526

3. Anlagen 531

Einleitung

1. Thema

Die vorliegende Untersuchung ist dem Leben und Wirken des lutherischen Theologen Johann Philipp Fresenius (1705-1761) gewidmet. Sein Name wird immer wieder genannt, etwa in Verbindung mit seinem Amt als Frankfurter Senior, mit der von ihm gegründeten Darmstädter Proselytenanstalt oder als Taufpfarrer Johann Wolfgang (von) Goethes. Theologisch wird er dem Pietismus, vereinzelt auch zusätzlich der Orthodoxie und der Aufklärung zugerechnet.[1] Eine umfassende Darstellung seines Lebens und Wirkens sowie eine präzise theologische Einordnung aus neuerer Zeit aber fehlen. Die meisten Arbeiten erwähnen ihn nur als Nebenfigur, konzentrieren sich lediglich auf einen Aspekt seines Wirkens, berücksichtigen allenfalls wenige Quellen und auch die gängige theologische Einordnung als Pietist greift zu kurz. Demgegenüber erfasst die vorliegende Untersuchung erstmals auf einer breiten Quellenbasis alle wichtigen Stationen seines Lebens und Wirkens, sie bestimmt sein theologisches Profil präzise und zeigt seine Bedeutung für die Theologie- und Kirchengeschichte auf.

Kennzeichnend für Fresenius' Lebensweg sind verschiedene Wirkungsorte, Tätigkeiten und ein facettenreiches theologisches Profil. Nach seinem Theologiestudium in Straßburg trat er die Nachfolge seines Vaters als Pfarrer in Niederwiesen an, dem Ort seiner Kindheit. Im Alter von knapp 30 Jahren ging er 1734 nach Hessen-Darmstadt, wo er zunächst in Gießen im Umkreis des Pietisten Rambach, dann als Hofprediger in Darmstadt und schließlich als Professor an der Universität in Gießen wirkte.

1 Im Hinblick auf Fresenius ist die jeweils lutherische Ausrichtung in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung von Bedeutung. Das reformierte Spektrum spielt keine Rolle. Ist in der vorliegenden Untersuchung von „Orthodoxie", „Pietismus" und „Aufklärungstheologie" die Rede, ist daher, sofern nicht anders vermerkt, die jeweils lutherische Ausrichtung gemeint.

1743 folgte der Wechsel in die freie Reichsstadt Frankfurt am Main, wo er seit 1748 bis zu seinem Lebensende 1761 als Senior und damit als Oberhaupt der dortigen lutherischen Kirche wirkte. Damit hatte er für knapp 13 Jahre das höchste kirchliche Amt in einer der zentralen Städte des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation inne. Sein Einfluss als Theologe und Kirchenpolitiker reichte weit über Frankfurt hinaus. Einen Namen machte er sich vor allem dank mehrerer Auseinandersetzungen mit theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen seiner Zeit sowie als Autor und Herausgeber. Er hinterließ zahlreiche Schriften, darunter Streitschriften, Erbauungsliteratur, Predigten und Zeitschriften. Außerdem ist seine Korrespondenz in weiten Teilen erhalten. Zu seinen Briefpartnern zählen führende Theologen wie Ernst Salomo Cyprian, Joachim Lange, Gotthilf August Francke, Albrecht Bengel und Johann Georg Walch. Sein Lebensweg und sein schriftliches Erbe zeigen ihn als lutherischen Pietisten, der sich besonders dem hallischen Pietismus verbunden fühlte.[2] Gleichzeitig wird – was bisher wenig Beachtung fand – seine Nähe zur Orthodoxie und zur Übergangstheologie deutlich.

Fresenius ist eine zentrale Persönlichkeit der Hessischen und Frankfurter (Kirchen-) Geschichte und steht für die Generation an Theologen, die sich mit Spätorthodoxie, Pietismus und aufkommender Aufklärung konfrontiert sah. Sein Leben und Wirken gibt exemplarisch Einblick in die Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts.

2 In der vorliegenden Untersuchung ist mit der Forschungsmehrheit vom „hallischen Pietismus“ die Rede. Eine alternative Bezeichnung wäre zum Beispiel „hallescher“ Pietismus (Deppermann u.a.). Zur Terminologie vgl. Wallmann, Alternative Geschichte, 35-39.

2. Quellen

Fresenius hinterließ ein umfangreiches Erbe an gedruckten Veröffentlichungen. Außerdem ist seine Korrespondenz in weiten Teilen erhalten. All diese Schriftstücke sind allerdings weder zentral aufbewahrt noch vollständig verzeichnet und nur zum Teil digitalisiert oder gar ediert. Sie sind vielmehr in Besitz mehrerer Bibliotheken und Archive. Einige sind zusätzlich in digitalen Projekten verzeichnet. Doch auch im digitalen Raum fehlt ein vollständiges Verzeichnis. Angesichts dieses Desiderats muss zunächst der Umfang von Fresenius' schriftlichem Erbe bestimmt werden.[1] Dabei sind drei Institutionen und digitale Projekte von zentraler Bedeutung. Fresenius' Hauptnachlass wird unter der Signatur „Ms. Ff. J. P. Fresenius" im Nachlassbestand der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg in Frankfurt am Main (UB Ffm) aufbewahrt. Er umfasst „A. Korrespondenz", „B. Handschriftensammlung", „C. Aktenstücke" und „D. Predigten". Der Großteil dieses Frankfurter Hauptnachlasses wiederum ist unter der Nr. 8009 in der digitalen Verbunddatenbank Kalliope der Berliner Staatsbibliothek verzeichnet. Daneben sind hier weitere Schriftstücke, meist Briefe, aus elf weiteren bestandshaltenden Institutionen vermerkt.[2] Zudem sind die meisten von Fresenius' gedruckten Schriften in der im Aufbau befindlichen VD18-Datenbank (vd18.de) erfasst, die im 18. Jahrhundert in deutscher Sprache und im deutschen Sprachraum erschienene Drucke verzeichnet und vollständig digitalisiert.[3] Das VD18-Projekt ermöglicht die gezielte Suche etwa nach Erscheinungsort, Erscheinungsjahr und Umfang der Schriften. Daneben erfassen zahlreiche weitere Institutionen und digitale Projekte vereinzelt Schriftstücke von Fresenius. Sie werden in der vorliegenden Arbeit an den entsprechenden Stellen genannt.

---

1 Eine Auswertung von Fresenius' schriftlichem Erbe folgt unten in Abschn. I.Tl.2.

2 Bestandshaltende Institutionen: AFSt, BSB, FBG, FDH, GLAK, StB Nürnberg, SUB Göttingen, ThULB Jena, UB Ffm, UB Tübingen, UB/LMB Kassel, UB Leipzig.

3 Im Juli 2022 enthält die Datenbank 276.264 Einträge an Bänden: 234.596 Monographien, 38.136 Bände mehrteiliger Werke und 3.532 Zeitschriftenbände. Hinzu kommen 3.792 Zeitschriftentitel. Die Zahlen verdanke ich der Auskunft der SUB Göttingen.

Fresenius' gedrucktes Werk umfasst rund 60 Titel, darunter Monographien, Herausgeberschaften und Schriften, an denen er mit Vorreden, Kommentaren und Beiträgen beteiligt war.[4] Heute sind verschiedene Institutionen in Besitz von Erstausgaben und späteren Auflagen, nur einzelne Schriften sind nicht erhalten.[5] Ein Großteil liegt zudem digital im Rahmen des VD18-Projekts vor. Fresenius' gedrucktes Werk ist jedoch nicht zentral archiviert und eine aktuelle vollständige Bibliographie fehlt.[6] Eine solche ist der vorliegenden Untersuchung daher im Anhang beigefügt.

Außerdem ist Fresenius' Korrespondenz mit rund 625 Briefen in Teilen erhalten. Die meisten der erhaltenen Briefe, nämlich 572 Briefe sind unter der Nr. 8009 in der digitalen Verbunddatenbank Kalliope erfasst. Sie stammen aus insgesamt elf bestandshaltenden Institutionen. Unter anderem sind 262 Briefen aus Fresenius' Hauptnachlass im Nachlassbestand der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg in Frankfurt am Main (UB Ffm) und 16 Briefe aus dem Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle (AFSt) verzeichnet.[7] Weitere Briefe, die allerdings nicht auf Kalliope erfasst sind, stammen ebenfalls mehrenteils aus diesen zwei Institutionen. Denn Kalliope erfasst den Briefbestand der Institutionen, von denen es Briefe verzeichnet, oft nicht vollständig.[8] Darüber hinaus finden sich vereinzelt andernorts Briefe. Meist sind

4 29 Monographien; vier Sammelbände; 20 Schriften, an denen er als Herausgeber, mit Vorreden, Kommentaren und Beiträgen beteiligt war.

5 Neben gedruckten Schriften finden sich im Frankfurter Hauptnachlass 14 ungedruckte Predigten und Predigtsammlungen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius D), von denen eine auf Fresenius' Vater Johann Wilhelm zurückgeht (a.a.O., 14:1-4).

6 Aus dem 18. und 19. Jahrhundert sind vereinzelt, teilweise umfangreiche, Bibliographien erhalten (vgl. z.B. Strieder, Art. Fresenius, 182-194 [1784]; Döring, Fresenius, 431-434 [1831]). Die einzige Bibliographie größeren Umfangs aus neuerer Zeit (1975) bietet Raisig, Fresenius, Bibliographie. Allerdings ist auch diese unvollständig.

7 Für weitere bestandshaltende Institutionen vgl. oben Anm. 2.

8 Der in der UB Ffm aufbewahrte Teilnachlass enthält unter „A. Korrespondenz" 585 Briefe an und 32 Briefe von Fresenius. Daneben sind 81 Briefe verzeichnet, die Fresenius weder als Adressaten noch als Absender nennen: 59 Briefe „an andere Empfänger" (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 2), 17 „[n]icht identifizierbare Briefe" (A 3) und fünf „Abschriften-Faszikel" (A 5). Allerdings findet sich folgende „Vorbemerkung" zu Fresenius' Frankfurter Nachlass: Im Hinblick auf die Briefe sei davon auszugehen, dass alle Fresenius' zugeschrieben Briefe tatsächlich aus seiner Feder stammen, „obwohl ein Nachweis dafür nicht erbracht werden kann". Zu den

nur Brief(e) an oder von Fresenius, jedoch kein(e) Antwortschreiben überliefert. Die meisten erhaltenen Briefe stammen nicht von Fresenius selbst, sondern nennen ihn als Adressaten. Die Anzahl an Briefen an und vor allem von Fresenius dürfte den überlieferten Briefbestand daher weit übersteigen. Ein, soweit möglich, vollständiges Verzeichnis der erhaltenen Briefe aus Fresenius' Korrespondenz ist der vorliegenden Untersuchung im Anhang beigefügt. Verweise auf Briefe aus Fresenius' Korrespondenz („Nr.") beziehen sich in der vorliegenden Untersuchung auf dieses im Anhang beigefügte Verzeichnis.

Darüber hinaus lässt sich Fresenius' Schriftenbesitz in Teilen rekonstruieren. Der in der Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg in Frankfurt am Main aufbewahrte Teilnachlass verzeichnet 82 Schriften anderer Autoren (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius B). Außerdem ist der nach Fresenius' Tod anlässlich der Versteigerung seiner Bibliothek erschienene Auktionskatalog überliefert. Das *Verzeichnis derjenigen Bücher, aus der hinterlassenen Bibliotheck, des nunmehro seligen Herrn Johann Philipp Freseniii […], welche den 1. Merz 1762. und folgende Tage […] an den Meistbietenden öffentlich verkauft werden sollen* umfasst rund 2870 Titel.[9]

Fresenius' gedruckte Veröffentlichungen, seine Korrespondenz und sein Schriftenbesitz sind wichtige Quellen, um ihn in den theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit zu verorten.

Handschriften findet sich folgender Vermerk: „Da Fresenius' Handschrift mehrfach starke Veränderungen zeigt und die Autoren mancher Abhandlungen nicht ermittelt werden konnten, ist es nicht ausgeschlossen, daß [sic!] sich in seiner Handschriftensammlung auch von ihm selbst verfaßte [sic!] Stücke befinden, die von anderer Hand geschrieben oder abgeschrieben worden sind, obwohl ein Vergleich mit der Bibliographie seiner Schriften keinen Anhaltspunkt dafür bietet" (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius Vorbemerkung).

9 Die Angaben des Katalogs sind teilweise unklar. Einige Schriften werden, möglicherweise versehentlich, mehrfach gelistet. Teilweise stimmt die Zählung nicht.

3. Forschungsstand

3.1 Fresenius

Seit mehr als 250 Jahren ist Fresenius Gegenstand der Forschung. Bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind vorrangig Lexikonartikeln seinem Leben und Wirken gewidmet. Die ersten sind bereits zu seinen Lebzeiten entstanden, weitere sind gefolgt. Neben Griesbachs Leichenpredigt (1761) sind vor allem biographisch-lexikalische Einträge aus dem 18. Jahrhundert von Bedeutung. Sie gehen teils auf Weggefährten zurück, sind in der Regel besonders ausführlich und werden im Rahmen der biographischen Darstellung zu Fresenius näher behandelt.[1] Außerdem hat Gerhard Johannes Raisig seine 1975 erschienene Dissertation dem Thema *Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp Fresenius* gewidmet. Es ist die bisher umfangreichste Arbeit zu Fresenius. Am Ende des Kapitels kommt sie daher genauer in den Blick.

Während Fresenius im 19. Jahrhundert zusehends in Vergessenheit geraten ist, kommen seit Beginn des 20. Jahrhunderts wieder öfter Arbeiten auf ihn zu sprechen. Dabei handelt es sich allerdings anders als im 18. Jahrhundert weniger um lexikalisch-biographische Einträge. Die meisten Arbeiten handeln vorrangig von Themen, in deren Kontext Fresenius eine Rolle spielte. Davon ausgehend kommt er mal mehr, mal weniger ausführlich in den Blick. Hinsichtlich seiner Biographie bieten sie meist keine neuen Informationen. Doch sie haben insofern einen Mehrwert, als sie einzelne Aspekte seines Wirkens kontextualisieren, teilweise auch erstmals näher beleuchten. In erster Linie handelt es sich um kirchengeschichtliche Arbeiten. Häufig ist Fresenius in Arbeiten zur hessischen und Frankfurter (Kirchen-) Geschichte Gegenstand: in den 1920er und 1930er Jahren zum Beispiel in Beiträgen der *Hessischen Chronik* und der *Hassia sacra* ebenso wie in neueren Arbeiten zur hessischen Kirchengeschichte, zum

1 Vgl. unten Abschn. I.Tl.1.1. Das vorliegende Kapitel konzentriert sich auf weitere wesentliche Beiträge der seit dem 18. Jahrhundert einsetzenden Forschung zu Fresenius. Behandelt werden diejenigen, die einen substanziellen Beitrag leisten und solche, die exemplarisch veranschaulichen, wo und wie Fresenius in der Forschung Beachtung zuteilwird.

Beispiel bei Karl Dienst und Heinrich Steitz; in Hermann Dechents Standardwerk zur *Kirchengeschichte von Frankfurt am Main* (1921) ebenso wie in Jürgen Telschows jüngst erschienener dreibändigen *Geschichte der evangelischen Kirche in Frankfurt am Main* (2017-2019).[2] Im Hinblick auf Fresenius' Biographie bieten die Arbeiten kaum Neues. Doch sie helfen, sein Wirken besser innerhalb der hessischen und Frankfurter Geschichte zu verorten. Erwähnung findet er meist als Frankfurter Senior, aber auch sein Wirken in Hessen-Darmstadt im Umkreis Rambachs, als Darmstädter Hofdiakon, im Rahmen der Darmstädter Proselytenanstalt und als Professor in Gießen werden genannt. Mit Fresenius' Wirken in Niederwiesen hat sich Tobias Kraft in seinen Darstellungen zur Niederwiesener Geschichte (2005; 2017) näher befasst. Sie sind insofern von besonderem Wert, als sie die einzigen Arbeiten sind, die sich speziell Fresenius' Wirken in Niederwiesen widmen und Archivmaterial aus Niederwiesen berücksichtigen.[3]

Weitere Aspekte von Fresenius' Wirken werden in den entsprechenden Forschungsrichtungen näher beleuchtet. Seine Darmstädter Proselytenanstalt findet in Arbeiten zur jüdischen Geschichte Erwähnung, seine Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern in Arbeiten der Zinzendorf-Forschung und sein Engagement für die hallische Mission in Arbeiten zum Missionswesen.[4] Zum Beispiel hat sich in jüngster Zeit Jan

2 Arbeiten zur Frankfurter (Kirchen-) Geschichte: Dechent, Frankfurt II, 166-172; Telschow, Frankfurt I, bes. 313f., vgl. außerdem a.a.O., 295; 298; 318-320; 321-325. Arbeiten zur Hessischen (Kirchen-) Geschichte: Hessische Chronik IV, 131f.; VII, 185f.; XI, 123; Diehl, Kirchenbehörden (= Hassia Sacra, 2), 517f., 552f., 620-630; Steitz, Geschichte II, 699; 221; 232; Mack, Pietismus und Frühaufklärung, bes. 19-21; 165-172; 191f.; Dienst, Darmstadt, 263-273; Ders., Gießen. Arbeit zur Geschichte der Universität in Gießen: [Anonym], Universität Gießen I, 426.

3 Kraft, Geschichte Nieder-Wiesens; vgl. auch Ders., Nieder-Wiesener Pfarrer. Tobias Kraft ist Pfarrer in Niederwiesen (Stand: September 2022). Ihm verdanke ich einige Hinweise, insbesondere im Hinblick auf Fresenius' Zeit in Niederwiesen.

4 Zur Darmstädter Proselytenanstalt vgl. bes. Battenberg, Judenverordnungen, 200; Költsch, Konversion, 174f. Einen Überblick zur Darmstädter Proselytenanstalt bietet Dienst, Gießen, 362-371. Mit der Darmstädter Proselytenanstalt hat sich außerdem jüngst (2021) Anke Költsch im Rahmen ihrer Arbeit *Konversionen vom Judentum zum lutherischen Christentum im frühneuzeitlichen Herzogtum Sachsen-Gotha-Altenburg* näher beschäftigt (vgl. Költsch, Konversionen, 174f.; 254-257). Zur Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern vgl. Kantzenbach, Zinzendorf, 369; Brecht, Kritiker, 219-222 (dabei handelt es sich um ein eigenes Kapitel zu

Stievermann in seinem Aufsatz *Die deutschen Leben des David Brainerd* (2017) eingehend mit Fresenius' Engagement für das Missionswesen befasst.[5] Diese Arbeit ist insofern beachtenswert, als es sich dabei um eine der wenigen Arbeiten handelt, die Fresenius' Engagement für die hallische Mission näher beleuchten.[6] Ulrich Löffler wiederum ist der erste und einzige, der in seiner Arbeit *Lissabons Fall* (1999) Fresenius' Predigt *Bus-Gedanken bey den grosen Erschütterungen, die Gott im Reich der Natur entstehen lässet* (1756) als eine von mehreren Predigten, die anlässlich des Erdbebens von Lissabon 1755 gehalten worden sind, untersucht hat.[7] Schließlich ist Fresenius der Goethe-Forschung ein Begriff. Er war nicht nur Johann Wolfgang Goethes (1749-1832) Taufpfarrer, sondern auch dessen Familie verbunden und während Goethes Kindheit und Jugend Frankfurter Senior. Goethe selbst hat Fresenius in seiner autobiographischen Schrift *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811) und, allerdings nicht namentlich, in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96) erwähnt.[8] Auf Fresenius' Verbindung zu Goethe weisen nicht nur kirchengeschichtliche Arbeiten, sondern auch wichtige Werke der Goethe-Forschung hin, darunter Karl Otto Conradys (1926-2020) Arbeit *Goethe. Leben und Werk* (1994) und das *Goethe-Handbuch* (1998).[9] Die Arbeiten, die sich gezielt einem Aspekt von Fresenius' Wirken widmen, helfen, eben jenen Aspekt zu kontextualisieren, teilweise schenken sie dem jeweiligen Aspekt überhaupt erstmals näher Beachtung.

Fresenius' Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern); Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 55f.; Teigeler, Herrnhuter, 272; Weigelt, Holbig, 117. Zur Mission vgl. bes. Stievermann, Brainerd.

5 Vgl. A.a.O., bes. 48-65.

6 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.3, Anm. 270 u. II.Tl.4.3.3, Anm. 180.

7 Vgl. Löffler, Lissabons Fall, 456-461.

8 Vgl. Goethe, Dichtung und Wahrheit, 155 (viertes Buch); Ders., Wilhelm Meisters Lehrjahre, 395-400 (in: *Bekenntnis einer schönen Seele*).

9 Kirchengeschichtliche Arbeiten: Wallmann, Goethe, 342-361; Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 192 Anm. 642; Telschow, Frankfurt I, 321-325; Löffler, Lissabons Fall, 456-461. Goethe-Forschung: vgl. u.a. Conrady, Goethe, 21; Goethe-Handbuch 4/2, 166; 400. Mitunter gehen kirchengeschichtliche Arbeiten und Arbeiten aus dem Bereich der Goethe-Forschung Hand in Hand: Der Kirchenhistoriker Hermann Dechent ist in seinem im *Goethe-Jahrbuch* abgedruckten Aufsatz *Die Seelsorger der Goetheschen Familie* ausführlich auf Fresenius zu sprechen gekommen.

Auch der Pietismusforschung ist Fresenius ein Begriff. Sein Name fällt in Gesamtdarstellungen aus älterer und neuerer Zeit: im dritten Band von Albrecht Ritschls *Geschichte des Pietismus* (1886) ebenso wie in der im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus herausgegebenen vierbändigen *Geschichte des Pietismus* (1993-2004) in Beiträgen von Friedhelm Ackva, Martin Brecht und Johannes Wallmann.[10] Auch im Jahrbuch *Pietismus und Neuzeit*, das seit 1974 ebenfalls im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus erscheint, findet sein Name Erwähnung.[11] Die Pietismusforschung ist vorrangig an Fresenius' theologischem Profil interessiert und führt ihn, wie an späterer Stelle näher dargestellt, als Pietisten. In Arbeiten zur Orthodoxie und zur Aufklärung spielt er hingegen kaum eine Rolle.

Fresenius ist also seit mehr als 250 Jahren Gegenstand der Forschung. Dabei lässt die zeitliche Verteilung der Arbeiten eine deutliche Tendenz erkennen. Bei den meisten Arbeiten, die sich gezielt und ausführlich seiner Person widmen, handelt es sich um ältere Lexikonartikel. Besonders im 18. Jahrhundert ist sein Leben und Wirken auf diese Weise mehrfach schriftlich festgehalten worden. Im Laufe des 19. Jahrhunderts ist er zusehends in Vergessenheit geraten und erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts wieder stärker ins Bewusstsein gerückt. Seitdem werden vor allem einzelne Aspekte seines Wirkens näher beleuchtet. Weitere Angaben sind auf wenige Stichworte reduziert. Von (wenigen) lexikalisch-biographischen Einträgen abgesehen,[12] befassen sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts nur wenige Arbeiten eingehender mit Fresenius. Sie kommen abschließend genauer in den Blick. Zunächst sind zwei Forscher zu würdigen, die sich über

10 Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus III, 207; 216; 366; 413; Ackva, Pietismus, 199-201; Brecht, Pfarrer und Theologen, 220f.; Wallmann, Bund, 165.

11 Vgl. Weigelt, Holbig, 117; Ising, Radikaler Pietismus, 162 Anm. 36 (Erwähnung eines Briefs von Bengel an Fresenius); Brecht, Bibelauslegung, 45 (Erwähnung von Fresenius' Revision der Lutherbibel von 1751). Außerdem hat Beate Köster Fresenius in einer Rezension zu Hartmut Hövelmanns *Kernstellen der Lutherbibel* erwähnt (Köster, Rezension zu „Kernstellen der Lutherbibel", 237). Albrecht Beutel hat in einer Rezension zu Paul Raabes *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter* auf Fresenius hingewiesen (vgl. Beutel, Rezension zu „Separatisten, Pietisten, Herrnhuter", 261).

12 Vgl. dazu unten Abschn. I.Tl.1.1.

mehrere Jahre hinweg auf Grundlage eingehender Quellenstudien immer wieder mit Fresenius befasst haben. Der erste von ihnen ist der Frankfurter Kirchenhistoriker Hermann Dechent (1850-1935). In seinem Aufsatz *Die Seelsorger der Goetheschen Familie* (1890) und in seinem bereits oben genannten Standardwerk zur *Kirchengeschichte von Frankfurt am Main* (1921) hat er Fresenius und dessen Frankfurter Zeit jeweils einen längeren Abschnitt gewidmet.[13] Der zweite ist der kürzlich verstorbene Pietismusforscher Johannes Wallmann (1930-2021), der sich je nach Arbeit auf unterschiedliche Aspekte konzentriert hat. In seinem Aufsatz *Der alte und der neue Bund*, der erstmals im vierten Band der oben genannten *Geschichte des Pietismus* (2004) erschienen ist, wird Fresenius' Engagement rund um die Darmstädter Proselytenanstalt näher beleuchtet.[14] In seinem Aufsatz *Goethe und der Pietismus in Frankfurt am Main* (2008) kommt Fresenius als Taufpfarrer Goethes in den Blick, auch Fresenius' *Beicht- und Communionbuch* sowie seine Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern sind Thema.[15] Außerdem findet Fresenius in Wallmanns Schrift *Pietismus und Orthodoxie* (2010) in seiner Funktion als Frankfurter Senior Erwähnung.[16]

Die bisher mit Abstand umfangreichste Arbeit zu Fresenius ist die Dissertation *Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp Fresenius* von Gerhard Johannes Raisig. Sie ist im Fachbereich Religionswissenschaften an der Johann-Wolfang-Goethe Universität Frankfurt entstanden und 1975 erschienen.[17] Seitdem prägt sie das Bild von Fresenius. Fast alle Arbeiten, in denen Fresenius seitdem Erwähnung findet, verweisen auf sie. Teils wird sie sogar als einzige Informationsquelle herangezogen.[18] Wie bei der

13 Vgl. Vgl. Dechent, Frankfurt II, 166-172; Ders., Seelsorger.

14 Vgl. Wallmann, Bund, bes. 159 Anm. 60.

15 Vgl. Ders., Goethe. Zur Biographie und theologischen Einordnung vgl. a.a.O., 350f., zum *Beicht- und Communionbuch* vgl. a.a.O. 360f., zur Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern vgl. a.a.O., 357.

16 Vgl. Ders., Pietismus und Orthodoxie, 438.

17 Rezensionen zu Raisigs Arbeit liegen von Beate Köster (vgl. Köster, Rezension zu „Theologie und Frömmigkeit") und Hans Schneider (vgl. Schneider, Rezension zu „Theologie und Frömmigkeit") vor.

18 Ausschließlich auf Raisigs Arbeit verweisen z.B. Wellenreuther, Mühlenberg, 205; Teigeler, Herrnhuter, 272 Anm. 59; Weigelt, Holbig, 117 Anm. 7; Kollbach, Aufwachsen bei Hof, 285 Anm. 318. Von den zahlreichen weiteren Arbeiten, die auf

vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine Dissertation, die Fresenius' Leben und Wirken darstellt und ihn in die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte einordnet. Sie kommt abschließend genauer in den Blick: ihre Vorarbeit, aber auch ihre Defizite und der Mehrwert der vorliegenden Untersuchung. Denn diese unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von Raisigs Arbeit. Sie hat einen anderen und differenzierteren Zugang. Sie ist kirchengeschichtlich, teilweise auch allgemeinhistorisch ausgerichtet. Außerdem widmet sie sich dem Theologen Fresenius und dessen Theologie mit einem an theologischen Fragen geschulten Blick und arbeitet mit einer wesentlich breiteren Quellenbasis. Auf dieser Grundlage kommt sie zu einem anderen Schluss als Raisig. Dieser hat Fresenius' pietistische und vor allem frühaufklärerischen Züge betont. Demgegenüber zeigt die vorliegende Untersuchung, dass Fresenius fest auf dem Boden von Orthodoxie und Pietismus stand und *daneben* Nähe zur Aufklärung erkennen lässt. Außerdem differenziert sie (stärker) innerhalb der Richtungen und kommt zu dem Schluss, dass sich Fresenius zwischen Orthodoxie, hallischem Pietismus und Übergangstheologie bewegte.

Raisigs Arbeit umfasst „Prolegomena" (S. 15-18), ein einführendes Kapitel „Vita des Johann Philipp Fresenius" (S. 19-30),[19] einen Hauptteil zu Fresenius' „Verständnis von christlicher Lehre und christlicher Lebensgestaltung" (S. 31-195) und ein Schlusskapitel samt einer „Wertung" (S. 196-207). Ein Verzeichnis mit Schriften von Fresenius (S. 208-212) und ein Verzeichnis mit Sekundärliteratur (S. 213-216) sind im Anhang beigefügt. Der Hauptteil behandelt in Anlehnung an das klassische heilsgeschichtliche Ordnungsschema Fresenius' „Anthropologie" (S. 31-80), „Soteriologie" (S. 81-132) und „Ekklesiologie" (S. 133-195). Im Rahmen der „Anthropologie" wird Fresenius' Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft (S. 32-65) und seine Darstellung des Menschen als eines heilsbedürftigen Sünders (S. 66-75) dargestellt. In einem „Nachtrag" hat Raisig außerdem die „Gemeinsamkeiten des Fresenius mit der

Raisigs Arbeit verweisen, seien exemplarisch Orde, Art. Fresenius; Brecht, Kritiker genannt. Beide Arbeiten bieten neben Raisigs Arbeit jeweils lediglich einen weiteren Literaturverweis.

19 Die im Haupttext genannten Seitenzahlen beziehen sich auf Raisigs Arbeit.

Anthropologie der Aufklärungszeit“ (S. 76-80) betont und anschließend die „Soteriologie“ als Zentrum von Fresenius’ Theologie bestimmt, wobei der Fokus auf dem Thema Bekehrung liegt. Im Rahmen der Ausführungen zu Fresenius’ „Ekklesiologie“ ist zur Verdeutlichung seiner ablehnenden Haltung gegenüber separatistischen Tendenzen ein „Exkurs“ zur Auseinandersetzung zwischen Fresenius und Zinzendorf eingefügt (S. 169-194).

Laut Raisig ist Fresenius zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung zu verorten, wobei er besonders pietistische und frühaufklärerische Züge zu erkennen gebe. Der Untertitel der Arbeit ist Programm: eine *Studie zur Theorie und Lebenspraxis im Pietismus der frühen Aufklärung*. Fresenius sei „[i]m Traditionsstrom der orthodoxen Theologie geborgen und [verteidige] deren Überzeugungen unkritisch“.[20] Das zeige seine Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft. Stärker prägend seien allerdings pietistische Züge. Raisig zufolge könne sogar von einem „Fresenius’schen Pietismus“[21] die Rede sein. Fresenius’ pietistische Ausrichtung lasse sich anhand seines Frömmigkeitsverständnisses als aktivem Glaubenskampf, der Verteidigung der *ecclesiola in ecclesia*, der Betonung der pastoralen Arbeit und anhand seines Bekehrungsverständnisses ablesen. Gleichzeitig sei er der Frühaufklärung zuzuordnen. Im Rahmen des Kapitels zur Anthropologie werden, so die bezeichnende Überschrift des darin enthaltenen „Nachtrags“, die „Gemeinsamkeiten des Fresenius mit der Anthropologie der Aufklärungszeit“ (S. 76-80) betont.

Raisigs Arbeit führt also in Fresenius’ Leben und Wirken ein, weist dabei allerdings einige Defizite auf. Erstens ist die Quellenbasis in mehrfacher Hinsicht lückenhaft. Das Verzeichnis an Sekundärliteratur ist mit 50 Titeln recht knapp und nur ein Teil der Quellen ist berücksichtigt. Das betrifft zunächst die Darstellung der „Vita des Johann Philipp Fresenius“, die Raisig eigenen Angaben zufolge „notwendigerweise eng an die einzige originäre Biographie des Fresenius“[22] angelehnt hat. Gemeint ist Griesbachs Leichenpredigt von 1761, die in der Tat eine zentrale, aber nicht die einzige Quelle darstellt. Zudem findet der zeitgeschichtliche Kontext

20 Raisig, Fresenius, 62.
21 A.a.O., 183.
22 A.a.O., 18.

kaum Beachtung. Demgegenüber gründet die biographische Darstellung der vorliegenden Untersuchung neben Griesbachs Leichenpredigt auf weiteren Quellen wie autobiographischen Notizen von Fresenius, seiner Korrespondenz und weiteren, darunter auch zeitgenössischen, biographischen Darstellungen. Gleichzeitig ordnet sie Fresenius' Leben und Wirken in das zeitgeschichtliche Geschehen ein.[23] Außerdem erfasst Raisigs Arbeit Fresenius' schriftliches Erbe nur in Teilen. Von Fresenius' zahlreichen Schriften werden nur wenige genannt und näher berücksichtigt, das Schriftenverzeichnis im Anhang ist unvollständig und die Korrespondenz spielt überhaupt keine Rolle. Fraglos war Fresenius' schriftliches Erbe in den 1970er Jahren schwerer zugänglich als heute. Unklar ist daher, ob Raisig es bewusst nur in Teilen aufgenommen hat, oder ob es ihm nur in Teilen bekannt gewesen ist. Jedenfalls hat er Fresenius' theologisches Profil auf Grundlage weniger Schriften rekonstruiert, ohne dies kenntlich zu machen oder seine Auswahl zu begründen. Einige der von ihm herangezogenen Schriften haben weder zu Fresenius' Lebzeiten noch in der späteren Rezeption eine größere Rolle gespielt. Andere Schriften aus dem Kernbestand seines Schaffens bleiben wiederum unberücksichtigt. Außerdem werden einzelne Aspekte (fast) ausschließlich anhand eines Schriftstückes, mitunter anhand eines kurzen Traktats, dargestellt. Andere relevante Texte aber bleiben außer Acht. Fresenius' Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft hat Raisig zum Beispiel (nur) anhand von Fresenius' Antrittsrede als Gießener Professor *De limitibus rationis et fidei* (1743) dargelegt. Die Berichte über die Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung, die hier ebenfalls von Bedeutung sind, werden nur am Rand genannt und einbezogen.[24] Demgegenüber gibt die vorliegende Untersuchung in die Vielfalt von Fresenius' schriftlichem Erbe Einblick. Eine umfassende Untersuchung ist angesichts der Fülle nicht möglich. Doch die Quellenlage wird skizziert und im Anhang findet sich ein, soweit möglich, vollständiges Verzeichnis seiner gedruckten Veröffentlichungen sowie seiner Korrespondenz. Die zentralen Schriften und Briefe werden in die vorliegende

23 Vgl. dazu unten Abschn. I.Tl.1.1.

24 Zu Fresenius' Berichten über die Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung vgl. unten Abschn. II.Tl.5.

Untersuchung einbezogen, einzelne exemplarisch genauer betrachtet und die Kriterien für die Auswahl der herangezogenen Quellen offengelegt.

Zweitens liegt der Fokus von Raisigs Arbeit auf Fresenius' theologisch-dogmatischem Profil. In Anlehnung an das klassische heilsgeschichtliche Ordnungsschema sind Fresenius' Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie im Hauptteil dargestellt. Damit werde „nicht […] nachträglich eine 'Dogmatik des Fresenius' komponiert, sondern sein Verständnis […] in einem bekannten System wiedergegeben".[25] Doch es entsteht der falsche Eindruck, Fresenius sei in erster Linie Dogmatiker. Zu wenig Beachtung findet auch, dass er seine theologischen Positionen oft in konkreten Kontexten formulierte, die zugleich die Themen vorgaben. Insbesondere in der kritischen Abgrenzung gegenüber theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen, die er als Bedrohung wahrnahm, bezog er pointiert Stellung. In Raisigs Arbeit wird allerdings einzig die Auseinandersetzung mit Zinzendorf näher thematisiert.[26] Demgegenüber berücksichtigt die vorliegende Untersuchung alle relevanten Auseinandersetzungen, die wiederum nur aus ihrem jeweiligen Kontext heraus zu verstehen sind. Entsprechend ist der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung diesen Auseinandersetzungen und ihren Kontexten gewidmet.

Drittens muss, wie bereits angeklungen, Raisigs theologische Verortung von Fresenius korrigiert und präzisiert werden. Laut Raisig ist Fresenius der Orthodoxie, dem Pietismus und der Frühaufklärung zuzuordenen, wobei die pietistischen und besonders die frühaufklärerischen Züge zu betonen seien. Problematisch ist, dass dabei kaum innerhalb der einzelnen Richtungen differenziert wird. Ihre Vielfalt ist allenfalls indirekt oder am Rand Thema. Die Vielfalt der Orthodoxie bleibt außer Acht, innerhalb des Pietismus werden nur Zinzendorf und die Herrnhuter näher berücksichtigt und Fresenius im Gegenüber dazu dem kirchlichen Pietismus zugeordnet. Das breite Spektrum des kirchlichen Pietismus findet kaum Beachtung. Vom hallischen Pietismus etwa, dem Fresenius besonders nahestand, ist kaum die Rede und ebenso wenig vom

25 Raisig, Fresenius, 17f.
26 A.a.O., 169-195.

Württembergischen Pietismus, zu dem Fresenius ebenfalls Kontakte pflegte. Im Hinblick auf die Aufklärung ist zwar insofern eine Differenzierung erkennbar, als Fresenius der *Früh*aufklärung zugeordnet wird. Allerdings ist das eher zeitlich denn inhaltlich gemeint.

Damit ist ein weiteres Problem verbunden. Mitunter hat Raisig Fresenius' theologische Position richtig bestimmt, sie aber zu pauschal einer Richtung zugeordnet. Zum Beispiel sei Fresenius' ablehnende Haltung gegenüber Zinzendorf auf orthodoxe Einflüsse zurückzuführen. Dass Zinzendorf auch innerhalb des Pietismus – wie im hallischen Pietismus und bei Bengel, denen Fresenius nahestand – auf Widerstand stieß, spielt kaum eine Rolle. Außerdem hat Raisig Fresenius' frühaufklärerischen Züge hervorgehoben. Im Rahmen des Kapitels zur Anthropologie werden der freie Vernunftgebrauch, der Praxisbezug, die Betonung der Erfahrung und des Individuums als „Gemeinsamkeiten des Fresenius mit der Anthropologie der Aufklärungszeit" benannt. Solche Stichworte sind charakteristisch für die Aufklärung, spielen aber teils auch im Pietismus eine Rolle und wurden durch ihn vorbereitet, lassen also nicht pauschal auf ein aufklärerisches Profil schließen. Zu klären ist, ob sie im Falle von Fresenius auf ein (früh-) aufklärerisches, oder doch eher auf ein pietistisches Profil schließen lassen. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist, auf Grundlage aktueller Forschung der Vielfalt von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung gerecht zu werden und Fresenius präzise in das theologie- und geistesgeschichtliche Geschehen seiner Zeit einzuordnen.

Schließlich ist bei all der genannten Kritik dem Umstand Rechnung zu tragen, dass Raisigs Arbeit vor knapp 50 Jahren entstanden ist. Heute stehen umfassendere Möglichkeiten zur Verfügung, angefangen bei digital zugänglichen Quellen bis hin zur Forschung und zum Erkenntniszugewinn der letzten 50 Jahre zur (Kirchen-) Geschichte des 18. Jahrhunderts. Davon ausgehend ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung neben der Überprüfung, Ergänzung und Präzisierung auch Korrektur.

Abschließend gilt es, einen Blick auf die theologische Verortung von Fresenius in der bisherigen Forschung zu werfen. Er wird einstimmig dem Luthertum und dem Pietismus zugeordnet, sowohl durch führende Pietismusforscher wie Martin Brecht und Johannes Wallmann als auch durch

Arbeiten aus anderen Forschungsbereichen.[27] Ansonsten variiert die theologische Verortung. In manchen Arbeiten ist pauschal von „dem" Pietismus die Rede, andere differenzieren und ordnen Fresenius einer bestimmten pietistischen Richtung zu. In diesem Fall ist man sich über sein *kirchlich*-pietistisches Profil einig. Mitunter wird in Richtung des hallischen Pietismus präzisiert. Exemplarisch dafür steht Johannes Wallmann, der Fresenius dem kirchlichen und, mit Verweis auf Hermann Dechent, noch genauer dem hallischen Pietismus zugeordnet hat.[28] Einige Arbeiten rechnen Fresenius ausschließlich dem Pietismus zu. Andere wiederum, gerade in jüngerer Zeit, sehen in ihm zusätzlich einen Vertreter einer gemäßigten Orthodoxie, wobei er nach wie vor im Bereich der Orthodoxieforschung so gut wie keine Beachtung findet. Eine solche differenzierte Einordnung hat in jüngster Zeit (2017) Jan Stievermann vorgenommen, wenn er vom „lutherische[n] Theologe[n] Johann Philipp Fresenius"[29] spricht und weiter erklärt: „Theologisch bewegte er [i.e. Fresenius] sich zwischen moderater lutherischer Orthodoxie und einem kirchlichen Pietismus […]. Zugleich sympathisierte er mit August Hermann Francke (1663-1727) und den Halleschen Kreisen".[30] Der Einzige, der Fresenius darüber hinaus mit der Frühaufklärung in Verbindung gebracht hat, ist Raisig.

27 Vgl. Brecht, Pfarrer und Theologen, 220 („pietistischen Senior Johann Philipp Fresenius"); Diehl, Kirchenbehörden, 620; Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 165-172; 191f.; Stievermann, Brainerd, 48 („der lutherische Theologe Johann Philipp Fresenius"); zu Wallmann vgl. unten Anm. 28.

28 Vgl. Wallmann, Goethe, 350f.: Fresenius habe „im Sinne eines kirchlichen Pietismus" (vgl. auch a.a.O., 357) gewirkt. Dechent habe Fresenius „zurecht einen 'halleschen Pietisten'" (a.a.O., 351 Anm. 36, mit Verweis auf Dechent, Frankfurt II, 171) genannt. An anderer Stelle ist bei Wallmann allerdings pauschal von „dem pietistischen Hofdiakon Johann Philipp Fresenius" (Wallmann, Bund, 159 Anm. 60) die Rede.

29 Stieverman, Brainerd, 48.

30 A.a.O., 49. Ähnlich auch Bautz, Art. Fresenius (Fresenius sei „Vertreter einer gemäßigten Orthodoxie, in seiner seelsorgerlichen Amtsführung beeinflußt [sic!] durch August Hermann Francke"); Buß, Starck, 49 („Fresenius ist dem hallischen Pietismus zuzuordnen. Er verstand aber Pietismus und Orthodoxie miteinander zu verknüpfen").

3.2 Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung

Die Kategorisierung in „Orthodoxie“, „Pietismus“ und „Aufklärung“ als starr voneinander zu trennenden, in sich geschlossenen und aufeinanderfolgenden „Epochen“ der Kirchen- und Theologiegeschichte ist zunehmend umstritten.[31] Auf die Problematik pauschaler Epochenbegriffe hat unter anderem Thomas Kaufmann aufmerksam gemacht. Mit dem Konzept der Konfessionskulturen tritt er dem etatistischen und auf Abgrenzung basierenden Konfessionsbegriff, der funktionalistischen Reduktion von Religion im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas entgegen, das die Forschung im Anschluss an die Arbeiten Wolfang Reinhards und

31 Die derzeitigen Diskussionen (vgl. dazu im Folgenden) haben bisher zu keinen neuen und allgemein anerkannten Oberbegriffen geführt. Die vorliegende Untersuchung behält daher die herkömmliche Terminologie „Orthodoxie“, „Pietismus“ und „Aufklärung“ bei. Der Begriff „Orthodoxie“ spiegelt den Selbstanspruch „orthodoxer“ Theologen, für die „wahre Lehre“ einzustehen (altgr. ὀρθός, „wahr“; δόξα, „Lehre“). Als Epochenbezeichnung hat sich „Orthodoxie“ seit dem 19. Jahrhundert durchgesetzt. Das in Folge von Ernst Troeltschs (1865-1923) Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus zunächst gebräuchliche Attribut „altprotestantisch“ wird heute meist kritisch gesehen (Jörg Baur, Walter Sparn u.a.). Teilweise ist vom „konfessionellen Zeitalter“ bzw. einem „Zeitalter der Konfessionalisierung“ die Rede (Jörg Baur, Walter Sparn, Martin Heckel u.a.), was sich allerdings ebenso wenig wie die Überlegung, von „vorkonkordistischer“ und „nachkonkordistischer“ Theologie zu sprechen (vgl. Nüssel, Allein aus Glauben, 11-19), durchgesetzt hat. Der Begriff „Pietismus“ leitet sich von lat. „pietas“ (Frömmigkeit) ab und findet sich bereits vereinzelt vor 1680 im Umkreis Frankfurts am Main als Spottname für Anhänger Speners. Die älteste bekannte schriftliche Bezeugung findet sich in einem Brief Speners vom 18. Juni 1680 (vgl. Spener, Letzte Theologische Bedencken III, 383). „Pietist“, „Pietismus“ und das anfangs oft verwendete „Pietisterey“ sind, wenn auch zunächst als polemische Fremdbezeichnung, zunehmend gebräuchlich gewesen. Der Leipziger Rhetorikprofessor und Anhänger Franckes Joachim Feller (1638-1691) hat den Begriff „Pietismus“ 1689 in einem Leichencarmen zu einer Ehrenbezeichnung umgedichtet: „Es ist jetzt stadtbekannt der Nam’ der Pietisten. / Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert / Und nach demselben auch ein heilig Leben führt“ (zit. nach: Brecht, Art. Pietismus, 606f.). „Pietist“ wurde, wenn auch teils widerwillig, zur Selbstbezeichnung. Der Begriff „Aufklärung“ hat sich als positiv besetzte Selbstbezeichnung Ende des 18. Jahrhunderts herausgebildet und zu Beginn des 19. Jahrhunderts etabliert. In diesem Sinn bezeichnet „Aufklärung“ eine „gesamteuropäische Phase der Geistesgeschichte“ (Beutel, Kirchengeschichte, 21), die Mitte des 17. Jahrhunderts ihren Anfang und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihren Ausklang fand. Zum Begriff „Orthodoxie“ vgl. Matthias, Art. Orthodoxie, 464f.; Slenczka, Art. Orthodoxie. Zum Begriff „Pietismus“ vgl. Brecht, Art. Pietismus, 606f.; Wallmann, Pietismus, 22-28. Zum Begriff „Aufklärung“ vgl. u.a. Piepmeier/Schmidt, Art. Aufklärung, 576; 594-596; Beutel, Kirchengeschichte, 15-17. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

Heinz Schillings seit Ende der 1970er Jahre prägt.[32] Religiöses dürfe nicht auf seine Funktion für Politik reduziert werden. Vielmehr gelte es, die Propria – nicht nur die religiösen, sondern auch die sozialen und kulturellen – der einzelnen Konfessionen in den Blick zu nehmen. Damit entspricht er der Forderung nach einer Erweiterung der Konfessionalisierungsforschung durch einen kulturgeschichtlichen Ansatz.[33] Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung versteht er als Charakterisierung frömmigkeitsgeschichtlicher Richtungen innerhalb einer pluralen Konfessionskultur.[34] Doch auch das Konzept der Konfessionskulturen ist nicht frei von Problemen.[35] Die vorliegende Untersuchung nimmt die Deutung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung als Epochen sowie das Konzept der Konfessionskulturen anhand von Fresenius' Beispiel in den Blick.

Außerdem wirft Fresenius' Beispiel auf einzelne Aspekte der umfangreichen Forschung zu Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung ein Licht.[36]

---

32 Zur Problematik pauschaler Epochenbegriffe vgl. einführend Michel/Strassberger, Einleitung. Zu Kaufmanns Konzept der Konfessionskulturen vgl. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg, bes. 7-9; 144f. (hier hat Kaufmann sein Konzept 1998 erstmals schriftlich entfaltet), vgl. auch seine späteren Arbeiten (vgl. Ders., Religion und Kultur; Ders., Transkonfessionalität; Ders., Konfession und Kultur, 7-26; Ders., Frühneuzeitliche Konfessionskulturen, u.a.). Eine Übersicht und Diskussion zu Chancen und Grenzen des Konzepts der Konfessionskulturen bieten u.a. Goyer/Krampe, Frühneuzeitliche Konfessionskultur(en); Pohlig, Luthertum und Lebensführung, bes. 74-79; Ders., Harter Kern. Einen guten Überblick zur Rezeption und Diskussion rund um das Konfessionalisierungsparadigma findet sich bei Ehrenpreis/Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter.

33 Vgl. v.a. Schindling, Konfessionalisierung.

34 Vgl. bes. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg, 146.

35 Vgl. dazu die oben Anm. 32 genannte Literatur.

36 Aus der zahlreichen Literatur zu Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung sei exemplarisch genannt: zur lutherischen Orthodoxie vgl. einführend Matthias, Art. Lutherische Orthodoxie; Hornig, Lehre, 71-287. Eine umfangreiche Arbeit zur lutherischen Orthodoxie hat jüngst (2021) Christian Volkmar Witt unter dem Titel *Lutherische 'Orthodoxie' als historisches Problem* vorgelegt. Zur reformierten Orthodoxie, die im Hinblick auf Fresenius allerdings kaum eine Rolle spielt, vgl. einführend Schäufele, Kirchengeschichte II, 207-210. Zum lutherischen Pietismus vgl. einführend Brecht, Art. Pietismus; Kirn, Pietismus; Wallmann, Pietismus (dort auch eine umfangreiche Bibliographie: vgl. a.a.O., 9-20 [Stand: 2005]). Vgl. auch das jüngst (2021) erschienene *Pietismus-Handbuch*. Im Hinblick auf die Aufklärung konzentriert sich die vorliegende Untersuchung auf die deutsche Aufklärungstheologie. Zu ihr vgl. einführend Schmidt, Art. Aufklärung; Kirn, Aufklärung; Beutel, Kirchengeschichte (dort auch eine umfangreiche Bibliographie: vgl. a.a.O., 11-13 [Stand: 2009]). Für eine allgemeine Einführung zur Aufklärung vgl. Hirschberger,

Unabhängig davon, welches Konzept im Hinblick auf Datierung und innerer Periodisierung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung zugrunde liegt, fällt sein Wirken in die Zeit von Spätorthodoxie,[37] Spätpietismus[38]

Geschichte der Philosophie II, 88-266. Die Philosophie- und Geistesgeschichte wird jedoch nur berücksichtigt, sofern sie mit Blick auf Fresenius von Relevanz ist.

37 Datierung und innere Periodisierung variieren meist nur im Detail. Der Beginn der (Früh-) Orthodoxie wird meist mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 (Franz Lau, Ernst Staehelin, Markus Matthias, Wolf-Friedrich Schäufele) oder mit dem Konkordienbuch 1580 (Alfred Adam, Joachim Mehlhausen, Johannes Wallmann, Wolf-Friedrich Schäufele) angesetzt. Das Ende der Früh- und zugleich der Beginn der Hochorthodoxie wird auf etwa 1600 oder etwas später datiert (1600: Markus Matthias; 1630: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Wolf-Friedrich Schäufele). Das Ende der Hochorthodoxie wird meist Ende des 17. Jahrhunderts angesetzt (1675: Markus Matthias; 1680: Wolf-Friedrich Schäufele; 1690: Friedrich Wilhelm Kantzenbach) und das Ende der Spätorthodoxie als Prozess im Laufe der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts angesehen (ca. 1730: Wolf-Friedrich Schäufele; ca. 1740: Markus Matthias). Eine Übersicht dazu bietet Matthias, Art. Orthodoxie, 465f.

38 Der Begriff „Pietismus“ ist bis weit ins 19. Jahrhundert hinein meist nur auf die von Spener und Francke geprägte Richtung bezogen worden (Heinrich Schmid, Eugen Sachsse u.a.). Erst Albrecht Ritschl (1822-1889) und Heinrich Heppe (1820-1879) haben den Pietismusbegriff erweitert. Die Anfänge des Pietismus hat Heppe im englischen Puritanismus und in der reformierten Kirche der Niederlande gesehen. Auch Ritschl hat den Pietismusbegriff auf die reformierten Niederlande ausgeweitet. Außerdem hat er die begriffliche Grenze zwischen Pietismus, Herrnhutertum und Separatismus aufgehoben (zur Unterscheidung von Pietisten, Herrnhutern und Separatisten vgl. auch unten Abschn. II.Tl.3.4). Seine Umfangsbestimmung hat sich, anders als seine Wesensdefinition des Pietismus als mystisch-weltflüchtig, im 20. Jahrhundert weitgehend durchgesetzt. An den Beginn des Pietismus werden meist die Niederlande gestellt, das Herrnhutertum und der Separatismus in die Geschichte des Pietismus einbezogen. Die von Martin Brecht (1932-2021) herausgegebene *Geschichte des Pietismus* (4 Bde., 1993-2004) berücksichtigt zum Beispiel die Nadere Reformatie und auch Teile des englischen Puritanismus. Damit greift sie die bis dahin im deutschsprachigen Raum kaum rezipierte, im englischsprachigen Raum aber weit verbreitete Arbeit Fred Ernest Stoefflers (1911-2003) auf, die die Geschichte des Pietismus mit dem englischen Puritanismus beginnen lässt. Außerdem wird die in der deutschen Forschung lange gebräuchliche, in der niederländischen Forschung jedoch inzwischen kritisch beurteilte, Einbeziehung der niederländischen Frömmigkeitsbewegung beibehalten. Daneben hat Brechts Unterteilung des Pietismus in zwei „Phasen“ Bedeutung gewonnen: in eine mit Arndt beginnende „erste Phase“ und eine mit Spener beginnende „zweite Phase“. Im Hintergrund steht seine Bestimmung des Pietismus als Frömmigkeitsbewegung (vgl. bes. Brecht, Einleitung). Als solche sei der Pietismus „primär“ ein internationales und konfessionsübergreifendes „religiöses Phänomen“ (ebd.), das von Anfang des 17. Jahrhunderts bis ins 20. Jahrhundert reiche (der dritte Band der *Geschichte des Pietismus* widmet sich dem 19. und 20. Jahrhundert). Demgegenüber hat Johannes Wallmann (1930-2021) zwischen einem mit Arndt beginnenden „Pietismus im weiteren Sinn“ und einem mit Spener beginnenden „Pietismus im engeren Sinn“ unterschieden. Die auf Arndt zurückgehende

und Frühaufklärung.[39] Damit kommen zeitliche Phasen in den Blick, die in der einschlägigen Kirchengeschichtswissenschaft eher wenig Beachtung finden.

Frömmigkeitsbewegung sei vor allem ein literarisches Phänomen. Der „Pietismus im engeren Sinn" sei eine durch Gruppen- und Gemeinschaftsbildungen „sozial greifbare[…] religiöse[…] Erneuerungsbewegung" (Wallmann, Pietismus, 26). Die Frage nach dem Ende des Pietismus hat Wallmann, anders als Brecht, offengelassen (vgl. u.a. Ders., Was ist Pietismus?, 20). Eine Übersicht zur Diskussion um den Pietismusbegriff rund um Johannes Wallmann, Martin Brecht und Hartmut Lehmann bietet Lüdke, Neupietismus, 3-6. In der neueren Forschung wird der Pietismusbegriff immer wieder auf verwandte religiöse Phänomene ausgeweitet, die über das 17. und 18. Jahrhundert hinausreichen. In Abgrenzung zum „klassischen" Pietismus wird die Fortsetzung des Pietismus seit dem späten 18. Jahrhundert mitunter als „Spätpietismus" oder „Erweckungsbewegung" beschrieben (vgl. u.a. Brecht, Spätpietismus; zum Verhältnis von Pietismus und Erweckungsbewegung vgl. u.a. Ders., Pietismus und Erweckungsbewegung). Teilweise finden auch der Methodismus und pietistische Richtungen in Nordamerika Berücksichtigung (so z.B. Ders., Art. Pietismus, 620f.). Der „klassische" lutherisch-kirchliche Pietismus in Deutschland wird in der Regel in sechs Typen unterteilt: der von Spener begründete Pietismus, der von Francke geprägte hallische Pietismus, der radikale Pietismus, Zinzendorf und die Brüdergemeine sowie der Württembergische Pietismus. (so z.B. ebd.; Hauschild, Lehrbuch II). Eine Variante bietet zum Beispiel Gottfried Hornigs (1927-2010) Darstellung zum Pietismus, in der Zinzendorf, sowie Bengel und Oetinger unter dem Terminus „integrierter Pietismus" zusammengefasst werden (vgl. Hornig, Pietismus).

39 Als Hauptrichtungen der protestantischen Aufklärungstheologie werden meist in einer zeitlich linearen Abfolge die Übergangstheologie, der theologische Wolffianismus, die Neologie und der Rationalismus genannt, wobei die Neologie meist als eigentliche Aufklärungstheologie gilt (Gottfried Hornig hat die Neologie und die Aufklärungstheologie sogar als einen Gegenstand behandelt [vgl. Hornig, Lehre, 125-147]). Die protestantische Aufklärungstheologie erreichte in Deutschland etwa in den Jahren 1780 bis 1790 – und damit allerdings erst nach Fresenius – ihren Höhepunkt. Daneben wird in der Regel die Physikotheologie angeführt, der innerhalb der herkömmlichen Reihenfolge jedoch kein angestammter Platz zukommt. Heute wird zunehmend betont, dass das herkömmliche Schema unzureichend sei, sich die Richtungen überschneiden und gegenseitig beeinflussen (so z.B. Beutel, Kirchengeschichte, 115). Unter anderem wird heute, anstatt an der Abfolge von Neologie und Rationalismus festzuhalten, herausgestellt, dass es sich beim Rationalismus um ein durchgehendes Strukturmoment der Aufklärungstheologie handelt (vgl. dazu Beutel, Kirchengeschichte, 151-169, dort auch weiterführende Literatur). Mit Blick auf Fresenius ist die „Übergangstheologie" von besonderer Bedeutung. Sie steht unumstritten am Anfang der deutschen Aufklärungstheologie. Allerdings sind der Begriff, das Wesen und das Verhältnis der Übergangstheologie zum theologischen Wolffianismus umstritten (vgl. dazu unten Anm. 47 sowie der Ertrag, zum Begriff und Wesen der „Übergangstheologie" vgl. auch unten Ertrag).

In jüngerer Zeit wird zunehmend die Vielfalt der (Spät-) Orthodoxie deutlich, nicht zuletzt dank Studien zu Einzelpersönlichkeiten.[40] Mit Fresenius widmet sich die vorliegende Untersuchung einem weiteren Vertreter der (Spät-) Orthodoxie. Anhand seiner Person fragt sie, inwiefern das oft gezeichnete Bild von der Spätorthodoxie als einem unfruchtbaren Ausläufer der klassischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zutrifft. Das lange Zeit vorherrschende Bild von der „toten Orthodoxie“[41] und das im Anschluss an Hans Leube diskutierte Konzept der sogenannten „Reformorthodoxie“[42] werden hinterfragt.

Die vorliegende Untersuchung ist außerdem ein Beitrag zur neueren Pietismusforschung, die um 1970 ihren Anfang nahm und seitdem einen enormen Aufschwung erlebt hat. Sind zunächst hauptsächlich

40 Exemplarisch sei auf den von Ernst Koch 1996 herausgegebenen Sammelband *Ernst Salomon Cyprian (1673-1745)* hingewiesen.

41 Das von Pietismus und Aufklärung gezeichnete negative Bild von der „toten Orthodoxie“ als einer auf die Lehre fixierten „leblosen“ Wissenschaft geht maßgeblich auf Gottfried Arnolds *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699/1700) zurück und war lange Zeit vorherrschend. Im 19. Jahrhundert hat es vor allem Friedrich August Tholuck (1799-1877) geprägt (vgl. u.a. Tholuck, Geist, 70), Albrecht Ritschl und seine Schule haben es gefestigt (vgl. u.a. Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 11f.). Inzwischen hat es eine Korrektur erfahren. Insbesondere Hans Leube (1896-1947) hat mit seiner 1924 erschienenen Arbeit *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie* eine neue Sichtweise auf die Orthodoxie eröffnet. Er hat nachgewiesen, dass sich seit etwa 1600 bei orthodoxen Theologen verstärkt Reformideen finden (vgl. bes. Leube, Reformideen, 35). Seitdem wird das Konzept der sogenannten „Reformorthodoxie“ diskutiert (vgl. dazu unten Anm. 42, dort auch weiterführende Literatur).

42 Die Rede von der „Reformorthodoxie“ ist problematisch. Das Konzept, nicht aber der Begriff, der „Reformorthodoxie“ geht auf Hans Leube zurück (vgl. Leube, Reformideen). Die vor allem in der älteren Forschung (Horst Weigelt, Winfried Zeller, Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Werner Elert u.a.) vorherrschende Sichtweise von der „Reformorthodoxie“ als reformorientierter Gruppe innerhalb der Orthodoxie wirkt noch bei Martin Brecht und der Konzeption der *Geschichte des Pietismus* nach. Andere schreiben der gesamten Orthodoxie einen Reformwillen zu. Diese einst von Leube geprägte Sicht herrscht heute vor. Das Konzept und auch der Begriff der „Reformorthodoxie“ werden heute mehrheitlich kritisch gesehen, teils vollständig abgelehnt (Walter Sparn, Gottfried Hornig, Johannes Wallmann, Thomas Kaufmann). Die vorliegende Untersuchung verzichtet, soweit möglich, auf den Begriff der „Reformorthodoxie“, andernfalls setzt sie ihn in Anführungszeichen. Zur Problematik des Begriffs und des Konzepts der „Reformorthodoxie“ vgl. u.a. Wallmann, Pietismus und Orthodoxie, 8-12; Kaufmann, Universität, 21 Anm. 40. Einen Überblick zu verschiedenen Forschungspositionen bieten Michel/Strassberger, Einleitung, 12f. Anm. 9.

Gesamtdarstellungen zum deutschen Pietismus und Studien zu herausragenden Pietisten wie Philipp Jakob Spener (1635-1705) und August Hermann Francke (1663-1727) entstanden,[43] kommen seit ein paar Jahren verstärkt Pietisten aus der „zweiten Reihe“ sowie Entwicklungen und Beziehungen innerhalb des Pietismus auf kommunikativer, personeller und regionalgeschichtlicher Ebene in den Blick.[44] Die vorliegende Untersuchung fügt sich in dieses Bild. Mit Fresenius steht ein Pietist „aus der zweiten Reihe“ im Mittelpunkt, der insbesondere für die (Regional-) Geschichte Hessen-Darmstadts und Frankfurts von Bedeutung ist. Zudem zählt er zur Generation nach August Hermann Francke, die anders als die Anfänge des Pietismus und die erste Generation hallischer Pietisten bisher wenig Beachtung findet. Außerdem gibt seine Korrespondenz in die Netzwerkstrukturen des Pietismus Einblick. Damit leistet die vorliegende Untersuchung für den Forschungszweig einen Beitrag, der die Bedeutung von Briefnetzwerken im Pietismus untersucht und in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat.[45]

Darüber hinaus wirft Fresenius’ Beispiel auf die sogenannte „Übergangstheologie ein Licht. In der Forschung führt sie ein Schattendasein und erscheint als unscharfe Größe. Ihr Wesen, die Nützlichkeit der Epochenbezeichnung und des Begriffs „Übergangstheologie“[46] sowie ihr

43 Vgl. dazu die oben Anm. 36 genannte Literatur.

44 Vgl. die Übersicht bei Wallmann, Pietismus, 9-20.

45 Vgl. Klosterberg, Korrespondenznetzwerk. Dort auch weiterführende Literatur.

46 Der Begriff „Übergangstheologie“ geht auf Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) zurück. 1793 hat er die Position Siegmund Jakob Baumgartens mit Hilfe des Begriffs „Übergang“ charakterisiert (vgl. Eichhorn, Semler, 146f.; vgl. dazu auch Sparn, Weg, 72). Zum Epochenbegriff wurde „Übergangstheologie“ im 19. Jahrhundert. Wilhelm Gaß (1813-1189) hat die europäische Theologie des 18. Jahrhunderts 1862 als „Die Zeit des Übergangs“ bezeichnet (Gaß, Geschichte der Protestantischen Dogmatik) und Emmanuel Hirsch (1888-1972) hat die Übergangstheologie 1951 als „die eigentliche Trägerin der neuen Entwicklung“ (Hirsch, Theologiegeschichte II, 319) gewürdigt. Das Dringen auf „Vereinfachung und Verbesserung des orthodoxen Lehrsystems“ (ebd.) sei charakteristisch für sie, was in Verbindung mit ihrem „Sinn für die neuere Philosophie“ (ebd.) zur Folge habe, „in der systematischen Theologie eklektisch“ (ebd.) zu verfahren. Martin Schloemann (1931-2022) hat die Übergangstheologie 1974 als eine Theologie auf der Grenze zwischen Alt- und Neuprotestantismus beschrieben (vgl. Schloemann, Baumgarten, 12-19). Johannes Wallmann (1930-2021) hat erklärt, in der Übergangstheologie habe es „noch keinen Bruch mit der dogmatischen Überlieferung“ gegeben, sondern eine „Fortführung des

Verhältnis zum theologischen Wolffianismus werden diskutiert.[47]

Überkommenen, wobei eine behutsame Angleichung an die veränderten Zeitverhältnisse“ angestrebt worden sei (vgl. Wallmann, Kirchengeschichte, 165). Eine umfassende und eigenständige Arbeit zur Übergangstheologie fehlt. Einführend zur Übergangstheologie vgl. Beutel, Kirchengeschichte, 96-104. Dort auch weiterführende Literatur. Zum Begriff „Übergangstheologie“ und zu alternativen Vorschlägen vgl. Ders., Aufklärung in Deutschland, 232-234, sowie unten Ertrag (dort auch Literaturangaben und nähere Erläuterungen zu alternativen Bezeichnungen).

47 Die Mehrheit der heutigen Forschung unterscheidet zwischen Übergangstheologie und theologischem Wolffianismus als zwei Richtungen der Frühaufklärung in Deutschland: vgl. z.B. die neueren Darstellungen zur Kirchengeschichte von Wolf-Dieter Hauschild, Albrecht Beutel und Wolf-Friedrich Schäufele, in denen die Übergangstheologie und der theologische Wolffianismus jeweils getrennt behandelt werden (vgl. Hauschild, Lehrbuch II, 467f.; Beutel, Kirchengeschichte; Schäufele, Kirchengeschichte, 279); anders aber z.B. Hans-Martin Kirn, der die Übergangstheologie als Teil des theologischen Wolffianismus dargestellt hat (vgl. bes. Kirn, Aufklärung, 174).

4. Anmerkungen zu Aufbau und Methode

Die Übersicht zum Forschungsstand zeigt, dass Fresenius seit mehr als 250 Jahren Gegenstand der Forschung ist. Doch eine umfassende Untersuchung aus neuerer Zeit fehlt. Diese Lücke möchte die vorliegende Arbeit schließen. Über bisherige Arbeiten geht sie in mehrfacher Hinsicht hinaus, angefangen damit, dass sie einen differenzierteren Zugang wählt: Sie ist kirchengeschichtlich, teilweise auch allgemeinhistorisch ausgerichtet, sie widmet sich dem Theologen Fresenius und dessen Theologie mit einem an theologischen Fragen geschulten Blick. Außerdem nimmt sie sein Leben und Wirken, sein theologisches Profil und seine Bedeutung für die Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts erstmals nicht nur in Teilen, sondern möglichst umfassend in den Blick. Gleichzeitig müssen im Rahmen eines Dissertationsprojekts Schwerpunkte gesetzt werden. Diese sehen wie folgt aus: Ein erster Fokus liegt auf den im Hinblick auf Fresenius relevanten Quellen. Sein schriftliches Erbe ist bisher nur in Bruchteilen zur Kenntnis genommen worden. Seine Korrespondenz und ebenso die Mehrzahl seiner gedruckten Veröffentlichungen ist in Gänze in Vergessenheit geraten. Die wenigen bekannten Schriften werden meist schlagwortartig, ohne nähere Erläuterungen genannt. Viele Defizite und Ungenauigkeiten sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen. Ein aktuelles vollständiges Verzeichnis seiner gedruckten Veröffentlichungen und seiner Korrespondenz fehlt ebenfalls. Angesichts dessen überrascht es wenig, dass sein schriftliches Erbe in der Forschung keine nennenswerte Rolle spielt. Die vorliegende Untersuchung legt daher auf dessen Erschließung und Darstellung besonderen Wert. Im Rahmen der Einleitung und des ersten Teils findet sich eine Übersicht zu seinen gedruckten Veröffentlichungen und zu seiner Korrespondenz. Eine vollständige Bibliographie folgt im Anhang. Im zweiten Teil werden die Schriftstücke näher beleuchtet, die in Auseinandersetzung mit theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen entstanden sind. Es sind zugleich die Schriften, die bisher, allerdings oftmals ohne nähere Kenntnis, Erwähnung finden. Ihre Genese, ihr Inhalt und ihre Wirkungsgeschichte werden erstmals eingehend dargestellt. Darüber hinaus findet Fresenius' Korrespondenz erstmals

Beachtung. Angesichts der Fülle gilt allerdings auch hier, dass eine erschöpfende Behandlung nicht möglich ist. Der Fokus liegt auf der Frage, welche Rückschlüsse sie auf Fresenius' Verortung innerhalb von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung zulässt. Mit derselben Zielsetzung wird der Auktionskatalog erstmals berücksichtigt, der nach Fresenius' Tod anlässlich der Versteigerung seiner Bibliothek erschienen ist. Doch nicht nur Fresenius' schriftliches Erbe, auch viele weitere für die Rekonstruktion seines Lebens und Wirkens relevante Quellen sind bisher weitgehend unberücksichtigt geblieben, darunter mehrere biographische Darstellungen aus dem 18. Jahrhundert. Die vorliegende Untersuchung basiert also auf wesentlich mehr Quellen als bisherige Arbeiten. Nicht nur Fresenius' schriftliches Erbe, sondern auch aus dem Blick geratene Quellen werden berücksichtigt. Dabei eröffnet das digitale Zeitalter mit digital zugänglichen und zentral(er) erfassten Quellen Möglichkeiten, die viele der bisherigen Arbeiten nicht hatten. Nicht zuletzt dank umfassender Quellenarbeit lassen sich Lücken schließen und bisherige Thesen überprüfen, präzisieren und, falls nötig, korrigieren.

Zweitens bietet die vorliegende Untersuchung die einzige umfassende biographische Darstellung zu Fresenius aus neuerer Zeit. Die meisten bisherigen biographischen Darstellungen weisen Defizite auf: Nur wenige Quellen werden berücksichtigt, meist nur Eckpunkte genannt und der zeitgeschichtliche Kontext kaum beachtet. Demgegenüber erfasst die vorliegende Untersuchung auf Grundlage eines breiten Quellenstudiums alle zentralen biographischen Stationen. Einige der bisher tradierten, aber archivalisch nicht gesicherten Daten werden anhand von Quellen wie Kirchenbüchern und Briefen überprüft. Teils kommen neue Aspekte zum Vorschein. Zudem wird Fresenius' Biographie kontextualisiert. Die Spezifika seiner Wirkungsorten – deren Besonderheiten, inwiefern sie ihn prägten und umgekehrt, wo er Spuren hinterließ – und das zeitgeschichtliche Geschehen werden näher berücksichtigt. Ein weiterer Fokus liegt darauf, seine strukturellen und personellen Verbindungen zu Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung aufzuzeigen.

Drittens kommt sein Wirken in den Blick. Allerdings gilt es angesichts der Vielfältigkeit seines Wirkens, Schwerpunkte zu setzen. Die

vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf Fresenius' Auseinandersetzungen mit theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen, wobei „Auseinandersetzung" je nach Gegenüber im Sinne von „Streit", aber auch im Sinne von „Beschäftigung" gemeint sein kann. Sie werden aus mehreren Gründen eingehend behandelt. Zum einen knüpft die vorliegende Untersuchung damit an bisherige Forschungsschwerpunkte an. Einige der Auseinandersetzungen finden in der bisherigen Forschung näher Beachtung, allerdings bei weitem nicht alle und oftmals eher beiläufig und ohne nähere (Quellen-) Kenntnis. Zum anderen sind sie für Fresenius' Wirken konstitutiv. Mit ihnen machte er sich bereits zu Lebzeiten einen Namen. Das verdankt sich nicht zuletzt den zahlreichen rund um die Auseinandersetzungen entstandenen Schriften und Briefen. Die Auseinandersetzungen sind schriftlich gut greifbar. Außerdem formulierte Fresenius seine Theologie gerade in konkreten Situationen und im Gegenüber in pointierter Form. Schließlich findet der Kontext der Auseinandersetzungen bisher kaum Beachtung. Dabei zeigt sich gerade hier Fresenius' Bedeutung für die Kirchen- und Theologiegeschichte. Die Auseinandersetzungen sind somit ein Schlüssel zum Verständnis von Fresenius.

Viertens bestimmt die vorliegende Untersuchung erstmals Fresenius' theologisches Profil präzise. Auf Grundlage der eben genannten Kapitel ordnet sie ihn in das Spektrum von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung ein. Sie zeigt, dass er allen drei Richtungen verbunden war und bestimmt sein Verhältnis zu den einzelnen Richtungen möglichst genau. Außerdem fragt sie, wie er sich zwischen allen drei Richtungen bewegen konnte.
Fünftens zeigt die vorliegende Untersuchung Fresenius' Bedeutung für die Theologie- und Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts auf. Der Fokus liegt auf der Frage, welchen Beitrag sie für die Orthodoxie-, Pietismus- und Aufklärungsforschung leisten kann. Dazu fragt sie, was sich an Fresenius' Beispiel für die Verhältnisbestimmung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung im 18. Jahrhundert ableiten lässt.

Vor dem Hintergrund dieser Schwerpunktsetzungen und methodischen Überlegungen ergibt sich für die vorliegende Untersuchung folgender Aufbau: Nach einführenden Überlegungen bietet die Einleitung eine Übersicht zur Quellenlage, zum Forschungsstand und im vorliegenden Kapitel

Anmerkungen zu Aufbau und Methodik. Im ersten Teil geben Fresenius' Biographie und sein schriftliches Erbe erste Anhaltspunkte für seine Verortung in den theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Zunächst kommen die für die Rekonstruktion seiner Biographie relevanten Quellen in den Blick. Nachdem bereits in der Einleitung einige Quellen skizziert wurden, liegt der Fokus auf den bisherigen biographischen Darstellungen zu Fresenius. Eine eigene biographische Darstellung schließt sich an, bevor der Fokus auf seinem schriftlichen Erbe liegt. Seine gedruckten Veröffentlichungen, seine Korrespondenz und sein Schriftenbesitz werden hinsichtlich seiner Nähe zu Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung ausgewertet. Im zweiten Teil stehen die für Fresenius' Wirken konstitutiven Auseinandersetzungen mit theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen im Mittelpunkt. Jeder Auseinandersetzung ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Entsprechend der chronologischen Reihenfolge handelt es sich um Fresenius' Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, Judentum, Zinzendorf und den Herrnhutern, dem Reformiertentum und der Frühaufklärung. In einem ersten Schritt finden sich jeweils Hintergrundinformationen, etwa zur theologie- und geistesgeschichtlichen Strömung, mit der sich Fresenius auseinandersetzte, der Situation vor seinem Eingreifen und zu weiteren Beteiligten. In einem zweiten Schritt liegt der Fokus auf seiner Auseinandersetzung: auf deren stets lokal und zeitlich begrenzten Historie sowie auf den im Rahmen der jeweiligen Auseinandersetzung entstandenen Schriftstücken, etwa auf Fresenius' gedruckten Veröffentlichungen, seiner Korrespondenz und Schriften anderer Beteiligter. Fresenius' Agieren und seine Schriften lassen wiederum in einem dritten Schritt Rückschlüsse auf sein theologisches Profil zu, wobei je nach Auseinandersetzung unterschiedliche Aspekte hervortreten. Der abschließende „Ertrag" bündelt das Bisherige und wertet es im Hinblick auf Fresenius' Verortung innerhalb von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung sowie im Hinblick auf den Ertrag der vorliegenden Untersuchung für die Forschung zur Theologie- und Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, insbesondere für die Orthodoxie-, Pietismus- und Aufklärungsforschung aus. Das beigefügte Quellen- und Literaturverzeichnis umfasst ein, soweit möglich, vollständiges Verzeichnis von Fresenius' Korrespondenz sowie

ein, soweit möglich, vollständiges Verzeichnis seines gedruckten Werks an Monographien, Beiträgen und herausgegebenen Werken. Berücksichtigt sind alle bis 1900 erschienenen Ausgaben. Ein Quellen- und ein Literaturverzeichnis sind ebenfalls beigefügt. Dazu finden sich im Anhang ein Abkürzungsverzeichnis, ein Biogramm und einige Anlagen, darunter Tabellen und Diagramme sowie ein Stammbaum zur Familie „Fresenius“.

I. Teil: Biographische und theologiegeschichtliche Annäherung

1. Biographie

1.1 Quellen und Forschungsstand

Johann Philipp Fresenius ist bis heute Gegenstand der Forschung. Doch eine umfassende und zuverlässige biographische Darstellung zu seiner Person aus neuerer Zeit fehlt. Diese Lücke möchte die vorliegende Untersuchung schließen. Dafür kann sie an Quellen und an Forschungsarbeiten aus mehr als 250 Jahren anknüpfen.[1] Von besonderem Wert sind autobiographische Texte. Dazu zählen Bemerkungen von Fresenius in seinen gedruckten Veröffentlichungen und in seiner Korrespondenz. Außerdem ist seine Frankfurter Antrittspredigt 1743 zusammen mit einem „kurztgefaßten Lebens-Lauf" erschienen, in dem allerdings die folgenden Frankfurter Jahre fehlen.[2] Die autobiographischen Texte sind ein einmaliges Zeugnis seiner eigenen Sicht. Sie zeigen, welche Ereignisse er selbst für bedeutsam erachtete.

Außerdem ist seine Biographie im Laufe von mehr als 250 Jahren mehrfach niedergeschrieben worden. In der Regel ist ein – mal mehr, mal weniger vollständiges – Schriftenverzeichnis beigefügt. Gerade in der älteren

1 Das vorliegende Kapitel konzentriert sich auf Beiträge, die im Hinblick auf Fresenius' Biographie von Bedeutung sind bzw. auf solche, die exemplarisch veranschaulichen, wo und wie Fresenius' Biographie in der Forschung Beachtung zuteilwird. Für weitere Forschungsbeiträge zu Fresenius vgl. bereits die obige Darstellung im Rahmen der Einleitung.

2 Der „Lebens-Lauf" ist in der von Fresenius herausgegebenen *Antrits-Rede von der Apostolischen Lehr-Art, als dem besten Muster, nach welchem ein Prediger des Evangelii Seine Lehren einzurichten hat; Wie solche bey Ubernehmung Seines öffentlichen Lehr-Amtes zu Franckfurt am Mayn am Sonntag Rogate 1743. in der Sanct Peters Kirche daselbst vorgetragen worden von Johann Philip Fresenio* abgedruckt (vgl. a.a.O., 55-64). Ob Fresenius der Verfasser des „Lebens-Laufs" ist, ist nicht ersichtlich. Der „Lebens-Lauf" ist in der dritten Person verfasst, jedoch in jedem Fall von Fresenius in Druck gegeben und damit von ihm autorisiert.

Literatur handelt es sich meist um lexikalische Einträge in biographischen Sammelwerken aus dem Bereich der Theologie und der hessischen und Frankfurter Geschichte. Die ersten Beiträge sind bereits zu seinen Lebzeiten entstanden. Die oftmals dem Pietismus nahestehenden Autoren haben ihn meist persönlich gekannt. Ein erster Artikel ist zu Beginn seines Wirkens, noch während seiner hessen-darmstädtischen Zeit, in Johann Jakob Mosers *Beytrag zu einem Lexico der jeztlebenden Lutherisch- und Reformirten Theologen* (1740) erschienen.[3] Im Mittelpunkt steht die von Fresenius gegründete und zu diesem Zeitpunkt von ihm geleitete Darmstädter Proselytenanstalt. 1746 folgte ein weiterer Beitrag, als Fresenius bereits in Frankfurt wirkte, nämlich in der von Ernst Friedrich Neubauer herausgegebenen *Nachricht von den itztlebenden Evangelisch-Lutherischen und Reformirten Theologen in und um Deutschland*.[4] Auch Elias Friedrich Schmersahls *Geschichte jetzt lebender Gottesgelehrter* von 1751 enthält einen Eintrag zu Fresenius.[5] Außerdem hat der Göttinger Theologieprofessor Jakob Wilhelm Feuerlein (1689-1766) im Rahmen der Verleihung der Doktorwürde an Fresenius durch die Göttinger Fakultät 1749 eine kurze, auf Latein verfasste biographische Darstellung zu „Iohannes Philippus Fresenius“ veröffentlicht.[6] Die erste vollständige Lebensbeschreibung geht auf den Frankfurter Pfarrer Conrad Caspar Griesbach (1705-1777) zurück, nämlich die Leichenpredigt *Nachricht von den*

3 Vgl. Moser, Johann Jakob, Art. Johann Philipp Fresenius, in: Beytrag zu einem Lexico der jeztlebenden Lutherisch- und Reformirten Theologen in und um Teutschland, welche entweder die Theologie öffentlich lehren, oder sich durch theologische Schriften bekannt gemacht haben 1 (1740), 210-213. Moser stand dem Württembergischen Pietismus nahe.

4 Vgl. Neubauer, Ernst Friedrich, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Nachricht von den itztlebenden Evangelisch-Lutherischen und Reformirten Theologen in und um Deutschland […], Bd. II, Züllichau 1746, 510-520. Neubauer stand dem hallischen Pietismus nahe.

5 Vgl. Schmersahl, Elias Friedrich, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Geschichte jetzt lebender Gottesgelehrter, Bd. I, Celle 1751, 16-20.

6 Sie trägt den Titel: Ordinis Theologici In Georgia Augusta Decanus D. Iacobus Feuerlinus Viro Summe Reverendo Iohanni Philippo Fresenio […] Summos in Theologia Honores Nuperrime A Se Collatos Esse Iterum Publice Significat, Adiecta Biographia Brevi et Modesta Doctoris Huius Dignissime et Praemissa obervatione critica in locum vexaturn epistolae Clementis Romani de Danaidibus et Dirce, Göttingen o.J. [ca. 1749].

merkwürdigen Lebensumständen und erbaulichen Abschiede des seligen Herrn D. Johann Philip Fresenius.[7] Griesbach zufolge dienten „der Anfang eines eigenen Aufsatzes des Seligen [i.e. Fresenius] (woraus man, so viel möglich, die eigenen Worte beibehalten […]), theils andere sowohl schriftliche als auch mündliche Nachrichten“[8] als Vorlage. Außerdem hatte Griesbach über mehrere Jahre hinweg mit Fresenius in Kontakt gestanden. Beide hatten sich in Gießen im Umkreis Johann Jakob Rambachs (1693-1735) bewegt, anschließend Briefkontakt gehalten und seit 1745 gemeinsam in Frankfurt gewirkt.[9] Die Leichenpredigt ist im Wesentlichen zuverlässig. Allerdings hat sich der vom hallischen Pietismus geprägte Griesbach am Stil pietistischer Erbauungsliteratur orientiert, zum Beispiel einzelne Ereignisse als göttliche Vorsehung gedeutet. Er selbst hat erklärt, er sei bemüht gewesen, „sonderlich die Proben der göttlichen Vorsehung zur gesegneten Erbauung etwas genauer zu bemercken“.[10] Fresenius erscheint als tieffrommer Mann, erfolgreich in seinem Wirken, allseits beliebt und geachtet. In der Summe kommt der Leichenpredigt besondere Bedeutung zu. Sie ist die erste vollständige Lebensbeschreibung, stammt aus der Feder eines Weggefährten und ist, von mitunter verklärenden Passagen abgesehen, weitestgehend zuverlässig.

In den ersten Jahrzehnten nach Fresenius’ Tod finden sich in mehreren biographischen Sammelwerken weitere Einträge zu seiner Person. Im Vergleich zu anderen Personen wird er meist besonders ausführlich dargestellt. Im Stil erbaulicher Schriften und mit allen Mitteln barocker Rhetorik wird er als vorbildlicher Geistlicher gezeichnet. Vereinzelt finden sich auch neue Informationen. Einige Verfasser und Herausgeber haben Fresenius noch persönlich gekannt oder mit seinem unmittelbaren Umfeld in Kontakt gestanden. Gottfried Guaitta (1710-1775) hat zum Beispiel

7 Abgedr. in: Griesbach, Nachricht, 33-57.

8 A.a.O., 38 Anm. 1. Ob mit dem „Aufsatz des Seligen“ der von Fresenius mit der Frankfurter Antrittspredigt 1743 in Druck gegebenen „Lebens-Lauf“ (vgl. oben Anm. 2) gemeint ist, ist nicht ersichtlich.

9 Aus den Jahren 1736 bis 1742 sind 13 Briefe von Griesbach an Fresenius überliefert (Nr. 26; 30; 39; 41; 52; 53; 55; 58; 59; 136; 138; 140 u. 162). Zu Griesbach vgl. auch das im Anhang beigefügte Biogramm.

10 Griesbach, Nachricht, 38 Anm. 1.

zeitgleich mit Fresenius als Leichenprediger in Frankfurt gewirkt und in seinem *Merckwürdige[n] Verzeichnis derer von Zeit der Reformation allhier zu Franckfurt am Mayn gestandenen Evangelischen Predigern* (1774) voll des Lobs über ihn berichtet.[11] Ebenso wird Fresenius in Carl Hermann Hemmerdes *Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger* (1777) über mehrere Seiten hinweg als vorbildlicher Geistlicher gerühmt.[12] Aus dem Jahr 1784 ist in Friedrich Wilhelm Strieders *Grundlage zu einer hessischen Gelehrten und Schriftsteller-Geschichte* ein ausführlicher Beitrag zu Fresenius überliefert.[13] Eigenen Angaben zufolge habe die eben genannten Berichte bei Neubauer, Schmersahl und Guaitta als Vorlage gedient. Darüber hinaus habe Fresenius' Sohn Ludwig Friedrich Wilhelm Fresenius (1739-1786) Informationen zur Verfügung gestellt.[14]

In enzyklopädischen Werken des späten 18. und des 19. Jahrhunderts finden sich ebenfalls Artikel zu Fresenius. Sie bieten aber keine neuen Informationen und sind tendenziell kürzer und sachlicher als vorherige biographische Darstellungen. Das verdeutlichen die Artikel in Johann Christian Adelungs *Fortsetzung und Ergänzung zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinen Gelehrten-Lexiko* (1787), Friedrich Carl Gottlob Hirschings *Historische[m] literarische[m] Handbuch* (1795), Johann Georg Meusels *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*

11 Vgl. Guaitta Gottfried, Johann Philipp Fresenius, in: Merckwürdiges Verzeichniß derer von Zeit der Reformation allhier zu Franckfurt am Mayn gestandenen Evangelischen Predigern (1774), 26-28. Nur wenige der im *Merckwürdigen Verzeichniß der Frankfurter Evangelischen Prediger* enthaltenen Beiträge sind ähnlich ausführlich wie derjenige zu Fresenius. Zum Beispiel ist der Beitrag zu Spener nur etwa ein Drittel so lang (vgl. a.a.O., 13). Dass Gottfried Guaitta Fresenius persönlich gekannt hat, darf als gesichert gelten. Unter den von Griesbach zusammen mit Fresenius' Leichenpredigt herausgegebenen „Leichen-Gedichten" findet sich auch ein von Guaitta verfasster Nachruf auf Fresenius (vgl. Guaitta, Leichen-Gedicht, in: Griesbach, Das Gute, 22-26).

12 Vgl. Hemmerde, Carl Hermann, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, Bd. IV, Magdeburg 1777, 225-266.

13 Vgl. Strieder, Friedrich Wilhelm, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller-Geschichte. Seit der Reformation bis auf gegenwärtige Zeiten, Bd. IV, Kassel 1784, 166-194.

14 Vgl. a.a.O., 176; 180.

(1804), Heinrich Dörings *Die Gelehrten Theologen Deutschlands im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert* (1831), Johann Christian Friedrich Burks *Evangelische[r] Pastoral-Theologie in Beispielen* (1838), der ersten Auflage von *Meyers Conversations-Lexicon* (1847) und damit in einem der wichtigsten Konversationslexika,[15] der *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste* (1849), Georg Heydens *Gallerie berühmter und merkwürdiger Frankfurter: eine biographische Sammlung* (1861) und in der *Allgemeinen Deutschen Biographie* (*ADB*) (1878).[16] Das Standardwerk des deutschen Protestantismus vor dem Ersten Weltkrieg, nämlich

15 Meyers *Große[s] Conversations-Lexikon für die gebildeten Stände* („*Meyers Conversations-Lexicon*“) ist das einzige der bedeutenden deutschsprachigen enzyklopädischen Werke allgemeinen Inhalts aus dem 19. Jahrhundert, das einen Artikel zu Fresenius enthält, allerdings auch hier nur in der ersten (1840-1855) von insgesamt vier Auflagen (vgl. [Anonym], Art. Fresenius, Johann Philipp, in: Meyers Conversations-Lexicon 11 [1847], 231). Der Artikel ist wie die meisten anderen Artikel zu Fresenius aus dem 19. Jahrhundert recht kurz. Im Wesentlichen werden seine Ämter und zentrale Schriften aufgezählt. Andere bedeutende Konversationslexika enthalten in keiner Auflage einen Artikel zu Fresenius, weder das *Brockhaus Conversations-Lexikon* (1. Aufl.: 1809-1811), noch *Pierers Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit* (1. Aufl.: 1824-1836) oder *Herders Conversations-Lexikon* (1. Aufl.: 1854-1857).

16 Vgl. [Anonym], Art. Fresenius, Johann Philipp, in: Fortsetzung und Ergänzung zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinen Gelehrten-Lexico, worin die Schriftsteller aller Stände nach ihren vornehmsten Lebensumständen und Schriften beschrieben werden 2 (1787), 1232-1234: kurze Biographie, die i.W. auf Friedrich Wilhelm Strieders Artikel zu Fresenius basiert. Die Erstausgabe von Jöchers *Allgemeine[m] Gelehrten-Lexico*, die 1750 und damit zu Beginn von Fresenius' Amtszeit als Frankfurter Senior erschienen ist, enthält hingegen noch keinen Artikel zu Fresenius. Vgl. Hirsching, Friedrich Carl Gottlob, Johann Philipp Fresenius, in: Ders. (Hg.), Historisch-literarisches Handbuch beruehmter und denkwuerdiger Personen, welche in dem 18. Jahrhundert gestorben sind, oder kurzgefasste biographische und historische Nachrichten von beruehmten Kaisern, Koenigen, Fuersten, grossen Feldhrren und anderen merkwuerdigen Personen beyderlei Geschlecht, Bd. II, Leipzig 1795, 285-287: kurze Biographie, ausführliches Schriftenverzeichnis. Vgl. Meusel, Johann Georg, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller 3 (1804), 479-486: kurze Biographie, ausführliches Schriftenverzeichnis. Vgl. Döring, Heinrich, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Die Gelehrten Theologen Deutschlands im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, nach ihrem Leben und Wirken dargestellt, Bd. I, Neustadt a. d. Orla 1831, 431-434: kurze Biographie, ausführliches Schriftenverzeichnis. Vgl. Döring, Heinrich, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste I/49 (1849), 164-166. Vgl. Heyden, Eduard, Johann Philipp Fresenius, in: Ders. (Hg.), Gallerie berühmter und merkwürdiger Frankfurter. Eine biographische Sammlung, Frankfurt a. M. 1861, 362-367. Vgl. Steitz, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: ADB 7 (1878), 353-354.

die *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (*RE*), enthält seit der zweiten Auflage ebenfalls einen, Artikel zu Fresenius (1899), der mit drei Seiten in Relation zu anderen darin enthaltenen biographischen Einträgen sogar recht umfangreich ausfällt.[17] Fresenius findet demnach vorwiegend in Fachlexika zur Theologie- und Kirchengeschichte sowie zur hessischen und Frankfurter Geschichte Erwähnung und mit *Meyers Conversations-Lexicon* auch in einem der zentralen Konversationslexika des 19. Jahrhunderts.

Manche enzyklopädischen Werke der Theologie aus dem 20. und 21. Jahrhundert wie alle vier Auflagen, und damit auch die aktuelle, von *Religion in Geschichte und Gegenwart* (*RGG*) und das *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon* (*BBKL*) enthalten ebenfalls Artikel zu Fresenius. Sie sind allerdings auf wenige Zeilen und Stichworte konzentriert.[18] Dass Fresenius überhaupt Aufmerksamkeit zuteilwird, ist nicht mehr selbstverständlich, selbst in der Theologie. Die *Theologische Realenzyklopädie* (*TRE*), das aktuell größte deutschsprachige Fachlexikon im Bereich der Theologie, enthält beispielsweise anders noch als ihr oben genannter Vorgänger, die *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (*RE*), keinen Artikel zu Fresenius. Ähnlich verhält es sich mit Blick auf die *Neue Deutsche Biographie* (*NDB*), die maßgebliche deutsche Nationalbiografie. Sie verzeichnet anders als ihr Vorgänger, die *Allgemeine Deutsche Biographie* (*ADB*), keinen eigenen Artikel zu Fresenius, stellt ihn aber immerhin kurz im Rahmen eines Artikels zur Familie „Fresenius“ vor.[19]

17 Die erste Auflage der *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (*RE*) (1854-1868) enthält keinen Artikel zu Fresenius. Erst in der zweiten Auflage (1877-1888) findet sich ein solcher (vgl. Steitz, Georg Eduard, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RE² 11 [1879], 679-682), der in der dritten Auflage (1896-1913) erneut abgedruckt ist (vgl. Steitz, Georg Eduard, Art. Johann Philipp Fresenius, in: RE³ 6 [1899], 265-267). Laut Steitz liegt dem Artikel Griesbachs Leichenpredigt „zu Grunde“ (a.a.O., 265).

18 Vgl. Landgrebe, n.a., Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RGG II (1910), Sp. 1059; Dechent, Hermann, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RGG² II (1928), Sp. 777; Steitz, Heinrich, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RGG³ II (1958), Sp. 1126f.; Orde, Klaus von, Art. Johann Philipp Fresenius, in: RGG⁴ III (2000), Sp. 345; Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: BBKL 2 (1990), 119f.

19 Vgl. Fresenius, Wilhelm, Art. Fresenius, in: NDB 5 (1961), 405f.

Die einzige ausführliche biographische Darstellung zu Fresenius im wissenschaftlichen Rahmen aus neuerer Zeit stammt von Gerhard Johannes Raisig. Seine 1975 erschienene Dissertation zu Fresenius enthält ein Kapitel „Vita des Johann Philipp Fresenius“.[20] Eigenen Angaben zufolge hat er seine Darstellung „notwendigerweise eng an die einzige originäre Biographie des Fresenius“[21] angelehnt, womit Griesbachs Leichenpredigt gemeint ist. Er hat sie in weiten Teilen übernommen, allerdings kaum eine Überprüfung vorgenommen und kaum weitere Quellen herangezogen. Dem Stil damaliger Erbauungsliteratur geschuldete Passagen sind teils mit dem Hinweis versehen, es könne sich um Legendenbildung handeln, doch ein Verweis auf die Gattung der Erbauungsliteratur fehlt.[22] Daneben findet sich eine zweite recht umfangreiche biographische Darstellung aus neuerer Zeit, die allerdings insofern eine Sonderrolle spielt, als es sich nicht um eine wissenschaftliche Veröffentlichung handelt. Der Niederwiesener Pfarrer Tobias Kraft hat 2005 *Die Geschichte-Niederwiesens* verfasst. Sie ist auf der Homepage der politischen Gemeinde Niederwiesen und der Kirchengemeinde Niederwiesen zu finden. Als zentraler Persönlichkeit der Dorfgeschichte und der „Familiengeschichte ‘Fresenius’“ ist Johann Philipp Fresenius ein Exkurs gewidmet. Relativ ausführlich und unter Rückgriff auf Niederwiesener Archivquellen hat Kraft, insbesondere im Hinblick auf die Niederwiesener Jahre und die Familiengeschichte, eine

20 Vgl. Raisig, Fresenius, 19-30, hier: 19.

21 A.a.O., 18.

22 Über Griesbachs Bericht zu Fresenius’ Entscheidung, nach Frankfurt zu wechseln, wird zum Beispiel folgendermaßen berichtet: „Er [i.e. Fresenius] zögert mit der Zusage [sic!] bis ihn eines Tages beim Gebet ‘ein heller Lichtstrahl durchdrang’, er sich über die Richtigkeit einer Entscheidung für Frankfurt sicher wurde“ (a.a.O., 25; vgl. dazu Griesbach, Nachricht, 48). Es wird lediglich angedeutet, dass hier „Legendenbildung“ vorliegt (ob „bereits eine frühe Legendenbildung das Leben eines berühmten und bewunderten Mannes zu verklären begann, oder wie genau dieser Bericht wirklich ein Erlebnis des Fresenius wiedergibt, ist nicht zu klären“ [Raisig, Fresenius, 25]). Daneben wird auf weitere Stellen bei Griesbach verwiesen, „an denen man eine solche Intention erkennen könnte“ (a.a.O. Anm. 9), zum Beispiel Griesbachs Bericht darüber, wie Fresenius als Straßburger Student seinen Hunger durch Gebet überwunden habe (vgl. ebd.; vgl. dazu Griesbach, Nachricht, 37; 40f.). Der Hinweis, dass es sich um eine für Erbauungsliteratur charakteristische Darstellung handelt, findet sich bei Raisig an keiner Stelle.

fundierte Lebensbeschreibung zu Fresenius verfasst. In der Wissenschaft findet seine Arbeit jedoch keine Beachtung.

Die bisher genannten Arbeiten sind vor allem an Fresenius als Person interessiert und stellen daher sein Leben und Wirken dar. Daneben finden sich seit Ende des 19. Jahrhunderts – wie oben im Rahmen der Einleitung bereits dargestellt – vermehrt Arbeiten, die in erster Linie an einem bestimmten Aspekt seines Wirkens interessiert sind und deshalb den dazugehörigen Lebensabschnitt näher beleuchten. Meist handelt es sich um Monographien, Sammelbände und Gesamtdarstellungen aus dem Bereich der Theologie, der hessischen und Frankfurter Geschichte. Im Hinblick auf den jeweiligen Lebensabschnitt sind sie von besonderem Wert. Sie beleuchten und kontextualisieren ihn auf Basis neuer(er) Forschung. Weitere Angaben zur Biographie sind jedoch meist auf Eckdaten mit Verweis auf weiterführende Literatur beschränkt. Seit ihrem Erscheinen 1975 wird meist, teilweise sogar ausschließlich, auf Raisigs Arbeit verwiesen.[23] Die dortige biographische Darstellung entspricht allerdings, wie oben gezeigt, nur bedingt den Standards heutiger Wissenschaft.[24] Andere Quellen wie autobiographische Texte und lexikalische Einträge aus dem 18. Jahrhundert sind fast vollständig in Vergessenheit geraten. Lediglich Griesbachs Leichenpredigt ist der Forschung noch heute vereinzelt ein Begriff.[25]

Betrachtet man all diese Arbeiten, die auf Fresenius' Biographie eingehen, wird sein Leben und Wirken immer wieder auf dieselben Stichworte konzentriert. Dabei entspricht sich, welche er selbst, Zeitgenossen und die Nachwelt hervorheben. Im Allgemeinen gilt das Interesse in erster Linie seinem beruflichen, weniger seinem privaten Leben. Als zentrale Stationen seines beruflichen Wirkens kristallisieren sich seine Auseinandersetzungen mit theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen heraus, die im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung eingehend beleuchtet werden: seine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus in der Person Johann Nicolaus Weislingers (1691-1755), sein Engagement für Judenbekehrungen im Rahmen der Darmstädter Proselytenanstalt, seine

23 Vgl. oben Einleitung, Kap. 3.1, Anm. 18.
24 Vgl. dazu oben Einleitung, Kap. 3.1.
25 Vgl. z.B. Raisig, Fresenius; Wallmann, Goethe, 352.

Auseinandersetzung mit Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) und den Herrnhutern, mit Reformierten rund um die Forderung nach einer reformierten Kirche in Frankfurt und die Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung. Auch das *Beicht- und Communionbuch* sowie die *Pastoral-Sammlungen*, sein Amt als Frankfurter Senior, sein seelsorgerliches Können und sein vorbildlicher Charakter werden oft hervorgehoben.[26] Sein Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk hingegen findet kaum Erwähnung.

Eine umfassende biographische Darstellung zu Fresenius aus neuerer Zeit fehlt demnach. Die vorliegende Untersuchung widmet seiner Biographie daher ein eigenes Kapitel. Unter Berücksichtigung verschiedenster Quellen, bisheriger Arbeiten und aktueller Forschung stellt sie sein Leben und Wirken umfassend dar. Zudem ordnet sie ihn über die rein biographische Erzählung hinaus in das zeitgeschichtliche Geschehen ein, was in dieser Umfänglichkeit ein Novum ist. Nach Spezifika seiner Wirkungsorte, inwiefern sie ihn geprägt haben und wo wiederum er Spuren hinterlassen hat, sowie nach Berührungspunkten zu zeitgeschichtlichen Strömungen wird gefragt. Die oben genannten Arbeiten aus neuerer Zeit sind dabei ein wichtiger Anknüpfungspunkt. Darüber hinaus werden Fresenius' zentrale gedruckten Veröffentlichungen in seine Biographie eingeordnet.

1.2 Biographische Darstellung

Johann Philipp Fresenius wurde am 22. Oktober 1705 in Niederwiesen (heute: Landkreis Alzey-Worms, Rheinland-Pfalz) als zweites von zehn Kindern des Ehepaares Johann Wilhelm (1677-1727) und Maria Margaretha (geb. Metz, 1684-1753) Fresenius geboren. Drei Tage später, am 25. Oktober fand die Taufe statt. Die Konfirmation folgte (vermutlich) (kurz) vor dem Pfingstfest 1718.[27] Sein Elternhaus hatte entscheidenden

26 Vgl. z.B. Hemmerde, Fresenius, 246, sowie unten Abschn. I.Tl.1.2, Anm. 36.

27 Das Kirchenbuch, das sich heute im Archiv der ev. Kirchengemeinde Niederwiesen befindet, beginnt mit dem Jahr 1708. Einige vorherige Seiten, auf denen vermutlich auch Fresenius' Geburts- und Taufdatum vermerkt waren, fehlen. Die „Confirmation" von Fresenius ist unter der Überschrift „A[…] 1718 ante festa Pentec." vermerkt (vgl. dazu im Anhang Anlage 1: im vierten Eintrag von unten heißt es: „Johann

Einfluss auf seine spätere Berufswahl und religiöse Färbung. Schon früh soll Fresenius den Wunsch geäußert haben, die Pfarrhaustradition seiner Familie fortzusetzen.[28] Nicht nur sein Vater, auch zahlreiche seiner Vorfahren väterlicherseits hatten die Laufbahn eines lutherischen Geistlichen eingeschlagen.[29] Teilweise hatte Fresenius später sogar dieselben Ämter inne. Wie einst sein Urgroßvater Johann Georg Mettenius (1626-1691) wirkte er später als Hofprediger in Darmstadt und wie sein Vater als Pfarrer in Niederwiesen. Seinem Großvater Franz Wolrad Fresenius (1645-1716), Pfarrer in Langen und Senior der Diözese Kelsterbach, verdankt sich im Übrigen die Latinisierung des Familiennamens „Fresen“ in „Fresenius“.[30] Die Latinisierung des Personennamens als weit verbreitetes Phänomen humanistischer Standeskultur spricht für humanistische Einflüsse in der Familie Fresenius. Ebenso ist Fresenius’ religiöse Färbung unverkennbar von seinem Elternhaus geprägt. Seine Kindheit und Jugend verbrachte er im Niederwiesener Pfarrhaus. Sein Vater hatte die dortige Pfarrstelle 1704, im Jahr vor Fresenius’ Geburt übernommen. Kurz zuvor war Niederwiesen in den Besitz der Freiherrn von Hunolstein

Philipp Fresenius, […] Pastoris filius“). In diesem Jahr fiel der Pfingstsonntag auf den 5. Juni.

28 Vgl. Griesbach, Nachricht, 35.

29 Väterlicherseits verzeichnet Fresenius’ Stammbaum mehrere lutherische Geistliche. Sein Vater Johann Wilhelm Fresenius (1677-1727) war Pfarrer in Niederwiesen. Dessen Vater Franz Wolrad Fresenius (1645-1716) wiederum war Pfarrer in Langen und Senior der Diözese Kelsterbach (= Fresenius’ Großvater). In erster Ehe war dieser mit Johanette Elisabetha (geb. Mettenius, 1658-1691) (= Fresenius’ Großmutter) verheiratet, Tochter des darmstädtischen Stadt- und Hofpredigers Johann Georg Mettenius (1626-1691) (= Fresenius’ Urgroßvater). In zweiter Ehe war Franz Wolrad mit Susanna Margarete (geb. Metz, geb. 1650) verheiratet (= Stiefmutter von Fresenius’ Vater). Sein Sohn aus erster Ehe Johann Wilhelm (= Fresenius’ Vater) heiratete ebenfalls in die Familie Metz ein, ehelichte mit Maria Margareta (geb. Metz, 1684-1753) (= Fresenius’ Mutter) nämlich die Nichte seiner Stiefmutter. Fresenius’ Mutter Maria Margareta war die Tochter des Bäckers Johann (1653-1733) und Anna Salome (geb. Briehl, 1659-1706) Metz aus Merxheim (= Fresenius’ Großeltern). Einer Quelle aus dem 17. Jahrhundert zufolge stammt Fresenius aus dem Geschlecht von Fresen, „von welchem die ältesten Nachrichten bis 1350 zurückgehen“ (Fresenius, Mittheilungen, 199). Sein Stammbaum lässt sich, allerdings nur teilweise, bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen. Zu Fresenius’ Stammbaum vgl. auch Hessisches Geschlechterbuch XI, 71; Fresenius, Wilhelm, Mittheilungen sowie der im Anhang beigefügte Stammbaum (Anlage 2).

30 Vgl. Fresenius, Mittheilungen, 200.

übergegangen. Soweit erkennbar entsprach sein Vater dem Bild damaliger Landgeistlicher im Umkreis Hessen-Darmstadts.[31] Die meisten von ihnen hatten wie wohl auch Fresenius' Vater bei dem von Philipp Jakob Spener (1635-1705) beeinflussten Pietisten Johann Heinrich May (1653-1719) in Gießen studiert und waren in ihrer Lebenseinstellung und Amtsführung pietistisch geprägt. Gleichzeitig blieben sie der Orthodoxie treu. „Wenn, wie vereinfachend gesagt wird, in der Orthodoxie die Lehre, im Pietismus das Leben im Zentrum des geistlichen Bemühens stand, so versuchten die Schüler Mays [sic!] beiden Aufgaben in ihren Gemeinden gerecht zu werden."[32] Diese religiöse Prägung lernte Fresenius wohl in seinem Elternhaus kennen. Seine Eltern orientierten sich am pietistischen Ideal des Pfarrhauses als Ort vorbildlicher christlicher Lebensführung.[33] Die Quellen lassen vermuten, dass Fresenius wohlbehütet aufwuchs. Trotz ärmlicher Verhältnisse haben seine Eltern ihn und seine Geschwister, so heißt es in der Leichenpredigt, „nicht nur im leiblichen treulich versorget, sondern ihnen auch […] eine herzliche und innige Liebe"[34] zuteilwerden lassen. Auch um das Wohl der Gemeindemitglieder seien sie stets bemüht gewesen und hätten ihre Kinder ebenso zu Bescheidenheit und Mildtätigkeit erzogen. In der Tat werden in späteren Jahren immer wieder

31 Zur Landgeistlichkeit in Hessen-Darmstadt und Umgebung im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Mack, Pietismus und Frühaufklärung, bes. 15f.; Diehl, Volksschulwesen, 115f. Niederwiesen gehörte seit dem 17. Jahrhundert zum hessischen Lehen der Herren von Hunolstein, die damit zugleich die obersten Kirchenherren in Niederwiesen waren (zur Geschichte Niederwiesens vgl. Kraft, Geschichte Nieder-Wiesens; Ders., Niederwiesener Pfarrer). Fresenius' Vater Johann Wilhelm Fresenius kam 1704 unter Johann Georg von Hunolstein (1675-1706) nach Niederwiesen. Kurz darauf, nämlich 1706 verstarb dieser. Die Witwe Sophia Elisabeth übernahm für ihren noch nicht volljährigen Sohn Georg Ernst (1697-1724) die Amtsgeschäfte. Als dieser 1724 ohne Nachkommen verstarb, folgte sein jüngerer Bruder Johann Friedrich (1698-1758). Unter ihm trat Fresenius die Stelle als Pfarrer in Niederwiesen an.

32 Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 15. Dass auch Fresenius' Vater zu Mays Schülern zählt, liegt nahe. 1694 war er als Student der Theologie in Gießen eingeschrieben (vgl. [Anonym], Art. Fresenius, in: Deutsches Geschlechterbuch 98 [1937], 68). Zu diesem Zeitpunkt war May der einflussreichste Theologe an der Gießener Universität. Eindeutige Belege für Mays Einfluss auf Fresenius' Vater, etwa eine Korrespondenz beider, fehlen allerdings.

33 Zum Pfarrhaus im Pietismus vgl. u.a. Mente, Erinnerungs- und Erwartungsort, 87-100.

34 Griesbach, Nachricht, 34.

Fresenius' ausgeprägtes pastorales Bewusstsein, sein soziales Engagement und sein vorbildlicher christlicher Lebenswandel hervorgehoben.[35] Zum Beispiel heißt es in einem Lexikoneintrag von 1777:

> „Der Charakter, den D. Fresenius als Mensch, als Christ und als Seelsorger besaß, war […] ausgezeichnet […]. In ihm vereinigte sich ein scharfsinniger Witz, eine starke Beurtheilungskraft, ein getreues Gedächtniß, eine regelmäßige Einbildungskraft, ein feuriges und doch sanftes Temperament, als gute Anlagen der Natur, mit einem rechtschaffenen und geheiligtem Herzen. Seine Bildung, der ganze Bau seines Körpers, indem eine so edle Seele wohnte, sein äusserlicher Anstand, der frey vom Zwange war, erregten in den Herzen anderer Hochachtung und Zutrauen. Sein ganzer moralischer und christlicher Charakter war vortreflich".[36]

Außerdem weitete der Pietismus das von den Reformatoren geforderte Ideal eines theologisch gut ausgebildeten und in der Allgemeinbildung versierten Pfarrers auf die Pfarrfamilie aus. Gleichzeitig nahm im Pietismus die Erwartung zu, dass das Pfarrhaus die eigene Bildung an die Gemeinde weitergibt, etwa durch Predigt und durch die für den Pietismus charakteristischen Erbauungsstunden. Bis zu seinem 17. Lebensjahr wurde Fresenius, für die damalige Zeit nicht ungewöhnlich, von seinem Vater unterrichtet. Dieser vermittelte seinem Sohn die Grundlagen des lutherischen Glaubens, orthodoxe Lehrgrundsätze und pietistische Lebenspraxis. Er legte die Grundlage für die für Fresenius charakteristische lutherische Ausrichtung und Verbindung von Orthodoxie und Pietismus. Daneben verbrachte Fresenius vor seinem Studienbeginn knapp ein Jahr bei Pfarrer Johann Michael Hoffmann (1674-1754) in Merxheim an der Nahe, der ihn in Philologie und Literatur unterwies. Er war ein Freund der Familie und stand auch später noch mit Fresenius in Kontakt.[37] Wie bereits in Niederwiesen habe sich Fresenius in Merxheim dem pietistischen Ideal entsprechend um die Bildung der Jugend bemüht.[38] Dieses Bemühen um die

35 Vgl. z.B. a.a.O., 35; Guaitta, Fresenius, 27f.; Hemmerde, Fresenius, 235; 246.
36 A.a.O., 235.
37 Aus den Jahren 1729 bis 1739 sind sechs Briefe von Hoffmann an Fresenius überliefert (Nr. 4; 10; 56 u. 66).
38 Vgl. Griesbach, Nachricht, 35.

eigene Bildung und deren Vermittlung zieht sich fortan wie ein roter Faden durch sein Leben. Alles in allem dürfte Fresenius also, mögen die Schilderungen auch an der ein oder anderen Stelle überzeichnet sein, eine wohlbehütete Kindheit und Jugend sowie eine gute Ausbildung genossen haben. Seine Eltern stellten die Weichen in Richtung des Pfarrberufs, gaben ihm den lutherischen Glauben als Fundament und davon ausgehend die Verbindung von Orthodoxie und Pietismus, den hohen Stellenwert der Bildung und gleichzeitig die christliche Lebenspraxis und pastorale Arbeit als Maßstab mit auf den Weg.

Am 21. Oktober 1723 nahm Fresenius in Straßburg das Studium der evangelischen Theologie auf.[39] Straßburg stand seit 1681 unter französischer Herrschaft, war aber weiterhin deutsch geprägt und ein beliebter Studienort bei Studenten aus Deutschland und ganz Europa.[40] Fresenius besuchte die dortige 1621 gegründete lutherische Universität, die sich im 17. Jahrhundert unter der Trias Johann Schmidt (1594-1658), Johann Georg Dorsche (1597-1659) und Johann Konrad Dannhauer (1603-1666) zu einem Zentrum der Orthodoxie entwickelt hatte, als Zentrum der sogenannten „Reformorthodoxie“ galt.[41] Zu Fresenius’ Studienzeit wehte der Geist der Trias noch durch die theologische Fakultät. Fresenius besaß zahlreiche ihrer Schriften.[42] Außerdem nahm er in seiner zu Studienzeiten entstandenen Schrift *Anti-Weislingerus* auf sie Bezug.[43] Seit Beginn des 18. Jahrhunderts war es um die Straßburger theologische Fakultät jedoch ruhiger geworden. Man verharrte in der Orthodoxie. Fresenius’ Straßburger Lehrer Elias Silberrad (1687-1731) und Johann Michael Lorenz

39 Die vorliegende Untersuchung stellt Fresenius’ Straßburger Studienzeit in Zusammenhang mit seiner damaligen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus näher dar (vgl. unten Abschn. II.Tl.1.1; vgl. dort auch Näheres zur Geschichte und den Universitäten Straßburgs sowie für weiterführende Literatur). Im Folgenden geht es um die im Hinblick auf Fresenius’ Biographie relevanten Aspekte.

40 Vgl. Schindling, Schanz, 25.

41 Zum Begriff und Konzept der sogenannten „Reformorthodoxie“ und den damit verbundenen Problemen vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, bes. Anm. 42. Zur Straßburger Universität vgl. unten Abschn. II.Tl.1.1.

42 Zu Fresenius’ Schriftenbesitz vgl. unten Abschn. I.Tl.2.3, bes. Anm. 105 (Schmidt); Anm. 106 (Dorsche) u. Anm. 107 (Dannhauer).

43 Vgl. Fresenius, Anti-Weislingerus, Register.

(1692-1752) etwa traten für die Orthodoxie ein.[44] Dem Pietismus stand man eher ablehnend gegenüber. Entsprechend widmete sich Fresenius in Straßburg in erster Linie dem Studium der Orthodoxie. In der Leichenpredigt werden einige Theologen namentlich genannt, die Fresenius während seines Straßburger Studiums eingehend studiert habe. Von Luther und Spener abgesehen, sind sie allesamt der Orthodoxie zuzuordnen.

> „Sonderlich liebete er [i.e. Fresenius] sehr die Schriften […] Lutheri, Chemnitii, Gerhardi, Musaei, Aegi. Hunnii, Quenstedtii, Dannhaueri, Speneri, und anderer […] und las dieselbe mit unermüdetem Fleis durch, wie er denn auch öfters bekannte".[45]

Die Quellen zeichnen das Bild eines vorbildhaften Studenten, der sich trotz finanzieller Nöte eifrig dem Studium widmete. Seine Studienzeit ist vom feindseligen Klima zwischen Protestanten und Katholiken in Straßburg geprägt. Die Aufhebung des *Edikts von Nantes* (1598) durch das *Edikt von Fontainebleau* (1685) hatte für das evangelisch geprägte Straßburg zunächst keine Gültigkeit. Es galt weiterhin das Recht auf freie Religionsausübung. Gleichzeitig ergriff Frankreich zahlreiche Maßnahmen, um den Katholizismus zu stärken und den Protestantismus zu schwächen. Protestanten und Katholiken standen sich in Straßburg feindselig gegenüber. Als der katholische Theologiestudent Johann Nicolaus Weislinger (1691-1755) Protestanten für den katholischen Glauben gewinnen wollte, meldete sich auch Fresenius in dem Konflikt zu Wort. In seiner Schrift *Anti-Weislingerus* verteidigte er den lutherischen Glauben gegen Weislingers Angriffe. Es ist Fresenius' erste Schrift. Als Druck erschien sie

44 Der Fresenius' Frankfurter *Antrits-Rede* (1743) beigefügte und von Fresenius zumindest autorisierte, wenn nicht sogar selbstverfasste Lebenslauf (vgl. dazu oben Abschn. I.Tl.1.1, bes. Anm. 2) nennt Silberrad und Lorenz als Fresenius' Lehrer (vgl. [Anonym], Lebens-Lauf, 57), ebenso Döring, Art. Fresenius. Zu Silberrad und Lorenz vgl. Bopp, Evangelische Geistliche, 344 (Lorenz); 514 (Silberrad).

45 Griesbach, Nachricht, 37. Griesbachs Bericht wird zum einen dadurch gestützt, dass sich von allen genannten Theologen Schriften in Fresenius' Nachlass finden (vgl. unten Abschn. I.Tl.2.3). Zum anderen enthält Fresenius' in Straßburg entstandene Schrift *Anti-Weislingerus* auf alle genannten Theologen Verweise (vgl. Fresenius, Anti-Weislingerus, Register).

allerdings erst einige Jahre später 1731.[46] Mit der Verteidigung seiner *Theses de iustificatione* unter Lorenz' Vorsitz am 26. September 1725 beendete Fresenius sein Studium.[47] Er stand nun fest im lutherischen Glauben und hatte sich in erster Linie mit der Orthodoxie beschäftigt. Außerdem hat sich erstmals gezeigt, was für sein Wirken charakteristisch werden sollte: Immer wieder verteidigte er den lutherischen Glauben gegen (vermeintliche) Angriffe.

Nach seinem Studium kehrte er 1725 nach Niederwiesen zurück, um den gesundheitlich angeschlagenen Vater zu unterstützen. Als sich dessen Zustand besserte, nahm Fresenius im November 1726 beim Rheingrafen von Salm-Grumbach Karl Ludwig Friedrich (1678-1727) eine Stelle als Hauslehrer an. Er unterrichtete die „3. jüngsten unter den Hochgräflichen Kindern"[48] Philipp Franz (1708-1733), Gustav Friedrich (1710-1748) und Christiane Henriette (1711-1741). Doch bereits ein halbes Jahr später, nach dem Tod seines Vaters, kehrte er wieder nach Niederwiesen zurück. Er schlug eine Stelle als Feldprediger im Dienst des Herzogs von Zweibrücken aus und nahm stattdessen den Ruf als Niederwiesener Pfarrer an, der ihn am 14. Juli 1727 erreichte.[49] Damit entsprach er wohl der Bitte seines Vaters. Der habe, so heißt es in der Leichenpredigt, seinen Sohn noch auf dem Sterbebett gebeten, seine Nachfolge anzutreten.[50] Im Alter von 21 Jahren übernahm Fresenius somit seine erste ordentliche Pfarrstelle in Niederwiesen. Nach Vorbild seines Elternhauses war er um einen christlichen Lebenswandel bemüht. Als ältester Sohn übernahm er für seine Mutter und seine jüngeren Geschwister Verantwortung. Die drei jüngeren Schwestern waren gerade einmal zwei, sechs und 13, seine jüngeren Brüder zehn, 17 und 20 Jahre alt. Auch später blieb er seinen Geschwistern verbunden, besonders seinen zwei jüngsten Brüdern Johann Anton (1710-1782) und Johann Friedrich (1717-1783). Mit ihnen pflegte er

46 Zu Fresenius' Auseinandersetzung mit dem Katholizismus in der Person Weislingers vgl. unten Abschn. II.Tl.1.

47 Vgl. Döring, Art. Fresenius, 165.

48 Griesbach, Nachricht, 42.

49 Vgl. Guaitta, Fresenius, 26; Strieder, Fresenius, 176.

50 Vgl. Griesbach, Nachricht, 39.

zeitlebens einen regen Briefkontakt.[51] Beide verabschiedeten sich nach Fresenius' Tod in Leichengedichten auf Herzlichste von ihrem Bruder.[52] Johann Friedrich etwa erinnerte sich mit folgenden Worten an die Zeit zurück, als Fresenius nach des Vaters Tod Verantwortung für die Familie übernommen hatte:

> „Nach den so tief gebeugten Seinen / Muß ich am meisten um Ihn weinen, / Da er mich stets an Vaters stat / Geliebet und berathen hat. / Er ward zum Joseph ausersehen, / Des Vaters Hause vorzustehen, / das sich in herbem Trauerstand / Verlassen und verwayst befand. / Er führte uns mit treuer Liebe, / Wir folgten ihm aus gleichem Triebe, / Und so goß denn auf unser Haus / Der Höchste lauter Segen aus".[53]

Doch nicht nur um das Wohl seiner Familie, auch um das der Niederwiesener Gemeinde war Fresenius bemüht.[54] Er habe sich durch „Mildtätigkeit" ausgezeichnet, nämlich ein Viertel seines Einkommens den Armen gespendet.[55] Er legte auf Bildung Wert, setzte seine eigenen Studien fort und unterwies seine Gemeinde gewissenhaft im Glauben. Er warb für den *lutherischen* Glauben und verteidigte ihn, wozu es in Niederwiesen reichlich Gelegenheit gab. Aufgrund der Toleranzpolitik der Hunolsteiner Herren siedelten dort nämlich neben Lutheranern auch Reformierte, Katholiken und Juden.[56] Fresenius wollte möglichst viele von ihnen bekehren und verteidigte den lutherischen Glauben gegen ihre „Lästerungen".[57] In dieser Absicht gab er 1731 die bereits genannte, in Straßburg begonnene Schrift

51 Vgl. unten Abschn. I.Tl.2.2, bes. Anm. 90.

52 Vgl. Fresenius, Johann Anton, Leichengedicht, in: Griesbach, Das Gute, 30f.; Fresenius, Johann Friedrich, Leichengedicht, in: Griesbach, Das Gute, 31-34.

53 Fresenius, Johann Friedrich, Denkmal der Liebe, in: Griesbach, das Gute, 31-34, hier: 32; vgl. außerdem ähnlich Fresenius, Johann Anton, Leichen-Gedicht, in: Griesbach, Das Gute, 30f.

54 Vgl. Griesbach, Nachricht, 42.

55 Vgl. ebd.

56 Die Toleranzpolitik war nicht zuletzt ökonomischen Interessen geschuldet. Die Hunolsteiner waren an einer möglichst hohen Untertanenanzahl interessiert. Denn damit stiegen auch ihre Einnahmen. Insbesondere Juden mussten hohe Abgaben leisten (vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.2.1). Zu Fresenius' Zeit trug zudem der Bergbau zum wirtschaftlichen Aufschwung in Niederwiesen bei. Zur Geschichte Niederwiesens vgl. auch die oben Anm. 31 genannte weiterführende Literatur.

57 Vgl. Fresenius, Anti-Weislingerus, Vorrede.

Anti-Weislingerus in Druck. Die genauen Hintergründe lassen sich nicht klären. Doch es bleibt zu vermuten, dass ihre antikatholische Polemik zur Eskalation des Konflikts mit katholischen Geistlichen aus der Umgebung beitrug. Auf ihr Anstiften hin sollte ein in der Nähe des Rheins stationiertes österreichisches Heer Fresenius gefangen nehmen. Der Haftbefehl wurde zwar aufgehoben,[58] doch Fresenius ersuchte mit Zustimmung seines Landesherrn 1734 in der benachbarten Landgrafschaft Hessen-Darmstadt um Asyl. Noch im selben Jahr verteidigte er in einem Beitrag im *Hessischen Heb-Opfer* seine Flucht aus Niederwiesen, wobei er zu diesem Zeitpunkt wohl noch eine Rückkehr plante.[59] Doch es kam anders. Seine Beweggründe sind nicht überliefert. Doch die folgenden neun Jahre wird er in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt bleiben.[60] Fresenius wirkte im

58 Die genauen Gründe, weshalb es nicht zur Verhaftung kam, lassen sich nicht klären. Laut Ernst Friedrich Neubauer, einem Weggefährten von Fresenius, hat das Heer kurz vor Niederwiesen den Befehl erhalten, „wegen einer gegenseitigen Husarenparthey [sich] so gleich zurück zu begeben“ (Neubauer, Fresenius, 514). Dazu passt auch Heinrich Dörings Erklärung, „die damals am Rhein ausgebrochenen Kriegsunruhen“ seien der Grund für Fresenius’ Asylgesuch in Hessen-Darmstadt (vgl. Döring, Art. Fresenius, 165).

59 In seinem Beitrag *Kurtze Erörterung zweyer Gewissens-Fragen* von 1734 (abgedr. in: HHO I/4, 416-432) nahm Fresenius an keiner Stelle direkt auf sich selbst Bezug. Doch er schilderte „ein Exempel, welches die gegenwärtige Untersuchung veranlasst hat“ (a.a.O., 430), nämlich das „Exempel“ des „Alethophilus“. Dieser „Wahrheitsliebende“ dürfte er selbst sein und das „Exempel“ die Niederwiesener Situation. Die aus dem Griechischen entlehnte Selbstbezeichnung sagt bereits viel über sein Selbstverständnis aus: Fresenius verstand sich als Vertreter der einzigen Wahrheit. Wer davon abweiche sei im Irrtum. Fresenius berichtete, der „Alethophilus“ sei „mit Irrglaubigen gantz umringet“ (a.a.O., 430) gewesen. Er habe sich „so wohl schrift- [damit dürfte *Anti-Weislingerus* gemeint sein] als auch mündlich den Unterschied zwischen der Wahrheit und denen Irrthümern deutlich zu lehren“ (a.a.O., 431) bemüht. Es hätten sich auch viele zum wahren Glauben bekannt, doch die „Wahrheits-Feinde“ wollten „Alethophilum aus dem Wege […] räumen. Hierzu wollten sie sich derer in ihrer Gegend sich ausbreitenden Kriegs-Unruhen bedienen, und sie machten würcklich Anstalt zu einem feindlichen Uberfall, welches aber dem Alethophilo so bald hinterbracht wurde. Weil nun seine Gemeinde hierbey keinen Glaubens-Verfolgung zu befürchten, auch durch andere treue Hirten indessen versorget werden kan; so hat sich Alethophilus, NB. mit Rath und Consens seiner Evangelischen Obrigkeit, von derselben auf eine zeitlang entfernet“ (a.a.O., 431).

60 Zur Geschichte Hessen-Darmstadts vgl. u.a. Dienst, Darmstadt; Ders. Gießen; Mack, Pietismus und Frühaufklärung. Zur Universität in Gießen vgl. bes. Moraw, Universität Gießen. Die Geschichte Hessen-Darmstadts kommt zudem unten in Abschn. II.Tl.1 u. II.Tl.3.1.1 in den Blick. Im Folgenden geht es um die im Hinblick auf Fresenius’ Biographie relevanten Aspekte.

Residenzort Darmstadt und in Gießen, wo sich die Landesuniversität befand. Hessen-Darmstadt war, nicht zuletzt im Gegenüber zum benachbarten reformierten Hessen-Kassel, streng lutherisch ausgerichtet. Davon abgesehen war man sich allerdings uneins. Orthodoxie und Pietismus rangen über Jahrzehnte hinweg und bis in Fresenius' Zeit hinein um die Vorherrschaft. Die 1607 gegründete und 1650 wiedereröffnete Universität in Gießen hatte sich zunächst neben Wittenberg zu einem der wichtigsten Zentren der lutherischen Orthodoxie entwickelt. Der Streit um die Vorherrschaft entbrannte, als Ende des 17. Jahrhunderts vom benachbarten Frankfurt aus der lutherische Pietismus im Sinne Speners nach Hessen-Darmstadt gelangte. Hessen-Darmstadt begünstigte als erstes Territorium den Pietismus offen. 1688 berief Landgraf Ernst Ludwig (1667-1739) auf Empfehlung Speners den bereits erwähnten Pietisten Johann Heinrich May an die Gießener Universität. Mit ihm gewann der Pietismus entscheidend an Einfluss. Mays Schüler, unter ihnen wohl auch Fresenius' Vater,[61] trugen ihn von der Universität in die Gemeinden. Der kirchliche Pietismus gewann in Hessen-Darmstadt an Boden, jedoch ohne dass die Orthodoxie vollständig verdrängt wurde. Separatistische Tendenzen wurden im Keim erstickt, die für den Pietismus charakteristischen Konventikel fanden nur vereinzelt statt und größere pietistisch beeinflusste Wohlfahrtseinrichtungen gab es kaum. Einer der wenigen Versuche, Konventikel abzuhalten, ging auf Fresenius zurück und seine Darmstädter Proselytenanstalt war eine der wenigen pietistisch beeinflussten Einrichtungen in Hessen-Darmstadt.[62] Nach der Ära Mays, der 1709 seine Professur niederlegte, gewann zunächst wieder die Orthodoxie die Oberhand. Eine erneute Hochphase des Pietismus folgte mit der Berufung des Hallenser Pietisten Johann Jakob Rambach (1693-1735) in das Amt des Theologieprofessors im Jahr 1731. Rambach markierte den „pietistischen Höhepunkt in Gießen".[63]

61 Vgl. oben Anm. 32.

62 Zur Darmstädter Proselytenanstalt vgl. unten Abschn. II.Tl.2, zu Fresenius' Konventikeln vgl. unten Abschn. II.Tl.3.1.3.

63 Moraw, Universität Gießen, 78. Rambach genoss hohes Ansehen. Der Landgraf und der Geheime Rat vertrauten ihm, in der Stadtbevölkerung und unter den Studenten gewann er viele Anhänger. Mit ihm wurde das Studium in Gießen wieder attraktiv. Waren nach Mays Tod die Immatrikulationen zurückgegangen, nahmen sie jetzt

Während seiner Amtszeit traf Fresenius in Hessen-Darmstadt ein: in einer lutherisch geprägten Landgrafschaft, in der Orthodoxie und Pietismus spannungsvoll aufeinandertrafen, wobei der Pietismus zu diesem Zeitpunkt dank Rambach und dank der Unterstützung des Landgrafen Ernst Ludwig gerade eine Hochphase erlebte.

Im Frühjahr 1734 ersuchte Fresenius in Hessen-Darmstadt um Asyl. Am 26. August 1734 berief ihn der Landgraf auf die Stelle des zweiten Burgpredigers in Gießen. Anstatt nach Niederwiesen zurückzukehren, nahm Fresenius die Stelle an. Daneben unterrichtete er seit 1735 am Gießener Pädagogium und predigte auf eigenen Wunsch hin zweimal die Woche im Gießener Gefängnis. Eine wichtige Station in seiner Biographie ist Gießen vor allem dank der Bekanntschaft mit Rambach. In ihm fand Fresenius einen Förderer und Freund. Rambach beeinflusste Fresenius' Theologie und berufliche Laufbahn entscheidend. Vor seinem Wechsel an die Gießener Universität 1731 hatte Rambach bei August Hermann Francke (1663-1727) in Halle studiert und dessen Nachfolge als Theologieprofessor in Halle angetreten. In der Person Rambachs kam Fresenius erstmals erkennbar näher mit dem hallischen Pietismus in Berührung. Seine Theologie erhielt eine neue Prägung, ohne dass er mit seinen bisherigen Überzeugungen brach. Der lutherische Glaube bildete unangefochten das Fundament. Davon ausgehend hatte sich der Student Fresenius vor allem mit der Orthodoxie, aber auch mit dem (Spenerschen) Pietismus beschäftigt. Rambach verstärkte nicht nur Fresenius' pietistische Ausrichtung, er lenkte seinen Blick auch in Richtung des *hallischen* Pietismus. Außerdem ist der eigentliche Beginn von Fresenius' Wirken als Schriftsteller und Herausgeber – auch wenn mit *Anti-Weislingerus* bereits eine erste Schrift von ihm erschienen war – untrennbar mit Rambachs Namen verbunden. An der von Rambach begründeten, hallisch geprägten Zeitschrift *Hessisches Heb-Opfer* war er als Mitarbeiter und mit eigenen

wieder „sprunghaft zu und erreichten 1734 […] einen Höhepunkt" (Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 157). Zu den Zahlen vgl. Schwinges, Immatrikulationsfrequenz, 289f. Tab. 2. Zu Rambach vgl. jüngst (2019) der von Helge Stadelmann und Peters Zimmerling herausgegebene Sammelband *Johann Jakob Rambach (1693-1735). Praktischer Theologe und Schriftausleger*.

Beiträgen beteiligt. Außerdem hielt er 1735 die Leichenpredigt für Rambach – eine besondere Ehre für den damals noch recht jungen und unbekannten Fresenius. 1736 erschien sie unter dem Titel *Die wohlbelohnte Treue eines rechtschaffenen Lehrers* als eigenständiger Druck und stand damit am Anfang einer Reihe mehrerer gedruckten Leichenpredigten aus Fresenius' Feder. Kurz darauf erschien sie zusätzlich im Sammelband *Wohlverdiente Ehren-Seule, Welche dem Hochwürdigen, in Gott andächtigen und Hochgelahrten Herrn Johann Jacob Rambach, […] zum Unsterblichen Nach-Ruhm aufgerichtet worden,* den Fresenius 1736 zusammen mit Rambachs Nachfolger als Theologieprofessor in Gießen Ernst Friedrich Neubauer (1705-1748) zu Ehren Rambachs herausgab. Ebenfalls mit Neubauer führte Fresenius das *Hessische Heb-Opfer* nach Rambachs Tod weiter. Schließlich gab er mehrere Schriften Rambachs postum heraus.[64]

Dazu nahm Fresenius' Privatleben in Gießen eine Wendung. Er lernte Charlotte Friederike (1717-1782) kennen, die Tochter des fürstlich Nassau-Siegischen Kammerdirektors und Konsistorialrats Johann Lorenz Miltenberger (1673-1726). Am 27. Juni 1735 fand die Trauung statt, auf die der Leichenpredigt nach zu urteilen bis zu Fresenius' Tod 26 „sehr gesegnete und vergnügte"[65] Ehejahre folgten. Nach Fresenius' Tod nahm Charlotte Friederike mit folgenden Worten von ihrem Mann Abschied:

> „So stirbt denn mein Fresenius, / Mein allertreuster Ehegatte, / Dem meine Thräne fliessen muß, / Weil Er weit mehr verdienet hatte. / Wie treulich liebte mich sein Herz, / Und zog mich mit sich himmelwärts, / Und zeigte mir den Weg zum Leben! / Wie wol verstund Sein großer Geist, / Der Gott jetzt im Triumpfe preist, / Mir Rath, und Trost und Licht zu geben".[66]

Gießen war somit eine wichtige, allerdings kurze Station in Fresenius' Biographie. Nach nicht einmal zwei Jahren wurde Fresenius am 12. Juni 1736 als Hofdiakon in die Residenzstadt Darmstadt berufen. Dort

64 Zu Fresenius' gedruckten Veröffentlichungen vgl. ausführlich unten Abschn. I.Tl.2.1.

65 Griesbach, Nachricht, 46.

66 Fresenius, Charlotte Friederike, Leichengedicht, in: Griesbach, Das Gute, 27-29, 27f.

wirkte er unmittelbar am Hofe und hatte direkten Kontakt zur Herrscherfamilie. Im Rückblick beschrieb er dieses Amt als dasjenige, das angesichts von Hofintrigen am „allernächsten bei der Hölle“[67] sei – vielleicht ein Grund, weshalb er sich neben seinen Verpflichtungen am Hofe voller Hingabe der Darmstädter Proselytenanstalt widmete, die er 1738 mit Zustimmung des Landgrafen gründete. Sie war eine vom (hallischen) Pietismus beeinflusste Einrichtung. Unter anderem diente Johann Heinrich Callenbergs (1694-1760) 1728 in Halle gegründetes Institutum Iudaicum als Vorbild.[68] Sie beherbergte und betreute in erster Linie Juden, die zum lutherischen Glauben übertreten wollten und erhielt regen Zulauf. Fresenius stand ihr als geistlicher Leiter vor und gewann seinen jüngsten Bruder Johann Friedrich, der gerade sein Theologiestudium beendet hatte, als Mitarbeiter. In dieser Zeit entstanden auch einige gedruckte Veröffentlichungen, in denen sich Fresenius mit dem Judentum und mit dem Thema Judenbekehrungen auseinandersetzte.[69] Mit der Proselytenanstalt machte er sich über die Grenzen Darmstadts hinaus einen Namen. In Verbindung mit ihr sind Korrespondenzen mit führenden Theologen wie Ernst Salomon Cyprian (1673-1745) in Gotha und mit den Hallensern Joachim Lange (1670-1744) und dem oben bereits genannten Johann Heinrich Callenberg überliefert.[70] Damit sind zugleich erstmals Briefkontakte ins Zentrum des hallischen Pietismus belegt. Fresenius’ Nähe zum Pietismus, insbesondere zum hallischen Pietismus trat in Darmstadt zusehends zutage. Mit Einverständnis des Landgrafen hielt er sogar die für den Pietismus charakteristischen Konventikel ab.[71] Dass sich Landgraf Ernst Ludwig in seinen späten Jahren, nachdem er sich zeitweise von ihm abgewendet hatte, wieder verstärkt für den Pietismus einsetzte, macht nicht zuletzt eben diese Unterstützung für Fresenius deutlich. Der wiederum erinnerte sich später in den *Pastoral-Sammlungen* mit folgenden Worten an seinen Landesherrn

67 Fresenius, Widmung, in: PS VIII (1751).

68 Zur Darmstädter Proselytenanstalt vgl. ausführlich unten Abschn. II.Tl.2. Dort auch zum hallischen Einfluss und zu Callenbergs Institutum Iudaicum.

69 Vgl. dazu ebd.

70 Vgl. dazu auch unten Abschn. I.Tl.2.2.

71 Zu Fresenius’ Konventikeln und zum Folgenden vgl. ausführlich unten Abschn. II.Tl.3.1.1.

zurück: „den theuersten Herrn Landgrafen Ernst Ludwig, den Gott zu seinem Ende noch so herrlich zubereitet.“[72] Neben Mitgliedern der Stadtgemeinde nahmen an den Konventikeln auch hohe Beamte und Geistliche teil.[73] Allerdings waren Konventikel insbesondere in Hessen-Darmstadt stark umstritten. Bereits in der Vergangenheit waren sie im dortigen Ringen zwischen Orthodoxie und Pietismus Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen gewesen.[74] Es überrascht daher wenig, dass auch Fresenius' Konventikel auf Widerstand stießen. Sie dürften schließlich ein entscheidender Grund für seine Versetzung nach Gießen gewesen sein, die Ludwig VIII. (1691-1768) veranlasste. 1739 hatte er nach dem Tod seines Vaters Ernst Ludwig die Regentschaft übernommen und fühlte sich dem Pietismus weniger eng als ehemals sein Vater verbunden. Fresenius' Konventikel waren ihm ein Dorn im Auge. Er fürchtete, das „Sektenwesen“ könne in seinem Land Einzug erhalten. Denn die des Separatismus verdächtigen Herrnhuter drohten gerade, ihren Einfluss auf Hessen-Darmstadt auszuweiten. Jegliche separatistischen Tendenzen sollten im Keim erstickt werden. So erteilte er auch Fresenius' Erbauungsstunden ein Verbot. Sie hätten ohne seine Erlaubnis stattgefunden. Hinzu kam wohl, dass Fresenius den ausschweifenden, den dem Sonnenkönig nacheifernden Lebensstil des Landgrafen kritisiert hatte. Das lässt eine Notiz Ludwigs IX. (1719-1790), des Sohnes Ludwigs VIII., vermuten:

> „Denen Geistlichen ist nicht so viel Gewalt ein zu räumen, daß sie Themata abhandeln, woraus man sehen kann, wen es bedeutet. Mein Herr Vatter [i.e. Ludwig VIII.] hat mir einmal von dem Fresenius dergleichen geklagt. Ich gab zur Antwort, wann es Mir geschehen wäre, hätte Ich ihn fortgeschickt, worauf er auch seinen Abschied erhalten.“[75]

In Hessen-Darmstadt stellten sich Geistliche immer wieder schützend vor ihre Gemeinden und übten Kritik an der Herrscherfamilie. Weil sie ihre

72 Fresenius, Zueignung, in: PS VIII (1751).

73 Vgl. Diehl, Collegia pietatis.

74 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.1.

75 Zit. nach: Diehl, Kirchenbehörden, 629. Im Einzelnen lässt sich Fresenius' Kritik allerdings nicht rekonstruieren.

Gemeinde aber zugleich ermahnten, sich der von Gott eingesetzten Obrigkeit zu unterwerfen, wurde ihre Kritik bis zu einem gewissen Maß geduldet.[76] Fresenius' Kritik dürfte also nicht so sehr aus dem Rahmen gefallen sein. Dass der Landgraf den Kritiker nicht in unmittelbarer Nähe seines Hofes wünschte, überrascht jedoch wenig. Im Herbst 1742 kehrte Fresenius also, nicht ganz freiwillig, nach Gießen zurück. Offenbar war er aber nicht gänzlich in Ungnaden gefallen. Denn der Landgraf gab die Anweisung, ihm eine Stelle ohne finanzielle Einbußen und ohne Ansehensverlust zuzuweisen. Fresenius erhielt eine Stelle als außerordentlicher Professor für Philosophie und als zweiter Stadt- und Burgprediger, wofür man eigens für ihn eine vierte Pfarrstelle in Gießen ins Leben rief.[77] Doch schon im darauffolgenden Jahr kehrte er nicht nur Gießen, sondern nach knapp neun Jahren auch Hessen-Darmstadt den Rücken. Grund dafür dürfte nicht zuletzt das veränderte religiöse Klima in der Landgrafschaft gewesen sein. Die Orthodoxie war wieder auf dem Vormarsch und drängte den Pietismus zurück.[78] Mit seinen Versuchen, pietistische Lebensformen zu etablieren, hatte Fresenius es schwer. Am Ende seiner hessen-darmstädtischen Zeit stand er erkennbar dem (hallischen) Pietismus nahe, ohne dass es zum Bruch mit der Orthodoxie kam. Dennoch fühlte er sich in Hessen-Darmstadt vermutlich zunehmend unwohl und als sich die Möglichkeit zum Wechsel bot, ergriff er die Gelegenheit. Nach neun Jahren in Hessen-Darmstadt hatte er sich einen Namen gemacht: in Verbindung mit Rambach, mit der Darmstädter Proselytenanstalt und mit einigen Schriften. Auch der Frankfurter Magistrat war auf den jungen Theologen aus dem benachbarten Hessen-Darmstadt aufmerksam geworden. Man bot ihm eine

76 Vgl. Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 16.

77 Zur damaligen Pfarrstellenstruktur in Gießen vgl. Dienst, Gießen, 368f.

78 Das Auftreten Zinzendorfs und der Herrnhuter läutete das endgültige Ende des Pietismus in Hessen-Darmstadt ein. Der kirchliche Pietismus wurde dabei ebenfalls zurückgedrängt (vgl. dazu auch unten Abschn. II.Tl.3.1.1). Zudem waren Mays Schüler inzwischen alt, Rambachs Einfluss verflogen und wichtige Vertreter des Pietismus wie Fresenius verließen das Land. Auf die Herrschaft des Pietismus folgte eine neue Phase der Orthodoxie, die mitunter als „Neuorthodoxie" bezeichnet wird (laut Rüdiger Mack ist Paul Drews der erste, der von „Neuorthodoxie" gesprochen hat [vgl. Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 275 Anm. 12, mit Verweis auf Drews, Gießen, 263]).

Predigerstelle an der Peterskirche an. Fresenius' Entscheidung für Frankfurt schilderte Griesbach im Stil pietistischer Erbauungsliteratur: Noch bevor Fresenius das Stellenangebot erreichte, sei ihm im Gebet Frankfurt als zukünftiger Wirkungsort offenbart worden. Als Zeichen, dass er die Stelle annehmen solle, sei ihm der genaue Zeitpunkt der Berufung angezeigt und die Zustimmung des Landgrafen zugesichert worden. Als alles wie verheißen eintraf, habe er, von der göttlichen Führung überzeugt, das Angebot angenommen.[79]

1743 wechselte Fresenius in die freie Reichsstadt Frankfurt am Main und damit in eine der bedeutendsten Städte des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation.[80] Bis 1806 war Frankfurt Wahl- und Krönungsstadt und auch während Fresenius' Frankfurter Zeit fand hier eine Kaiserkrönung statt, nämlich 1745 diejenige Franz' I. (1708-1765). Noch im selben Jahr veröffentlichte Fresenius einen Sammelband mit *Wahl- und Crönungs-Predigten*. Unter Kaiser Karl VII. (1697-1745) wurde Frankfurt in den Jahren 1742 bis 1745, und damit ebenfalls während Fresenius' Frankfurter Zeit, sogar Residenzstadt. Zugleich war Frankfurt als ein Zentrum der Reichspolitik wiederholt Schauplatz reichspolitischer Konflikte. So erlebte Fresenius die Besetzung Frankfurts durch französische Truppen (1759-1762) während des Siebenjährigen Kriegs (1756-1763) mit. Er stand unter anderem dem in der Schlacht bei Bergen (1759) verwundeten General Georg Karl von Dyhern (1710-1759) als Seelsorger bei und berichtete anschließend darüber in seiner Schrift *Merkwürdige Nachricht*.[81] Auch wirtschaftlich, als Handels- und Messeplatz, als Zentrum des Buchdrucks und -handels war Frankfurt von Bedeutung. Die meisten seiner Schriften veröffentlichte Fresenius in den Frankfurter Druck- und Verlagsanstalten wie der Brönner'schen Druckerei. Eine eigene Universität besaß Frankfurt nicht. Viele Frankfurter besuchten daher die im benachbarten Hessen-Darmstadt gelegene Universität in Gießen. Auch zahlreiche

79 Vgl. Griesbach, Nachricht, 48.

80 Die (Kirchen-) Geschichte Frankfurts am Main wird unten im Rahmen von Abschn. II.Tl.4 ausführlich behandelt. Dort auch weiterführende Literatur (vgl. bes. unten Abschn. II.Tl.4.1, Anm. 4). Im Folgenden geht es um die im Hinblick auf Fresenius' Biographie relevanten Aspekte.

81 Vgl. unten Abschn. II.Tl.5.

Frankfurter Geistliche haben hier, wie Fresenius, studiert und gewirkt. Sein Wechsel nach Frankfurt war insofern nicht ungewöhnlich. Seit der Reformationszeit war Frankfurt lutherisch. Neben der lutherischen Mehrheit gab es eine katholische, reformierte und jüdische Minderheit. Die Krönungen etwa fanden im katholischen „Kaiserdom" statt, die jüdische Gemeinde Frankfurts zählte zu den größten jüdischen Gemeinden Mitteleuropas und seit dem 16. Jahrhundert fanden immer wieder reformierte Glaubensflüchtlinge in Frankfurt und Umgebung Zuflucht. Ihre Rechte waren, in unterschiedlichem Maß, eingeschränkt. Regelmäßig forderten sie daher mehr Rechte gegenüber der lutherischen Mehrheit. Fresenius etwa sah sich mit der Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt konfrontiert.[82]

Fresenius' Wirken ist also eng mit der Frankfurter Stadtgeschichte verknüpft. Frankfurt ist seine Hauptwirkstätte. Am 19. Mai 1743 hielt er seine Antrittspredigt. Die folgenden 18 Jahre bis zu seinem Lebensende 1761 verbrachte er dort. Anfangs wirkte er an der Peterskirche und übernahm an der Barfüßerkirche die Mittwochspredigten. Daneben half er seit 1744 an der Katharinenkirche aus, wohin er 1747 als ordentlicher Sonntagsprediger wechselte. Am 12. Dezember 1748 erreichte ihn schließlich die Berufung in das Amt des Frankfurter Seniors. Damit folgte er auf den kurz zuvor im November verstorbenen Heinrich Andreas Walther (1696-1748), einen Schüler des Pietisten Johann Heinrich May.[83] Außerdem trat er in die Fußstapfen keines geringeren als Philipp Jakob Speners (1735-1705), dessen Wirken als Frankfurter Senior (1666-1686) die Anfänge des Pietismus in Frankfurt und zugleich die Anfänge des Pietismus in Deutschland,

82 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4. Dort auch zur religiösen Struktur in Frankfurt a. M.

83 Walther wuchs bei seinem Patenonkel Johann Heinrich May in Gießen auf und war maßgeblich von ihm geprägt (vgl. Mack, Forschungsbericht, 184). Er unterstützte Fresenius in der Auseinandersetzung mit Zinzendorf (vgl. unten Abschn. II.Tl.3). Fresenius wiederum gab 1746 eine Schrift von Walthers Sohn heraus. Er hielt die Leichenpredigt für Walther, veröffentlichte 1749 – nun bereits in der Rolle als Walthers Nachfolger im Amt des Frankfurter Seniors – im dritten Band seiner *Pastoral-Sammlungen* einen selbstverfassten Bericht über die „Letzten Stunden" Walthers (S. 143-154) und gab 1752 postum dessen *Kurze[n] Begrif der Christlichen Lehre* heraus. Außerdem heiratete Fresenius' Tochter Friedrike Louise Jakobea kurz vor dem Tod ihres Vaters 1761 Walthers Sohn Jakob Christian Walther (1738-1776).

zumindest im engeren Sinn, markieren.[84] In Frankfurt hatte Spener 1670 erstmals die für den Pietismus charakteristischen Konventikel abgehalten und 1675 die „Programmschrift“ des Pietismus *Pia Desideria* veröffentlicht. Mehrfach findet sich der Hinweis, dass Fresenius’ Geburtsjahr 1705 mit dem Todesjahr Speners zusammenfällt,[85] um – wie es in der Leichenpredigt heißt – „über die Chronologie eine Gemeinsamkeit in der geistigen Größe und kirchengeschichtlichen Bedeutung“[86] anzuzeigen. Auch wenn Fresenius aus heutiger Perspektive nicht dieselbe Bedeutung wie Spener zukommt, zählen sie doch beide zu den bedeutenden Frankfurter Senioren. Allerdings stellte sich Fresenius, soweit erkennbar, kaum explizit in die Nachfolge Speners als Frankfurter Senior. In seiner Frankfurter Antrittsrede kam er zum Beispiel nicht auf ihn zu sprechen. Nur einmal verwies er als Senior in einer vorrangig kirchenpolitischen Angelegenheit auf Spener. Wie einst Spener, müsse auch er Reformierten in Frankfurt mehr Rechte verwehren.[87] Theologisch stand Fresenius Spener jedoch durchaus nahe. Bereits als Student hat er sich mit ihm beschäftigt.[88] Im Sinne Speners trat er für einen kirchlichen Pietismus ein. Gleichzeitig hielt er am orthodoxen Erbe fest. Damit fügt sich Fresenius gut in das religiöse Bild Frankfurts. Nach Speners Weggang aus Frankfurt folgte ein ständiges Ringen zwischen Orthodoxie und Pietismus um die Vorherrschaft, allerdings verlief der Graben meist nicht so tief wie etwa in Hessen-Darmstadt. Wie die meisten seiner Vorgänger im Amt des Frankfurter Seniors, unter ihnen sein unmittelbarer Vorgänger Heinrich Andreas Walther, und wie die meisten seiner Amtskollegen sah Fresenius keinen scharfen Gegensatz zwischen kirchlichem Pietismus und Orthodoxie.[89] Eher grenzte man sich

84 Zu der auf Johannes Wallmann zurückgehenden Unterscheidung zwischen einem Pietismus im engeren und im weiteren Sinn vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, Anm. 38.

85 Vgl. z.B. Griesbach, Nachricht, 33; Raisig, Fresenius, 19.

86 Griesbach, Nachricht, 34.

87 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.2, bes. Anm. 43.

88 Vgl. Griesbach, Nachricht, 37; [Anonym], Lebens-Lauf, 57.

89 Nach Speners Weggang aus Frankfurt 1686 gewann unter Johann Daniel Arcularius (1650-1710, seit 1686 Frankfurter Senior) zunächst wieder die Orthodoxie die Oberhand in Frankfurt, unter anderem wurden Konventikel eingestellt. Unter Arcularius’ Nachfolgern Johann Georg Pritius (1662-1732, seit 1711 Frankfurter Senior), Christian Münden (1684-1741, seit 1732 Frankfurter Senior) und Heinrich Andreas Walther (1696-1748, seit 1741 Frankfurter Senior) gewann jedoch der Pietismus

gegenüber radikalen Pietisten ab, die in Frankfurt etwa in Form der Saalhofpietisten ebenfalls anzutreffen waren.[90]

Unmittelbar nach der Berufung in das Amt des Frankfurter Seniors reichte Fresenius seine Dissertation *De Prudentia Pastorali* ein. Passend dazu, dass er ein Mann der Praxis war, promovierte er „Über die pastorale Klugheit". Unter dem Vorsitz von Jakob Wilhelm Feuerlein (1689-1766), einem Schüler von Johann Franz Buddeus (1667-1729), wurde er am 18. Januar 1749 von der Göttinger theologischen Fakultät zum Doktor der Theologie promoviert. Das Amt des Frankfurter Seniors begleitete er bis zu seinem Lebensende 1761. Damit war er für rund 13 Jahre der leitende Geistliche der lutherischen Kirche in Frankfurt. Er stand dem Frankfurter Predigerministerium vor, war Konsistorialrat, trug als solcher für die Aufsicht über Kirche und Schule Verantwortung und wirkte als Hauptprediger an der evangelischen Hauptkirche in Frankfurt, der Barfüßerkirche, die 1786 und damit 25 Jahre nach Fresenius abgerissen und durch die heutige Paulskirche ersetzt wurde.[91] Kurz vor der Berufung zum Frankfurter Senior hatte er mehrere Ämter abgelehnt: das Amt als Generalsuperintendent

---

erneut an Aufwind. Ein Tauziehen um die Vorherrschaft begann, wobei der Graben zwischen Orthodoxie und Pietismus in Frankfurt meist weniger tief als im benachbarten Hessen-Darmstadt verlief. Viele Frankfurter Prediger traten für einen gemäßigten kirchlichen Pietismus ein, der in keinem scharfen Gegensatz zur Orthodoxie stand, so zum Beispiel Johann Friedrich Starck (1680-1756), einer der prägenden Frankfurter Prediger zu Fresenius' Zeit. Einen guten Überblick zu einzelnen Frankfurter Geistlichen und deren religiöser Prägung bietet Telschow, Frankfurt I, 274-276; 291-297; 297-318; vgl. auch Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 192f.

90 Vgl. u.a. Schneider, Radikaler Pietismus.

91 Zum Frankfurter Predigerministerium im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Telschow, Frankfurt I, 171-179. Einen Überblick zur politischen Struktur in Frankfurt bietet Stalljohann, Frankfurt, 540f. Der Frankfurter Senior stand dem Frankfurter Predigerministerium vor, das sich aus den lutherischen Stadtpredigern Frankfurts zusammensetzte, wobei mit Spener 1666 erstmals ein Prediger offiziell in das Amt des Frankfurter Seniors berufen worden war (vgl. Grabau, Predigerministerium, 552-554). Das Predigerministerium war für die innerkirchlichen Angelegenheiten zuständig. Außerdem beriet es den Frankfurter Rat. Zu Fresenius' Zeit galten die Regelungen von 1728. Damals waren die kirchlichen Angelegenheiten in Frankfurt mit einer Konsistorialordnung neu geregelt worden (zur neuen Konsistorialordnung von 1728 vgl. Telschow, Frankfurt I, 236-238). Die Rechte des Predigerministeriums waren eingeschränkt worden. Der Rat hatte die Aufgaben des Kirchenregiments, der Kirchenzucht und der Schulaufsicht auf das neu gegründete Konsistorium übertragen, das sich aus vier Ratsherren, dem Senior, zwei Mitgliedern des Predigerministeriums und zwei Bürgern zusammensetzte.

im Herzogtum Sachsen-Meiningen, als Abt zu Marienthal und Michaelstein und als ordentlicher Professor in Helmstedt, wobei die beiden zuletzt genannten Ämter zuvor Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755) innegehabt hatte.[92] Außerdem lehnte Fresenius aus gesundheitlichen Gründen kurz vor seinem Tod das Angebot des dänischen Königs ab, das Amt des Generalsuperintendenten in den Herzogtümern Schleswig und Holstein zu übernehmen.

Frankfurt ist Fresenius' Hauptwirkstätte. Hier machte er sich wie bereits in seinen bisherigen Amtsjahren als Prediger, Seelsorger und Kirchenpolitiker, als Autor und Herausgeber zahlreicher Schriften und mit Auseinandersetzungen mit verschiedenen theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen einen Namen. Besonderen Wert legte er zeitlebens auf die pastorale Arbeit. Es soll sogar Beschwerden gegeben haben, er vernachlässige darüber andere Aufgaben.[93] Durch Predigt, persönliches Gespräch und mit seinen Schriften wollte er Trost spenden, Rat geben, im Glauben unterweisen und stärken. Ein erster wesentlicher Bestandteil waren dabei seine Predigten. In deren Mittelpunkt stand wie für den Pietismus charakteristisch die Lehre vom Heilswerk Christi, weniger der richtende Gott wie in der Orthodoxie.[94] Dass Fresenius ein rhetorisch versierter Prediger war, bestätigt kein geringerer als Johann Wolfang (von) Goethe (1749-1832), der ihn einen „guten Kanzelredner"[95] nannte. Einige Predigten veröffentlichte Fresenius zusätzlich einzeln oder als Predigtsammlung in gedruckter Form.[96] Zweitens widmete er sich gewissenhaft der Seelsorge. Sein seelsorgerliches Engagement und Feingefühl finden mehrfach Erwähnung. Goethe etwa erklärte, er habe Fresenius als Beichtvater „zu schätzen sehr Ursach".[97] Fresenius bemühte sich um die individuelle Betreuung. Ein guter Seelsorger richte sein Handeln an seinem Gegenüber

92 Mosheim wirkte seit 1723 als Professor in Helmstedt – zunächst für Kontroverstheologie, seit 1725 für Kirchengeschichte – und seit 1727 bis 1747 als Abt von Marienthal und Michaelstein. 1747 wechselte er an die Universität Göttingen. Ob Fresenius sein direkter Nachfolger geworden wäre, lässt sich nicht feststellen.

93 Vgl. Griesbach, Nachricht, 49.

94 Vgl. unten Ertrag.

95 Goethe, Dichtung und Wahrheit, 155 (viertes Buch).

96 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.1.

97 Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, 397 (in: *Bekenntnis einer schönen Seele*).

und dessen individueller Situation aus.[98] Auch mehrere seiner Schriften standen im Dienst der Seelsorge und Bildung.[99] Besonders erfolgreich war das erstmals 1746 erschienene *Beicht- und Communionbuch*, das bis ins 21. Jahrhundert hinein neu aufgelegt worden ist. In der Vorrede erklärte Fresenius, er wolle oftmals gestellte Fragen beantworten, um im seelsorgerlichen Einzelgespräch mehr Zeit für individuelle Anliegen zu haben. Ebenfalls erfolgreich war die Zeitschrift *Pastoral-Sammlungen*, die er 1748 in Frankfurt ins Leben rief und bis 1760 in 24 Bänden herausgab. In erster Linie bot sie Geistlichen Gelegenheit zur Weiterbildung, war aber auch für interessierte Laien gedacht. Insbesondere als Senior widmete sich Fresenius zudem kirchenpolitischen Aufgaben. Unter anderem trug er für die Schulaufsicht Verantwortung. Wie er es in seinem Elternhaus kennengelernt hatte, legte er zeitlebens im pietistischen Geist auf Bildung und deren Vermittlung Wert. Zum Beispiel unterbreitete er dem Magistrat in Frankfurt einen Plan zur Verbesserung des Schulwesens: Neben einer verbesserten Unterweisung im christlichen Glauben, forderte er eine allgemeine Schulpflicht, die Befreiung von Schuldgeld für Bedürftige und kostenlose Erwachsenenbildung.[100] Auch an anderer Stelle brachte er in Frankfurt pietistische Anliegen ein. Dabei ging er allerdings zunehmend diplomatischer als in früheren Jahren vor. An erster Stelle stand für ihn der Friede innerhalb der lutherischen Kirche. Zum Beispiel verzichtete er anders als in Hessen-Darmstadt in Frankfurt auf Konventikel, obwohl er sie nach wie vor befürwortete. Gerade angesichts seiner Erfahrungen in Hessen-Darmstadt fürchtete er jedoch, sie könnten seine orthodoxen Amtskollegen provozieren und separatistische Tendenzen fördern.[101] Fresenius verzichtete in Frankfurt also auf klassische Konventikel, pflegte aber „asketische Übungen“[102] und Tischgemeinschaften in seinem Haus. Unter den

98 So entfaltete es Fresenius u.a. in den *Pastoral-Sammlungen* in seinem Beitrag *Geistlicher Rath für eine Person, die geraume Zeit in einem vermischten Zustand der gesetzliche und Evangelischen Wirckungen gestanden* in den *Pastoral-Sammlungen* (abgedr. in: PS II [1748], 123-144). Vgl. dazu auch unten Abschn. II.Tl.5.2.

99 Zu Fresenius’ gedruckten Veröffentlichungen vgl. ausführlich unten Abschn. I.Tl.2.1.

100 Vgl. Grabau, Predigerministerium, 269f.

101 Vgl. dazu ausführlich unten Abschn. II.Tl.3.

102 Hemmerde, Fresenius, 251. Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.

Teilnehmern waren „Verfolgte und Bedrängte“. Hier zeigt sich beispielhaft das für den Pietismus charakteristische ausgeprägte soziale Engagement. Auch „Personen von ganz verschiedenen Religionsmeinungen“ nahmen teil. Sie alle hieß Fresenius gleichermaßen als Gäste in seinem Haus willkommen.

> „Sein [i.e. Fresenius] Tisch war täglich besonders für Fremde, Verfolgte und Bedrängte gedeckt. Seine gewöhnlichen Tischgenossen konnten dabey Menschen aus allen Theilen der Welt kennen lernen. Nicht selten kamen Personen von ganz verschiedenen Religionsmeinungen zusammen. Einer seiner Bekannten erinnert sich einer solchen Tischgesellschaft, die aus einem griechischen Bischof, einen reformirten Theologen aus der Schweitz, einen Studenten aus Ungarn, und aus noch andern Personen bestand“.[103]

Fresenius war für den Austausch mit anderen (Religions-) Meinungen aufgeschlossen. Allerdings setzte er sich wie bereits in vergangenen Jahren auch in Frankfurt immer wieder kritisch, teils polemisch mit anderen theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen auseinander, insbesondere dann, wenn er die lutherische Kirche bedroht sah. Hinter all seinem Wirken steht die Überzeugung, dass es ein entschiedenes Eintreten für den wahren, das hieß aus seiner Sicht für den lutherischen Glauben und für die wahre Kirche, das hieß aus seiner Sicht für die lutherische Kirche brauche. Er verteidigte sie und suchte möglichst viele für sie zu gewinnen. Er warb unter anderen Religionen und Konfessionen, aber auch unter lutherisch Getauften, die aus seiner Sicht nur nominell Christen waren. Bereits als Jugendlicher habe er in Niederwiesen Kinder zur „wahren Bekehrung“ ermahnt, sich als Niederwiesener Pfarrer und besonders im Rahmen der Darmstädter Proselytenanstalt für die Bekehrung von Juden und Katholiken eingesetzt, in Gießen eine „Kindsmörderin“ und mehrere „Zigeuner“ bekehrt, in Frankfurt soll er 1747 mehrere junge Leute erweckt haben, darunter möglicherweise auch Goethes Mutter, und er selbst berichtete über die Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung in Frankfurt.[104] Er

103 Hemmerde, Fresenius, 239f.

104 Laut Griesbach bemühte sich Fresenius bereits in jungen Jahren um die Bekehrung einiger Kinder: „so betete er [i.e. Fresenius] nicht nur herzlich für sie, sondern […]

setzte sich, wie es für den hallischen Pietismus charakteristisch ist, für Bekehrungen ein. Allerdings vertrat er das hallische Bekehrungsverständnis in modifizierter Form, zum Beispiel forderte er kein einmaliges und exakt datierbares Bekehrungserlebnis.[105] Außerdem verteidigte er die lutherische Kirche mehrfach gegen (vermeintliche) Angriffe. Meist spielten dabei (kirchen-) politische Interessen eine zentrale Rolle. Er wollte die (kirchen-) politischen Interessen „seiner" lutherischen Kirche schützen. Er wollte anderen die (seines Erachtens) „Irrtümer" ihrer Lehre aufzeigen, sie von der Wahrheit der lutherischen Lehre überzeugen, sie für die lutherische Kirche gewinnen und diese dadurch stärken. Dabei verfasste er Schriften, die teilweise weit über seine Wirkungsorte hinaus Beachtung fanden. In Frankfurt verteidigte er die lutherische Kirche in mehreren Schriften gegenüber Anhängern Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs (1700-1760) und Reformierten. Außerdem legte er zwei Vertretern der Frühaufklärung – von ihm sogenannten „Naturalisten" – die „Irrtümer" des „Naturalismus"[106] dar, um sie zum lutherischen Glauben zu bekehren.[107]

---

er ließ sie zu sich kommen, that ihnen aus Gottes Wort […] und ermahnte sie ernstlich zur wahren Bekehrung, welche Bemühung auch nicht ganz ohne Segen geblieben" (Griesbach, Nachricht, 35). Daneben findet sich bei Griesbach ein Bericht von „der wunderbaren und herrlichen Bekehrung einiger grosen Missethäter" durch Fresenius in seiner Zeit als Niederwiesener Pfarrer (vgl. a.a.O., 44). Eine bekehrte „Kindesmörderin" und „mehrere bekehrte Zigeuner" nennt Burk, Evangelische Pastoral-Theologie, 468 als „Beispiele" für Fresenius' erfolgreiches Wirken im Gießener Gefängnis. Zur Erweckung junger Leute in Frankfurt vgl. u.a. a.a.O., 51 (es sei Fresenius gelungen, „viele, sonderlich junge Personen so kräftig zu erwecken, daß man darunter eine besondere Gnaden-Zeit […] erkennen muste"). Dechent, Frankfurt II, 192 vermutet, Goethes Mutter sei unter diesen jungen Leuten gewesen (vgl. dazu auch unten Anm. 114).

105 Zu Fresenius' Bekehrungsverständnis vgl. bes. unten Abschn. II.Tl.5.3.1 u. zusammenfassend unten Ertrag.

106 Zum Begriff „Naturalismus", dessen Bedeutung bei Fresenius und der damit verbundenen Problematik vgl. unten Abschn. II.Tl.5.1. Angesichts der mit ihm verbundenen Problematik führt die vorliegende Untersuchung den Begriff in Anführungszeichen.

107 Die vorliegende Untersuchung widmet den Auseinandersetzungen im Rahmen des zweiten Teils jeweils ein eigenes Kapitel. Daneben fallen zwei zentrale Ereignisse der Frankfurter Stadtgeschichte in Fresenius' Zeit als Frankfurter Senior, mit denen er als Frankfurter Senior und damit als ein zentraler Repräsentant Frankfurts aller Wahrscheinlichkeit nach in Berührung kam. Inwiefern er sich mit den Ereignissen auseinandersetzte, ist jedoch nicht überliefert. Erstens wurden 1750 und damit während seiner Senioratszeit die Schriften Johann Christian Edelmanns (1698-1767) öffentlich auf dem Frankfurter Römerberg verbrannt. Laut Raisig veranlasste Fresenius

Bis kurz vor seinem Lebensende ging Fresenius seinen Amtsgeschäften nach. Erst in den letzten Monaten ließen seine Kräfte zusehends nach. Am 21. Juni 1761 stand er das letzte Mal auf der Kanzel.[108] Kurz darauf, am 4. Juli 1761 verstarb er im Alter von 55 Jahren. Eine große Trauergemeinde versammelte sich in der Barfüßerkirche. Die dort von Fresenius'

die Verbrennung (vgl. Raisig, Fresenius, 29f.: „sein [i.e. Fresenius'] orthodoxes Verständnis von der Richtigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre bewogen ihn auch, eine öffentliche Verbrennung der Schriften des angefeindeten Freigeistes Joh. Christian Edelmann [1698-1767] auf dem Römerberg zu veranlassen"). Belegstellen werden allerdings nicht genannt und lassen sich auch nicht finden. Die Schriften Edelmanns wurden in Frankfurt verbrannt, da dort die kaiserliche Bücherkommission ihren Sitz hatte. Dass Fresenius als damaliger Frankfurter Senior von der Verbrennung der Schriften Edelmanns Kenntnis hatte, ist m.E. wahrscheinlich. Ob und inwiefern er dabei eine Rolle spielte, muss jedoch offenbleiben. Er besaß keine Schriften Edelmanns. Doch neben einer Lebensbeschreibung zu Edelmann (vgl. Verzeichnis, 120) besaß er eine anonym erschienene Widerlegung zu Edelmanns Schrift *Moses mit aufgedecktem Angesichte* (1740) (vgl. a.a.O., 139). Außerdem veröffentlichte er in seinen *Pastoral-Sammlungen* in den Jahren 1750 bis 1753 – und damit seit dem Jahr der Verbrennung der Schriften Edelmanns – sechs kritische Beiträge zu Edelmann. Allerdings stammt keiner davon aus seiner eigenen Feder. Sie tragen allesamt – von einen anonym erschienen Beitrag abgesehen – den lutherischen Pfarrer aus Umstadt Johann Christian Betz als Verfasser (zu den Beiträgen vgl. die im Anhang beigefügte Bibliographie). Fresenius selbst kommt an keiner Stelle auf Edelmann zu sprechen. Allerdings ist anzunehmen, dass er zusammen mit Betz Edelmanns Schriften kritisch sah und ihre Verbrennung billigte. Zur Verbrennung von Edelmanns Schriften in Frankfurt vgl. u.a. Dechent, Frankfurt II, 183f.; Telschow Frankfurt I, 323-325; Beutel, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, 153f.; Ders., Art. Edelmann; Bautz, Art. Edelmann. Zweitens hielt sich Voltaire (1694-1778) 1753 und damit während Fresenius' Senioratszeit für fünf Wochen in Frankfurt auf. Seit Juli 1750 hatte er am Hof Friedrich II. (1712-1786) gelebt, bis es im Frühjahr 1753 zur Entzweiung gekommen war. Am 31. Mai traf Voltaire in Frankfurt ein und löste einen diplomatischen Skandal aus. Er besaß „einige sensible Schriftstücke" (Lau, Habsburgs Rückkehr, 439), darunter das Gedichtbändchen *Oeuvres de posei*, eine von Friedrich II. verfasste Satire auf Herrscher europäischer Throne. Friedrich II. hatte es Voltaire vermacht, fürchtete nun aber, dieser könne es veröffentlichen. Er forderte die Frankfurter auf, Voltaire bis zur Aushändigung des Schriftstücks festzuhalten. Der Frankfurter Senat wollte einen Konflikt mit dem Preußenkönig vermeiden und leistete der Forderung Folge. Voltaire solle das Gedichtbändchen aushändigen. Dieser erklärte sich auch dazu bereit. Allerdings hatte er es in Leipzig gelassen. Bis zur Zusendung und Aushändigung stand er in Frankfurt unter Hausarrest. Ob Fresenius und Voltaire sich in dieser Zeit persönlich begegnet sind, muss offenbleiben. Es ist aber anzunehmen, dass Fresenius Voltaires Aufenthalt zumindest zur Kenntnis nahm. Eine schriftliche Äußerung von ihm zu Voltaire bzw. zu dessen Aufenthalt in Frankfurt ist jedoch nicht überliefert. Zu Voltaires Aufenthalt in Frankfurt vgl. Lau, Habsburgs Rückkehr, 439-441; Haupt, Voltaire; Kantzenbach, Aufklärung, 138-142.

108 Vgl. Guaitta, Fresenius, 27.

Frankfurter Amtskollegen und langjährigem Begleiter Conrad Caspar Griesbach (1705-1777) gehaltene Leichenpredigt erschien noch im selben Jahr als Druck, ebenso einige *Leichen-Gedichte* zu Fresenius' Ehren. Sie stammten von „auswärtigen" und „einheimischen Gönnern und Freunden" sowie aus seinem familiären Umfeld.[109] Seine Frankfurter Kollegen nahmen zum Beispiel mit folgenden Worten von ihm Abschied:

> „Du bist, wir wissen es, ein großer Mann gewesen, und wer es noch nicht weiß, mag deine Schriften lesen; in diesen bleibst du stets ein großes Kirchenlicht, und solang Frankfurt steht, vergißt [sic!] dich Frankfurt nicht."[110]

Diese Zeilen spiegeln die Hochachtung, die Fresenius in Frankfurt allgemein entgegengebracht wurde. Er wurde, wie es Goethe in *Dichtung und Wahrheit* ausgedrückt hat, „von seiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als exemplarischer Geistlicher verehrt".[111] Nur vereinzelt findet sich Kritik. Ein prominenter Kritiker war der Frankfurter Arzt Johann Christian Senckenberg (1707-1772). Er soll Fresenius abwertend als „Patriarchen von Frankfurt" bezeichnet haben, der anstelle Gottes verehrt und angebetet

109 Leichengedichte von „auswärtigen Gönnern und Freunden" (Griesbach, Das Gute, 1-13, 1): u.a. Johann Christoph Major (Nördlingen) (vgl. a.a.O., 1); M. Georg Wilhelm Muhl (Worms) (vgl. a.a.O., 4); Sigismund Friedrich Lorenz (Straßburg) (vgl. a.a.O., 4); Jacob Theodor Franz Rambach (Gießen) (vgl. a.a.O., 7f.); Johann Michael Weichselfelder (Solms-Roedelheim) (vgl. a.a.O., 9f.); Johann Jacob Uller (Gommersheim) (vgl. a.a.O., 11-13). Leichengedichte von „einheimischen Gönnern und Freunden" (vgl. a.a.O., 13-27, hier: 13): u.a. Frankfurter Ministerium (vgl. a.a.O., 13f.); Johann Jacob Willemer (vgl. a.a.O., 15); Prediger von St. Nicolai (vgl. a.a.O., 15-17); Johannes Ludwig (vgl. a.a.O., 17-22); Friedrich August Roesner (vgl. a.a.O., 22); Gottfried Guaitta (vgl. a.a.O., 22-26); Johann Ludwig Kern (vgl. a.a.O., 26f.). Leichen-Gedichte „von der hinterlassenen Familie und Anverwandten" (vgl. a.a.O., 27-43, hier: 27): Charlotte Friederica Freseniin (Witwe) (vgl. a.a.O., 27-29); „sämmtliche hinterbliebene Kinder" (a.a.O., 29); Jakob Christian Walther (Schwiegersohn) (vgl. a.a.O., 30); Johann Anton Fresenius (Bruder) (vgl. a.a.O., 30f.); Johann Friedrich Fresenius (Bruder) (vgl. a.a.O., 31-34); Wilhelm Adolph Miltenberger (Schwager) (vgl. a.a.O., 34-36); Johann Peter Snell (Schwager) (vgl. a.a.O., 36); Johann Peter Christian Sturm (Schwager) (vgl. a.a.O., 37f.); Christian Andreas Fabricius (Schwager) (vgl. a.a.O., 38f.); Friedrich Wilhelm Snell (Schwager) (vgl. a.a.O., 40f.); Andreas Daniel Ludwig Mettenius (Vetter) (vgl. a.a.O., 42f.).

110 A.a.O., 14.

111 Goethe, Dichtung und Wahrheit, 155 (viertes Buch).

werde.[112] In der Tat muss zeitweise ein regelrechter Personenkult um Fresenius entstanden sein. Die meisten zeitgenössischen Bewertungen fallen – wie bereits mehrfach angeklungen – auffallend positiv aus. Auch die Familie Johann Wolfgang (von) Goethes war Fresenius freundschaftlich verbunden. Die Verbindung ging auf Goethes Großeltern mütterlicherseits, die Familie Textor zurück, der Fresenius als Beichtvater verbunden war. An Goethes Großmutter Anna Margaretha Textor (1711-1783) ist aus dem Jahr 1751 ein Brief von Fresenius überliefert.[113] Außerdem hatte er die Tochter des Hauses, Goethes Mutter Catharina Elisabeth (1731-1808), konfirmiert. Möglicherweise gehörte sie auch der oben genannten Gruppe junger Menschen an, die Fresenius in Frankfurt erweckt hatte. In einem Eintrag in ihr Poesiealbum von 1748 sprach Fresenius sie als „geistliche Tochter“ an.[114] Im selben Jahr traute er sie mit Goethes Vater Johann Caspar (1710-1782), der Fresenius ebenfalls verbunden war. In seiner Büchersammlung befanden sich Predigten von Fresenius und Fresenius’ Bild hing in seinem kleinen Arbeitszimmer.[115] Außerdem taufte Fresenius ihren Sohn Johann Wolfgang und fünf seiner sechs Geschwister.[116] Einige Jahre später wird Johann Wolfgang (von) Goethe Fresenius, der verstarb, als Goethe elf Jahre alt war, einige Zeilen widmen. In seiner autobiographischen Schrift *Dichtung und Wahrheit* erinnerte er sich mit folgenden Worten an ihn:

112 Kriegk, Brüder Senckenberg, 365. Vgl. auch Dechent, Frankfurt II, 187.

113 Nr. 610.

114 Am 4. April 1748 trug sich Fresenius mit folgenden Worten in das Poesiealbum von Goethes Mutter ein: „Du hast mit deinem Tun mich zweimal recht vergnügt: Vors erste, da du dich im Lernen treu bewiesen, als ich dir Gottes Wort zum Leitstern angewiesen; danach, als du die Welt durch Gottes Kraft besiegest. Nun warte ich mit Ruh auf die drei Freude, daß du Gott treu verbleibst, bis Leib und Seel sich scheiden. Aus inniger Hochachtung und zur steten Ermunterung der Jungfer Besitzerin, als seiner geistlichen Tochter, schreibt dies der treue Beichtvater Johann Philipp Fresenius.“ (zit. nach: Dechent, Frankfurt II, 192). Dechent hat aufgrund dieses Eintrags vermutet, dass Catharina Elisabeth Textor dem Kreis junger Leute angehörte, die von Fresenius 1747 erweckt worden waren (vgl. ebd.).

115 Vgl. Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 192 Anm. 642. Dort findet sich folgender Hinweis: „die Sammlung seiner [i.e. Fresenius] Predigten befindet sich unter den Büchern des Rates [i.e. Johann Caspar Goethe]“. Welche Predigten gemeint sind, lässt sich nicht feststellen.

116 Vgl. Dechent, Frankfurt II, 192.

> „Der Senior des Ministeriums, Johann Philipp Fresenius, ein sanfter Mann von schönem, gefälligen Ansehen, welcher von seiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner verehrt ward, der aber, weil er gegen die Herrnhuter aufgetreten, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Ruf stand, vor der Menge hingegen sich durch die Bekehrung eines bis zum Tode blessierten freigeistischen Generals berühmt und gleichsam heilig gemacht hatte“.[117]

Auch in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, im sechsten Buch mit dem Titel *Bekenntnisse einer schönen Seele*, setzte Goethe Fresenius ein literarisches Denkmal.[118] Er nannte ihn nicht namentlich, berichtete aber wohlwollend über den „Oberhofprediger“, mit dem Fresenius gemeint ist. Dieser sei ein „trefflicher Mann“,[119] der „große Verdienste“[120] vorzuweisen habe, den Goethe als Beichtvater „zu schätzen sehr Ursache“[121] habe und dem er „herzliche Achtung“[122] entgegenbringe. Außerdem merkte Goethe ähnlich wie in der oben zitierten Passage aus *Dichtung und Wahrheit* an, dass Fresenius ein eifriger „Widersacher der herrnhutischen Gemeine“[123] gewesen sei. Auch an anderer Stelle wurde Fresenius nach seinem Tod mit wohlwollenden Worten bedacht, vor allem – wie eingangs dargestellt – in zahlreichen lexikalischen Werken. Ein Lexikoneintrag von 1774 etwa enthält folgende Zeilen zu seinen Ehren:

> „Er stund vor Zions-Ehr, sein Muth sank niemals nicht,
> Er kämpft mit Heldenmuth sein Glaub nicht unterliegt,
> O Frankfurt! denke nur so Tag und als Nacht daran,
> Was dieser treue Hirt an seinen Schaaf gethan,
> So wie der Ceder grünt, so grüne auch seine Treu,
> Seht Zion ist getrost, seht seine Freud ist neu.“[124]

117 Goethe, Dichtung und Wahrheit, 155 (viertes Buch).
118 Ders., Wilhelm Meisters Lehrjahre, 395-400.
119 A.a.O., 395.
120 A.a.O., 397.
121 Ebd.
122 A.a.O., 400.
123 A.a.O., 399.
124 Guaitta, Fresenius, 27f. (1774).

Fresenius hinterließ sechs Söhne und zwei Töchter, zwei weitere Töchter waren bereits im Kindesalter verstorben.[125] Seine Kinder setzten die Pfarrhaustradition fort: Seine zwei Töchter heirateten jeweils einen Pfarrer und vier seiner sechs Söhne ergriffen den Pfarrberuf. Ein weiterer Sohn schlug die Juristenlaufbahn ein, ein anderer ergriff den Apothekerberuf.[126] Auch einige seiner Enkel und Urenkel führten die Pfarrhaustradition fort.[127] Der Name „Fresenius" steht für eine Pfarrerdynastie, aus der über Jahrzehnte hinweg zahlreiche evangelische Geistliche, zumeist im Raum Frankfurt, hervorgegangen sind. Daneben entstammen aus der Familie Fresenius einige Juristen und Lehrer. Auch sie wirkten größtenteils im Raum Frankfurt, wie überhaupt die meisten von Fresenius' Nachkommen in der

125 Zum Folgenden vgl. auch die im Anhang beigefügte Anlage 3.

126 Fresenius' zwei nicht im Kindesalter verstorbene Töchter waren beide mit ev.-luth. Predigern verheiratet. Marie Christiane Philippine (1736-1811): 1764 Heirat mit Friedrich Wilhelm Snell (1720-1764), ev.-luth. Prediger in Staden und Stammheim. Friederike Louise Jakobea (1743-1796): kurz vor Fresenius' Tod 1761 Heirat mit Jakob Christian Walther (1738-1776), Sohn von Heinrich Andreas Walther (Fresenius' Vorgänger als Frankfurter Senior). Jakob Christian Walther wirkte als ev.-luth. Prediger und Rektor zu Homburg vor der Höhe. Nach der Scheidung 1770 heiratete Friederike Louise Jakobea 1783 den Frankfurter ev.-luth. Prediger Anton Scholl. Vier von Fresenius' sechs Söhnen, nämlich seine drei ältesten Söhne und sein jüngster Sohn waren ev.-luth. Theologen: Samuel Anton Wilhelm (1727-1814): seit 1774 Prediger und Superintendent in Pleß (Oberschlesien). Ludwig Friedrich Wilhelm Fresenius (1739-1786): 1757-1760 Theologiestudium in Jena und Tübingen; Prediger (seit 1762), Konsistorialrat und Leiter des Waisenhauses (seit 1777) in Homburg v. d. Höhe. Andreas Ludwig Christian (1746-1820): seit 1781 Prediger in Bornheim bei Frankfurt, seit 1788 Prediger an der Weißfrauen-Kirche in Frankfurt und Konsistorialrat. Philipp Joseph (1752-1830): 1771-1774 Theologiestudium in Gießen, seit 1783 Lehrer und Professor am Gymnasium in Frankfurt. Fresenius' zwei andere Söhne ergriffen den Beruf eines Juristen bzw. eines Apothekers: Johann Philipp Elias (1748-1799): 1767-1770 Jurastudium in Gießen, seit 1773 Justizrat in Frankfurt, seit 1777 Justizrat in Solms-Rödelheim. Philipp Jakob (1750-1816): seit 1781 Apotheker in Rödelheim bei Frankfurt.

127 Bis in die vierte Generation nach Fresenius lassen sich evangelische Pfarrer nachweisen. Exemplarisch seien genannt: Remigius Fresenius (1777-1820): Fresenius' Enkel, Pfarrer in Hausen und Frankfurt a. M.; Johann Franz Theodor Fresenius (1794-1864): Fresenius' Enkel, Pfarrer in Sachsenhausen und Frankfurt a. M.; Remigius Wilhelm Fresenius (1807-1837): Fresenius' Urenkel, starb als Theologiestudent; Johann Philipp Fresenius (1871-1929): Fresenius' gleichnamiger Ururenkel, Pfarrer. Zu Fresenius' Nachkommen vgl. u.a. auch Strieder, Fresenius, 179-182; Fresenius, Mittheilungen. Vgl. außerdem den im Anhang beigefügten Stammbaum zu Fresenius' Nachkommen (Anlage 3).

Frankfurter Gegend geblieben sind.[128] Die Familie Fresenius bildet ein verwandtschaftlich begründetes, sich über mehrere Generationen erstreckendes Netz an evangelischen Geistlichen und anderen, meist akademisch geschulten bürgerlichen Beamten im Raum Frankfurt aus, wie es insbesondere im 18. und 19. Jahrhundert mehrfach anzutreffen ist.[129] Nicht umsonst wird die Familie Fresenius in den *Mittheilungen des Vereins für Geschichte und Althertumskunde* Ende des 19. Jahrhunderts mit folgenden Worten bedacht:

> „So hat sich diese Familie [i.e. Fresenius] hier in vielen Zweigen verbreitet und fast sämtliche Glieder derselben haben sich in den verschiedensten Stellungen, als Geistliche, Lehrer, Pfleger der Rechtswissenschaften oder als Glieder kirchlicher Behörden, der Armenpflege, milder Stiftungen und gemeinnütziger Vereine, in ihrer Vaterstadt [i.e. Frankfurt] verdient gemacht".[130]

Gleichzeitig hat sich die Familie Fresenius im Laufe der Zeit zunehmend auch naturwissenschaftlichen Berufen geöffnet.[131] Bekannte Namen gehen aus ihr hervor. Fresenius' Urenkel Carl Remigius Fresenius (1818-1897) – der Enkel von Fresenius' Sohn, dem Pfarrer Ludwig Friedrich Wilhelm (1739-1786) – war Assistent bei Justus von Liebig (1803-1873) in Gießen und Gründer des *Chemischen Laboratoriums Fresenius Wiesbaden*, auf das das heutige *SGS Institut Fresenius* zurückgeht. Ein weiterer Urenkel von Fresenius, nämlich sein gleichnamiger Urenkel Johann Philipp (1842-1911) – der Enkel von Fresenius' Sohn, dem Apotheker Philipp Jakob (1750-1816) – erwarb 1872 die Frankfurter Apotheke „Zum Goldenen Hirsch" und gab sie 1905 an seinen Sohn Johann Eduard

128 Fresenius' zwei Enkel Jakob Heinrich Samuel Fresenius (1779-1841) und Anton Christian Philipp Joseph (1791-1845) schlugen die Juristenlaufbahn ein. Beide wirkten in Frankfurt a. M. Den Beruf eines Lehrers ergriff Fresenius' Urenkel Friedrich Carl Fresenius (1819-1876). Diese Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vgl. außerdem den im Anhang beigefügten Stammbaum zu Fresenius' Nachkommen (Anlage 3).

129 Vgl. Schorn-Schütte/Sparn, Evangelische Pfarrer.

130 Fresenius, Mittheilungen.

131 Neben den im Folgenden Genannten (Apotheker, Chemiker) finden sich zum Beispiel Mediziner unter Fresenius' Nachkommen (vgl. den im Anhang beigefügten Stammbaum zu Fresenius' Nachkommen [Anlage 3]).

Fresenius (1874-1946) weiter. Dieser wiederum gründete 1912 das Pharmazieunternehmen *Dr. E. Fresenius*, das er seiner Ziehtochter Else Kröner (1925-1988), damals noch Else Fernau, vermachte. Zusammen mit ihrem späteren Mann Hans Kröner (1909-2006) baute sie das Unternehmen zum heutigen weltweit tätigen und im DAX börsennotierten Gesundheitskonzern *Fresenius* aus. Die von ihr 1983 gegründete, gemeinnützige Else Kröner-Fresenius-Stiftung (EKFS) fördert bis heute in hohem Umfang medizinische Forschung und medizinisch-humanitäre Hilfsprojekte.[132]

132 Zu Else Kröner, dem Gesundheitskonzern *Fresenius* und der *EKFS* vgl. Kamp/Neumann, Else-Kröner; Dies., Forschung.

2. Nachlass

Fresenius' gedruckte Veröffentlichungen,[1] seine Korrespondenz[2] und sein Schriftenbesitz[3] stützen die soeben anhand seiner biographischen Daten skizzierte Verortung in den theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit.[4]

2.1 Gedruckte Veröffentlichungen

Fresenius' gedrucktes Werk umfasst rund 60 Titel, darunter Monographien, Herausgeberschaften und Schriften, an denen er mit Vorreden, Kommentaren und Beiträgen beteiligt ist.[5]

Nur drei seiner Schriften sind dem universitären Kontext zuzuordnen. Es sind zugleich seine einzigen auf Latein anstatt auf Deutsch verfassten Schriften. Erstens schloss er sein Straßburger Studium 1725 mit seinen *Theses de iustificatione* ab. Es ist seine erste bezeugte, allerdings nicht erhaltene Schrift. Zweitens wurde seine anlässlich des Amtsantritts als Professor in Gießen gehaltene Rede *De limitibus rationis et fidei* vom 17. Januar 1743 nachträglich im ersten Band der *Pastoral-Sammlungen* (1748) veröffentlicht. Drittens reichte er kurz darauf, zu Beginn seiner Seniorats-zeit die Dissertation *De Prudentia Pastorali* (1749) ein, die zusätzlich im 16. Band der *Pastoral-Sammlungen* (1754) zu finden ist.

Die meisten seiner Schriften sind aus der kirchlichen Praxis heraus entstanden. Von ihnen wiederum ist ein Großteil auf die Auseinandersetzung mit einer bestimmten theologie- oder geistesgeschichtlichen Strömung zurückzuführen. Insofern sind diese Schriften als Einheit zu betrachten, auch

---

1 Vgl. unten Abschn. I.Tl.2.1.

2 Vgl. unten Abschn. I.Tl.2.2.

3 Vgl. unten Abschn. I.Tl.2.3.

4 Zur Quellenlage vgl. oben Einleitung, Kap. 2. Im Folgenden steht die Auswertung dieser Quellen auf formaler Ebene im Vordergrund. Die inhaltlich-theologische Auswertung ausgewählter Schriftstücke folgt im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung.

5 Die im Folgenden genannten Jahreszahlen beziehen sich, sofern nicht anders vermerkt, auf die Erstausgaben. Für weitere Ausgaben vgl. die im Anhang beigefügte Bibliographie. Zitiert wird in der vorliegenden Untersuchung, sofern nicht anders vermerkt, jeweils nach der Erstausgabe. Die Verweise auf das *Beicht- und Communionbuch* beziehen sich auf die 5. Aufl. von 1762.

wenn sie unterschiedlicher literarischer Gattungen sind. Meist sind im Rahmen einer Auseinandersetzung gleich mehrere Schriften erschienen, von Fresenius und, mitunter als direkte Reaktion auf ihn, von anderen Autoren. Am Anfang steht die während seiner Studienzeit (1723-1727) polemisch geführte Kontroverse mit dem katholischen Theologiestudenten Weislinger, gegen den er mit seiner Schrift *Anti-Weislingerus* Stellung bezog. 1731 wurde sie veröffentlicht, als sich Fresenius als Pfarrer in Niederwiesen erneut mit Katholiken konfrontiert sah. Zweitens entstanden rund um seine 1738 gegründete Darmstädter Proselytenanstalt mehrere Schriften. Neben organisatorischen Fragen stehen die Themen Judentum und Judenbekehrung im Mittelpunkt. Bereits vor der Gründung hatte Fresenius 1735 in der Zeitschrift *Hessisches Heb-Opfer* einen Beitrag mit dem Titel *Gedancken, wie die äusserliche Hindernisse, welche denen, so sich von andern Religionen zu uns wenden, in dem Wege stehen, daß so wenige zu einem rechtschaffenen Wesen des Christenthums gelangen* veröffentlicht. Im Jahr nach der Gründung erschien seine *Ausführliche Beschreibung Der neuen Proselyten-Anstalten zu Darmstadt* (1739). Außerdem behandelte er das Thema Judenbekehrung in mehreren Predigten, die in überarbeiteter Form zunächst einzeln und 1743 unter dem Titel *Betrachtungen von Christo* als Predigtsammlung erschienen.[6] Drittens bezog er 1745 bis 1751 in mehreren polemischen Streitschriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung. Zunächst erschien seine *Vorläufige Antwort, welche er denjenigen zu ertheilen pfleget, die ihn fragen, Ob sie zu der Herrnhutischen Gemeine übergehen oder in derselben bleiben sollen* (1745). Das darin angekündigte „Haupt-Werck“[7] gegen Zinzendorf ist der von Fresenius 1746 bis 1751 in vier Bänden herausgegebene Sammelband *Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen*. Neben Fresenius kommen darin weitere Kritiker zu Wort. Viertens lehnte Fresenius als

6 Die ersten drei „Betrachtungen“ sind 1741 jeweils einzeln als *Betrachtung von der Nothwendigkeit unsrer Erlösung, Die andere Betrachtung* und *Die Betrachtungen von Christo III* erschienen. Der Druck der vierten Betrachtung verzögerte sich aufgrund von Fresenius’ Wechsel von Darmstadt nach Gießen und erschien erst 1743 im Rahmen von *Betrachtungen von Christo* zusammen mit den drei anderen „Betrachtungen“.

7 Fresenius, Vorläufige Antwort, Kurzter Vorbericht.

Senior der lutherischen Kirche in Frankfurt in mehreren 1750 bis 1754 erschienenen Schriften das Gesuch der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt ab. Erstmals meldete er sich 1750 mit *Abwiegung der Gründe, Welche theils widerrathen, theils anrathen, Daß man den Reformirten Eine Kirche in der Stadt Franckfurt erlauben solle: Worin die Widerrathungs-Gründe das Uebergewicht behalten* zu Wort. Im darauffolgenden Jahr bezog er in der Vorrede zu der von ihm in Auftrag gegebenen *Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, worin derselben Ankunft, Aufnahm und Zuwachs, das Gesuch einer besondern Kirche in der Stadt und die darüber erhobene Streitigkeiten bis auf itzige Zeit unpartheyisch vorgetragen werden* (1751) Stellung. Wiederum ein Jahr später folgte in Reaktion auf das Intervenieren Johann Hildebrand Withofs (1694-1769), der sich für eine reformierte Kirche in Frankfurt einsetzte, *Actenmäßige Anmerckungen über Herrn Johann Hildebrand Withofs P.P.O. zu Duisburg, Ungegründete Nachricht, wie es mit Valerando Pollano. Erstem Reformirten Prediger zu Frankfurt am Mayn, und dessen Aufnahm dasselbst, zugegangen* (1752) und abschließend 1754 Fresenius' *Beleuchtung der sogenanten Verteidigung und Widerlegung, welche der Herr Professor Withof gegen die Actenmäsige Anmerckungen über seine Nachricht von Pollano herausgegeben.* Fünftens machte Fresenius in seiner Frankfurter Zeit mit zwei Berichten über die Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung – er sprach von „Naturalisten" – auf sich aufmerksam. Im Stil hallisch-pietistischer Bekehrungsberichte schilderte er, wie er die zwei „Naturalisten" Baron von Wunsch und General von Dyhern bekehrt habe. Gleichzeitig setzte er sich in Form des „Naturalismus"[8] mit der Frühaufklärung auseinander. Der Bericht über die Bekehrung Wunschs erschien erstmals 1750 unter dem Titel *Merckwürdige Nachricht von der Bekehrung eines Naturalisten welcher darauf als ein glaubiger Christ gestorben* als eigenständiger Druck. Der Bericht über die Bekehrung Dyherns folgte 1759 unter dem Titel *Merkwürdige Nachricht von der wunderbaren Bekehrung Eines grosen Naturalisten, an dem Exempel des*

8 Zum Begriff „Naturalismus", dessen Bedeutung bei Fresenius und der damit verbundenen Problematik vgl. unten Abschn. II.Tl.5.1.

Herrn Georg Carl Baron von Dyhern. Beide Bekehrungsberichte sind auch in Fresenius' Zeitschrift *Pastoral-Sammlungen* zu finden und mehrfach, teilweise auch zusammen, nachgedruckt worden. Sie selbst sind stets unverändert geblieben. Vorreden, Anmerkungen und Anhänge aber variieren. 1770 erschien zudem eine englische Übersetzung des Berichts über die Bekehrung Dyherns unter dem Titel *Sovereign grace*.[9]

Auch einige von Fresenius' Predigten liegen in gedruckter Form vor. In der Regel überarbeitete er sie vor dem Druck, fügte eine Vorrede, Anmerkungen oder Nachträge hinzu. Als Einzeldruck erschienen Predigten zu konkreten Anlässen, zum Beispiel seine Antrittspredigt in Frankfurt.[10] Auch einige Leichenpredigten, meist für bedeutende Persönlichkeiten wie Johann Jakob Rambach (1693-1735), liegen gedruckt vor.[11] Dazu

9 Der Bericht über die Bekehrung Wunschs erschien in der ersten (1748), der Bericht über die Bekehrung Dyherns in der letzten (1760) Ausgabe der *Pastoral-Sammlungen*. Zu den zahlreichen Neuauflagen und der englischen Übersetzung vgl. die im Anhang beigefügte Bibliographie u. unten Abschn. II.Tl.5.2, bes. Anm. 26 (Bericht über die Bekehrung Wunschs); Anm. 33 (Bericht über die Bekehrung Dyherns).

10 Folgende Predigten von Fresenius mit konkretem Anlass liegen als Druck vor: Fresenius' Abschiedspredigt in Gießen von 1742 (*Die Freudigkeit eines Lehrers, Der bey dem Abschied von seiner Gemeine mit Wahrheit sagen kan, Daß er rein sey von aller Blut*), seine Amtsantrittspredigt in Frankfurt von 1743 (*Antrits-Rede von der Apostolischen Lehr-Art, als dem besten Muster, nach welchem Ein Prediger des Evangelii Seine Lehren einzurichten hat*), seine Predigt anlässlich der Einweihung der Kirche in Bornheim 1753 (*Zwey Eigenschaften, welche eine Gemeine haben muß, wenn sie ein Haus Gottes seyn soll*), seine Predigt im Jahr 1755 anlässlich des 200. Jubiläums des Augsburger Religionsfriedens 1555 (*Das Lobopfer, welches die Glaubigen ihrem Gott bringen für den Religions-Frieden*) und seine Predigt am 16. Januar 1756 anlässlich des – wie es im Titel programmatisch heißt – „ausserordentlichen Bus- und Bet-Tage[s] wegen des grossen Erdbebens [in Lissabon 1755]" (*Bus-Gedanken bey den grosen Erschütterungen, die Gott im Reich der Natur entstehen lässet).*

11 Die erste Leichenpredigt ist diejenige für den Gießener Theologieprofessor Johann Jakob Rambach (*Die wohlbelohnte Treue eines rechtschaffenen Lehrers*, 1736), in Frankfurt folgten weitere für dortige Persönlichkeiten: für den Frankfurter Kommunalpolitiker Conrad Hieronymus Eberhard (*Gedächtnis-Rede*, 1745), für Fresenius' Vorgänger als Frankfurter Senior Heinrich Andreas Walther (*Der gesegnete Feyerabend der Knechte Gottes*, 1748), für seinen Amtskollegen Pfarrer Johann Andreas Pfefferkorn (*Treue Lehrer als Brennende und scheinende Lichter*, 1749), für den Frankfurter Kommunalpolitiker Friedrich Maximilian von Lersner (*Plötzliche Todes-Fälle, als Erweckungs-Mittel für die Lebendigen*, 1753), für die Frau des Frankfurter Rats Johann Carl von Kayb Justina Sibylla (*Die Klugheit derjenigen Menschen, die recht bedenken, daß sie sterben müssen*, 1756) und für seinen

veröffentlichte er in seiner Frankfurter Zeit fünf Predigtsammlungen: gleich zu Beginn die oben genannten *Betrachtungen von Christo* (1743), deren Anfänge in die hessen-darmstädtische Zeit zurückreichen. Drei in der Frankfurter Peterskirche gehaltene Predigten anlässlich der Kaiserkrönung Franz' I. (1708-1765) im Jahr 1745 folgten noch im selben Jahr unter dem Titel *Wahl- und Crönungs-Predigten*, wobei die Krönung selbst im (katholischen) Frankfurter Kaiserdom St. Bartholomäus, der Wahl- und Krönungskirche der römisch-deutschen Kaiser, stattgefunden hatte. Als Frankfurter Senior gab Fresenius drei weitere Predigtsammlungen heraus, nämlich *Heilsame Betrachtungen über die Sonn- und Festtagsevangelia* (1750), *Auserlesene Heilige Reden über die Sonn- und Festtagsevangelien* (1754) und *Auserlesene Heilige Reden über die Epistolische Texte* (1755).

In ihrer Wirksamkeit und Auflagenhöhe sind besonders seine pastoraltheologischen Schriften erfolgreich. Das *Beicht- und Communionbuch* (1746) hat bis heute mehrere Auflagen erreicht, ist sogar ins Dänische (*Skrifte og Communion-Bog*, 1765) und Norwegische (*Skrifte og Communion-Bog*, 1836) übersetzt worden.[12] Auch die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Pastoral-Sammlungen* (24 Bde., 1748-1760) machte Fresenius weit über Frankfurt hinaus bekannt. Hier veröffentlichte er eigene Beiträge und Beiträge zahlreicher anderer Autoren.

Denn Fresenius machte sich des Weiteren als Herausgeber einen Namen. Im Laufe der Zeit betreute er vier Sammelbände und Zeitschriften. Sie waren für interessierte Laien und zugleich für Geistliche gedacht, die sich im Pfarrdienst wissenschaftlich mit theologischen Fragen beschäftigen wollten. Sie enthalten Beiträge verschiedener Autoren, auch von Fresenius selbst. Daneben verfasste er Vorreden, Nachträge und Anmerkungen zu Beiträgen anderer Autoren. Einzelne Beiträge liegen zusätzlich

Amtskollegen Pfarrer Franz Nicolaus Weitz (*Drey wichtige Trost-Gründe für sterbende Christen*, 1758).

12 Meist liegen beide Bände einzeln, teils auch als gemeinsamer Druck vor. Die, soweit erkennbar, neueste deutschsprachige Ausgabe ist 2018 erschienen, herausgegeben von der in Großbritannien ansässigen Public Relations-Agentur Wentworth. Zu den Neuauflagen der deutsch-, dänisch- und norwegischsprachigen Ausgaben vgl. die Bibliographie.

als eigenständiger Druck vor.[13] Erste Erfahrungen als Herausgeber sammelte er in Gießen. Dort wirkte er zunächst an der von Rambach 1734 begründeten hallisch-pietistisch geprägten Zeitschrift *Hessisches Heb-Opfer* mit. Als Rambach 1735 verstarb, führte er sie bis zu seinem Wechsel nach Darmstadt 1736 mit Ernst Friedrich Neubauer (1705-1748) weiter. Danach übernahm Neubauer die alleinige Herausgeberschaft, Fresenius beteiligte sich aber weiterhin mit Beiträgen.[14] Insgesamt sind im *Hessische[n] Heb-Opfer* drei Beiträge von ihm erschienen, von denen zwei mit der Darmstädter Proselytenanstalt in Zusammenhang stehen.[15] Ebenfalls zusammen mit Neubauer betreute er den zu Ehren Rambachs 1736 erschienenen Sammelband *Wohlverdiente Ehren-Seule, Welche dem Hochwürdigen, in Gott andächtigen und Hochgelahrten Herrn Johann Jacob Rambach, […] zum Unsterblichen Nach-Ruhm aufgerichtet worden*, der unter anderem Fresenius' Leichenpredigt für Rambach enthält. In Frankfurt gab er, nun als alleiniger Herausgeber, die bereits genannten *Bewährte[n] Nachrichten von Herrnhutischen Sachen* und die *Pastoral-Sammlungen* heraus: Der gegen Zinzendorf und die Herrnhuter gerichtete vierbändige Sammelband *Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen* (1746-1751) enthält neben Fresenius' eigenen Beiträgen unter anderem ein *Letztes Votum, Die Herrnhutische Secte betreffend* von Ernst

13 Vgl. die im Anhang beigefügte Bibliographie.

14 In der Vorrede zum siebten Teil gaben Fresenius und Neubauer gemeinsam bekannt, das *Hessische Heb-Opfer* gemeinsam weiterzuführen (vgl. Fresenius/Neubauer, Vorrede, in: HHO I/7 [1735], 729-737). Gemeinsam brachten sie den siebten (1735) bis zehnten (1736) Teil heraus. In der Vorrede zum elften Teil informierte Neubauer darüber, dass Fresenius aufgrund seines Wechsels nach Darmstadt nicht weiter als Herausgeber mitwirken könne. Falls erforderlich, werde Fresenius aber, gegebenenfalls auch von Darmstadt aus, als Herausgeber auf ihn folgen (vgl. Neubauer, Vorrede, in: HHO II/11 [1736], 3-11, hier bes. 4f.). Als Neubauer 1748 verstarb, wirkte Fresenius in Frankfurt. Ob er als neuer Herausgeber im Gespräch war, ist nicht ersichtlich. Der Verleger Johann Philipp Krieger (1748), der Gießener Professor Heinrich Christoph Nebel (1749-1756) und der 1756 nach Gießen versetzte Christoph Matthäus Pfaff (1756-1758) führten das *Hessische Heb-Opfer* weiter, bis es 1758 mit dem 60. Teil eingestellt wurde. Fresenius wird mitunter fälschlicherweise als Neubauers Nachfolger als Herausgeber geführt (u.a. vom VD18-Projekt).

15 Beiträge von Fresenius: Kurtze Erörterung (1734); Ohnmaßgebliche Gedancken (1735) (zum Proselytenwesen); Kurtze Nachricht (1739) (bereits 1738 als eigenständiger Druck erschienen, 1739 in HHO III/21 erneut abgedruckt und kommentiert).

Salomon Cyprians (1673-1745).[16] 1748 rief Fresenius schließlich die bereits oben genannten *Pastoral-Sammlungen* ins Leben, die bis 1760 in 24 Bänden erschienen sind. Jeden Band eröffnete er mit einer eigenen Vorrede. Daneben finden sich weitere Beiträge von ihm. Unter anderem veröffentlichte er, wie oben bereits erwähnt, seine Dissertation *De Prudentia Pastorali* und seine Berichte über die Bekehrung zweier „Naturalisten" in den *Pastoral-Sammlungen*.[17] Außerdem beteiligte er zahlreiche weitere Autoren. Zum Beispiel hatte Johann Albrecht Bengel (1687-1752) einen Beitrag in Arbeit. Allerdings verstarb er vor der Fertigstellung.[18]

Daneben begleitete Fresenius Schriften anderer Autoren als Herausgeber, mit Vorreden, Anmerkungen und Beiträgen. Die ersten Schriften gab er postum von Rambach heraus, darunter Rambachs Schrift *Christus in Mose, oder Betrachtungen über die vornehmsten Weissagungen und Vorbilder in den fünf Büchern Mosis auf Christum* (1736),[19] eine der bedeutendsten Schriften gegen die von Johann Lorenz Schmidt (1702-1749)

16 Vgl. Cyprians erstmals 1745 erschienenes *Letztes Votum, Die Herrnhutische Secte betreffend* ist auch abgedr. in: BN III (1748), 1-24.

17 *De Prudentia Pastorali* (abgedr. in: PS XVI [1754], 105-248; 1749 als eigenständiger Druck); *Letzte Stunden eines Naturalisten, der sich bekehret hat* (abgedr. in: PS I [1748], 247-374; 1750 erstmals als eigenständiger Druck); *Merkwürdige Nachricht von der wunderbaren Bekehrung Eines grosen Naturalisten, an dem Exempel des Herrn Georg Carl Baron von Dyhern* (abgedr. in: PS XXIV [1760], 47-70; 1759 erstmals als eigenständiger Druck). Für eine vollständige Auflistung der in den *Pastoral-Sammlungen* enthaltenen Beiträge von Fresenius und von weiteren Autoren vgl. die der vorliegenden Untersuchung im Anhang beigefügte Bibliographie.

18 Laut Fresenius hatte Bengel zugesagt, „eine Abhandlung [zu] schreiben von dem weisen Umgang des Herrn Jesu mit seinen Jüngern und andern Menschen. […] so bate ich [Fresenius] Ihn [Bengel], Er möchte diese Materie ausführen, und in eine Pastoral-Sammlungen einrücken lasse. Er übernahm es willig, und fieng die Arbeit wircklich an; ehe Er sie aber vollenden konnte, wurde Er in sein Vaterland berufen" (Fresenius, Denckmahl der Liebe, in: Zuverläßige Nachricht, 54 Anm. 1). -

19 Weitere Schriften, die Fresenius postum von Rambach herausgab sind Rambachs *Erläuterungen über die Praecepta homiletica* mit dem bezeichnenden Zusatz *Aus dessen [i.e. Rambachs] Manuscriptis heraus gegeben von Johanne Philippo Fresenio* (1736) und Rambachs *Betrachtungen über den Rath Gottes von der Seligkeit der Menschen* (1737), denen Fresenius seine eigenen *Anmerckungen. Von der Ewigkeit der Verdamnis* beigefügt hat. Außerdem enthalten die meisten Neuauflagen von Rambachs erstmals 1730 erschienenen *Betrachtungen über das ganze Leiden Christi* im *Oelgarten, vor dem geistlichen Gericht der Jüden vor dem weltlichen Gericht Pilati und Herodis, und auf dem Berge Golgatha Nach der Harmonischen Beschreibung der vier Evangelisten abgehandelt* seit 1745 eine auf 1744 datierte Vorrede von Fresenius.

herausgegebene Wertheimer Bibel, die als frühes Zeugnis rationalistischer Bibelkritik gilt. Fresenius stellte eine eigene Vorrede voran, in der er mit Rambach in polemischem Ton gegen Lorenz und dessen Wertheimer Bibel Stellung bezog.[20] Weitere Schriften samt eigener Vorreden veröffentlichte er von seinem Amtsvorgänger als Frankfurter Senior Heinrich Andreas Walther (1696-1748) und von dessen Sohn Friedrich Andreas Walther (1727-1769).[21] Auch rund um die Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern sowie mit Reformierten hinsichtlich deren Forderung nach einer reformierten Kirche in Frankfurt war Fresenius neben eigenen Schriften an Schriften anderer Autoren als Herausgeber, meist samt Vorrede und Anmerkungen, beteiligt. Er ließ nicht nur in seinem bereits genannten Sammelband *Bewährte Nachrichten* Kritiker Zinzendorfs und der Herrnhuter zu Wort kommen, unter ihnen Cyprian. Er gab auch jeweils mit eigener Vorrede mehrere gegen Zinzendorf und die Herrnhuter gerichtete Schriften anderer Autoren heraus, nämlich 1747 von Johann Georg Walch (1693-1775), 1748 von Johann Georg Becherer (1707-1768) und 1749 von Johann Philipp Mehrling.[22] Im Rahmen der Auseinandersetzung um die Forderung nach einer reformierten Kirche in Frankfurt gab er die von ihm in Auftrag gegebene und von einem nicht namentlich

20 Vgl. Fresenius, Vorrede, in: Rambach, Christus in Mose: „[D]er Ubersetzer der Wertheimischen Bibel [i.e. Lorenz] [sey] ein elender Begrifmacher […], wie er blos willkürliche Sätze und Merckmahle annehmen, und nachgehends seine Auslegung darauf baue. […] Das allerbetrübteste aber bey der gantzen Sache ist dieses, daßman in allen solchen entsetzlichen Schrift-Verderbungen des Auctoris eine große Bosheit als den Grund und Quelle davonvermuthen muß."

21 Von Friedrich Andreas Walther gab Fresenius den Gedichtband *Proben Poetischer Uebungen in geistlichen und vermischten Gedichten* (1746) und von Heinrich Andreas Walther postum die Schrift *Kurzer Begrif der Christlichen Lehre nach dem erläuterten Catechismo des seligen Herrn D. Heinr. Andreas Walthers, in kürzere Fragen und Antworten verfasset* (1752) heraus. Zudem ist der zweiten Auflage von Heinrich Andreas Walthers Schrift *Erläuterter Catechismus Lutheri* (1751) eine Vorrede von Fresenius beigefügt.

22 Vgl. Johann Georg Walchs *Theologisches Bedencken Von der Beschaffenheit der Herrnhutischen Secte, Und wie sich ein Landes-Herr in Ansehung derselbigen zu verhalten habe* (1747); Johann Georg Becherers anonym erschienene *Nöthige Prüfung Der Zinzendorfischen Lehr-Art Von der Heil. Dreyeinigkeit* (1748) und Johann Philipp Mehrlings *Gründlicher Beweis, daß der Hr. Graf Nicol. Ludwig v. Zinzendorf in allen Haupt-Artickeln der Christlichen Glaubens-Lehre höchst-irrig sey* (1749) (über Mehrling ist, von seinem Namen abgesehen, nichts weiter bekannt, auch seine Lebensdaten sind unbekannt).

genannten Verfasser stammende *Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn* (1751) samt einer eigenen Vorrede heraus. Außerdem begleitete er in seiner Frankfurter Zeit mehrere Schriften von Pfarrern aus dem Frankfurter Umland mit Vorreden, darunter eine Schrift seines Bruders Johann Friedrich Fresenius (1717-1783).[23] Zudem enthält die im Andenken an Bengel 1753 erschienene *Zuverläßige Nachricht* ein von Fresenius in Gedichtform verfasstes „Denckmahl der Liebe", das – wie auch die Tatsache, dass er die *Zuverläßige Nachricht* noch im selben Jahr zusätzlich in seinen *Pastoral-Sammlungen* veröffentlichte – seine Wertschätzung für Bengel deutlich macht.[24]

Schließlich war er als Bibeleditor tätig. 1751 erschien, eingeleitet durch seine „[k]urze Anweisung, wie man die heilige Schrift zur Erbauung lesen soll", eine Revision der Lutherbibel. Sie wurde bis ins 19. Jahrhundert hinein nachgedruckt. Die sechste Auflage von 1765 war zugleich die Hausbibel Johann Wolfgang (von) Goethes (1749-1832).[25]

Fresenius' gedrucktes Werk spiegelt erstens, dass die Auseinandersetzung mit anderen theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen für sein Wirken konstitutiv ist. Es gibt seine mit dem Alter zunehmende Bedeutung und Frankfurt als seinen wichtigsten Wirkungsort zu erkennen.[26] Erstmals sorgte er als Student und als Pfarrer in Niederwiesen mit *Anti-Weislingerus* für Aufmerksamkeit. In Hessen-Darmstadt erlangte er immer mehr an Bedeutung, wobei der Beginn seines Aufstiegs untrennbar mit

23 Von seinem Bruder Johann Friedrich gab Fresenius eine *Abhandlung von der Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott* (1747) heraus; von Georg Ludwig Hohenschild den Predigttraktat *Das Geschrei Jesu am Kreuze* (1751); von Johann Philipp Lucks eine *Erklärung Des Briefes Pauli an die Römer* (1754) und von Georg Litzel eine *Gründliche Ausführung der Geschichte vom Religions-Frieden* (1755).

24 Vgl. Fresenius, Johann Philipp, Denckmahl der Liebe, in: Zuverläßige Nachricht von dem Leben, Tode und Schriften des Weiland Hochwürdigen und Hochgelehrten Herrn Johann Albrecht Bengels […] nebst einem Denckmahl der Liebe, aufgesetzt von Johann Philipp Fresenio […], Leipzig/Frankfurt a. M. 1753, 51-55. Abgedruckt ist die *Zuverläßige Nachricht* einschließlich des *Denckmal[s] der Liebe* unter demselben Titel auch im 1753 erschienenen 15. Band der *Pastoral-Sammlungen* (PS XV [1753], 367-464). Das „Denckmahl der Liebe" ist der vorliegenden Untersuchung im Anhang beigefügt (Anlage4).

25 Vgl. Schrader, Red-arten, 45.

26 Vgl. auch das im Anhang beigefügte Diagramm zu Fresenius' gedruckten Veröffentlichungen (Anlage 5).

Rambach verknüpft ist. Er wirkte an der von Rambach herausgegebenen Zeitschrift *Hessisches Heb-Opfer* mit, veröffentlichte darin erste eigene Beiträge und übernahm nach Rambachs Tod zusammen mit Neubauer die Herausgeberschaft. Außerdem kam ihm die Ehre zu, die Leichenpredigt für Rambach zu halten und postum mehrere Schriften von ihm herauszugeben. Kurz darauf veröffentlichte er erstmals mehrere eigene Schriften, nämlich rund um die Darmstädter Proselytenanstalt. Mit ihnen machte er sich weit über Hessen-Darmstadt hinaus einen Namen. Die Hauptphase seines literarischen Schaffens fällt mit dem Höhepunkt seines Wirkens in die anschließenden Frankfurter Jahre (1743-1761). Die meisten seiner Schriften sind in Frankfurt entstanden, davon zahlreiche rund um die Auseinandersetzung um Zinzendorf und die Herrnhuter, die Forderung nach einer reformierten Kirche in Frankfurt und die Bekehrung zweier „Naturalisten“. Einige erreichten innerhalb kürzester Zeit mehrere Auflagen und machten ihn weit über Frankfurt hinaus bekannt. Auch die meisten seiner gedruckten Predigten veröffentlichte er in Frankfurt, darunter mehrere Leichenpredigten für Frankfurter Persönlichkeiten und alle fünf Predigtsammlungen. Hier entstanden erfolgreiche Arbeiten wie das *Beicht- und Communionbuch* und seine Revision der Lutherbibel. Hier erschienen die zwei von ihm als alleiniger Herausgeber betreuten Sammelbände und Zeitschriften *Bewährte Nachrichten* und *Pastoral-Sammlungen* und die meisten anderen Schriften, die er als Herausgeber, mit Vorreden und Beiträgen begleitet hat.

Zweitens lässt bereits die formale Analyse von Fresenius’ gedrucktem Werk Rückschlüsse auf sein theologisches Profil zu.[27] Erste Hinweise geben die literarischen Gattungen seiner Schriften. Eine umfassende wissenschaftlich-dogmatische Abhandlung, wie sie für die Orthodoxie charakteristisch ist, fehlt. Doch es finden sich mehrere der für die Orthodoxie charakteristischen Streitschriften. Damit deutet sich an, was die vorliegende Untersuchung zeigen wird, nämlich dass Fresenius an dem für die Orthodoxie charakteristischen Streit um Detailfragen wenig Interesse zeigte, aber mehrfach auf die für die Orthodoxie charakteristische Polemik

27 Die inhaltliche Analyse folgt unten im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung.

zurückgriff. Auch das für den hallischen Pietismus charakteristische Format eines Bekehrungsberichts griff er auf. Dazu finden sich zahlreiche Schriften, die sich in der für den Pietismus und für die Aufklärung charakteristischen Weise (auch) an Laien richten, insbesondere seine pastoraltheologischen Schriften, Sammelbände und Zeitschriften. Außerdem spiegelt sein gedrucktes Werk, dass er seine Theologie vor allem im Gegenüber pointiert formulierte. Zahlreiche Schriften entstanden im Gegenüber zu anderen theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen: Sein lutherisches Profil zeigt sich besonders im Gegenüber zu Katholiken und Reformierten, seine Kirchenbindung und sein hallisch-pietistisches Profil im Gegenüber zu Zinzendorf. Schließlich lässt das theologische Profil derjenigen Autoren, deren Schriften und Beiträge er begleitete und herausgab, Rückschlüsse auf sein eigenes Profil zu. Oftmals verlieh er seiner Nähe in den Vorreden und Anmerkungen Ausdruck: Cyprian etwa steht für die Orthodoxie, Rambach und Walther repräsentieren den hallischen Pietismus, Walch steht für die Übergangstheologie. Zudem würdigte Fresenius die Pietisten Rambach, Walther und Bengel in Nachrufen und viele seiner Schriften erschienen im Verlag von Johann Philipp Krieger (1693-1775), einem wichtigen pietistischen Buchhändler in Oberhessen.[28]

Dies alles lässt bereits erkennen, was die vorliegende Untersuchung bestätigen wird: Das Spezifische an Fresenius ist, dass er ein Mann der kirchlichen Praxis war. Die meisten seiner Schriften entstanden aus der kirchlichen Praxis heraus. Nur wenige erschienen im universitären Kontext. Doch er war nicht nur an praktisch-theologischen Themen wie an der Predigttheorie interessiert. Er wollte Laien theologisch fundiert im christlichen Glauben unterweisen. Außerdem lag sein Fokus auf der Kirchenpolitik. In mehreren Schriften verteidigte er die lutherische Kirche und deren Lehre, sobald er diese kirchenpolitisch bedroht sah. In erster Linie trat er in seinen Schriften für die lutherische Kirche ein. Davon ausgehend setzte er orthodoxe, pietistische und aufklärerische Akzente, wobei er dem

28 Zum Verlagsunternehmen Krieger und zu Johann Philipp Krieger vgl. Haug, Verlagsunternehmen Krieger, 13-18; 45.

hallischen Pietismus am nächsten stand. Bedeutung gewann er nicht als Universitätstheologe, sondern als gelehrter Kirchenpolitiker und Praktiker.

2.2 Korrespondenz

Aus Fresenius' Korrespondenz sind rund 625 Briefe erhalten.[29] Wie zu erwarten, nimmt die Dichte der erhaltenen Korrespondenz in dem Maß zu, in dem Fresenius beruflich an Bedeutung und Reichweite gewann.[30] Die ersten erhaltenen Briefe stammen aus seiner Straßburger Studienzeit, nämlich vier von Fresenius aus Straßburg an seine Eltern adressierte Briefe.[31]

29 Die Analyse von Fresenius' Korrespondenz bringt einige Schwierigkeiten mit sich: Erstens lässt sich ihr Umfang nicht exakt bestimmen. Zum einen sind einige Briefe verlorengegangen, vor allem aus Fresenius' frühen Jahren. Erst als er mit zunehmendem Alter an Bedeutung gewann, wurden mehr Briefe aufbewahrt. Zum anderen sind die erhaltenen Briefe nirgends vollständig erfasst. Die vorliegende Analyse berücksichtigt alle Briefe, die in den oben in der Einleitung (Kap. 2) genannten bestandshaltenden Institutionen und digitalen Projekten ausfindig gemacht werden konnten. In dem im Anhang beigefügten Briefverzeichnis sind sie erstmals zusammengestellt. Die in der vorliegenden Untersuchung genannten Briefnummern („Nr.") beziehen sich auf dieses Briefverzeichnis. Dass andernorts vereinzelt weitere Briefe erhalten sind, ist nicht auszuschließen. Das vorliegende Briefmaterial ist mit rund 625 Briefen also umfangreich, aber nicht vollständig. Die folgenden Zahlen sind notgedrungen keine exakte Abbildung der Wirklichkeit. Doch in der Tendenz dürften sie ein reales Bild vermitteln. Zweitens basiert die vorliegende Briefanalyse, wo keine Recherche vor Ort möglich war, auf den digital zugänglichen Metadaten, die aber mitunter unvollständig und ungenau sind. Bei einigen Briefen fehlen Orts- und Zeitangaben bzw. die Briefe sind teilweise auf ein Jahr, aber nicht auf einen Monat und auf einenTag datiert und ohne Ortsangabe. Briefe aus den Jahren, in denen Fresenius den Wohnort wechselte, lassen sich in diesem Fall nicht exakt einem Ort zuordnen. Das trifft auf Briefe aus den Jahren 1725 (Straßburg/Niederwiesen), 1734 (Niederwiesen/Gießen), 1736 (Gießen/Darmstadt), 1742 (Darmstadt/Gießen) und 1743 (Gießen/Frankfurt a. M.) zu. Teils kann auch ohne Ortsangabe mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vom Absender bzw. Adressaten oder vom Inhalt der Briefe auf einen Ort geschlossen werden. Die fehlenden Metadaten aller erhaltenen Briefe durch Recherche in den bestandshaltenden Institutionen zu vervollständigen, würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Fehlende Angaben wurden in Teilen recherchiert. Doch insbesondere bei weniger bedeutsamen Korrespondenzen stünde der Mehraufwand in keinem Verhältnis zum Mehrwert, zumal die Briefe teilweise nicht lesbar sind. Die folgende Darstellung berücksichtigt (nur) sicher erhebbare Metadaten und beinhaltet aufgrund der genannten Schwierigkeiten teils Ungenauigkeiten. Der Fokus liegt auf der Erschließung von Fresenius' Profil auf Basis einer möglichst breiten und facettenreichen Quellenlage. Briefe sind dabei eine von mehreren Quellen.

30 Vgl. dazu auch das im Anhang beigefügte Diagramm zur Korrespondenzdichte (Anlage 6).

31 Nr. 572; 573; 574 u. 575.

Ein leichter Anstieg der Korrespondenzdichte ist mit mehr als 20 Briefen erstmals während seiner etwa siebenjährigen Amtszeit als Pfarrer in Niederwiesen (1727-1734) zu beobachten. Seit 1728 bis zu seinem Lebensende ist aus jedem Jahr mindestens ein Brief erhalten. In der Niederwiesener Amtszeit finden sich 1731 verhältnismäßig viele, nämlich sieben Briefe an Fresenius. In diesem Jahr machte er mit der Veröffentlichung seiner Schrift *Anti-Weislingerus* auf sich aufmerksam. In seiner neunjährigen Amtszeit in Hessen-Darmstadt (1734-1743) tragen ihn bereits mehr als 100 Briefe als Adressaten und mindestes 16 als Absender.[32] Aus den ersten zwei Jahren in Gießen (1734/35), wo er als zweiter Burgprediger und Lehrer am Pädagogium wirkte, sind es noch wenige Briefe.[33] Doch seit seiner Berufung als Hofdiakon nach Darmstadt 1736 nimmt die Korrespondenzdichte kontinuierlich zu. Besonders viele, nämlich mindestens zwölf Briefe sind aus dem Jahr seiner Berufung erhalten, und auch aus den folgenden Darmstädter Jahren finden sich mit steigender Tendenz jeweils mindestens elf Briefe. Ein auffällig reger Briefkontakt ist mit mindestens 21 Briefen im Jahr 1738 und damit im Jahr der Gründung der Proselytenanstalt zu beobachten. Die knapp zwei Jahrzehnte in Frankfurt (1743-1762) mit dem Amtsantritt als Frankfurter Senior 1748 bilden den Höhepunkt seines Wirkens. Dem entspricht die deutlich ansteigende Korrespondenzdichte. Aus der Frankfurter Zeit sind mindestens 326 Briefe an ihn erhalten, wobei – von seinem Todesjahr abgesehen – auf jedes Jahr eine zweistellige Anzahl an Briefen entfällt.[34] Dazu stammt etwa die

32 Anzahl der erhaltenen und sicher datierbaren Briefe an Fresenius aus seiner Zeit in Hessen-Darmstadt: 1734: 3 (Nr. 22-24); 1735: 1 (Nr. 25); 1736: 11 (Nr. 26-36); 1737: 12 (Nr. 37-48); 1738: 14 (Nr. 49-65); 1739: 11 (Nr. 66-76); 1740: 13 (Nr. 134-146); 1741: 14 (Nr. 147-160); 1742: 17 (Nr. 161-177); 1743: 9 (Nr. 178-186). Anzahl der erhaltenen und sicher datierbaren Briefe von Fresenius aus seiner Zeit in Hessen-Darmstadt: 1735: 2 (Nr. 580 u. 581); 1736: 1 (Nr. 582); 1737: 1 (Nr. 583); 1738: 7 (Nr. 584-590); 1740: 3 (Nr. 591-593); 1741: 1 (Nr. 594); 1742: 1 (Nr. 595).

33 Zu den Zahlen vgl. oben Anm. 32.

34 Anzahl der erhaltenen und sicher datierbaren Briefe an Fresenius aus seiner Zeit in Frankfurt: 1743: 17 (Nr. 187-204); 1744: 19 (Nr. 205-221; 231 u. 238); 1745: 17 (Nr. 241-257); 1746: 39 (Nr. 258-296); 1747: 25 (Nr. 297-321); 1748: 21 (Nr. 322-342); 1749: 24 (367-390); 1750: 26 (400-425); 1751: 10 (Nr. 426-435); 1752: 11 (Nr. 436-446); 1753: 15 (Nr. 447-461); 1754: 19 (Nr. 462-480); 1755: 12 (Nr. 481-492); 1756: 11 (Nr. 493-503); 1757: 9 (Nr. 504-512); 1758: 16

Hälfte der von ihm überlieferten Briefe aus dieser Zeit. Aus fast jedem Frankfurter Jahr ist mindestens ein Brief von ihm erhalten.[35] Die Korrespondenzdichte bleibt über die knapp zwei Jahrzehnte in Frankfurt konstant. Lediglich im Jahr seines Wechsels nach Frankfurt 1743 und rund um seine Berufung zum Frankfurter Senior 1748 steigt sie leicht an. Erst gegen Ende nimmt sie wieder ab – entsprechend dem, dass Fresenius bis kurz vor seinem Lebensende seinen Amtsgeschäften nachging. Der letzte an ihn adressierte Brief erreichte ihn allerdings nicht mehr. Denn er ist auf das Jahr nach seinem Tod, auf 1762 datiert.[36]

Neben der zunehmenden Korrespondenzdichte erweitert sich auch der geographische Radius seiner Korrespondenz. Seine eigenen Briefe tragen, sofern vermerkt, seinen jeweiligen Wirkungsort als Absenderadresse. 31 % seiner Briefe mit Abfassungsort stammen aus Hessen-Darmstadt und 55 % aus Frankfurt.[37] Das entspricht Hessen-Darmstadt und vor allem Frankfurt als seinen wichtigsten Wirkungsorten. Außerdem spiegelt es seine geringe Reisetätigkeit. Die meisten erhaltenen Briefe an Fresenius mit Absenderadresse sind aus dem Gebiet des heutigen Deutschlands, darunter einige aus seinen (ehemaligen) Wirkungsorten.[38] Aus – dem zwar zu diesem Zeitpunkt Frankreich zugehörigen, aber deutsch geprägten – Straßburg, vom Hof in Grumbach und aus Niederwiesen sind es wenige. Unter anderem erhielt er 1728 einen Brief von Philipp Franz (1708-1733),

(Nr. 522-537); 1759: 10 (Nr. 538-547); 1760: 9 (Nr. 548-556); 1761: 6 (Nr. 557-561). Anzahl der erhaltenen und sicher datierbaren Briefe von Fresenius aus seiner Zeit in Frankfurt: 1743: 2 (Nr. 596 u. 597); 1745: 3 (Nr. 598-600); 1747: 3 (Nr. 601-603); 1748: 1 (Nr. 604); 1749: 2 (Nr. 605 u. 606); 1750: 2 (Nr. 607 u. 608); 1751: 2 (Nr. 609 u. 610); 1752: 2 (Nr. 611 u. 612); 1753: 3 (Nr. 613-615); 1754: 1 (Nr. 616); 1755: 2 (Nr. 617 u. 618); 1755: 2 (Nr. 619 u. 620); 1757: 1 (Nr. 621); 1758: 2 (Nr. 622 u. 623); 1759: 1 (Nr. 624).

35 24 der 51 sicher datierbaren Briefe von Fresenius stammen aus der Frankfurter Zeit. Zur Verteilung der Briefe auf die einzelnen Jahre vgl. das im Anhang beigefügte Diagramm zur Korrespondenzdichte (Anlage 6) sowie oben Anm. 34.

36 Nr. 562.

37 Vgl. auch das im Anhang beigefügte Diagramm zu den Abfassungsorten (Anlage 7). Vier Briefe tragen Straßburg (7 %), vier Briefe Niederwiesen (7 %), fünf Briefe Gießen (10 %), elf Briefe Darmstadt (21 %) und 29 Briefe Frankfurt a. M. (55 %) als Abfassungsort.

38 Vgl. dazu auch das im Anhang beigefügte Diagramm zu den Absenderadressen der an Fresenius adressierten Briefe (Anlage 8).

den er 1726/27 am Hof in Grumbach unterrichtet hatte. Aus Gießen, Darmstadt und Frankfurt findet sich hingegen eine größere Anzahl an Briefen.[39] Ansonsten sind aus dem Gebiet des heutigen Deutschlands meist nie mehr als zwei Briefe aus einem, oft in Süddeutschland gelegenen Ort überliefert. Eine Ausnahme bildet Halle. Von dort sind 13 an Fresenius adressierte Briefe überliefert.[40] Doch nicht nur aus dem Gebiet des heutigen

39 In Niederwiesen erhielt Fresenius 1731 und damit vor seinem Wechsel nach Hessen-Darmstadt einen Brief des hessen-darmstädtischen Superintendenten Friedrich Andreas Panzerbieter (1681-1749) (Nr. 2). Außerdem ist ein auf 1732 datierter Brief erhalten, der Fresenius' Namen und den des Landgrafen Ernst Ludwig (1667-1739) trägt, wobei nicht klar ist, wer Absender und wer Adressat ist (Nr. 21). Aus – dem zwar Frankreich zugehörigen, aber deutsch geprägten – Straßburg sind zwei Briefe (Nr. 9 u. 209), aus Grumbach ist ein Brief (Nr. 2) (zu Fresenius' Wirken als Hauslehrer am Hof in Grumbach vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2), aus Niederwiesen sind 42 Briefe (Nr. 70; 71; 72; 134; 137; 142; 152; 153; 167; 184; 205; 208; 212; 214; 219; 245; 250; 259; 261; 263; 273; 303; 304; 306; 322; 369; 370; 371; 375; 409; 428; 439; 442; 449; 464; 466; 474; 485; 486; 499; 522 u. 527), – die meisten Briefe aus Niederwiesen stammen von Fresenius' jüngerem Bruder Johann Anton, als dieser als Fresenius' Nachfolger als Pfarrer in Niederwiesen wirkte – aus Gießen sind 25 Briefe (Nr. 26; 28; 30; 31; 37; 39; 41; 52; 53; 55; 58; 59; 60; 74; 136; 138; 140; 162; 189; 200; 254; 258; 294; 511 u. 564), – die meisten der Briefe aus Gießen stammen von Conrad Caspar Griesbach (1705-1777) – aus Darmstadt sind 16 Briefe (Nr. 15; 16; 18; 24; 61; 63; 75; 147; 166; 170; 173; 187; 299; 427; 437 u. 440) und aus Frankfurt sind acht Briefe (Nr. 67; 68; 257; 336; 426; 434; 448 u. 493) an Fresenius erhalten.

40 Insgesamt erhielt Fresenius 155 Briefe aus Orten aus dem Gebiet des heutigen Deutschlands (seine Wirkungsorte ausgenommen, zu ihnen vgl. oben Anm. 39). Die im Folgenden genannten Zahlen geben die Anzahl der an Fresenius adressierten Briefe aus dem jeweiligen Ort an: Alzey: 2 (Nr. 20 u. 25); Bad Homburg v. d. Höhe: 2 (Nr. 496 u. 547); Bad Windsheim: 1 (Nr. 535); Berstadt: 1 (Nr. 524); Braunschweig: 2 (Nr. 276 u. 330); Burg Friedberg: 3 (Nr. 157; 158 u. 175); Daden: 27 (Nr. 77-103; die Briefe stammen von einem einzigen Korrespondenzpartner); Delmenhorst: 1 (Nr. 64); Düdelsheim: 1 (Nr. 295); Eilenburg: 1 (Nr. 481); Erbach: 1 (Nr. 431); Freiberg (Saale): 4 (Nr. 169; 213 u. 268); Grünberg: 1 (Nr. 172); Grünstadt: 3 (Nr. 368; 385 u. 386); Gundernhausen: 2 (Nr. 402 u. 558); Halle (Saale): 13 (vgl. dazu unten Anm. 47); Heidesheim: 1 (Nr. 177); Heilbronn: 3 (Nr. 305; 451 u. 567); Hermannstein: 1 (Nr. 34); Jena: 1 (Nr. 497); Kaiserslautern: 1 (Nr. 43); Karlsruhe: 2 (Nr. 176 u. 545); Kreuznach: 1 (Nr. 57); Krofdorf: 2 (Nr. 27; 29 u. 35); Leipzig: 1 (Nr. 480); Merxheim: 10 (Nr. 4; 7; 8; 10; 11; 12; 13; 14; 23 u. 66; die Briefe stammen von zwei Korrespondenzpartnern, nämlich von Fresenius' ehemaligem Lehrer, dem Merxheimer Pfarrer Johann Michael Hoffmann und von seinem Bruder Johann Anton); Mockstadt: 1 (Nr. 309); Netzschkau: 1 (Nr. 557); Neuhemsbach: 1 (Nr. 44); Neusaarwerden: 3 (Nr. 243; 244 u. 248); Nordhausen: 3 (Nr. 262; 264 u. 265); Nürnberg: 1 (Nr. 302); Oberlinden: 1 (Nr. 275); Ottweiler: 1 (Nr. 387); Ravensburg: 1 (Nr. 430); Reusrath: 6 (Nr. 300; 313; 326; 332; 415 u. 473; die Briefe stammen von einem einzigen Korrespondenzpartner); Saalfeld: 1 (Nr. 220); Schifferstadt: 1 (Nr. 150); Schlitz: 30 (Nr. 104-133; die Briefe stammen von einem

Deutschlands erhielt Fresenius Post. Zehn Briefe tragen europäische Städte außerhalb des Gebiets des heutigen Deutschlands als Absenderadresse, nämlich – neben dem bereits genannten Straßburg – Bouxviller, Breslau, London, Longwy, Reval, St. Petersburg, Tartu, Uppsala und Venedig.[41] Außerdem pflegte er Briefkontakt nach Nordamerika, insbesondere nach Pennsylvania. Von dort erhielt er drei unter anderem an ihn adressierte Missionsberichte und sieben Briefe.[42] Er selbst wandte sich mit einem Brief an in Pennsylvania wirkende Missionare.[43] Ein weiterer an ihn adressierter Brief trägt New York als Absenderadresse.[44] Darüber hinaus hatte er nach Indien Briefkontakt, nämlich zu Missionaren an der Ostküste Südindiens. Mit einem Brief wandte er sich an Missionare in Tranquebar.[45] Die Auslandskontakte fallen fast ausschließlich in seine Frankfurter Zeit, vorwiegend in seine Senioratszeit. Sie stehen allesamt – bis auf die Briefe aus Straßburg, Longwy und Venedig – mit dem hallischen Missions- und Diasporawerk in Zusammenhang.[46] Im Laufe der Zeit knüpfte Fresenius also, zumeist im Rahmen des hallischen Missions- und Diasporawerks, immer mehr Kontakte ins Ausland. Darüber hinaus sind die Ortsangaben aus einem weiteren Grund aufschlussreich. 13 Briefe an Fresenius nennen Halle, das Zentrum des hallischen Pietismus, als Absenderadresse. Sechs Briefe adressierte er selbst dorthin.[47] Die Briefe stammen wie auch die (hallische) Missionspost mehrheitlich aus seiner Zeit in Frankfurt und

einzigen Korrespondenzpartner, nämlich von Fresenius' Bruder Johann Friedrich); Schwickartshausen: 2 (Nr. 159 u. 160); Speyer: 1 (Nr. 526); St. Alban: 1 (Nr. 22); Staudernheim: 1 (Nr. 455); Usingen: 1 (Nr. 377);Weimar: 1 (Nr. 341); Wetzlar: 3 (Nr. 185; 459 u. 478); Wolfskehlen: 1 (Nr. 492).

41 Die im folgenden genannte Zahl gibt jeweils die Anzahl der Briefe aus dem jeweiligen Ort an: Bouxviller: 1 (Nr. 488); Breslau: 1 (Nr. 429); London: 2 (Nr. 247 u. 533); Longwy: 1 (Nr. 290); Reval: 1 (Nr. 568); St. Petersburg: 1 (Nr. 179); Tartu: 1 (Nr. 435); Uppsala: 1 (Nr. 450); Venedig: 1 (Nr. 324).

42 Aus Pennsylvania erhielt Fresenius drei unter anderem an ihn adressierte Missionsberichte (Nr. 197; 467 u. 471) und sieben Briefe (Nr. 47; 48; 65; 432; 467; 562 u. 608).

43 Nr. 608.

44 Nr. 537.

45 Nr. 612.

46 Vgl. dazu ausführlicher im Folgenden sowie unten Abschn. II.Tl.3.3.3.

47 13 Briefe an Fresenius tragen Halle (Saale) als Absenderadresse (Nr. 33; 143; 146; 148; 282; 317; 333; 389; 407; 436; 500; 507 u. 551). Sechs Briefe adressierte er selbst nach Halle (Saale) (Nr. 583; 586; 588; 593; 613; 622).

Hessen-Darmstadt. Das fügt sich in das Bild, dass Fresenius besonders in späteren Jahren dem hallischen Pietismus, insbesondere dessen Missions- und Diasporawerk, verbunden war.

Schließlich geben Fresenius' Briefpartner Einblick in sein Leben und Wirken.[48] Er tauschte sich mit zahlreichen Menschen aus unterschiedlichen Kontexten zu diversen Themen aus. Manche seiner Briefpartner kannte er persönlich. Mit manchen stand er „nur" in Briefkontakt. Einzelne Briefkontakte sind privater, die meisten beruflicher Natur, mitunter geht beides ineinander über. Die meisten Briefe sind an und von Einzelpersonen. Nur wenige nennen mehrere Absender. Sie stehen allesamt mit dem hallischen Missions- und Diasporawerk in Zusammenhang. Fresenius' Korrespondenz ist Teil des hallischen Briefnetzwerkes, für das Mehrfachnennungen keine Seltenheit sind.[49] Es finden sich drei Missionsberichte hallischer Missionare aus Pennsylvania, die Fresenius als einen von mehreren Adressaten nennen.[50] Von Fresenius ist unter anderem ein Brief an mehrere Missionare in Pennsylvania und ein weiterer an mehrere Missionare in Tranquebar überliefert.[51]

Viele seiner Briefpartner begleiteten hohe Ämter in Kirche und Staat, darunter (General-) Superintendenten, Konsistorial- und Geheime Räte, Dekane, Senioren, Hof- und Stiftsprediger und Landesherren.[52] Als Niederwiesener Pfarrer erhielt Fresenius nur wenige Briefe von Amtsträgern,

48 Zu den meisten der im Folgenden genannten Personen vgl. das im Anhang beigefügte Biogramm.

49 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.3.

50 Vgl. oben Anm. 42.

51 Insgesamt sind drei an mehrere Personen adressierte Briefe von Fresenius überliefert. Zwei davon stehen mit der hallischen Mission in Zusammenhang: Einen Brief adressierte er an mehrere Missionare in Pennsylvania (Nr. 608). Einen weiteren Brief adressierte er an mehrere Missionare in Tranquebar (Nr. 612). Außerdem ist ein von ihm „An die lutherischen Amtsbrüder" gerichtetes Schreiben aus dem Jahr seines Amtsantritts als Frankfurter Senior 1748 erhalten (Nr. 604).

52 Kirchlicher, staatlicher und universitärer Bereich sind nicht immer klar zu trennen. Im Folgenden liegt der Fokus auf Amtsträgern, die in erster Linie im kirchlichen und staatlichen Bereich wirkten. (Universitäts-) Theologen, die vor allem für die Theologiegeschichte von Bedeutung sind und in besonderer Weise eine theologische Richtung repräsentieren, werden anschließend behandelt.

allesamt aus seiner näheren Umgebung.[53] In Hessen-Darmstadt und Frankfurt sind zunehmend mehr Briefkontakte zu wichtigen Kirchen- und Staatsmännern zu verzeichnen. Kamen diese zunächst vor allem aus seinen Wirkungsorten und deren Umgebung, spannte er sein Briefnetzwerk – wie bereits der oben skizzierte zunehmende geographische Radius seiner Kontakte erkennen lässt – im Laufe der Zeit immer weiter. Sowohl in Hessen-Darmstadt als auch in Frankfurt war er während seiner jeweiligen dortigen Amtszeit vor Ort vernetzt.[54] Zum Beispiel ist aus der Frankfurter Zeit ein Brief von Fresenius aus dem Jahr 1751 an Anna Margaretha Textor (1711-1783), die Großmutter von Johann Wolfgang (von) Goethe beachtenswert.[55] Es handelt sich um eine von mehreren Verbindungen von Fresenius zur Familie Johann Wolfgang (von) Goethes.[56] Einzelne Korrespondenzen begleiteten ihn seit seiner Niederwiesener bzw. hessen-darmstädtischen bis in die Frankfurter Zeit hinein.[57] Vereinzelt hatte er

53 Als Niederwiesener Pfarrer erhielt Fresenius 1731 vom Darmstädter Superintendent Friedrich Andreas Panzerbieter (1681-1749) (Nr. 15) und 1732 vom Kapuzinerguardian von Alzey (Nr. 20) jeweils einen Brief.

54 In Hessen-Darmstadt erreichten Fresenius Briefe des Darmstädter Oberhofpredigers Friedrich Wilhelm Berchelmann (1697-1754) (Nr. 24; 147; 166 u. 197), 1736 ein Brief des Kanzlers der Universität in Gießen Jeremias von Zangen (1687-1738) (Nr. 36) und in den Jahren 1738 und 1739 insgesamt drei Briefe des Darmstädter Hofprediger J. Mizenius (Nr. 61; 63 u. 75). Außerdem erhielt er von Conrad Caspar Griesbach (1705-1777) Post (Nr. 26; 30; 39; 41; 52; 53; 55; 58; 59; 136; 138; 140 u. 162), der zu diesem Zeitpunkt in Hessen-Darmstadt am Anfang seiner beruflichen Laufbahn als Prediger stand. Später wirkte er in Frankfurt an Fresenius' Seite und hielt schließlich die Leichenpredigt für ihn. In Frankfurt war Fresenius ebenfalls vor Ort vernetzt. Unter anderem erhielt er 1752 von seinem Frankfurter Pfarrkollegen Johann Jakob Heinold (1703-1758) (Nr. 443), 1759 vom ersten Meister der Freimaurer-Loge „Zur Einigkeit" Philipp Friedrich Steinheil (1703-1763) (Nr. 540) und ebenfalls 1759 vom einflussreichen Frankfurter Geschäftsmann Friedrich Ludwig Reineck (1707-1775) (Nr. 426) einen Brief.

55 Nr. 610.

56 Vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2.

57 Der Briefkontakt mit seinem Bruder Johann Anton Fresenius (1710-1782) begleitete Fresenius seit seiner Zeit in Niederwiesen bis in seine Frankfurter Zeit hinein, nämlich von 1727 bis 1758 (Nr. 7; 8; 11; 12; 13; 14; 23; 70; 71; 72; 134; 135; 137; 142; 152; 153; 167; 183; 205; 206; 212; 214; 218; 245; 250; 259; 261; 263; 273; 303; 304; 306; 322; 369; 370; 371; 375; 409; 428; 439; 442; 449; 464; 466; 474; 485; 486; 499; 522; 527; 576 u. 592). Aus seiner hessen-darmstädtischen Zeit finden sich zehn Briefkontakte, die ihn bis in die Frankfurter Zeit hinein begleiteten, nämlich mit dem Dekan und Stiftsprediger von Feuchtwangen Georg Ludwig Oeder (1694-1760) in den Jahren 1738 bis 1749 (Nr. 62 u. 384), mit seinem Bruder Johann Friedrich

sogar bereits vor seinem Wechsel nach Frankfurt Briefkontakte dorthin.[58]

Im Laufe der Zeit kontaktierten ihn außerdem immer öfter Amtsträger aus weiter entfernten, oftmals südlich gelegenen Städten und Territorien Deutschlands. Briefe dieser Art finden sich erstmals aus den späten 1730er Jahren, als sich Fresenius mit der Darmstädter Proselytenanstalt über Darmstadt hinaus einen Namen machte. Amtsträger aus Feuchtwangen, Rüdenhausen und Baden-Durlach schrieben ihm.[59] Seit dem Jahr seines Wechsels nach Frankfurt 1743 wurden Kontakte dieser Art immer zahlreicher. In Frankfurt erhielt er unter anderem von Amtsträgern aus Nürnberg, Regensburg, Mannheim und Speyer Post.[60] Auch von Fresenius sind aus

---

Fresenius (1717-1783) in den Jahren 1739 bis 1761 (Nr. 104-133; die Korrespondenz ist nicht erhalten); mit Johann Peter Sturm in den Jahren 1739 bis 1759 (Br.: Nr. 77-103, die Korrespondenz ist nicht erhalten); mit J.H. Fabricius in den Jahren 1739 bis 1750 (Nr. 69; 241; 267; 319; 413 u. 489); mit Sebastian Andreas Fabricius (1716-1790) in den Jahren 1740 bis 1756 (Nr. 143; 333; 407; 500; 507; 551; 613); mit Johann Daniel Moter in den Jahren 1741 bis 1754 (Nr. 154 u. 463); mit Frau Schade in den Jahren 1742 bis 1750 (Nr. 168 u. 408); mit dem Superintendenten von Freiberg Christian Friedrich Wilisch (1684-1759) in den Jahren 1742 bis 1748 (Nr. 169; 313; 268 u. 331); mit dem Hofprediger in Baden-Durlach Johann Friedrich Stein (1707-1771) in den Jahren 1742 bis 1759 (Br.: Nr. 176 u. 545) und mit Johann Steinhauer in den Jahren 1742 bis 1747 (Nr. 171 u. 310).

58 Nr. 67 u. 68. Johann Christoph Ochs von Ochsenstein (1674-1747), von dem die Briefe stammen, war ein hoher Amtsträger Frankfurts. Er hatte mehrmals das Amt des Älteren Bürgermeisters in Frankfurt inne, allerdings nicht im Jahr 1739, und damit in dem Jahr, aus dem die Briefe stammen.

59 In Darmstadt erhielt Fresenius 1738 vom Dekan und Stiftsprediger von Feuchtwangen Georg Ludwig Oeder (1694-1760) (Nr. 62) und 1741 vom Rüdenhausener Superintendenten Georg Wolfgang Bernhard Landbeck (1683-1763) (Nr. 155) Post. In Gießen erreichten ihn 1742 ein Brief des Hofpredigers in Baden-Durlach Johann Friedrich Stein (1707-1771) (Nr. 176). Von Oeder (im Jahr 1749: Nr. 384) und Stein (im Jahr 1759: Nr. 545) ist außerdem jeweils ein weiterer Brief an den Frankfurter Senior Fresenius überliefert.

60 Aus dem Jahr 1743 ist von folgenden Amtsträgern jeweils ein Brief an Fresenius erhalten: vom hessischen Geheimrat Friedrich von Eyben (1699-1787) aus Wetzlar (Nr. 185), vom Nürnberger Senior Moritz Hieronymus Lochner (1680-1745) (Nr. 193) und vom Superintendenten und Konsistorialrat der Reichsgrafschaft Schlitz Johann Ulrich Schwentzel (1685-1747) (Nr. 204). Außerdem wurde Fresenius von folgenden Amtspersonen kontaktiert: vom Superintendenten von Freiberg Christian Friedrich Wilisch (1684-1759) in den Jahren 1742 bis 1748 mit insgesamt vier Briefen (Nr. 169; 313; 268 u. 331), 1745 vom hanauischen Konsistorialrat Gottfried Benjamin Schäl (1697-1761) mit einem Brief (Nr. 242), vom Superintendenten und herzoglich-sächsische Hofprediger in Saalfeld Benjamin Lindner (1694-1754) in den Jahren 1745 bis 1747 mit insgesamt drei Briefen (Nr. 251; 289 u. 308), vom kursächsischen Legationssekretär in Regensburg Carl Gottfried Mirus (1713-1790) in den

Frankfurt vermehrt Briefe an Amtsträger aus weiter entfernten Orten überliefert, etwa nach Weimar und Göttingen.[61]

Darüber hinaus stand Fresenius nicht nur mit Amtsträgern in Kirche und Staat, sondern auch – wobei beides oft ineinandergreift – mit wichtigen (Universitäts-) Theologen in Briefkontakt, die eine bestimmte theologische Richtung repräsentieren. Die meisten stehen für Fresenius nahestehende Richtungen, nämlich für Orthodoxie, hallischen Pietismus und Übergangstheologie. Ein Brief des in Halle lehrenden Pietisten Joachim Lange (1670-1744) aus dem Jahr 1736 ist der erste überlieferte Brief eines wichtigen Universitätstheologen an Fresenius und zugleich sein erster Kontakt ins Zentrum des hallischen Pietismus.[62] Drei Briefe von Fresenius an Lange folgten in den darauffolgenden zwei Jahren.[63] Unter anderem dankte er Lange für die Zusendung eines Traktats gegen Christian

Jahren 1747 bis 1749 mit insgesamt vier Briefen (Nr. 301; 311; 327 u. 373), vom Regensburger Superintendenten Johann Joachim Metzger (1673-1754) 1747 mit einem Brief (Nr. 321), vom Generalsuperintendenten von Idstein Johann Christian Lange (1669-1756) 1749 mit einem Brief (Nr. 377), vom Mannheimer Konsistorialrat Philipp Reinhard Lang (1686-1753) 1750 mit einem Brief (Nr. 404), vom Assessor am Reichskammergericht in Wetzlar Johann Wilhelm von Riedesel (1705-1782) 1753 und 1760 jeweils mit einem Brief (Nr. 459 u. 556), vom Diakon der Nürnberger Lorenzkirche Adam Stellwag (1700-1774) 1755 mit einem Brief (Nr. 492), vom Geheimen Staats- und Kriegsminister Erich Christoph von Plotho (1707-1788) 1755 mit einem Brief (Nr. 487) und vom Speyrer Senior Philipp Jakob Gmelin (1707-1781) 1758 mit einem Brief (Nr. 526).

61 Fresenius wandte sich unter anderem 1745 mit zwei Briefen an den am Weimarer Hof tätigen Wilhelm Ernst Bartholomaei (1697-1753) (Nr. 598 u. 599). 1749 wandte er sich mit einem Brief an den Göttinger Generalsuperintendenten und Konsistorialrat Jakob Wilhelm Feuerlein (1689-1766) (Nr. 605) und ebenfalls 1749 mit einem Brief an den Grafen von Leiningen-Grünstadt (Nr. 606). An dieser Stelle sei zudem auf einen Brief von Fresenius an Karoline Luise von Baden (1723-1783) von 1742 hingewiesen (Nr. 595). Laut Claudia Kollbach hat Fresenius Karoline Luise von Baden unterrichtet (vgl. Kollbach, Aufwachsen bei Hof, 285). Sie hat jedoch keine Belegstellen genannt, sondern lediglich für allgemeine Informationen zu Fresenius weiterführend auf Raisig verwiesen, bei dem aber an keiner Stelle von Karoline Luise von Baden die Rede ist. Auch andernorts findet sich kein Hinweis darauf.

62 Nr. 33. Aus späteren, von Fresenius an Lange adressierten und erhaltenen Briefen (Nr. 583; 586 u. 588) geht hervor, dass sich Lange darüber hinaus noch mehrfach (vermutlich per Brief) an Fresenius gewandt hat. Denn Fresenius bedankte sich jeweils für die Zusendung mehrerer Schriften Langes.

63 Ein Brief von Fresenius an Lange stammt von 1737 (Nr. 583), zwei weitere Briefe stammen von 1738 (Nr. 586 u. 588).

Wolff (1679-1754).[64] Ebenfalls in die hessen-darmstädtische Zeit fallen die ersten drei Briefe einer bis zu Fresenius' Todesjahr 1761 andauernden Korrespondenz mit Johann Georg Walch (1693-1775), der an der Universität in Jena im Sinne der Übergangstheologie wirkte. Von Fresenius sind drei Briefe an Walch aus dem Jahr 1738 und ein weiterer Brief aus dem Jahr 1747 überliefert. Aus den Jahren 1747 bis zu Fresenius' Todesjahr 1761 finden sich wiederum 25 Briefe von Walch an Fresenius.[65] Mit insgesamt 29 Briefen ist die Korrespondenz mit Walch eine der drei umfangreichsten in Fresenius' Briefnachlass. Lediglich aus den Korrespondenzen mit zwei seiner Brüder sind mehr Briefe überliefert. Der dritte namhafte Theologe, an den sich Fresenius aus Hessen-Darmstadt schriftlich wandte, ist Ernst Salomon Cyprian (1673-1745), einer der wichtigsten Vertreter des spätorthodoxen Luthertums. In Zusammenhang mit der Proselytenanstalt sind aus den Jahren 1738 und 1740 insgesamt drei Briefe von Fresenius an Cyprian überliefert.[66] Schließlich findet sich gegen Ende seiner hessen-darmstädtischen Zeit ein zweiter Kontakt ins Zentrum des hallischen Pietismus. 1740 informierte Fresenius Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) in einem Brief über die Darmstädter Proselytenanstalt, für die Callenbergs Institutum Iudaicum in Halle als Vorbild diente. Ein Antwortschreiben Callenbergs folgte 1741.[67] In Frankfurt tauschte sich Fresenius mit weiteren führenden Theologen aus, darunter zentrale Vertreter des hallischen Pietismus. Sein Kontakt zu Gotthilf August

64 Vgl. der auf den 19. September 1737 datierte Brief von Fresenius an Lange (Nr. 583). Für welchen Traktat genau sich Fresenius bedankt, ist nicht ersichtlich. Sein Wirken fällt in die Zeit der Auseinandersetzung zwischen hallischen Pietisten und Wolff. Als Wolff 1723 aus Halle vertrieben wurde, nahm Fresenius gerade sein Studium in Straßburg auf. Als Wolff 1740 nach Halle zurückkehrte, wirkte Fresenius in Hessen-Darmstadt und pflegte bereits zu wichtigen hallischen Pietisten wie Lange Kontakt. Lange war einer der schärfsten Kritiker Wolffs. Fresenius befasste sich offensichtlich mit der Auseinandersetzung und stellte sich auf die Seite des hallischen Pietismus. Einführend zu Wolff vgl. Poser, Art. Wolff; sowie ausführlich das 2018 erschienene Handbuch zu Christian Wolff (Theis/Aichele, Handbuch. Wolff). Dort auch weiterführende Literatur.

65 Von 1738 sind drei Briefe (Nr. 584; 587 u. 589), von 1747 ist ein Brief (Nr. 602) von Fresenius an Walch überliefert. Die von Walch an Fresenius adressierten Briefe (Nr. 342-366) sind nicht erhalten.

66 Nr. 585; 590 u. 591. Zum Inhalt der Briefe vgl. unten Abschn. II.Tl.2.

67 Fresenius' Brief: Nr. 593. Antwortschreiben Callenbergs: Nr. 148.

Francke (1696-1769), dem Sohn und Nachfolger August Hermann Franckes (1663-1727), ist seit 1740 brieflich belegt. In diesem Jahr und erneut 1747 erhielt er einen Brief von Gotthilf August Francke. 1743 und erneut 1758 richtete wiederum Fresenius jeweils einen Brief an ihn.[68] Außerdem erhielt er sieben Briefe von Franckes Mitarbeiter Sebastian Andreas Fabricius (1716-1790), der seit 1741 für dessen Korrespondenz zuständig und seit 1754 als Inspektor der Bibelanstalt in Halle tätig war. Fabricius' erster Brief ist auf 1740, der letzte auf 1756 datiert.[69] Außerdem ist ein auf 1752 datierter Brief des Hallenser Theologieprofessors Sigmund Jakob Baumgarten (1706-1757), der der Übergangstheologie nahestand, an Fresenius überliefert.[70] Des Weiteren hatte Fresenius in Frankfurt zu Universitätstheologen aus seinen ehemaligen Studien- und Wirkungsorten Straßburg und Gießen Briefkontakt. 1745 erreichte ihn ein Brief des Gießener Theologieprofessors und hallischen Pietisten Ernst Friedrich Neubauer, mit dem er einst in Gießen im Umkreis Rambachs gewirkt hatte.[71] Aus Straßburg erreichte ihn je ein Brief von Johann Michael Lorenz (1692-1752) (1744) und Johann Leonhard Fröreisen (1694-1761) (1748). Beide traten an der Straßburger Universität für eine reformorientierte Orthodoxie ein und unter Lorenz hatte Fresenius einst studiert.[72] Schließlich findet sich von Fresenius ein auf 1749 datierter Brief an den Göttinger Theologieprofessor Jakob Wilhelm Feuerlein (1689-1766), einen Schüler von Johann Franz Buddeus (1667-1729). Im selben Jahr wurde Fresenius unter Feuerleins Vorsitz von der Göttinger Universität promoviert.[73]

Daneben stand Fresenius in Frankfurt vereinzelt mit Vertretern ihm ferne(r) stehender theologischer Richtungen in Briefkontakt. An Johann Albrecht Bengel (1687-1752), den wichtigsten Vertreter des Württembergischen Pietismus, sind mindestens drei Briefe von Fresenius erhalten:

68 Briefe von Gotthilf August Francke an Fresenius: Nr. 144 (1740) u. 317 (1747). Briefe von Fresenius an Gotthilf August Francke: Nr. 597 (1740) u. 622 (1758).

69 Nr. 143; 333; 407; 500; 507; 551 u. 613.

70 Nr. 436.

71 Nr. 254. Zu Neubauer vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2 u. I.Tl.2.1.

72 Brief von Lorenz: Nr. 209; Brief von Fröreisen: 338. Zu Lorenz und zu Fresenius' Straßburger Studium vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2, bes. Anm. 44, zu Fröreisen vgl. Bopp, Evangelische Geistliche, 169f.

73 Nr. 605.

mindestens zwei aus dem Jahr 1751 und mindestens ein Brief aus Bengels Todesjahr 1752.[74] Die lutherisch-kirchliche Ausrichtung einte sie. Mit Zinzendorf, den er in mehreren Schriften kritisierte, ist kein direkter Briefkontakt belegt. Allerdings kommunizierten sie indirekt über Fresenius' damaligen Vorgesetzten, den Frankfurter Senior Heinrich Andreas Walther per Brief.[75] Außerdem ist vom Herrnhuter Missionar Arvid Gradin (1704-1757), allerdings aus der Zeit vor Fresenius' Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern, ein Brief an Fresenius überliefert (1743).[76]

In seiner hessen-darmstädtischen und in seiner Frankfurter Zeit stand Fresenius also mit führenden Theologen in Briefkontakt. Die meisten sind der Orthodoxie, dem hallischen Pietismus und der Übergangstheologie zuzuordnen und repräsentieren damit die theologischen Richtungen, denen er am nächsten stand. Die meisten Briefverbindungen entfallen dabei auf den hallischen Pietismus. Neben den bereits genannten führenden hallisch-pietistischen (Universitäts-) Theologen sind viele weitere seiner Briefpartner dem hallischen Pietismus zuzurechnen. Die meisten von ihnen hatten

74 Laut der Verbunddatenbank Kalliope findet sich in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart (WLB Stuttgart) eine zehn Briefe umfassende Korrespondenz zwischen Fresenius und Bengel aus den Jahren 1747 bis 1752 (vgl. die Angabe: o.O., 1747-1752., 10 Br. [WLB Stuttgart Cod. hist. 2° 1002, 40, 362-371]). Die Durchsicht vor Ort lässt jedoch lediglich bei drei Schriftstücken eine sichere Zuordnung zur Korrespondenz zwischen Fresenius und Bengel zu, wobei es sich bei allen drei Schriftstücken um Briefe von Fresenius an Bengel handelt: Fresenius an Bengel, Frankfurt a. M. 19. April 1751 (WLB Stuttgart Cod. hist. 2°, 1002, 40, Nr. 368); Fresenius an Bengel, Frankfurt a. M. 10. September 1751 (WLB Stuttgart Cod. hist. 2°, 1002, 40, Nr. 370); Fresenius an Bengel, [Ort nicht lesbar] 17. April 1752 (WLB Stuttgart Cod. hist. 2°, 1002, 40, Nr. 371). Bei vier weiteren Schriftstücken sind Teilinformationen lesbar bzw. überhaupt angegeben: Extract aus Fresenius an [nicht lesbar], 2. Januar/Juni [nicht eindeutig lesbar] 1747 (WLB Stuttgart Cod. hist. 2°, 1002, 40, Nr. 362); [Absender und Adressat fehlen], Stuttgart 5. April 1750 (WLB Stuttgart Cod. hist. 2°, 1002, 40, Nr. 365); Fresenius an [Adressat fehlt], o.O. 26. September 1750 (WLB Stuttgart Cod. hist. 2°, 1002, 40, Nr. 366); [Absender und Adressat fehlen], o.O. 9. April 1751 (WLB Stuttgart Cod. hist. 2°, 1002, 40, Nr. 367). Damit lässt sich mit Sicherheit sagen, dass sich Fresenius in den Jahren 1751 und 1752 mit mindestens drei Briefen an Bengel gewandt hat. Das der vorliegenden Untersuchung im Anhang beigefügte Briefverzeichnis berücksichtigt lediglich die genannten drei Briefe von Fresenius, die sich eindeutig zuordnen lassen (Nr. 609; 611 u. 614)

75 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.

76 Nr. 179.

in Halle studiert und wirkten anschließend in ganz Deutschland und weit darüber hinaus als Gemeindepfarrer, teils auch in anderen Ämtern in Staat und Kirche.[77] Außerdem war Fresenius dem hallischen Missions- und Diasporawerk postalisch eng verbunden.[78] Mit führenden Vertretern stand er, fast ausschließlich in seiner Frankfurter Zeit, in Briefkontakt, allen voran mit dem bereits oben genannten Gotthilf August Francke und mit Heinrich Melchior Mühlenberg (1711-1787). Außerdem tauschte er sich mit hallischen Missionaren und Leitern von Auslandsgemeinden aus. Die meisten Briefkontakte hatte er nach Nordamerika, aber auch nach Indien pflegte er Kontakte. Daneben finden sich Briefe von Unterstützern des hallischen Missions- und Diasporawerks aus Dorpat (1751) und London (1758). Fresenius' Nähe zum hallischen Pietismus zeigt sich schließlich nicht zuletzt daran, dass er in mehreren hallischen Korrespondenzen lobend Erwähnung findet.[79] Meist wird auf seine Arbeit und auf seine Schriften Bezug genommen, hauptsächlich in Zusammenhang mit der Darmstädter Proselytenanstalt, seiner Auseinandersetzung mit Zinzendorf

77 Die folgende Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Von folgenden hallisch-pietistisch geprägten Theologen sind Briefe an Fresenius überliefert: von Christian Nikolaus Möllenhoff (1698-1748): Studium in Halle, seit 1735 Pfarrer in Delmhorst (1 Br. von 1738: Nr. 64); Georg Sarganeck (1702-1743): Studium in Halle, Inspektor am Pädagogium in Glaucha, später am Waisenhaus in Halle (2 Br. von 1740: Nr. 139 u. 141); von Christian Emmanuel Stannarius: Studium in Halle, seit 1742 Pfarrer in Leihgestern (2 Br. von 1741: Nr. 157 u. 158); Benjamin Lindner (1694-1754): Studium in Halle (3 Br., nämlich je ein Brief von 1745 [Nr. 251]; 1746 [Nr. 289] und 1747 [Nr. 308]); Johann Christian Lerche (1691-1768): Studium in Halle (3 Br. von 1746: Nr. 262; 264 u. 265); Jacob Christian Schaeffer (1718-1790): Studium in Halle (10 Br. aus den Jahren 1749 bis 1756: Nr. 390-399 [nicht erhalten]); Johann Jakob Heinold (1703-1758): Studium in Halle (1 Br. von 1752: Nr. 443); Adam Stellwag (1700-1774): Studium in Halle, seit 1739 Pfr. in Nürnberg (1 Br. von 1755: Nr. 492); Friedrich Philipp von Atzenheim (1702-1765): Studium in Halle (2 Br., nämlich je ein Brief von 1750 [Nr. 402] und 1761 [Nr. 558]).

78 Die vorliegende Untersuchung widmet Fresenius' Engagement im Rahmen des hallischen Missions- und Diasporawerks ein eigenes Kapitel. Seine Korrespondenz spielt dabei eine zentrale Rolle (vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.3). Dort auch Belegstellen für das Folgende.

79 Im Folgenden werden die im Archiv des Studienzentrums August Hermann Francke der Halleschen Stiftungen verzeichneten Korrespondenzen, in denen Fresenius Erwähnung findet, berücksichtigt. Darüber hinaus fand er sicher in weiteren Korrespondenzen Erwähnung. Aufgrund mangelnder digitaler Erfassung bleiben diese jedoch notgedrungen Zufallsfunde.

und den Herrnhutern sowie im Kontext der hallischen Mission.[80] Mit diesen zahlreichen brieflich verbürgten Verbindungen zum hallischen Pietismus ist Fresenius Teil des hallischen Briefnetzwerkes, das Vertreter und Sympathisanten des hallischen Pietismus verbindet.

Die vorliegende Untersuchung leistet damit einen Beitrag zum Forschungszweig, der die Bedeutung von Briefnetzwerken im Pietismus untersucht.[81] Fresenius' Beispiel bestätigt die Bedeutung von Briefen und Briefnetzwerken im Pietismus, insbesondere im hallischen Pietismus ebenso wie die bisherigen Forschungserkenntnisse zum hallischen Briefnetzwerk. Sein Beispiel zeigt, dass das hallische Briefnetzwerk weit über Deutschland hinaus reichte. Er stand nicht nur mit hallischen Pietisten in Deutschland, sondern auch in Nordamerika, Indien, London und im skandinavischen Raum in Briefkontakt. Dazu bestätigt sein Beispiel, dass die (hallisch-) pietistische Korrespondenz vielfältigen Zwecken diente.[82] (Hallische) Pietisten tauschten sich über diverse Themen aus, warben für Projekte, machten über ihre Wirkungsorte hinaus auf sich aufmerksam, knüpften Kontakte.[83] In besonderer Weise veranschaulicht das Fresenius' Korrespondenz im Rahmen seines Engagements für das hallische Mission- und Diasporawerk, das in der vorliegenden Untersuchung an anderer Stelle ausführlich in den Blick kommt.[84] Mit Briefen warb er um finanzielle Unterstützung für die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania, vernetzte er sich mit Missionaren in Nordamerika und Indien, machte er weit über Frankfurt hinaus auf sich aufmerksam. Sein Beispiel zeigt außerdem, dass mit Briefen auch (Personal-) Politik betrieben wurde. Seine – an anderer Stelle genauer thematisierte – mögliche Beteiligung an der Oberaufsicht über die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania wurde vor allem per Brief verhandelt. Mit Mühlenberg, der sich für Fresenius' Beteiligung einsetzte, sowie mit Francke und Ziegenhagen, mit denen

80 Vgl. dazu ausführlich im Folgenden.

81 Die Untersuchung von Briefnetzwerken im Pietismus hat in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen. Vgl. Klosterberg, Korrespondenznetzwerk. Dort auch weiterführende Literatur.

82 Vgl. a.a.O., 843f.

83 Vgl. Gleixner, Potentiale, 16.

84 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.3. Dort auch zum Folgenden.

zusammen er für die Oberaufsicht im Gespräch war, stand er postalisch in Austausch. Persönlich ist er ihnen, soweit erkennbar, nie begegnet, geschweige denn, dass er jemals in Nordamerika gewesen wäre. Sie verständigten sich wohl ausschließlich per Brief. Fresenius war aber nicht nur Teil des Netzwerkes rund um das hallische Missions- und Diasporawerk, er war auch Teil des Netzwerkes rund um Callenbergs Institutum Iudaicum.[85] Sein Beispiel bestätigt, wie die neuere Pietismusforschung herausgearbeitet hat, dass der (hallische) Pietismus ein System mehrerer, teils ineinandergreifender Netzwerke unterschiedlicher Reichweite ausbildete.[86]

Neben all diesen vorrangig beruflichen Briefkontakten, wobei Berufliches und Privates mitunter nicht strikt zu trennen ist, verzeichnet Fresenius' Nachlass aus dem familiären Umfeld Briefe.[87] Zum Beispiel sind aus seiner Straßburger Studienzeit Briefe an seine Eltern erhalten,[88] von seinem Onkel Georg Wendel erhielt er bis 1744 mehrere Briefe,[89] und auch mit seinen Geschwistern, teils auch mit deren Familien, stand er in Austausch. Die zwei umfangreichsten Korrespondenzen – nicht nur im familiären Zusammenhang – sind diejenigen mit seinen zwei jüngsten Brüdern, die beide wie er den Pfarrberuf ergriffen. Über Jahre hinweg, bis kurz vor seinem Tod stand er mit ihnen postalisch in Austausch. Aus der Korrespondenz mit seinem Bruder Johann Anton (1710-1782) sind aus 31 Jahren, nämlich von 1727 bis 1758, 45 Briefe und aus derjenigen mit Johann

85 Das Netzwerk des Institutum Iudaicum hat Rymatzki, Hallischer Pietismus, 305-452 erforscht. Fresenius findet dort am Rand Erwähnung (vgl. ebd., 240; 361; 362). Das Netzwerk der transatlantischen Beziehungen haben Wellenreuther, Mühlenberg, 235-530 und Pyrges, Kolonialprojekt untersucht.

86 Vgl. Lehmann, Vorüberlegungen, 74; Ders., Pietismusforschung, 15; Jakubowski-Tiessen, Eigenkultur und Traditionsbildung, 203; Mettele, Weltbürgertum; Gleixner, Potentiale, 3-5.

87 Fresenius' Korrespondenz mit Familienmitgliedern ist vermutlich wesentlich umfangreicher als überliefert. Insbesondere von ihm selbst sind nur wenige Briefe erhalten. Im Folgenden sind zudem nur Briefe von Personen berücksichtigt, deren Identität sich eindeutig klären lässt. Daneben finden sich weitere Briefe, deren Absender den Namen „Fresenius", „Metz" (Mädchenname von Fresenius' Mutter), „Bellini" (Mädchenname von Fresenius' Schwägerin Angela Bartholomea) und „Fabricius" (Familienname von Fresenius' Schwager) tragen. Vermutlich standen sie ebenfalls in einem, allerdings nicht eindeutig nachvollziehbaren, Verwandtschaftsverhältnis zu Fresenius.

88 Nr. 572; 573; 574 u. 575.

89 Nr. 49; 50; 51; 139; 161; 178; 181; 183; 195; 201 u. 207.

Friedrich (1717-1783) aus 22 Jahren, nämlich von 1739 bis 1761, 30 Briefe bezeugt.[90] Auch mit den Familien seiner Geschwister sind Korrespondenzen erhalten, etwa mit Johann Friedrichs Frau und Sohn sowie eine relativ umfangreiche Korrespondenz mit seinem Schwager Johann Ludwig Fabricius, ebenfalls Pfarrer von Beruf.[91] Ein weiterer Brief stammt von seiner Frau Charlotte Friederike (1717-1782) und aus den Jahren 1757 bis 1760 sind zehn Briefe seines Sohnes Ludwig Friedrich (1739-1786) erhalten.[92]

Fresenius' Korrespondenz spiegelt damit erstens, dass das Eingreifen in theologische und kirchenpolitische Auseinandersetzungen seiner Zeit für sein Wirken konstitutiv ist. Seine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, seine Darmstädter Proselytenanstalt, seine Auseinandersetzung mit Zinzendorf und Reformierten, sein Engagement für das hallischen Missions- und Diasporawerks und die Bekehrung zweier Anhänger der

90 Von Johann Anton Fresenius sind aus den Jahren 1739 bis 1758 43 Briefe an Johann Philipp Fresenius erhalten: Nr. 70; 71; 72; 134; 135; 137; 142; 152; 153; 167; 184; 205; 206; 212; 214; 218; 245; 250; 259; 261; 263; 273; 303; 304; 306; 322; 369; 370; 371; 375; 409; 428; 439; 442; 449; 464; 470; 474; 485; 486; 499; 522 u. 527. Dazu kommen zwei Briefe von Johann Philipp Fresenius an Johann Anton Fresenius. Einer der Briefe stammt von 1727 (Nr. 576), der andere von 1740 (Nr. 592). Von Johann Friedrich Fresenius bezeugt das Nachlassverzeichnis der Universitätsbibliothek Frankfurt 30 Briefe an Johann Philipp Fresenius (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 205-234 Bl. 418-476), die allerdings fehlen. Lediglich der Abfassungsort (Schlitz), der Umfang der Korrespondenz (30 Briefe) sowie der Zeitraum der Korrespondenz (1739 bis 1761) ist vermerkt (vgl. Nr. 104-133). Daneben sind von Karl Ernst Fresenius (geb. 1707), dem ältesten von Johann Philipp Fresenius' drei jüngeren Brüdern, aus den Jahren 1725 bis 1731 vier Briefe an Johann Philipp Fresenius erhalten (Nr. 1; 3; 6 u. 17). Das Todesjahr von Karl Ernst ist nicht bekannt. Möglicherweise verstarb er früh und deshalb sind nur wenige Briefe überliefert.

91 Johann Friedrichs (zukünftige) Frau Angela Bartholomea Bellini (1725-1786) wandte sich kurz vor ihrer Eheschließung 1743 mit einem Brief an ihren (zukünftigen) Schwager Johann Philipp Fresenius (Nr. 200). Ihr Sohn Johann Christian Ludwig Fresenius (1749-1811) schrieb 1760 als Zehnjähriger seinem Onkel Johann Philipp Fresenius (Nr. 554). Von Johann Philipp Fresenius' Schwager Johann Ludwig Fabricius (n.a.), dem Mann seiner älteren Schwester Susanna Margarete, sind aus 17 Jahren, nämlich von 1743 bis 1760, 27 Briefe überliefert (Nr. 180; 192; 194; 206; 210; 211; 231-237 [fehlt]; 246; 249; 266; 270; 272; 297; 298; 334; 372; 433; 466; 475; 495; 541; u. 550).

92 Der Brief von Charlotte Friederike an Johann Philipp Fresenius trägt keine Orts- und auch keine Zeitangabe (Nr. 565). Die zehn Briefe von Ludwig Friedrich Wilhelm an seinen Vater stammen vermutlich aus der Zeit, als er das Elternhaus für sein Studium verließ (Nr. 512-521 [nicht erhalten]).

Frühaufklärung kristallisieren sich als zentrale Stationen seines Wirkens heraus. An diesen markanten Punkten und mit seinem beruflichen Aufstieg nimmt die Korrespondenzdichte zu. Ein jeweils leichter Anstieg geht mit der Veröffentlichung seiner Schrift *Anti-Weislingerus* (1731) und der Darmstädter Proselytenanstalt (1738) einher. Ihren Höhepunkt erreicht sie in Frankfurt, wo Fresenius als dortiger Senior sein wichtigstes Amt innehatte und sich im Gegenüber zu Reformierten und Zinzendorf, mit seinem Engagement für die hallische Mission, sowie mit der Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung einen Namen machte. Dazu spiegelt die räumliche Verteilung der Briefe seine geographischen und – in Bezug auf den hallischen Pietismus auch seine theologischen – Schwerpunkte. Seine eigenen Briefe stammen mehrheitlich aus seinen wichtigsten Wirkungsorten Hessen-Darmstadt und Frankfurt. Die Absenderadressen der an ihn adressierten Briefe wiederum zeigen, dass er vor Ort gut vernetzt war. Die meisten Briefe erhielt er aus Deutschland, oft aus (ehemaligen) Wirkungsorten und deren Umgebung. Gleichzeitig weitete er mit seinem beruflichen Aufstieg sein Briefnetzwerk in andere Teile, besonders in den süddeutschen Raum aus. In seiner Frankfurter Zeit pflegte er sogar, meist in Verbindung mit der hallischen Mission, Briefkontakte ins Ausland. Mit seinem beruflichen Aufstieg spannte er sein Briefnetzwerk immer weiter und knüpfte es dichter. Am Ende reichte es von Deutschland über Europa bis nach Nordamerika und Indien. Dazu nahmen seine Briefkontakte zu wichtigen Theologen, Kirchen- und Staatsmännern seit Gründung der Darmstädter Proselytenanstalt kontinuierlich zu und erreichten in Frankfurt ihren Höhepunkt.

Zweitens gibt Fresenius' Korrespondenz auf seine theologische Verortung Hinweise. Zu zahlreichen Amtsträgern pflegte er Briefkontakt, darunter viele, meist hallisch geprägte, Gemeindepfarrer. Zudem stand er in Hessen-Darmstadt, meist in Zusammenhang mit der Darmstädter Proselytenanstalt, mit führenden Vertretern in Orthodoxie (Cyprian), hallischem Pietismus (Lange, Callenberg) und Übergangstheologie (Walch) in Briefkontakt. Weitere Kontakte zu hallischen Pietisten aus der ersten Reihe (Francke, Mühlenberg, Ziegenhagen, Neubauer) sowie zu Übergangstheologen (Walch, Feuerlein) finden sich in Frankfurt, ohne dass seine

Verbindungen zur Orthodoxie (Lorenz, Fröreisen) abbrachen. Daneben sind in Frankfurt vereinzelt Briefkontakte zu ihm ferne(r) stehenden theologischen Richtungen brieflich belegt. Besonders dem Württembergischen Pietismus war er in der Person Bengels freundschaftlich verbunden. Seine Briefkontakte sind also mehrenteils dem lutherisch-kirchlichen Spektrum zuzuordnen. Davon ausgehend bewegte er sich zwischen Orthodoxie, hallischem Pietismus und Übergangstheologie.

2.3 Schriftenbesitz

Schließlich gibt Fresenius' überlieferter Schriftenbesitz Anhaltspunkte für seine theologische Verortung.[93] Dieser legt nahe, dass Fresenius wie für lutherische Vertreter in Orthodoxie und Pietismus charakteristisch die reformatorische Theologie, besonders diejenige Luthers, wertschätzte. Er besaß eine größere Anzahl an Schriften Luthers. Daneben finden sich Werke weiterer Reformatoren – vor allem aus dem lutherischen, aber auch aus dem reformierten Bereich: Werke Philipp Melanchthons (1497-1560), Johannes Calvins (1509-1564), Theodor Bezas (1519-1605), Johannes Bugenhagens (1485-1558), Martin Bucers (1491-1551), Lukas Osianders (1534-1604), Heinrich Bullingers (1504-1575), Johannes Oekolampads (1482-1531) und Zacharias Ursinus' (1534-1583).[94]

---

93 Zur Rekonstruktion von Fresenius' Schriftenbesitz vgl. oben Einleitung, Kap. 2. Allerdings fehlen Informationen, wann und wie die Schriften in Fresenius' Besitz gelangten. Möglicherweise hat er sich manche Schriften nicht selbst zugelegt. Er könnte einige als Geschenk erhalten oder von seinem Vater, der als Theologe in Besitz theologischer Literatur gewesen sein dürfte, übernommen haben. Außerdem lässt sich kaum feststellen, welche Schriften Fresenius gelesen hat. Im Folgenden wird in weiten Teilen die Schreibweise aus dem *Verzeichnis derjenigen Bücher, aus der hinterlassenen Bibliotheck, des nunmehro seligen Herrn Johann Philipp Fresenii* (im Folgenden: *Verzeichnis*) übernommen.

94 Eine Auflistung aller Schriften von Reformatoren aus Fresenius' Nachlass würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Die im Folgenden jeweils in Klammern angegebene Zahl steht für die Anzahl an Schriften des jeweiligen Reformators in Fresenius' Nachlass und dient der Orientierung. Einige zentrale Schriften seien zudem genannt. Von Luther besaß Fresenius eine größere Anzahl an Schriften (11): u.a. exegetische Schriften zum Alten und Neuen Testament, Predigten, Luthers Katechismus (vgl. Verzeichnis, 161; ob Luthers *Großer Katechismus* oder *Kleiner Katechismus* gemeint ist, lässt sich nicht klären) und die im Kontext des Abendmahlsstreits entstandene Schrift *Erweisung, daß die Worte Christi: das ist mein Leib usw. noch verstehen gegen die Schwärm Geister* (vgl. Verzeichnis, 123). Von

Außerdem hat sich Fresenius seinem Schriftenbesitz nach zu urteilen umfassend mit der (lutherischen) Orthodoxie befasst. Von zahlreichen führenden Vertretern der Orthodoxie – sowohl der Früh-, Hoch- als auch der Spätorthodoxie – verzeichnet sein Nachlass, zumeist gleich mehrere, Schriften: von Martin Chemnitz (1522-1568),[95] Matthias Hafenreffer (1561-1619),[96] Ägidius Hunnius dem Älteren (1550-1603),[97] Leonhard Hutter (1563-1616),[98] Abraham Calov (1612- 1686),[99] Johann Andreas Quenstedt (1617-1688),[100] Johannes Hülsemann (1602-1661),[101] Johann Gerhard (1582-1637)[102] und dessen Schüler Johannes

Melanchthon (8) besaß Fresenius u.a. *Corpus doctrinae Christianae* (vgl. Verzeichnis, 2). Von Calvin (4) besaß er u.a. *Institutio Christinanae Religionis* von 1584 (vgl. Verzeichnis, 70). Hinzu kommen Schriften von Beza (4), Bugenhagen (3), Bucer (2), L. Osiander (2), Bullinger (1), Oekolampad (1) und Ursinus (1).

95 Fresenius' Nachlass verzeichnet Chemnitz' *Loci theologici* (vgl. Verzeichnis, 10).

96 Vgl. a.a.O., 123 (Templum Ezechielis [1613]).

97 Vgl. Verzeichnis, 91 (Libri IV. de persona Christi ejusque ad dextam DEI fedenris divina majestate [1585]).

98 Fresenius' Nachlass verzeichnet zwei Schriften Hutters: *Irenicum vere Christianum* (1616) (vgl. Verzeichnis, 52) und *Entdeckung und Wiederlegung etlicher Calvinistischer politischer Rathschläge* (1614) (vgl. Verzeichnis, 105). Hutters *Compendium locorum theologicorum* (1610), die zentrale Darstellung der lutherischen Frühorthodoxie, fehlt allerdings in Fresenius' Nachlass.

99 Fresenius' Nachlass verzeichnet u.a. Calovs *Biblia illustrata* (vgl. Verzeichnis, 7) und zwei Ausgaben von Calovs *Theologia positiva* (vgl. Verzeichnis, 83; 102). Hinzu kommen drei weitere Schriften Calovs: *Scripta antisocianiana in unum corpus redacta* (1684) (vgl. Verzeichnis, 3); *Commentarius in Aug. Conf.* (1646) (vgl. Verzeichnis, 50); *Theologia Naturalis et Revelata secundum tenorem Augustanae Confessionis* (1646) (vgl. Verzeichnis, 50).

100 Vgl. a.a.O., 9 (Systema theologicum, in duas sectiones didacticam & polemicam divisum. Partes IV. [1685]). Neben dieser von Polemik geprägten Schrift besaß Fresenius außerdem Quenstedts *Ethica pastoralis et instructio cathedralis* (vgl. Verzeichnis, 194).

101 Vgl. a.a.O., 24 (Animadversiones in Bellarminum de verbo Dei).

102 Fresenius' Nachlass verzeichnet exegetische Werke Gerhards: *Postilla Salomonae* (1666) (vgl. Verzeichnis, 32); *Commentarius super priorem et posteriorem epistolam Petri* (1660) (vgl. Verzeichnis, 188). Außerdem finden sich erbauliche Schriften Gerhards: *Frommer Hertzen geistliches Kleinod* (1680) (vgl. Verzeichnis, 178). Gerhards Hauptwerk und zugleich dasjenige der lutherischen Orthodoxie, die *Loci theologici* (9 Bde., 1610-1622) sind allerdings nicht in Fresenius' Nachlass verzeichnet.

Musäus (1613-1681),[103] Theophil Großgebauer (1627-1661),[104] Johann Schmidt (1594-1658),[105] Johann Georg Dorsche (1597-1659),[106] Johann Konrad Dannhauer (1603-1666),[107] Valentin Ernst Löscher (1673-1749),[108] Johann Gottlob Carpzov (1679-1767)[109] und Ernst Salomo Cyprian (1673-1745).[110] Unter den Schriften finden sich mehrere

103 Vgl. Verzeichnis, 28 (Praelectiones in epitomen formulae concordiae & diss. de aeterno electionis decreto [1710]).

104 Fresenius' Nachlass verzeichnet u.a. Großgebauers *Wächter-Stimme* (1661) (vgl. Verzeichnis, 90), eine der wichtigsten Schriften aus dem Bereich der reformorientierten Orthodoxie. Mit *Praeservativ wider die Pest der Atheisten* (1667) (vgl. Verzeichnis, 90) kommt eine weitere Schrift Großgebauers hinzu.

105 Fresenius' Nachlass verzeichnet mehrere Predigten Schmidts: *Predigten beym Jubel-Fest des Strasburgischen Gymnasii* (1641) (Verzeichnis, 19); *Bus-Predigten* (1629) (vgl. Verzeichnis, 26). Hinzu kommt eine *Widerlegung einer Lästerschrift eines Calvinisten* (vgl. Verzeichnis, 19).

106 Fresenius' Nachlass verzeichnet sieben Schriften Dorsches: *Pentadecas differationum academicarum theologicarum* (1654) (vgl. Verzeichnis, 18); *Entdeckung des blutdürstigen Urtheils Ernsts von Eusebiis, über die Frage: Ob der Friede in Teutschland, wie ihn die Protestanten begehren, für sich selbst unerlaubt sey* (1648) (vgl. Verzeichnis, 60); *Betrachtungen D. Zwingers Predigt vom H. Abendmahl* (1644) (vgl. Verzeichnis, 63); *Septenarius admirandorum Jesu Christi* (1687) (zweifach: vgl. Verzeichnis, 158; 168); *Singularium angelicorum Septenarius* (1645) (vgl. Verzeichnis, 168); *Beantwortung unterschiedlicher Religions-Scrupeln, welche von Päbstlicher Seite bey fürnehmen Leuten zur Beförderung des Abfalls eingeschoben worden* (1652) (vgl. Verzeichnis, 180).

107 Fresenius' Nachlass verzeichnet alle zehn Bände von Dannhauers *Catechismusmilch oder der Erklärung deß christlichen Catechismi* (vgl. Verzeichnis, 27; 33). Vier weitere Schriften kommen hinzu: *Liber conscientiae apertus* (1679) (Verzeichnis, 27); *Wohlverdientes Schul-Recht, damit C. Conrad. Hornejus D. Bothenium disciplinirt* (1662) (vgl. Verzeichnis, 58); *Polemosophia seu dialectica sacra, monstrans methodum theologice disputandi* (1648) (vgl. Verzeichnis, 147); *Antichristosophia,* (1640) (vgl. Verzeichnis, 151).

108 Von Löscher verzeichnet Fresenius' Nachlass sieben Schriften: *Historia motuum zwischen den Lutherischen und Reformirten* (1707) (vgl. Verzeichnis, 37); *Historia pietismi Waldeccensis, Corbach* (1712) (vgl. Verzeichnis, 37); *Verantwortung der theologischen Facultät in Giessen* (1712) (vgl. Verzeichnis, 37); *Evangelische Zehenden Gottgeheiligter Amts-Sorgen* (1704) (vgl. Verzeichnis, 71); *Praenotiones theologicae contra naturalitas* (1728) (vgl. Verzeichnis, 76); *Merckwürdige Wercke Gottes* (1753) (vgl. Verzeichnis, 82); *Antilatitudinarius* (1724) (vgl. Verzeichnis, 118).

109 Von Carpzov verzeichnet Fresenius' Nachlass drei Schriften: *Theologische Bedencken vom Tanzen* (1753) (vgl. Verzeichnis, 26); *Predigten von der geistlichen Fürstlichkeit der Christen* (1753) (vgl. Verzeichnis, 26); *Herrlichkeit und Vorzug der Glaubigen für den Kindern der Welt, in Predigten* (1736) (vgl. Verzeichnis, 31).

110 Cyprians Schrift *Die Sitten-Lehre Christi aus denen alten Kirchen-Lehrern erkläret* (1707) verzeichnet Fresenius' Nachlass gleich zweifach (vgl. Verzeichnis, 109;

der für die Orthodoxie charakteristischen dogmatischen und polemischen Werke, darunter Chemnitz' *Loci theologici*[111] und damit eines der dogmatischen Hauptwerke der Frühorthodoxie, ebenso wie exegetisch-dogmatische Schriften Gerhards.[112] Mit Calov, Quenstedt und Dannhauer sind zudem drei der profiliertesten lutherischen Kontroverstheologen des 17. Jahrhunderts vertreten. Von beiden besaß Fresenius polemische Schriften, unter anderem Calovs von Polemik geprägtes exegetisches Hauptwerk *Biblia illustrata* (1672-1676, 4 Bde.).[113] Gleichzeitig besaß er aus dem Bereich der sogenannten „Reformorthodoxie"Schriften, darunter mit Theophil Großgebauers (1672-1661) *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion* (1660)[114] eine ihrer wichtigsten Schriften und auch erbauliche Schriften von Gerhard.[115] Wobei Fresenius' Beispiel nahelegt, dass die sogenannte „Reformorthodoxie" mit der Mehrheit der heutigen Forschung nicht als Teilgröße innerhalb der Orthodoxie zu betrachten ist, sondern dass der Reformwille der Orthodoxie in ihrer Gesamtheit zukam.[116]

Fresenius' Schriftenbesitz spiegelt außerdem seine besondere Nähe zum lutherisch-kirchlichen Pietismus. Er besaß mehrere der unter Pietisten weit verbreiteten Schriften wichtiger Wegbereiter des (lutherischen) Pietismus: Neben den bereits oben genannten Schriften einiger Reformatoren, insbesondere Luthers, und aus dem Bereich der (reformorientierten)

199). Hinzu kommt eine weitere Schrift: *Tabularium ecclesiae Romanae Sec. XVI* (1743) (vgl. Verzeichnis, 30).

111 Vgl. oben Anm. 95.

112 Vgl. oben Anm. 102.

113 Vgl. oben Anm. 99.

114 Vgl. oben Anm. 104.

115 Vgl. oben Anm. 102.

116 Zum Konzept der „Reformorthodoxie" vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, bes. Anm. 42. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Fresenius mehreren Größen verbunden war, die klassischerweise der „Reformorthodoxie" zugerechnet werden. Doch an keiner Stelle gab er zu erkennen, dass er sie nur als Teilgröße betrachtete bzw. sich selbst nur einer Teilgröße zugehörig fühlte. Er sah sich in der Tradition der gesamten Orthodoxie. Das wird die vorliegende Untersuchung an mehreren Stellen zeigen. Sein Beispiel legt nahe, dass die sogenannte „Reformorthodoxie" mit der Mehrheit der heutigen Forschung nicht als Teilgröße innerhalb der Orthodoxie zu betrachten ist, sondern dass die Verbindung von rechter Lehre und gelebter Frömmigkeit im Grunde Anliegen der gesamten lutherischen Orthodoxie war, dass der Reformwille der Orthodoxie in ihrer Gesamtheit zukam. Das schließt freilich nicht aus, dass manche orthodoxen Theologen mehr, manche weniger reformwillig waren.

Orthodoxie verzeichnet sein Nachlass mit Philipp Nicolais (1556-1608) *Freudenspiegel des ewigen Lebens* (1599) eine zentrale Schrift der Frömmigkeitsbewegung,[117] Schriften aus dem Bereich der englischen Erbauungsliteratur[118] und eine Schrift Jean de Labadies (1610-1674).[119] Außerdem hat sich Fresenius seinem Schriftenbesitz nach zu urteilen in der für einen lutherisch-kirchlichen Pietisten charakteristischen Weise eingehend mit Philipp Jacob Spener (1635-1705) beschäftigt. Sein Nachlass verzeichnet 25 Schriften Speners, darunter *Pia Desideria* (1675).[120] Von kaum einem anderen Theologen besaß er mehr Schriften. Auch seine besondere Nähe zum hallischen Pietismus lässt sich anhand seines Schriftenbesitzes ablesen. Von mehreren hallischen Pietisten besaß er, zumeist mehrere, Schriften, allen voran von August Hermann Francke (1663-1727),[121]

117 Vgl. Verzeichnis, 25. Daneben verzeichnet Fresenius' Nachlass fünf weitere, meist gegen die Calvinisten gerichtete polemische Schriften Nicolais: u.a. *Schrift gegen die Calvinisten, die menschliche Natur Christi betreffend* (1599) (vgl. Verzeichnis, 91); *Spiegel des bösen Geistes, der sich in der Calvinisten Büchern reget* (1599) (vgl. Verzeichnis, 91).

118 Fresenius' Nachlass verzeichnet von mehreren englischen Erbauungsschriftstellern Schriften: von Philip Doddridge (1702-1751) (Reden von der Wiedergeburt und andern Christlichen Wahrheiten. Aus dem Englischen übersetzt von F.E. Rambach [1754] [vgl. Verzeichnis, 191]); Isaac Watts (1674-1748) (Stärcke und Schwäche der menschlichen Vernunfft [1740] [vgl. Verzeichnis, 120]) und Gilbert West (1703-1756) (Anmerckungen und Betrachtungen über die Auferstehung Jesu Christi. Aus dem Englischen übersetzt [1748] [vgl. Verzeichnis, 119]).

119 Vgl. a.a.O., 104 (Kurtzer Begriff des wahren Christenthums [1721]).

120 Einige Schriften Speners aus Fresenius' Nachlass seien exemplarisch genannt. Zentrale Schriften des Pietismus: *Pia Desideria* (1675) (vgl. Verzeichnis, 201), *Behauptung der Hofnung künftiger besserer Zeiten* (1693) (vgl. Verzeichnis, 189); mehrere Schriften zu Luther: *Erklärung des Catechismi Lutheri* (1677) (vgl. Verzeichnis, 201), *Lutherus redivivus, oder Lutheri Erklärung über den Verstand der Augspurgischen Confeßion* (vgl. Verzeichnis, 57); in mehrfacher Ausgabe: *Aufrichtige Uebereinstimmung mit der Augspurgischen Confeßion* (vgl. Verzeichnis, 25; 44; 48); *Theologisches Bedencken über den neuen Religions-Eid* (vgl. Verzeichnis, 25; 27).

121 Fresenius' Nachlass verzeichnet sechs Schriften August Hermann Franckes, nämlich Predigten (Catechismus-Predigten [1729] [vgl. Verzeichnis, 193]; Predigt am 10. Sonntag nach Trinitatis [1697] [vgl. Verzeichnis, 179]), eine Schrift zum Waisenhaus in Glaucha (Nachrichten von dem Waysen-Haus zu Glaucha bey Halle [1709] [vgl. Verzeichnis, 142]), Schriften zur Organisation des Theologiestudiums in Halle (Idea studiosi theologiae & monita pastoralia theologica [1723] [vgl. Verzeichnis, 193]) sowie exegetische und hermeneutische Werke (Commentatio de Scopolitorum veteris & novi testamenti; Introductio ad Lectionem Prophetarum [1724] [vgl. Verzeichnis, 193]).

Gotthilf August Francke (1696-1769),[122] Joachim Lange (1670-1744)[123] und Johann Jakob Rambach (1693-1735).[124] Dazu besaß er einige der für das (hallische) Missionswesen charakteristischen Missionsberichte[125] und aus dem Bereich des Württembergischen Pietismus eine Schrift von Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782).[126] Auch mit zentralen Werken und Vertretern aus dem radikalen Spektrum des Pietismus beschäftigte er sich.[127] Er besaß Schriften von Johann Jakob Schütz (1640-1690),[128] Johann Wilhelm Petersen (1649-1727),[129] – zu ihm besaß er auch eine

122 Von Gotthilf August Francke verzeichnet Fresenius' Nachlass mehrere Predigten: *Einweihungs-Predigt der Georgien-Kirche zu Glaucha* (1764) (vgl. Verzeichnis, 181); *Predigt über Ps. 65 bey dem Gedächtnis des vor 50. Jahren zum Waysenhaus gelegten Grundsteins* (1748) (vgl. Verzeichnis, 182).

123 Fresenius' Nachlass verzeichnet Langes Schrift *Prophetisches Licht und Recht* (1744) und damit eine seiner wichtigsten Schriften (vgl. Verzeichnis, 10). Daneben verzeichnet Fresenius' Nachlass u.a. folgende gegen Wolff gerichtete Schriften Langes: *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum* (1723) (vgl. Verzeichnis, 72); *Varia scripta contra Wolfium* (1723) (vgl. Verzeichnis, 30).

124 Fresenius' Nachlass verzeichnet elf Schriften Rambachs, darunter Schriften zu biblischen Büchern wie Rambachs *Auserlesene Reden über verschiedene Evangelisch- und Epistolische Texte* (vgl. Verzeichnis, 198), *Betrachtungen über die Apostel-Geschicht* (vgl. Verzeichnis, 189) und *Erklärung der Epistel an die Römer* (1738) (vgl. Verzeichnis, 186). Hinzu kommt Rambachs *Erläuterung über seine eigene institutiones hermeneuticae sacrae* (1738) (vgl. Verzeichnis, 189).

125 Fresenius' Nachlass verzeichnet mehrere Missionsberichte: vom hallischen Missionar Conrad Daniel Kleinknecht (1691-1753) zur Indienmission: *Zuverläßige Nachrichten von denen neubekehrten Malabarischen Christen in Ost-Indien* (1749) (vgl. Verzeichnis, 127); zur Amerikamission eine anonym erschienene *Beschreibung der unglücklichen Reise der nach Carolina und Pensylvanien wallenden Pilgrime* (1711) (vgl. Verzeichnis, 150); von J. Frontonis ein nicht datiertes *Sendschreiben von den ersten Christen, samt historischer Nachrichten von jetziger Bekehrung der Indianer* (vgl. Verzeichnis, 159).

126 Vgl. a.a.O., 75 (Psalmen Davids nach den 7. Bitten des Gebets des Herrn in 7. Classen gebracht).

127 Inwiefern die Rede vom „radikalen Pietismus" und dessen Abgrenzung zu einem „kirchlichen Pietismus" sinnvoll ist, kann die vorliegende Untersuchung nicht klären. Zur Problematik des in der heutigen Kirchengeschichtsschreibung gebräuchlichen Begriffs „radikaler Pietismus" sowie der Unterscheidung zwischen „radikalem" und „kirchlichem" Pietismus vgl. u.a. Schneider, Radikaler Pietismus; Wallmann, Kirchlicher und radikaler Pietismus, 19f.

128 Vgl. Verzeichnis, 63 (Apparatus Nominum propiorum biblicus. 4.Tomi [1705]); a.a.O., 124 (Compendium Juris collectum e praelectionibus W. A. Lauterbachii [1707]).

129 Vgl. Verzeichnis, 144 (Die der gantzen Welt jetzt bevorstehende Stunde der Versuchung. Hertzens-Gespräch mit Gott. 3. Theil [1715]).

Lebensbeschreibung[130] – mehrere Schriften Gottfried Arnolds (1666-1714),[131] darunter mehrere Ausgaben von dessen *Unparteiische[r] Kirchen- und Ketzerhistorie*,[132] einige Bände der *Geistliche[n] Fama* (1730-1744, 31 Bde.) und damit der wichtigsten Zeitschrift des radikalen Pietismus[133] sowie die *Berleburger Bibel* (1726-1742, 8 Bde.).[134] Von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) oder von einem anderen Herrnhuter finden sich hingegen keine Schriften.

Schließlich spiegelt Fresenius' Schriftenbesitz, dass seine Verbindung zur Aufklärung von wesentlich geringerem Umfang als diejenigen zu Orthodoxie und Pietismus war. Aus dem Bereich der Aufklärung besaß er nur wenige Schriften. Diese sind ausschließlich der Aufklärung in Deutschland und hier wiederum mehrheitlich der Übergangstheologie zuzuordnen. Von Philosophen der deutschen Frühaufklärung besaß er nur vereinzelt Schriften, nämlich von Christian Thomasius (1655-1728),[135] Christian Wolff (1679-1754)[136] und dessen Schüler Johann Christoph Gottsched (1700-1766).[137] Die meisten Schriften in seinem Nachlass aus dem Bereich der Frühaufklärung in Deutschland sind der Übergangstheologie zuzuordnen. Mit Johann Franz Buddeus (1667-1729),[138] Johann

130 Vgl. Verzeichnis, 194.

131 Neben der *Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie* von 1699/1700 (vgl. Verzeichnis, 10; 203; 185) verzeichnet Fresenius' Nachlass weitere kirchenhistorische Schriften von Arnold, nämlich u.a. in zweifacher Ausgabe Arnolds *Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben* (1696) (vgl. Verzeichnis, 10; 185) sowie geistliche Lyrik, nämlich *Göttliche Liebesfunken* (1698) (vgl. Verzeichnis, 147).

132 Vgl. oben Anm. 131.

133 Vgl. Verzeichnis, 86; 116. Welche Bände genau Fresenius besaß, lässt sich nicht klären.

134 Vgl. a.a.O., 3.

135 Von Thomasius besaß Fresenius drei Schriften: vgl. Verzeichnis, 140 (Auserlesene Schrifften [1705]); 153 (Juristische Disputation von der Kebs-Ehe [1714]); 93 (Vernunft-Lehre [1705]).

136 Von Wolff verzeichnet Fresenius' Nachlass fünf Schriften, darunter zentrale Schriften Wolffs wie *Auszug aller Mathematischen Wissenschaften* (1713) (vgl. Verzeichnis, 79) und *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1719) (vgl. Verzeichnis, 198). Außerdem finden sich Wolffs *Cosmologia* (vgl. Verzeichnis, 21), *Ontologia* (vgl. Verzeichnis, 21) und *Oration de Sinanum Philosophia practica* (vgl. Verzeichnis, 21) in Fresenius' Nachlass.

137 Vgl. a.a.O., 77 (Critische Dicht-Kunst [1751]).

138 Buddeus' kritische Schrift zu Wolffs *Bedencken über die Wolfianische Philosophie* verzeichnet Fresenius' Nachlass gleich zweifach (vgl. Verzeichnis, 198; 200). Auch

Georg Walch (1693-1775),[139] Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760)[140] und Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755)[141] besaß er von wichtigen Übergangstheologen Schriften. Darunter zentrale Werke wie Buddeus' *Institutiones theologiae dogmaticae* (1723) und *Institutiones theologiae moralis* (1711),[142] sowie Mosheims *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte* (1746).[143] Auch von Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757) verzeichnet sein Nachlass Schriften.[144] Dass

---

Buddeus' *Institutiones theologiae dogmaticae* (1724) (vgl. Verzeichnis, 186) und *Institutiones theologiae moralis* (1711) (vgl. Verzeichnis, 187) finden sich in seinem Nachlass. Hinzu kommen vier weitere Schriften von Buddeus: *Disquisitio theol. de moderamine in culpatae tutelae* (1708) (vgl. Verzeichnis, 79); *De origine cardinalitae dignitatis* (1693) (Verzeichnis, 176); *Die mit ihr selbst streitende Harmonie der neuen Welt-Weisen* (1724) (vgl. Verzeichnis, 200); *Elementa philosophiae instrumentalis* (1706) (vgl. Verzeichnis, 205).

139 Von Walch verzeichnet Fresenius' Nachlass vier Schriften: *Betrachtungen über das Leben Jesu Christi* (1740) (vgl. Verzeichnis, 17); *Einleitung in die theologischen Wissenschaften* (1737) (vgl. Verzeichnis, 24); *Historia ecclesiastica novi testamenti* (1744) (vgl. Verzeichnis, 187); *Introductio in philosopiam* (1730) (vgl. Verzeichnis, 196).

140 Von Pfaff verzeichnet Fresenius' Nachlass drei Schriften: *Tractat von dem Ursprung des Kirchen-Rechts* (1722) (vgl. Verzeichnis, 94); *Institutiones Historiae ecclesiasticae* (1721) (vgl. Verzeichnis, 199); *Vom wahren Christenthum und Leben in Gott* (1731) (vgl. Verzeichnis, 164). Die Frage nach Pfaffs Verortung innerhalb des theologischen Spektrums würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Die Vorschläge reichen vom Pietismus, über die frühe Aufklärungstheologie (August Tholuck) bis hin zur Übergangstheologie (Albrecht Ritschl). Zu Pfaff vgl. u.a. Beutel, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, 101; Thomann, Art. Pfaff.

141 Fresenius' Nachlass verzeichnet u.a. Mosheims *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzer-Geschichte* (1746) (vgl. Verzeichnis, 189) und damit eine seiner zentralen Schriften. Hinzu kommt mit *Syntagma differtationum an sanctiores disciplinas pertinentium* (1733) eine weitere Schrift Mosheims (vgl. Verzeichnis, 186).

142 Vgl. oben Anm. 138.

143 Vgl. oben Anm. 141.

144 Fresenius' Nachlass verzeichnet vier Schriften Baumgartens: *Auslegung einiger Psalmen in öffentlichen Betrachtungen auf hohe Festtage* (1751) (vgl. Verzeichnis, 86); *Nachrichten von merckwürdigen Büchern. I. Band* (1752) (vgl. Verzeichnis, 138); *Sammlung einiger Bedencken der theologischen Facultät zu Halle. Erster Theil* (1747) (vgl. Verzeichnis, 192); *Nachrichten von merckwürdigen Büchern. 2ter bis 12ter Band* (vgl. Verzeichnis, 208). Außerdem sei and dieser Stelle darauf hingewiesen, dass sich in Fresenius' *Bewährte[n] Nachrichten* mehrere Verweise auf Baumgartens *Theologische Bedencken* finden (vgl. u.a. Fresenius, Zuschrift, 12 sowie das Register zu Bd. II). Die Frage nach Baumgartens Verortung innerhalb des theologischen Spektrums würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Teilweise wird er der Übergangstheologie (Hirsch, Theologiegeschichte II, 319; Schloemann, Art. Baumgarten), teils dem theologischen Wolffianismus (Beutel,

Fresenius radikalere Formen der Aufklärung ablehnte, legt unter anderem sein Schriftenbesitz nahe. Passend dazu, dass er Wolffs Philosophie und den theologischen Wolffianismus kritisch sah, besaß er gleich zwei Exemplare der von Buddeus' gegen Wolff gerichteten Schrift *Bedencken über die Wolfianische Philosophie* (1724).[145] Außerdem besaß er eine Widerlegung zu Johann Christian Edelmanns (1698-1767) Schrift *Moses mit aufgedecktem Angesichte* (1740).[146] Dass die Aufklärung erst nach Fresenius ihren Höhepunkt erlangte, lässt sich ebenfalls anhand seines Schriftenbesitzes ablesen. Von einer Predigtsammlung August Friedrich Wilhelm Sacks (1703-1786) und damit von einem der wichtigsten Vertreter der neologischen Predigt abgesehen, besaß er von späteren Vertretern der Aufklärung (-stheologie) keine Schriften.[147]

Fresenius' Schriftenbesitz spiegelt damit die Wertschätzung, die er der lutherischen Theologie entgegenbrachte. Davon ausgehend bewegte er sich zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung. Mit der Orthodoxie, auch mit den für die Orthodoxie charakteristischen Streitschriften, hat er sich umfassend befasst. Besonders nahe stand er dem hallischen Pietismus. Seine Verbindungen zur Aufklärung konzentrieren sich auf die Übergangstheologie.

Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, 109-111; Kantzenbach, Aufklärung, 102-105; Leonhardt, Dogmatik, 65f.; Schäufele, Kirchengeschichte II, 279) zugeordnet. Schäufele hat Baumgarten sogar als den „wichtigste[n] Repräsentant dieser Richtung" (ebd.) bezeichnet. Wolf-Dieter Hauschild hat ihn als eigenständige Größe behandelt (vgl. Hauschild, Lehrbuch II, 468). Zu Baumgarten vgl. die eben genannte Literatur. Dort auch weiterführende Literatur).

145 Vgl. Verzeichnis, 198; 200.

146 Vgl. a.a.O., 139.

147 Vgl. a.a.O., 206.

3. Ergebnis

Fresenius' Biographie und Nachlass geben erste Anhaltspunkte für seine Verortung in den theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit.

Fresenius war ein Mann der Praxis. Er wuchs im Pfarrhaus auf und verbrachte die meiste Zeit seines Berufslebens im Gemeindepfarramt. Als Frankfurter Senior hatte er zudem eines der höchsten kirchlichen Ämter der lutherischen Kirche in Deutschland inne. Er trat entschieden für die lutherische Kirche ein. Davon ausgehend bewegte er sich innerhalb des lutherisch-kirchlichen Spektrums von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung: Er besaß und publizierte Schriften von Vertretern aller drei Richtungen und stand mit ihnen in (Brief-) Kontakt. Mit der Orthodoxie hat er sich, vor allem während seines Straßburger Studiums, umfassend befasst. Seit seiner Gießener Zeit bei Rambach stand er dem hallischen Pietismus am nächsten. Dazu war er der Übergangstheologie verbunden. Die lutherisch-kirchlichen Kräfte in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung verstand er nicht als „Entweder – Oder" sondern als „Sowohl – Als auch". Es waren kirchliche Amtsträger wie er, die im kirchenpolitischen Alltag zu pragmatischen Entscheidungen und Kompromissen bereit waren. Sie verstanden es, orthodoxes Erbe mit pietistischem Gedankengut und aufklärerischen Anliegen in der Praxis fruchtbar zu machen. Theologen wie er trugen, besonders dank ihres Praxisbezugs, zur Verständigung der Richtungen bei.

Andere Konfessionen, Religionen und radikal-separatistische Kräfte hingegen lehnte er ab. Sobald er die lutherische Kirche durch sie bedroht sah, ergriff er das Wort gegen sie, teilweise wollte er sie bekehren. Die Auseinandersetzung mit (nicht lutherisch-kirchlichen) theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen seiner Zeit ist für sein Wirken konstitutiv. Zahlreiche seiner Schriften erschienen in diesem Zusammenhang und zahlreiche seiner Korrespondenzen standen damit in Verbindungen. Mit seinen Auseinandersetzungen machte er sich einen Namen. Hier formulierte er seine Theologie in pointierter Form. Sie markieren zentrale Stationen seines Wirkens: seine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus in

Form seiner Schrift *Anti-Weislingerus*, seine Darmstädter Proselytenanstalt, seine Auseinandersetzung mit Reformierten und Zinzendorf, sein Wirken im Rahmen des hallischen Missions- und Diasporawerks und die Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung. Im folgenden zweiten Teil kommen diese Auseinandersetzungen daher genauer in den Blick.

II. Teil: Streitbare Theologie in Zeiten des Wandels

1. Katholizismus

1.1 Konflikte zwischen Protestanten und Katholiken in Straßburg

Fresenius' erste überlieferte Schrift richtet sich gegen den Katholizismus. Sie entstand während seiner Straßburger Studienzeit (1723-1725) und erschien 1731 während seiner Zeit als Niederwiesener Pfarrer (1727-1734) unter dem Titel *Anti-Weislingerus. Oder: Gründliche Wiederlegung, Einer, unter dem Titul: Friß Vogel, oder Stirb! Sonderlich gegen die Evangelisch-Lutherische Warheit und deroselben Bekennere, von Johanne Nicolao Weislinger, dermahlen Römisch-Catholischen Priestern zu Capell, unter Rodeck, im Breyßgau, herausgegebenen Schmäh- und Läster-Schrifft*.[1] Wie bereits der Titel besagt, war *Anti-Weislingerus* eine Gegenschrift zu der vom Katholiken Johann Nicolaus Weislinger (1691-1755) verfassten und erstmals 1723 erschienenen Schrift *Friß Vogel, oder stirb! Das ist: Ein, wegen dem wichtigen Glaubens-Articul deß Christenthums, von der wahren Kirchen, mit allen uncatholischen Prädicanten, scharff vorgenommenes Examen und Tortur, Worinnen Sie (Krafft deren unwidersprechlichen Zeugnussen der H. Schrifft, des H. Augustini, des Luthers und Augspurgischen Confeßion) endlich aus Noth getrungen, bekennen müssen Daß Gott ein Lügner seye, und Christus ein falscher Prophet, folglich nicht der wahre Meßias, Daß die Römisch-Catholisch Kirch, und derselben Lehre, allein wahr, unfehlbar und seligmachend seye.*[2] Mit seiner Schrift wollte Weislinger Protestanten für den katholischen Glauben gewinnen.[3]

---

1 Im Folgenden: *Anti-Weislingerus*.

2 Im Folgenden: *Friß Vogel*.

3 Zur Entstehungsgeschichte der beiden Schriften vgl. ausführlich unten Abschn. II.Tl.1.2. Die Auseinandersetzung zwischen Fresenius und Weislinger hat bisher nur vereinzelt Erwähnung gefunden (vgl. bes. Adam, Kirchengeschichte, 435; Telschow, Frankfurt I, 313f., sowie in jüngster Zeit [2021] Ehmann, Baden II, bes. 409).

Weislinger und Fresenius studierten zeitgleich in Straßburg Theologie, gehörten allerdings unterschiedlichen Konfessionen an. Während sich Fresenius an der evangelischen Universität dem Studium der evangelischen Theologie widmete, studierte Weislinger an der katholischen Universität katholische Theologie. Ihre Kontroverse fügt sich in die Geschichte des feindseligen Nebeneinanders von Protestanten und Katholiken, das die Straßburger Stadtgeschichte seit der Reformationszeit prägte.[4] Die Reformation drängte den Katholizismus in Straßburg schon früh zurück. 1524 wurden die deutsche Messe und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt eingeführt. Die Einführung des evangelischen Gottesdienstes und die Abschaffung der katholischen Messe folgten 1529. Nach der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg 1547 erkannte Straßburg zwar, wenn auch widerwillig, das *Augsburger Interim* (1548) an und drei der sieben Kirchen wurden der katholischen Seite zurückerstattet, darunter das Münster. Doch nur wenige Katholiken machten vom Recht auf Gottesdienstbesuch Gebrauch und das *Augsburger Interim* wurde 1559 ohne sonderliches Aufsehen wieder aufgeboben. Seit Ende des 16. Jahrhunderts bis zum Übergang Straßburgs an Frankreich 1681 herrschte in Straßburg das orthodoxe Luthertum, nachdem es sich nicht nur gegenüber dem Katholizismus, sondern auch innerevangelisch durchgesetzt hatte.[5] Die Rechte der

4 Die folgende Darstellung konzentriert sich auf den Straßburger Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken. Denn dieser bildet den Kontext für Fresenius' Auseinandersetzung mit Weislinger. Zur Geschichte Straßburgs im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Vogler, Straßburg; Ders., Art. Straßburg. Dort auch weiterführende Literatur. Zur Kirchengeschichte Straßburgs vgl. Adam, Kirchengeschichte. Zum Straßburger Protestantismus vgl. bes. a.a.O., 448-457; Vogler, Art. Straßburg, 237. Zur evangelischen Universität in Straßburg vgl. Schindling, Hochschule; Rother, Straßburg; Adam, Kirchengeschichte, bes. 369-383; die Beiträge in Marti/Seidel, Straßburg.

5 Zunächst setzte sich der Protestantismus in Straßburg in der maßgeblich von Martin Bucer geformten oberdeutschen Reformationstradition durch. Seit Mitte des 16. Jahrhunderts gewannen lutherische Kräfte an Einfluss. Besonders Johann Marbach (1521-1581) und Johannes Pappus (1549-1610) traten in Straßburg für ein strenges Luthertum ein. Dagegen leistete vor allem Johannes Sturm (1507-1589) Widerstand. Er verteidigte die *Confessio Tetrapolitana* (1530) und trat für die Kirchengemeinschaft mit Reformierten ein. Seit Ende des 16. Jahrhunderts erlangte das orthodoxe Luthertum endgültig die Vorherrschaft. Ihren Abschluss fand die Ausrichtung Straßburgs auf ein strenges Luthertum mit der Kirchenordnung von 1598. Zu den Konflikten vgl. Schindling, Hochschule, 367f.; Vogler, Art. Straßburg, 236; Adam, Kirchengeschichte, 391-400; Rother, Straßburg, 60.

wenigen Katholiken wurden weitestgehend beschnitten, eigene Gottesdienste und das Bürgerrecht blieben ihnen verwehrt. Der *Westfälische Friede* (1648) sprach die drei umstrittenen Kirchen der evangelischen Seite zu und Restitutionsversuche waren bis 1681 erfolglos. Allerdings ging der Magistrat nur selten mit aller Härte gegen den Katholizismus vor, duldete etwa die meisten Zusammenkünfte in Privathäusern. Einen tiefen Einschnitt im Verhältnis der beiden Konfessionen markiert der Übergang Straßburgs an Frankreich 1681, der mit dem *Frieden von Rijskwijk* (1697) endgültig besiegelt wurde. Die alten kirchlichen und politischen Rechte wurden den Straßburger Protestanten zwar garantiert und die Aufhebung des *Ediktes von Nantes* (1598) durch das *Edikt von Fontainebleau* (1685) hatte für Straßburg zunächst keine Geltung. Auch unter französischer Herrschaft galt für Straßburger Protestanten das Recht auf freie Religionsausübung. Doch Frankreich ergriff zahlreiche Maßnahmen, um den Katholizismus zu stärken und den Protestantismus zu schwächen. Diese angespannte Situation zwischen den Konfessionen prägte Straßburg seit Beginn der französischen Herrschaft bis weit in das 18. Jahrhundert hinein – und damit auch Fresenius' Studienzeit. Eine zentrale Maßnahme zur Stärkung des Katholizismus war die Verlegung der katholischen Universität von Molsheim nach Straßburg 1701/02. Gleichzeitig war 1681 das Fortbestehen der Straßburger evangelischen Universität bestätigt worden, sodass es fortan und so auch zu Fresenius' Studienzeit in Straßburg nur wenige Meter voneinander entfernt zwei konfessionell gebundene Universitäten gab. Vertreter beider Universitäten standen sich feindselig gegenüber.[6]

6 Bereits die katholische Universität in Molsheim stand in Konkurrenz zur evangelischen Universität in Straßburg. Zuletzt Genannte erhielt 1566 den Status einer Halbuniversität (semiuniversitas). Der Status einer Volluniversität blieb ihr jedoch verwehrt. Zusätzliche Brisanz gewann die Forderung nach dem Status einer Volluniversität, als das von Jesuiten 1580 gegründete katholische Gymnasium in Molsheim 1617 die Universitätsprivilegien verliehen bekam. 1621 wurde die Straßburger Einrichtung schließlich aufgrund politischer Interessen ebenfalls zur Volluniversität ernannt. Kaiser Ferdinand II. (1619-1637) wollte Straßburg vor seinem Hauptangriff auf die Kurpfalz für eine neutrale Position gewinnen. Im Gegenzug erteilte er der Straßburger Einrichtung die Universitätsprivilegien. 1683 gründeten Jesuiten in Straßburg ein Priesterseminar und 1695 ein Kolleg. 1701/1702 erfolgte die Übertragung der Privilegien der Molsheimer katholischen Universität an die katholischen Einrichtungen in Straßburg. Entsprechend einer typischen Jesuitenuniversität war die

Konfessionelle Polemik erlebte eine Hochkonjunktur.[7] Auch der evangelische Student Fresenius und der katholische Student Weislinger standen sich feindselig gegenüber. Wobei die Situation während ihrer Studienzeit besonders angespannt war. Seit dem Übergang Straßburgs an Frankreich hatte der Katholizismus zunehmend an Präsenz gewonnen, nicht nur durch die katholische Universität, sondern auch durch repräsentative Bauten. Das prestigeträchtige Münster etwa war zu Fresenius' Studienzeit in katholischer Hand.[8] Außerdem stärkte Frankreich den Katholizismus durch rechtliche Maßnahmen, beispielsweise waren seit 1683 nur noch Konversionen zum Katholizismus erlaubt, die zudem durch Vergünstigungen, etwa durch einen dreijährigen Steuererlass, an Attraktivität gewinnen sollten. Kurz nach Fresenius' Weggang aus Straßburg wurden derartige Gesetzte 1727 bestätigt oder sogar zugunsten der Katholiken verschärft. Wobei bereits in den vorangegangenen Jahren und damit auch während Fresenius' Studienzeit teilweise härter gegen Protestanten vorgegangen wurde, als es die königlichen Verordnungen vorsahen. Besonders Jesuiten wie Weislinger forcierten schärfere Maßnahmen. Der katholische Bevölkerungsanteil nahm zu und Protestanten verloren an politischem Einfluss.[9]

Molsheimer und ebenso die Straßburger katholische Universität auf die philosophische und theologische Fakultät begrenzt. Überregionale Bedeutung erlangten sie kaum. Die evangelische Universität hingegen hatte seit ihrer Erhebung zur Volluniversität 1621 insgesamt 14 Lehrstühle, davon sechs für Philosophie und jeweils drei für Jura, Medizin und Theologie. Zudem kam ihr überregionale Bedeutung zu (vgl. dazu Mährle, Universität Straßburg, 390). Zahlreiche Studenten aus dem Reich besuchten sie, unter ihnen Spener und Fresenius. Zur Molsheimer und zur Straßburger katholischen Universität vgl. Schiele, Besucherprofil, 357f.; Schindling, Schanz, 26. Zur Straßburger evangelischen Universität vgl. Rother, Straßburg, 37-47; Schindling, Hochschule, 45-67; Mährle, Straßburg, sowie oben Abschn. I.Tl.1.2.

7 Vgl. dazu Marti, Art. Disputation.

8 Zur Geschichte einzelner Kirchen vgl. Adam, Kirchengeschichte, 422-424.

9 Zu den rechtlichen und politischen Maßnahmen vgl. a.a.O., 435-447. Trotz der Anreize konvertierten allerdings „verhältnismäßig wenige" (a.a.O., 422) Protestanten. Für das Jahr 1718 verzeichnen die Protokolle zum Beispiel lediglich neun Übertritte (vgl. ebd.). Dennoch stieg der katholische Anteil der Stadtbevölkerung durch Zuwanderung. Seit 1681 wurde Straßburg zu einem Militärstützpunkt Frankreichs gegen das Reich ausgebaut. Mit dem Militär kamen katholische Stadtbewohner. Denn für Militärangehörige war die katholische Konfession verpflichtend. Den Quellen nach „wohnten in Straßburg 1681 nur zwei katholische Familien; 1697 bereits 5119 Katholiken neben 21 362 Protestanten; 1726 waren die Katholiken auf 10 480 gestiegen

Aus Furcht vor zusätzlichen Repressalien setzten sie sich jedoch kaum zur Wehr und vermieden Aufsehen, verzichteten beispielsweise auf Jubelfeiern anlässlich der Reformationsjubiläen 1717 und 1730. Dass Fresenius' anti-katholische Schrift *Anti-Weisligerus* erst nach seiner Straßburger Studienzeit (1723-1725) in Niederwiesen öffentlich erschien (1731), könnte dieser Situation geschuldet sein. Möglicherweise sollte eine Provokation gegenüber Straßburger Katholiken vermieden werden.

Weislingers Schrift *Friß Vogel* und Fresenius' Gegenschrift *Anti-Weislingerus* zählen zu den zahlreichen Streitschriften, in denen sich der Konflikt zwischen den Konfessionen in Straßburg entlud.[10] Streitschriften hatten dort eine lange Tradition. Seit Beginn des 17. Jahrhunderts waren „Apologie und Polemik […] die Hauptgegenstände des Theologiestudiums in Straßburg".[11] Besonders unter Johann Konrad Dannhauer (1603-1666), mit dem sich Fresenius während seines Studiums beschäftigte und auf den er in *Anti-Weislingerus* mehrfach verwies,[12] erlebte die konfessionelle Polemik in Straßburg eine Blüte. Auf katholischer Seite wiederum betätigten sich vor allem Jesuiten als Kontroverstheologen. Eine erneute Hochphase erlebte die Kontroverstheologie in Straßburg in den 1720er und 1730er Jahren und damit während Fresenius' Studienzeit.[13] Eigenen Angaben zufolge besuchte er regelmäßig „Controvers-Predigten",[14]

---

und die Protestanten nur auf 24 341" (a.a.O., 441). Außerdem besetzten Katholiken mehr Magistratssitze als ihnen am Bevölkerungsanteil bemessen zustanden.

10 Zur Straßburger Streitschriftenkultur vgl. a.a.O., 424-433.

11 Schindling, Hochschule, 376.

12 Dass sich Fresenius mit Dannhauer als Student beschäftigte, darauf verweist Griesbach, Nachricht, 37. In *Anti-Weislingerus* finden sich 19 Verweise auf Dannhauer (aufgelistet in: Fresenius, Anti-Weislingerus, Register, Stichwort „Dannhauer").

13 Die Kontroverstheologie der damaligen Zeit ist kaum erforscht, Namen sind kaum bekannt. Auf dieses Desiderat hat jüngst (2018) Reimund B. Sdzuj im Anschluss an Hanspeter Marti, einen der wichtigsten Disputationsforscher, aufmerksam gemacht (vgl. Sdzuj, mandatum, 43, dort auch Verweis auf Marti). Ein wichtiger, namentlich bekannter Wortführer auf katholischer Seite zu Fresenius' Zeit war der Jesuit Johann Jakob Scheffmacher (1668-1733), der seit 1715 die Professur für Polemik an der katholischen Universität in Straßburg innehatte. 1723, zu Beginn von Fresenius' Studienzeit, erschien eine seiner wichtigsten kontroverstheologischen Schriften, nämlich *Licht in der Finsternis, d. i. die Wahrheit katholischer Lehr […] vorgestellt, die widrigen Lehren aber handgreiflich widerlegt*. Verbindungen zu Fresenius sind keine erkennbar.

14 Fresenius, Anti-Weislingerus, 38.

mit denen Katholiken, allen voran Jesuiten wie Weislinger, Protestanten für den katholischen Glauben gewinnen wollten. Während seines Straßburger Studiums sah sich Fresenius also mit dem feindseligen Klima zwischen Protestanten und Katholiken in Straßburg konfrontiert. Mit *Anti-Weislingerus* griff er schließlich selbst in Reaktion auf die um Protestanten werbende Schrift *Friß Vogel* des Jesuiten Weislingers in die Streitschriftenkultur ein.

1.2 Literarische Kontroverse

Während seines Straßburger Studiums setzte sich Fresenius in Form der Person Weislingers und dessen Schrift *Friß Vogel* mit dem Katholizismus auseinander. Wie oben dargestellt, studierten sie zeitgleich in Straßburg, Fresenius evangelische und Weislinger katholische Theologie. In Weislinger sah sich Fresenius mit einem streitbaren und offensiv werbenden Katholiken unmittelbar konfrontiert. Der aus Püttlingen in Lothringen stammende Johann Nicolaus Weislinger[15] (1691-1755) war katholisch erzogen und bei Jesuiten ausgebildet worden. Bis 1711 hatte er das Jesuitengymnasium in Straßburg besucht und nach kurzer Hauslehrertätigkeit 1712 das Philosophiestudium in Heidelberg aufgenommen, bevor er für das Theologiestudium nach Straßburg zurückgekehrt war und die dortige von Jesuiten geleitete katholische Fakultät besuchte. Seine Schrift *Friß Vogel* erschien erstmals 1723 und damit während seiner Straßburger Studienzeit. Es ist seine erste und mit über zehn Neuauflagen zudem seine erfolgreichste Schrift.[16]

Fresenius' *Anti-Weislingerus* wiederum entstand als Gegenschrift zu Weislingers *Friß Vogel*. Wie es dazu kam, lässt sich in Fresenius' Vorrede zu *Anti-Weislingerus* nachlesen: *Anti-Weislingerus* sei während seiner Straßburger Studienzeit (1723-1725) entstanden, 1731 in Druck gegangen und eine Gegenschrift zu Weislingers *Friß Vogel*, zu deren Widerlegung

15 Zu Weislinger vgl. Bezzel, Weislinger; Becht, Art. Weislinger; Kaller, Art. Weislinger; Schlager, Art. Weislinger. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

16 Die „Zuschrift" ist auf den 1. März 1722 datiert (vgl. Weislinger, Friß Vogel, Zuschrift). Die erste Auflage erschien 1723, eine zweite Auflage folgte 1726, eine dritte Auflage mit Zusätzen 1727.

dieser selbst ihn aufgefordert habe.[17] Bekanntschaft hätten sie im Haus eines Straßburger Bürgers gemacht, dessen Kinder Fresenius „nach dasigem Gebrauch […] informirete".[18] Der Hausherr habe des Öfteren Gastmahle veranstaltet, an deren Anschluss es „gemeiniglich eine Unterredung von Glaubens-Sachen"[19] gegeben habe. Der Hausherr selbst sei evangelisch und habe Fresenius „öffters zu Gast"[20] gebeten. Die zum Katholizismus konvertierte Frau des Hauses hingegen habe katholische Vertreter eingeladen. Diese hätten versucht, „auch ihren Mann und ihre Kinder auf ihre Seite zu bringen".[21] Einer von ihnen sei Weislinger gewesen, sodass „Herr Weislinger zu unterschiedlichen Mahlen mit mir [i.e. Fresenius] zugleich zu Gast gewesen".[22] Bei einer dieser Gelegenheiten habe Weislinger seine Schrift *Friß Vogel* vorgestellt und Fresenius aufgefordert, sie zu widerlegen.

> „[E]inmahl [gab Weislinger] seinen Friß-Vogel im Discours, und fragte mich [i.e. Fresenius] zugleich, wie mir derselbe gefiele? Ich antwortete, daß gar vieles daran auszusetzen seye, nennete auch sobald etliche Exempel, darinnen der gute Vogel sich gar zu weit irre geflogen, und überwiese ihn, daß er nicht einmahl eine natürliche Ordnung darinnen, in Acht genommen, anderer Dinge zu geschweigen. Hierauf ward er unwillig, forderte mich auf, und sprach: Wann ich an seinem Buch so viel auszusetzen hätte, solle ich dasselbe widerlegen."[23]

Daraufhin habe Fresenius „sogleich […] [versprochen], wann ich [i.e. Fresenius] müßige Stunden bekäme, die Widerlegung vorzunehmen".[24] Allerdings habe er, nachdem er „die Sache mit guten Freunden etwas genauer überlegte, […] die Mühe an einem so schlechten Werck vor unnöthig gehalten."[25] Zumal Fresenius offenbar bereits auf schlechte

17 Vgl. Fresenius, Anti-Weislingers, Vorrede. Dort auch zum Folgenden.
18 Ebd.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Ebd.
22 Ebd.
23 Ebd.
24 Ebd.
25 Ebd.

Erfahrungen mit Weislinger zurückblickte. Er berichtete, dass ihm die Unterredungen im Haus des Straßburger Bürgers „nicht unangenehm [gewesen seien], Herrn Weislinger, wie er sich ansehen liesse, auch nicht; dann er bate mich [i.e. Fresenius], […] ich möchte auch die gantze Theologie mit ihm durch disputiren".[26] Sie verabredeten daher, „wochentlich einen halben Tag"[27] darauf zu verwenden. Doch als Fresenius zum verabredeten Zeitpunkt bei Weislinger eingetroffen sei, hätte dieser bereits Besuch gehabt und auch in den folgenden Wochen „jedesmahl eine Einwendung, warum er nicht disputiren könne, kam auch niehmal zu mir […], ob es aus Furcht, oder andern Ursachen geschehen, ist mir unbekannt."[28] Daher habe er zunächst keine Widerlegung zu *Friß Vogel* veröffentlicht. Doch wünschten sich von evangelischer Seite viele eine solche, sodass er schließlich *Anti-Weislingerus* verfasst und 1731 dem Druck übergeben habe. Zu diesem Zeitpunkt hatten Fresenius und Weislinger ihr Theologiestudium beendet und beide eine Pfarrstelle inne. Fresenius war zwischenzeitlich Pfarrer in Niederwiesen und Weislinger wirkte in Kappelrodeck in Baden.[29] Nach der Priesterweihe 1724/1725 und nach einem kurzen Aufenthalt in Waldulm war er 1726 dorthin gewechselt. Er konzentrierte sich zunehmend auf die polemische Schriftstellerei, beschäftigte schließlich sogar einen Hilfsgeistlichen, um sich ihr ganz widmen zu können.[30] Fresenius' *Anti-Weislingerus* erreichte ihn – eigenen Angaben zufolge –

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 *Anti-Weislingerus* dürfte im Wesentlichen während Fresenius' Straßburger Studienzeit entstanden sein, wurde allerdings erst in Niederwiesen 1731 gedruckt. In der Vorrede zur Druckausgabe von *Anti-Weislingerus* 1731 heißt es, die Schrift habe „schon über ein Jahr zum Druck parat gelegen, und Anno 1730 […] heraus gegeben werden sollen, wann nicht die Beförderung durch einige Ursachen biß hierher wäre verhindert worden" (ebd.). Was diese „Ursachen" waren, lässt sich nicht klären. Ebenso muss offenbleiben, ob und inwieweit die während Fresenius' Studienzeit entstandene Fassung mit derjenigen übereinstimmt, die offenbar 1730 fertiggestellt und 1731 in Druck gegeben wurde. Möglicherweise ist die Stationierung katholischer Truppen in der Nähe Niederwiesens und damit die erneute Konfrontation mit Katholiken der Grund für die Verzögerung der Veröffentlichung und ebenso dafür, dass Fresenius *Anti-Weislingerus* 1731 doch noch drucken ließ. Zum Konflikt mit Katholiken in Niederwiesen vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2.

30 Die meisten Schriften Weislingers sind gegen den Protestantismus gerichtet. Eine Auflistung findet sich bei Kaller, Art. Weislinger, 640.

im Jahr 1732.[31] Vor allem in seiner Schrift *Gründliche Antwort* (1733) und im ersten Band seiner *Außerlesene[n] Merckwürdigkeiten* (1738) kam er ausführlicher auf ihn zu sprechen.[32] Der „ehrlose Schand-Pfalmäßige Kerl Fresenius“[33] habe „sich unterstanden den unwiderleglichen Friß-Vogel zu widerlegen“.[34] Doch er habe „kein taugliches Wort wider mich [i.e. Weislinger] geschrieben“.[35] Fresenius wiederum ging nicht erneut auf Weislinger ein, den er um wenige Jahre überlebte. 1750 gab Weislinger seine Stelle krankheitsbedingt auf, fünf Jahre später verstarb er. Zu Lebzeiten waren seine Schriften, insbesondere *Friß Vogel,* sehr erfolgreich, allerdings umstritten.[36] Während im 18. Jahrhundert immer stärker sachlich argumentiert wurde, „suchte W.[eislinger] die Auseinandersetzung und schreckte auch vor Übertreibungen und Schmähungen nicht zurück“.[37] Entsprechend zog er mehrfach Kritik auf sich. Fresenius' *Anti-Weislingerus* ist eine der frühesten und umfangreichsten gegen ihn gerichteten Schriften. Während seines Studiums setzte sich Fresenius also in Person des streitlustigen Jesuiten Weislingers mit dem Katholizismus auseinander. Zugleich entstand mit *Anti-Weislingerus* seine erste theologische Abhandlung.

1.3 Theologiegeschichtliche Einordnung

In der Schrift *Anti-Weislingerus* gewinnt Fresenius' Theologie erstmals schriftlich greifbar an Kontur. Dort setzte er setzte sich mit dem Katholiken Weislinger und zugleich mit dem Katholizismus insgesamt auseinander. Er grenzte sich von der offiziellen katholischen Lehre ab, die er als

31 Vgl. Weislinger, Gründliche Antwort, 667. Dort erklärte Weislinger, Fresenius' *Anti-Weislingerus* habe er „zu erste erhalten den 15. Hornung [i.e. Februar] 1732“.

32 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.1.3.1.

33 Weislinger, Außerlesene Merckwürdigkeiten I, 90.

34 A.a.O., 367.

35 A.a.O., 368.

36 Je nach Konfessionszugehörigkeit der Autoren werden Weislinger und seine Schriften in der neueren Forschung unterschiedlich bewertet. Adam, Kirchengeschichte, 435 (evangelisch) ist zum Beispiel von Weislingers „überaus plumpen Kontroversschriften“ die Rede. Demgegenüber heißt es bei Schlager, Art. Weislinger (katholisch): „He was a prolific controversialist, widely read in the writings of his opponents. He had a keen mind and was quick at repartee in his polemical treatises.“

37 Kaller, Art. Weislinger, 640.

diejenige des Konzils von Trient (1545-1563) definierte, das „heut zu Tag die Regul, Richtschnur und Norma der Römischen Kirche“[38] sei.[39] Die entscheidende Differenz zwischen Protestanten und Katholiken sah er im Bereich der Lehre von der Gestalt der Kirche. Entsprechend ging er ausführlich auf ekklesiologische Fragen[40] ein und entfaltete alle weiteren Themen im ekklesiologischen Horizont. Sein Fokus lag auf der Schrift-,[41] Sakraments- und Abendmahlslehre.[42] Den Rahmen bildet die Kontroverstheologie.[43]

1.3.1 Kontroverstheologie

Im Gegenüber zu Weislinger trat Fresenius als Kontroverstheologe auf.[44] Ihre Auseinandersetzung entspricht den Gepflogenheiten der damaligen Kontroverstheologie, die „hochgradig formalisiert“[45] war:

> „[1.] Entdeckte man abweichende Meinungen, war der *Irrlehrer* nach bestimmten Vorgaben zu *ermahnen* und dann in seinem *Fehlglauben* öffentlich zu machen. [2.] Der *Angegriffene* wiederum hatte sich zu *verteidigen*. […] Man *definierte den status controversiae* und *beantwortete jeden der Vorwürfe*; [3.] die Repliken setzten dann den Antworten Stück für Stück *Gegenantworten* entgegen.“[46]

38 Fresenius, Anti-Weislingerus, 316.

39 Fresenius warf Weislinger vor, in einigen Punkten von der offiziellen katholischen Lehre abzuweichen (vgl. u.a. Fresenius, Anti-Weislingerus, 333-339). Eine ausführliche Untersuchung, inwieweit dieser Vorwurf zutrifft, würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Im Folgenden steht Fresenius im Fokus, der sich an den tridentinischen Lehrentscheidungen als Norm orientierte, was durchaus seine Berechtigung hat, da sie den neuzeitlichen Katholizismus maßgeblich geprägt haben.

40 Vgl. unten Abschn. II.Tl.1.3.2.

41 Vgl. unten Abschn. II.Tl.1.3.3.

42 Vgl. unten Abschn. II.Tl.1.3.4.

43 Vgl. unten Abschn. II.Tl.1.3.1.

44 Zur Kontroverstheologie vgl. einführend Beutel, Art. Kontroverstheologie; Gierl, Art. Polemik; Köpf, Art. Kontroverstheologie; Kösters, Kontroverstheologie. Wobei der polemische Ton auch außerhalb der Theologie anzutreffen war, vgl. dazu Gierl, Art. Polemik, 83.

45 Ebd. (Hervorhebung M.G.). Dort auch zum Folgenden.

46 Ebd. (Hervorhebung M.G.).

Der Verlauf und Aufbau der Kontroverse zwischen Weislinger und Fresenius entspricht diesem Muster, auch sprachlich gut erkennbar: 1. Zunächst veröffentlichte Weislinger seine Schrift *Friß Vogel* und ordnete sie selbst der Kontroverstheologie und der theologischen Polemik zu, indem er erklärte, er habe sich „nach […] *Controvers*-eiffrigem Beyspiel […] solche *Polemische* Arbeit […] angelegen seyn“[47] lassen. Er wolle Protestanten ihre Irrtümer aufzeigen und sie für den katholischen Glauben gewinnen. Denn es gebe „vile *Irrende* die um uns herum schwärmen“ und die er „*warnen*, ihre Fehler und *Irrthum* klar vor Augen stellen und mit kräfftiger Behauptung der Wahrheit gründlich *widerlegen*“[48] wolle. Außerdem sehe er sich genötigt, den Katholizismus gegen „die verleumderische Anklag“ seitens der Protestanten zu verteidigen.[49]

> „Ich bin zwar nur ein Ley / deme das Straff- und Lehr-Ampt nicht auffgetragen / noch anbefohlen worden / nichtsdestominder habe ich […] einen kleinen Theil […] wider die verleumderische Anklag der sogenannten Geistlichen aller Herren Uncatholischen / ans Licht bringen wollen“.[50]

2. Daraufhin verfasste Fresenius die Schrift *Anti-Weislingerus* als „*Widerlegung* des Friß-Vogels“.[51] Er nahm den Part des „Angegriffenen“ ein, der sich gegen Vorwürfe verteidigte und Gegenantworten formulierte, wobei er sich am Aufbau von *Friß Vogel* orientierte:

> „Ich [i.e. Fresenius] bin darinnen dem Authori [i.e. Weislinger] hart auf dem Fuß nachgefolget, und habe *ein Blat nach dem andern widerleget*, auch nichts vorbey gelassen, was eine Antwort erfordert, wiewohl ich mich bey denen Lästerungen, die […] nichts als blosse Kennzeichen des boßhafftigen Gemüths meines Adversarii sind, nicht aufgehalten. Wo es vor nöthig und nützlich erachtet, habe die Materien etwas weitläuffig ausgeführet, sonsten aber der möglichsten Kürtze mich beflissen“.[52]

47 Weislinger, Friß Vogel, Zuschrift.
48 Ebd. (Hervorhebung M.G.).
49 A.a.O., bes. 106-120.
50 A.a.O., Zuschrift (Hervorhebung M.G.).
51 Fresenius, Anti-Weislingerus, Vorrede.
52 Ebd. (Hervorhebung M.G.).

In diesem Sinn kommentierte er zunächst im „Nöthigen Vorbericht" Weislingers Vorrede, um anschließend die „Widerlegung des Friß Vogel selbstens" entlang von dessen Aufbau anzuschließen.[53] Als „Status controversiae" definierte er die Ekklesiologie, wobei er selbst von „Status controversiae" sprach:

> „Der *Status controversiae*, oder der eigentliche Streit zwischen uns und denen Päbstlichen Lehrern beruhet auf dieser Frage: Ob die Römische Kirche vor allen andern Kirchen in der gantzen Welt von Gott ein besonderes Privilegium erlanget habe, zu setzen und ordnen, was sie will".[54]

Der Konflikt handele „eigentlich nur von einem eintzigen Glaubens-Articul, nehmlich von der wahren Kirche".[55] Von der Ekklesiologie als „Status controversiae" ausgehend, thematisierte er ekklesiologische Fragen in aller Ausführlichkeit und entfaltete die anderen Themen im ekklesiologischen Horizont, wobei der Fokus auf der Schrift-, Sakraments- und Abendmahlslehre lag.[56]

3. Weislinger nahm Fresenius als wichtigen Kritiker von *Friß Vogel* wahr. Zunächst reagierte er 1733 in *Gründliche Antwort* auf ihn. Dort ging er am Rand auf drei kritische Stimmen zu *Friß Vogel* aus dem lutherischen Lager ein, wobei er Fresenius an erster Stelle nannte.[57] Er verfasste zwar keine detaillierte Gegenantwort, polemisierte aber heftig gegen ihn und gegen *Anti-Weislingerus*. 1738 kam er in *Außerlesene Merckwürdigkeiten*

---

53 Der „Nöthige Vorbericht" (a.a.O., 1-452) enthält Kommentare zu Weislingers Vorrede. Eine „Widerlegung des Friß Vogel selbstens" (a.a.O., 453-717) folgt. In beiden Abschnitten orientierte sich Fresenius am Aufbau von *Friß Vogel*. Abschließend findet sich ein „Anhang Von denen Lästerungen, welche in dem Tractat des Weißlingers hier und da eingestreuet werden" (a.a.O., 718-811).

54 A.a.O., 543 (Hervorhebung M.G.).

55 A.a.O., 453.

56 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.1.3.2, II.Tl.1.3.3 u. II.Tl.1.3.4.

57 Neben Fresenius' Kritik an *Friß Vogel* ging Weislinger vor allem auf die Kritik Johann Caspar Malschs (1673-1742) ein (vgl. Weislinger, Gründliche Antwort I, 665-674). Beide Lutheraner, Fresenius und Malsch, seien gegen ihn „zu Feld gezogen" (a.a.O., 665). Malsch, damaliger Pro-Rektor des Karlsruher Gymnasiums, hatte 1732 auf Weislingers *Friß Vogel* mit der Schrift *Keines von beyden, Herz Weißlinger* reagiert. Wie Fresenius kritisierte er Weislingers Charakter und meinte, ihm eine falsche Lehre nachweisen zu können. Zu Malschs Auseinandersetzung mit Weislinger vgl. Ehmann, Baden II, 410-413.

erneut und mehrfach auf Fresenius zu sprechen[58] – rund sieben Jahre nach Erscheinen von *Anti-Weislingerus* und ohne dass sich Fresenius nochmals schriftlich zu ihm geäußert hätte. Der polemische Ton und die Vorwürfe blieben dieselben wie in *Gründliche Antwort*.[59]

Damit entspricht die Auseinandersetzung zwischen Fresenius und Weislinger in weiten Teilen dem formalen Muster, Verlauf und Aufbau damaliger Kontroverstheologie. Außerdem findet sich sowohl bei Weislinger als auch bei Fresenius der für kontroverstheologische Schriften charakteristische polemische Ton, der damals „ein inhaltliches und formales Grundmuster […] für den gelehrten theologischen Disput“[60] darstellte, wobei die Polemik mehrere Ebenen umfasste.

Zum einen betraf sie die persönliche Ebene. Sowohl Fresenius als auch Weislinger polemisierten gegen die Person und gegen die Schrift des jeweils anderen. Fresenius' vernichtendes Urteil zu Weislinger und dessen Schrift *Friß Vogel* durchzog *Anti-Weislingerus* einem roten Faden gleich. Zum einen polemisierte er gegen Weislinger als Person. Unter anderem warf er ihm vor, er neige „zu grosser Hefftigkeit“,[61] sei ein „hartnäckig verblendeter Mensch“[62] und „boßhafftigen Gemüths“.[63] Er wende „grobe Lästerungen und Lügen“,[64] „Falschheit und Heucheley“[65] an. Er sei ein typischer Vertreter der Jesuiten, die Fresenius besonders scharf kritisierte.[66] Im Hintergrund standen wohl seine oben skizzierten Erfahrungen in Straßburg, wo allen voran Jesuiten den Protestanten das Leben schwer machten. Zum anderen kritisierte Fresenius Weislingers Schrift *Friß*

58 Vgl. bes. Weislinger, Außerlesene Merckwürdigkeiten I (1738), bes. 386-391; Ders., Außerlesene Merckwürdigkeiten III (1738), 90; 102f.; 122f.; 153; 942f.; 963-971; 1112f.

59 Vgl. dazu im Folgenden.

60 Gierl, Art. Polemik, 83.

61 Fresenius, Anti-Weislingerus, Vorrede.

62 A.a.O., 82.

63 A.a.O., Vorrede. Ähnlich z.B. auch a.a.O., 82 („böse“).

64 A.a.O., Vorrede. Ähnlich z.B. auch a.a.O., 68 („Lügen mit Lügen, und lästern mit lästern gehäufft“); a.a.O., Vorrede („häuffige Lügen und Lästerungen“).

65 A.a.O., 82; 339.

66 Vgl. a.a.O., 169; 216; 276-281; 350 u.ö., z.B. sprach Fresenius vom „gottlosen Volck der Jesuiten“ (a.a.O., 276).

Vogel, bei der es sich um ein „Schand- und Laster-Buch“[67] handele. Denn sie enthalte „leichtfertige, abgeschmackte, gottlose, gotteslästerliche Reden, Zotten, Possen, Verläumdungen Schmäh-Worte und gifftigen Lästerungen“,[68] „vergifftete läster-Galle“[69] und dergleichen.[70] Wenn man aber all dies „absonderte, so würde man […] das, was noch einen Schein einiger Solidität hat, füglich auf 3. oder 4. Bögen bringen können“.[71] Auch finde sich „nicht ein einig neues Argument […], sondern es sind lauter alte, aufgewärmte Sachen, die von denen unser schon 1000. fältig widerleget worden“.[72] Die „erste Lästerung“[73] sei bereits der Schrifttitel, den Weislinger in der Vorrede zu *Friß Vogel* folgendermaßen erläuterte:

> „Wann eine Parthey Soldaten von ihrem Feind auff allen Seiten angegriffen wird, so heists im Sprichwort: Aut vincere, aut mori, Friß Vogel / oder stirb! es ist kein Mittel übrig: Entweder gewonnen, oder verlohren! […] Eine gleich Bewandnuß hats hier: Denen Prädicanten / unseren geschornen Glaubens-Feinden, wird in diesem Tractat aller Orths die gewöhnliche Außflucht und Paß völlig abgeschnitten, und ohne Gnad ihnen zugesetzt, sie können […] unmöglich entweichen, sondern müssen halten, und vor der gantzen Welt nothwendig, oder der allein seeligmachenden Catholischen Kirche Lehr billigen, folglich ihren neu-angefangenen uneinigen Religions-Handel über einen Hauffen werffen, oder aber Gotteslästerungen gutheissen […]; es ist kein Mittel, sondern heist schlechterdings: Friß Vogel, oder stirb“.[74]

Fresenius zitierte diese Erläuterung Weislingers und kommentierte sie süffisant mit folgenden Worten:[75]

---

67 A.a.O., 75. Ähnlich z.B. auch a.a.O., 809 („Schand-Buch“).

68 A.a.O., 336.

69 A.a.O., 448.

70 Ähnlich an zahlreichen weiteren Stellen, vgl. z.B. a.a.O., Vorrede („häuffige Lügen und Lästerungen“).

71 A.a.O., 16. Ähnlich z.B. auch a.a.O., 60 („finde ich [i.e. Fresenius] im gantzen Buch wenig Solidität, sondern es ist überall mit Pickel-Härings-Possen, Lästerungen usw. angefüllet“).

72 Ebd. Ähnlich z.B. auch a.a.O., Vorrede (die „darin vorkommenden Dinge [sind] von unseren Lehrern unzehligemahl widerlegt worden“).

73 A.a.O., 59.

74 Weislinger, Friß Vogel, 5f.

75 Vgl. Fresenius, Anti-Weislingerus, 57.

> „Er [i.e. Weislinger] meynete, wann er seinen Friß-Vogel ausfliegen liesse, so würde man aller Orthen ausruffen: Hanibal ad portas! und er hat sich zu allem Unglück in seinen Gedancken so gar weit irre geflogen“.[76]

Seine eigenen teils „harte[n] Redens-Arten“[77] und seine „Schärffe“[78] begründete Fresenius damit, dass man „boßhafftige Verführer ernstlich, auch manchmahl mit harten Worten […] tractiren“[79] müsse. Er selbst merkte zu seinem Ton an:

> „Was die Schreib-Art anlangt, so habe dieselbe aufs möglichste nach der theologischen Sanfftmuth eingerichtet, hätte auch wohl wünschen mögen, an keinem Ort einige Schärffe gegen meinen Widersacher brauchen zu dörffen, allein die entsetzlichste Boßheit, grobe Lästerungen und Lügen desselben haben hier und da einige harte Redens-Arten heraus gepresset“.[80]

Weislinger seinerseits polemisierte gegen Fresenius als Person und gegen dessen Schrift *Anti-Weislingerus*. Wie jener einst ihn, so bezichtigte seinerseits Weislinger Fresenius in seiner Schrift *Gründliche Antwort* der Lüge, nannte ihn unter anderem einen „verlogenen Buben und Lästerer“,[81] der „gepfuscht und geprädicantelt“[82] habe.[83] Bei *Anti-Weislingerus* handele es sich um eine einzige „Haßquell“.[84] Fresenius täte besser daran,

> „wan er, an statt des Bücher schreibens, seinen Bauren thät im Taglohn treschen, und bey müssigen Neben-Stunden seinem Weib Holtz spalten Knack-Würst abzusieden oder Knöpfflen zu kochen.“[85]

In gleicher Weise polemisierte Weislinger in seinen 1738 erschienenen *Außerlesene[n] Merckwürdigkeiten* gegen Fresenius und gegen *Anti-*

76 A.a.O., 58.
77 A.a.O., Vorrede.
78 Ebd.
79 Ebd.
80 Ebd.
81 Weislinger, Gründliche Antwort, 674.
82 Ebd.
83 Ähnlich z.B. auch a.a.O., 672 („stirnlose Prädicant“); a.a.O., Register, Stichwort „Anti-Weislingerus“ („muthwillig-rasender Prädicalumniant“).
84 Ebd.
85 A.a.O., 674.

Weislingerus. Fresenius sei sein „hochtrabender Antagonist“,[86] eine der „Martin-Lutherische Höll-Furien“[87] und der „Buben […], die viel weniger Ehr und Schaam übrig haben, als eine 50. mahl ausgepeitschte Armee-Hur“.[88] Er „bettlet mir [i.e. Weislinger] mit Gewalt Ohrfeigen ab, die ihm dann von Grund meines Hertzens edlich werden sollen. Parola!“[89] Weislinger blieb dabei, dass *Anti-Weislingerus* „kein taugliches Wort wider mich [i.e. Weislinger]“[90] enthalte.

Fresenius und Weislinger griffen sich allerdings nicht nur persönlich an. Sie polemisierten auch auf theologischer Ebene. Dabei wird in besonderer Weise Fresenius’ lutherische Prägung deutlich. Er verteidigte den Protestantismus und Luther gegen die von Weislinger erhobenen Vorwürfe und polemisierte seinerseits gegen den Katholizismus. Die Verteidigung des Protestantismus nahm breiten Raum ein,[91] wobei der Fokus auf der Verteidigung Luthers lag, gegen den Weislinger wiederholt polemisiert hatte. Weislinger hatte zum einen Luther als Person angegriffen: Neben einem in scharfem Ton gehaltenen „Lebens-Lauff Lutheri“[92] beschuldigte er ihn mehrfach des Ketzertums, nannte ihn unter anderem einen „General-Ketzer“[93] und einen „verstockte[n] muthwillig-irrende[n] Ertz-Ketzer“.[94] Darüber hinaus sei er ein „Erz-Lästerer und General Lügen-Geist“,[95] „frecher Gesell und leichtfertiger Wetterhahn“,[96] „Ertz-grober, unverschämter Flegel“,[97] „Luthers Hertz […] [sei] aus der Höll gebohren, vom bösen Feind regirt“.[98] Zum anderen hatte Weislinger gegen Luthers

86 Weislinger, Außerlesene Merckwürdigkeiten III, 90.
87 A.a.O., 123.
88 Ebd.
89 A.a.O., 122.
90 A.a.O., 943. Zu *Anti-Weislingerus* vgl. auch bes. a.a.O., 963-966.
91 Vgl. bes. Fresenius, Anti-Weislingerus, 17-55; 127; 146-150.
92 Weislinger, Friß Vogel, 29; der Lebenslauf findet sich a.a.O., 30-90.
93 A.a.O., 106; vgl. auch a.a.O., 421 („Ketzer“).
94 A.a.O., Register. Vgl. ähnlich a.a.O., Vorrede, 71; 172, sowie im Hauptteil: a.a.O., 38; 48; 103; 169; 215; 281f.; 361; 451 u.ö.
95 A.a.O., Register. Ähnlich auch a.a.O., Vorrede, 118; 134; 143 u.ö.
96 A.a.O., 38.
97 A.a.O., Register; vgl. auch a.a.O., Vorrede, 60; 144; 147 u.ö.
98 A.a.O., 42.

Lehre polemisiert, die dieser „gutentheils vom Teuffel gelernt“[99] habe. Besonders das reformatorische Sola der Rechtfertigungslehre war ihm ein Dorn im Auge.

> Luther habe Paulus „schändlich verfälscht […] mit dem beygefückten Wörtlein *Sola*, Allein […] Wir halten dafür, daß der Mensch gerechtfertigt werden ohne die Wercke des Gesetzes, allein durch den Glauben“.[100]

Weislinger griff damit Kernpunkte katholischer Polemik auf, nämlich Luther als Ketzer zu brandmarken und das Sola der reformatorischen Rechtfertigungslehre zu verwerfen. Passend dazu erklärte Fresenius, Weislingers Vorwürfe stünden stellvertretend für die katholische Polemik. Katholiken hätten nämlich „die Gewohnheit […], des seeligen Lutheri Person anzufallen“.[101] „Lutheri Person mahlen sie so abscheulich ab, daß auch ein Tartar und Barbar sich davor entsetzen sollte“.[102] Außerdem erweckten sie den Eindruck, die evangelische Lehre und der evangelische Glaube gründeten auf Luther. In Reaktion darauf verteidigte Fresenius Luther und legte dessen Bedeutung für die evangelisch-lutherische Kirche dar. Er sei „ein fürtrefflicher, hoch-begabter, profund-gelehrter, und dabey sehr frommer Mann“,[103] ein „grosser Glaubens-Held“[104] gewesen. „Wann wir aber Lutherum […] loben […] so geschiehet solches nicht zu dem Ende, als wann wir ihn dadurch zu einem Menschen, der gar keine Fehler und Schwachheiten gehabt hätte, machen wollten […]. Denn wir erkennen und bekennen gar gerne, daß auch Lutherus seine Schwachheiten gehabt“.[105] Die machten ihn aber „weder zu einem gottlosen Menschen, noch auch untüchtig das grosse Reformations-Werck auszuführen“.[106]

---

99 A.a.O., 125. Ähnlich z.B. auch a.a.O., Register (Luther habe „nahe Bekanntschaft mit dem Teuffel […], von welchem er auch seine Lehr gutentheils empfangen“); 54; 118; 134; 217 u.ö.

100 A.a.O., 451 (Hervorhebung M.G.). Ähnlich a.a.O. („den gantzen Verstand und Meynung des Apostels [i.e. Paulus] verkehrt“).

101 Fresenius, Anti-Weislingerus, 18.

102 A.a.O., 12.

103 A.a.O., 25.

104 A.a.O., 727.

105 A.a.O., 34.

106 Ebd.

> „[A]lle unsere Hochachtung gegen ihn [i.e. Luther] bestehet darinnen: daß wir ihn halten vor einen grossen Lehrer der Kirchen Gottes, welchen der H. Geist […] mit sonderbaren hohen Gaben, grossen Helden-Glauben und freudigen Muth ausgerüstet, daß er mit seinen unüberwindlichen Schrifften, aus Gottes heiligen Wort das Pabstum angegriffen, dessen vielfältige Irrthümer angezeiget, und durch göttlichen Beystand die reine Wahrheit wieder an das Licht gebracht".[107]

Die von Fresenius eingeräumten „Schwachheiten" in Luthers Schriften könnten „auf zwey Capitel gebracht, aber doch alle mit gnugsamen Gründen entschuldiget werden".[108] Zum einen fänden sich Widersprüche, besonders hinsichtlich des Papsttums. Während sich Luther in seinen frühen Schriften gemäßigt geäußert hatte, verwarf er das Papsttum später in aller Deutlichkeit. Dies sei dem geschuldet, dass er sich eines Besseren habe belehren lassen, was „nicht so wohl ein Fehler, als vielmehr eine Tugend zu nennen"[109] sei. Fresenius kritisierte, dass Weislinger überhaupt auf Luthers frühe Schriften verwies. Denn Luther selbst habe „gebeten, man solle sie doch mit grossem Bedacht und Unterschied lesen, weilen er damahls noch in vielen Stücken am Pabsthum gehangen".[110] Zum anderen gebrauche Luther teils „harte Redens-Arten",[111] wofür Katholiken – und auch Weislinger[112] – oft auf die Tischreden verwiesen, die Fresenius zufolge allerdings eine unzulässige Quelle seien.[113] Denn Luther habe „das Buch von seinen Tisch-Reden niehmals gesehen, noch weniger heraus gegeben, oder gebilliget".[114] „Mit denen Tisch-Reden Lutheri ists [also] eine gar

107 A.a.O., 19.
108 A.a.O., 47, vgl. dazu bes. 47-51.
109 A.a.O., 47.
110 A.a.O., 127.
111 A.a.O., 48.
112 Vgl. bes. Weislinger, Friß Vogel, 177-210.
113 Das betonte Fresenius mehrfach (vgl. bes. Fresenius, Anti-Weislingerus, 121f.; 124f.). Weislinger verwies z.B. Friß Vogel, 283f. auf Luthers Tischreden.
114 Fresenius, Anti-Weislingerus, 54. Fresenius' Einwand hatte seine Berechtigung. Die Tischreden sind „wirkliche Reden bei Tisch, zwanglos und ganz für den Augenblick gedacht. Daß [sic!] sie nachgeschrieben wurden, geht nicht auf Luthers Wunsch oder Willen zurück" (Aland, Tischreden, 8).

zweiffelhaftige Sache“,[115] sie seien „nicht gültig“.[116] Zumal einzelne Zitate und Passagen zusammenhanglos herausgegriffen würden. Allerdings räumte Fresenius ein, dass Luther in der Tat teils „harte Expressiones, welche einen düncken offt unnöthig und unrathsam zu seyn [gebrauchte]. Und daß er bißweilen darinnen seinen Fehler gehabt, kan und wird […] nicht geläugnet werden“.[117] Doch Luther sei nun einmal „von hitzigem Temperament und heroische[m] Gemüth“[118] gewesen. Dies dürfe nicht „unserer gantzen Kirchen vorgeworffen werden“,[119] zumal – wie Fresenius betonte und in den folgenden Kapiteln ausführlich dargestellt wird[120] – Lehre und Glaube der evangelisch-lutherischen Kirche nicht auf Luther, sondern auf der Schrift gründeten.

> „[D]a wir doch weder auf Lutherum, noch einen andern Menschen […] unsern Glaubens-Grund setzen, sondern allein auf die H. Schrifft“.[121]

Luthers Stellung in der evangelischen Kirche sei also nicht mit derjenigen des Papstes in der katholischen Kirche vergleichbar. Denn anders als Katholiken dem Papst, schrieben Protestanten weder Luthers Person noch seiner Lehre Unfehlbarkeit zu.

Fresenius schlug seinerseits, wie in den folgenden Kapiteln deutlich wird, besonders gegenüber dem Papsttum einen scharfen Ton an. Er polemisierte gegen die Annahme von der Unfehlbarkeit des Papstes[122] und erklärte den Papst wiederholt zu dem in der Bibel verheißenen Antichristen. Dies lasse sich „aus den klaren Worten der Schrifft“[123] beweisen.[124] Neben

115 Fresenius, Anti-Weislingerus, 122.
116 A.a.O., 444.
117 A.a.O., 48.
118 A.a.O., 49.
119 A.a.O., 48.
120 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.1.3.2 u. II.Tl.1.3.3.
121 Fresenius, Anti-Weislingerus, 19.
122 Die Lehre von der Unfehlbarkeit (infallibitas) des Papstes, wenn dieser *ex cathedra* spricht, wurde im Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) festgehalten. Doch der päpstliche Machtanspruch bestand schon vorher (vgl. z.B. die Bulle *Unam Sanctam* von 1302).
123 Fresenius, Anti-Weislingerus, 370.
124 Aus der Schrift ergebe sich, „daß der Antichrist [jetzt] auf der Welt seye“ (a.a.O., 371, vgl. dazu bes. ebd., 370f.). Außerdem träfen die „Eigenschafften des

polemischen fand Fresenius allerdings auch versöhnliche Töne. Die meisten Katholiken könnten sich kein eigenes Bild vom Protestantismus und von Luther machen. Denn Luthers Schriften seien in der katholischen Kirche verboten und einige „Pfaffen“[125] würden „die Protestanten […] als die ärgste Teufels-Kinder abmahlen“.[126] Einer dieser unsäglichen Katholiken sei Weislinger. Fresenius warf ihm vor,

> „daß er nemlich seinen Friß-Vogel aus keiner andern Ursach geschrieben, als die Römisch-Catholische in einem tödlichen Haß gegen uns zu bringen. Er will hier beweisen, daß die Lutheraner denen Römisch-Catholischen allezeit Spinnen-Feind gewesen, und dazu bringet er einige Worte von Luthero und unsern andern Lehrern vor“.[127]

Katholiken folgten katholischen „Pfaffen“[128] wie Weislinger „in einem blinden Gehorsam, wo nicht alle, doch grösten Theils“.[129] Fresenius aber war sich sicher, könnten sie sich ein eigenes Bild machen, würden sie „denen Schrifften Lutheri den Vorzug vor allen andern Büchern im Pabsthum“[130] geben. Denn es ließen sich „viele verständige Leute in der Römisch-Catholischen Kirche finden, auch unter denen Geistlichen selbst“.[131] Nicht alle in der katholischen Kirche seien verloren, sondern es könnten „ihrer viele noch seelig werden“.[132]

> „In der Römischen Kirch sind noch viele Dinge, durch welche ein Mensch den wahren Glauben im Hertzen empfangen kann […]. Wann aber jemand in der Römischen Kirche […] mit dem eingementen Antichristen-Wesen keine Gemeinschaft [hat], der ist ein guter Christ […], es ist auch zu glauben, daß ein solcher Mensch, wann er die Wahrheit besser einzusehen

---

Antichrists, wie sie die heilige Schrifft offenbaret“ (a.a.O., 382) auf den Papst zu (vgl. dazu ebd., bes. 371-407).

125 A.a.O., 46.
126 Ebd.
127 A.a.O., 230.
128 A.a.O., 46.
129 Ebd.
130 Ebd.
131 A.a.O., 13. Ähnlich auch a.a.O., 236 („auch noch liebreiche Leute unter denen Römisch-Catholischen“).
132 A.a.O., 365.

> Gelegenheit haben solte, sogleich auch die äusserliche Gemeinschafft der Römischen Kirche meiden und sich zu uns wenden würde.“[133]

Fresenius’ Auseinandersetzung mit Weislinger entspricht also dem formalen Verlauf und Aufbau damaliger Kontroverstheologie, ebenso wie der polemische Ton auf persönlicher und theologischer Ebene. Sie zeigt ihn als Kontroverstheologen und seine lutherisch-orthodoxe Prägung. In der für die Orthodoxie charakteristischen Weise griff er auf konfessionelle Polemik zurück, um „seine“ lutherische Kirche zu verteidigen. Seine Schrift *Anti-Weislingerus* fügt sich in die damalige (Straßburger) Streitschriftenkultur. In orthodoxer Manier verteidigte er die „reine“ lutherische Lehre gegenüber dem Katholizismus. Er ordnete sich nicht nur selbst mehrfach explizit den Lutheranern zu,[134] auch seine inhaltlichen Ausführungen lassen keinen Zweifel an seiner lutherischen Prägung, insbesondere indem er Luther verteidigte und die lutherische Kirche als die wahre Kirche herausstellte. Dazu verteidigte er, wie in den folgenden Kapiteln genauer dargestellt, die lutherische Lehre. Dabei stand die polemische Abgrenzung im Vordergrund. Dogmatische Fragen spielten eine Rolle. Allerdings legte Fresenius keinen Wert darauf, sie allzu detailreich zu thematisieren. An dem für die Orthodoxie charakteristischen Streit um Detailfragen der Lehre zeigte er kein Interesse.

1.3.2 Ekklesiologie

Fresenius’ Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit Weislinger und dem Katholizismus liegt auf ekklesiologischen Überlegungen. Der katholischen Ekklesiologie hielt er seine eigene Ekklesiologie entgegen, die ihn als lutherisch-orthodoxen Theologen zeigt. Auf detailreiche Ausführungen zu ekklesiologischen Lehrbildungen verzichtete er allerdings.[135]

---

133 Ebd.

134 Vgl. a.a.O., 84; 99 („ich rede nur das Wort vor, unsere Evangelisch-Lutherische Kirche“); 104; 106; 230 u.ö.

135 Fresenius wollte nicht „die“ lutherisch-orthodoxe Ekklesiologie entfalten, zumal diese von Vielfalt geprägt ist. Die „Vielfalt der ekklesiologischen Modelle“ (Appold, Orthodoxie, 308) in der Orthodoxie hat besonders Kenneth G. Appold in seiner Arbeit *Orthodoxie als Konsensbildung* (2004) herausgearbeitet. Dort auch ein Überblick zum Forschungsstand mit Blick auf die orthodox-lutherische Ekklesiologie

Weislinger beanspruchte, dass die katholische Kirche die wahre Kirche sei. Dies entfaltete er argumentativ, wobei er als Kriterien für die wahre Kirche deren stete Sichtbarkeit und Unfehlbarkeit nannte: Sie müsse „stäts sichtbar und unfehlbar seyn“,[136] und da „allein die Römische Kirche ist gewesen stets sichtbahr und unfehlbar“,[137] sei sie allein die wahre Kirche.

> „Die Päbstliche, oder Römisch-Catholische Kirche ist allein die wahrem stäts sichtbare und unfehlbare Kirche Jesu Christi“.[138]

Außerdem erklärte Weislinger, außerhalb der wahren Kirche gebe es kein Heil. Folglich könne man nur in der katholischen Kirche selig werden, „alle uncatholische[n] Secten [seien hingegen] falsch, Ketzerisch und verdammlich“.[139] Dieser für den Katholizismus charakteristischen Argumentation Weislingers trat Fresenius entgegen. Dabei entfaltete er seinerseits seine Kriterien und sein Verständnis von der wahren Kirche mit dem Ergebnis, dass „seine“ Kriterien nicht auf die katholische, sondern auf die lutherische Kirche zutreffen, diese also die wahre Kirche sei. Gleichzeitig stimmte Fresenius Weislinger zu, dass es außerhalb der wahren – und damit laut Fresenius der lutherischen – Kirche kein Heil gebe.[140]

In Reaktion auf Weislinger konzentrierte er sich auf die Kriterien Sichtbarkeit und Unfehlbarkeit. Im Hinblick auf die Sichtbarkeit bestritt er

---

(vgl. a.a.O., 149-152). Vgl. außerdem einführend Kühn, Art. Kirche, 265-267. Zur katholischen Ekklesiologie vgl. einführend Art. Kasper, Art. Kirche. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

136 Weislinger, Friß Vogel, 1. Die zentrale Stellung dieser These wird dadurch anschaulich, dass sowohl der erste als auch der zweite Teil von Weislingers Schrift *Friß Vogel* mit „Von der Unfehlbarkeit und stätswährenden Sichtbarkeit der Kirchen Jesu Christi“ überschrieben ist (vgl. ebd. [Überschrift des ersten Teils]; a.a.O., 189 [Überschrift des zweiten Teils]) und Weislinger seine These sowohl im ersten (vgl. a.a.O., 1-188) als auch im zweiten (vgl. a.a.O., 189-499) Teil ausführlich darlegte.

137 A.a.O., 386.

138 A.a.O., 414.

139 A.a.O., 386.

140 Vgl. u.a. Fresenius, Anti-Weislingerus, 129f. („welche unter allen Religionen der gantzen Welt die allein wahre seye, und daß diese Ehre allein der Evangelisch-Lutherischen zukomme“); 503 („ausser der wahren Kirche [kann] kein Mensch seelig werden“); 527 (selig werden könne nur, wer „zur wahren Kirche gehöre“) (Hervorhebungen M.G.).

Weislingers Kriterium, „daß die wahre Kirche stets sichtbar […] seye“.[141] Mit Hilfe der für die lutherische Orthodoxie charakteristischen terminologischen Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche (ecclesia visibilis/invisibilis) bzw. von äußerer und innerer Kirche (ecclesia externa/interna) entfaltete er seine Verhältnisbestimmung von „wahrer Kirche“ und „Sichtbarkeit“.[142] Die innere Kirche sei unsichtbar.[143] In ihr fänden sich Eigenschaften wie „lebendige[r] Glaube[…], Wiedergeburt, Erneuerung, Heiligung, Liebe, Demuth, Keuschheit, und alle[…] anderen christlichen Tugenden und Gnaden-Gaben“.[144] Sie machten das „Wesen“ der wahren Kirche aus. Da sie „unsichtbar sind, [sei] also […] auch die Kirche auf diese Art betrachtet unsichtbar“.[145] Die äußere Kirche hingegen sei durch sichtbare Eigenschaften sichtbar. Als solche bestimmte er mit

141 A.a.O., 527.

142 Vgl. a.a.O., 456 (die Kirche müsse „auf zweyerley Art betrachtet werden; einmahl nach ihrem *innerlichen*- darnach nach ihrem *äusserlichen* Zustand“ [Hervorhebung M.G.]). In *Anti-Weislingerus* finden sich hauptsächlich die Unterscheidungen von *ecclesia visibilis/invisibilis* sowie von *ecclesia vera/falsa*; am Rand, aber ohne nähere Erläuterung auch diejenige von *ecclesia particularis/universalis* (vgl. z.B. a.a.O., 611f.). Damit orientierte sich Fresenius an der Orthodoxie, die im Hinblick auf die Ekklesiologie eine differenzierte Terminologie und Distinktion entwarf. Grundlegende Unterscheidungen sind die von *ecclesia visibilis/invisibilis; ecclesia militans/triumphans; ecclesia particularis/universalis; ecclesia vera/falsa.* Weitgehend einig waren sich die orthodoxen Theologen darin, dass dadurch kein Dualismus ausgedrückt werden sollte. Charakteristisch für die lutherische Orthodoxie ist insbesondere die terminologische Unterscheidung von *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis*. Wilfried Härle hat die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche mit Albrecht Ritschl auf Zwingli zurückgeführt und Parallelen bei Luther gefunden (vgl. Härle, Art. Kirche, 286f.). Zwingli wiederum hat eine besonders in der augustinischen Tradition geläufige Unterscheidung aufgegriffen. Über Zwingli ist die Terminologie in die reformierte und schließlich in die lutherische Tradition gelangt. Zum Beispiel kommt ihr bei Johann Gerhard eine zentrale Bedeutung zu (vgl. Gerhard, Loci IX, 81-104; das hat Honecker, Cura, 52-61 herausgearbeitet; zur Ekklesiologie Gerhards vgl. auch Anselm, Ekklesiologie, 176-195). In der reformatorischen Tradition ist bevorzugt anstatt von der Unsichtbarkeit von der Verborgenheit der wahren Kirche die Rede (zu den verschiedenen Konzepten von Sichtbarkeit, Unsichtbarkeit und Verborgenheit der wahren Kirche vgl. Döring, Kirchen, 90f.). Zur terminologischen Unterscheidung im Hinblick auf die Ekklesiologie in der lutherischen Orthodoxie vgl. u.a. Härle, Art. Kirche, bes. 286-289; Wenz, Bekenntnisschriften 2, 237-464; Pöhlmann, Dogmatik, 284f.

143 Vgl. u.a. Fresenius, Anti-Weislingerus, 455 („von der stets-währenden innerlichen Unsichtbarkeit“).

144 A.a.O., 456.

145 Ebd.

CA 7 in lutherischer Tradition „die *Predigt des göttlichen Worts* und Austeilung der *Sacramenten*“.[146] Daneben erklärte er, dass „auch in gewisser Maaß die äusserliche Kirchen-Disciplin“[147] dazuzähle. In der reformierten Tradition gilt sie als drittes Kennzeichen der Kirche, wird aber auch im lutherisch-orthodoxen Bereich mitunter als ein Element der sichtbaren Kirche angeführt.[148] Diese sichtbare Kirche habe aber „freylich noch Gottlose unter sich wohnen“,[149] sei also *corpus permixtum* (vgl. CA 8) und nicht mit der wahren Kirche identisch. Die wahre Kirche schließe vielmehr sowohl die unsichtbare als auch die sichtbare bzw. sowohl die innere als auch die äußere Kirche ein. Mit der lutherischen Orthodoxie betonte Fresenius nicht nur die Unterscheidung, sondern zugleich die Zusammengehörigkeit.

> Man dürfe sie „nicht [als] zwey […] voneinander getrennte […] Kirche[n] verstehen; sondern es ist nur eine Kirche, welche bald sichtbar, bald unsichtbar […] betrachtet wird“.[150]

Solange die äußeren Strukturen der sichtbaren Kirche schriftgemäß seien, solle man sich zu ihr halten. An separatistischen Tendenzen übte er Kritik.

> Denn „wir lehren, daß Gott durch das äusserliche Wort und Sacramenten und innerlichen und unsichtbahren Glauben würcke, und […] jeder, der ein wahres Glied der unsichtbahren Kirche seyn will, sich zu der sichtbahren […] halten müsse“.[151]

Allerdings machte er die Einschränkung, dass die wahre Kirche „nicht *allezeit* sichtbahr“[152] sei. Denn es komme mit ihr „bißweilen […] dahin […], daß ihre äusserliche[n] Ordnungen verstöhret“[153] seien. Grundsätzlich

146 Ebd. (Hervorhebung M.G.). Zu den *notae ecclesiae* vgl. auch unten Abschn. II.Tl.1.3.4.

147 Fresenius, Anti-Weislingerus, 456.

148 Vgl. u.a. Gerhard, Loci IX, 82 („externa ecclesiae societas consistit in professione fidei et usu sacramentorum, cui disciplinae ecclesiasticae exercitium addi potest“).

149 Fresenius, Anti-Weislingerus, 568.

150 A.a.O., 459.

151 Ebd.

152 A.a.O., 455 (Hervorhebung M.G.). Ähnlich a.a.O., 564 („daß manchmahl die Kirche von aussen sichtbar“). Vgl. dazu bes. A.a.O., 455-477.

153 A.a.O., 462.

gelte also, dass „wahre Glieder der unsichtbahren Kirche […] sichtbahr“[154] seien. Doch es sei „zu Seligkeit nicht absolut nöthig, daß einer in der sichtbaren Gemeinschaft seye, wohl aber, daß er sich in der unsichtbaren befinde“.[155]

Mit dieser Verhältnisbestimmung von „wahrer Kirche“ und „Sichtbarkeit“ stellte sich Fresenius Weislinger und der „Lehre der Römischen Kirche von der stets währenden Sichtbarkeit“[156] der wahren Kirche entgegen. Ebenso wandte er sich gegen ihre Auffassung, „die äusserliche sichtbahre Verfassung seye blos und allein das eigentliche Wesen“.[157] Wer also „das äusserliche Wesen [der katholischen Kirche] mit[mache], der ist ein wahres […] Glied der wahren Kirche“.[158] Stattdessen erklärte er, die wahre Kirche sei nicht stets sichtbar und nicht mit der äußeren Kirche identisch. Sie sei vielmehr die unsichtbare bzw. die innere Kirche, die allerdings untrennbar an sichtbare Strukturen und die äußeren Kennzeichen Wort und Sakrament gebunden sei.[159]

Außerdem ging Fresenius auf das Kriterium der Unfehlbarkeit ein.[160] Er stimmte Weislinger zu, dass die wahre Kirche unfehlbar sei. Als Kriterium für die wahre Kirche bestimmte er deren Schriftgemäßheit: Die wahre Kirche sei, „welche […] die reine Lehre des Worts habe“.[161] Da sie sich „allein an Gottes Wort hält, [könne sie] nicht irren“.[162] Aber er bestritt, „daß […] die *Römische* Kirche unfehlbar seye“.[163] Er wandte sich gegen die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes und der katholischen Kirche.

154 A.a.O., 460.
155 A.a.O., 503f.
156 A.a.O., 471.
157 A.a.O., 457.
158 Ebd.
159 Vgl. bes. a.a.O., 565.
160 Vgl. bes. a.a.O., 477-570.
161 A.a.O., 568. Zum Kriterium der Schriftgemäßheit vgl. auch unten Abschn. II.Tl.1.3.3.
162 Fresenius, Anti-Weislingerus, 565.
163 A.a.O., 527 (Hervorhebung M.G.).

> „Das ist die Groß-Mutter aller päbstlichen Irrtümer, daß die Papisten lehren und glauben: Die päbstliche Kirche könne nicht fehlen, und habe noch nie gefehlet“.[164]

Die katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze sei mehrfach von der schriftgemäßen Lehre abgefallen und daher fehlbar und nicht die wahre Kirche.

> „Die […] päbstliche Kirche ist mit nichten die wahre, […] unfehlbare Kirche Jesu Christi, sondern eine abtrünnige, falsche, ketzerische Kirche“.[165]

Auf diese Art und Weise setzte sich Fresenius kritisch mit Weislingers Kriterien für die wahre Kirche auseinander. Im Hinblick auf das Kriterium Sichtbarkeit widersprach er ihm und der katholischen Lehre. Denn er erklärte, die wahre Kirche sei nicht stets sichtbar und nicht mit der äußeren Kirche identisch. Sie sei vielmehr die unsichtbare Kirche, allerdings untrennbar an die sichtbare Kirche gebunden. Im Hinblick auf das Kriterium der Unfehlbarkeit bestritt er, dass die katholische Kirche unfehlbar sei. Allerdings stimmte er Weislinger insofern zu, als auch er die Unfehlbarkeit der wahren Kirche lehrte.

Anhand der von ihm in der kritischen Auseinandersetzung mit Weislinger definierten Kriterien für die wahre Kirche kam Fresenius schließlich zu dem Ergebnis, dass nicht die katholische Kirche die wahre Kirche sei, sondern dass sie sich in der lutherischen Kirche finde. Denn in ihr sei die schriftgemäße Predigt und Sakramentsverwaltung (CA 7) anzutreffen. Wobei er in lutherischer Tradition die Kontinuität der lutherischen Kirche zu den apostolischen Ursprüngen betonte. Die wahre Kirche habe es bereits vor der Reformation und zu allen Zeiten gegeben. Sie sei „von Christo biß auf Lutherum wider alles wüten des Teufels und der Welt mächtig beschützet und erhalten worden“.[166] Sie finde sich:

> „1. in der Kirche Christi und der Aposteln […] 2. auch in den nachfolgenden Zeiten in der allgemeinen unfehlbaren Kirche […] 3. von welcher die

164 A.a.O., 341.
165 A.a.O., 641.
166 A.a.O., 592.

> Heil. Schrifft geweissaget, daß sie werde unter dem Antichrist seyn […] 4. wo die Gnaden-Mittel zur Seeligkeit, als das Wort Gottes und die Sacramenten gewesen […] 5. unter denen, bey welchen eine allgemeine Freude über die Reformation entstanden […] 6. in denen Kirchen außer dem Pabstthum […] 7. im Pabstthum unter den unmündigen Kindern […] 8. unter den heimlichen Klägern […] 9. unter den Einfältigen […] 10. unter den Sterbenden […] 11. unter den Märytrern und standhafften Bekennern".[167]

Die lutherische Kirche sei also keine neue, sondern die wahre Kirche, die immer Bestand habe,[168] und die sich Gott auch in Zukunft „bis ans Ende der Welt […] erhalte".[169]

Fresenius' ekklesiologischen Überlegungen im Gegenüber zu Weislinger und zum Katholizismus zeigen ihn als Vertreter der modifizierten lutherischen Orthodoxie. Ihre Vertreter waren sich einig, dass die wahre Kirche die unsichtbare ist, dass das Unsichtbare aber sichtbar werden müsse.[170] „Die eigenartige Dynamik vieler lutherisch-orthodoxer

167 A.a.O., 611f.

168 Vgl. a.a.O., 564f. („allzeit währende Standhafftigkeit der Kirche").

169 Ebd.

170 Die lutherische Orthodoxie setzte im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von wahrer, sichtbarer und unsichtbarer Kirche andere Akzente als der Pietismus (vgl. Lehmann, Transformation, 291-294, dort auch zum Folgenden). Sie konnte „die wahre Kirche auf die *Schnittmenge von sichtbarer und unsichtbarer Kirche* beziehen" (a.a.O., 292 [Hervorhebung M.G.]). Das wurde „vor allem dann verwendet, wenn es zur Auslegung von CA 7 und die Behandlung der 'notae ecclesiae' kommt […]. Außerdem sei die Verwendung […] beliebt, weil man somit sich nicht eindeutig festlegen muß [sic!], ob die sichtbare und unsichtbare Kirche gemeint sei" (ebd. [Hervorhebung M.G.]). Gleichzeitig lag der Fokus auf der sichtbaren Kirche: Anhand der Kriterien Wort und Sakrament wurden die verschiedenen (sichtbaren) Kirchen verglichen und ihr Wahrheitsgehalt überprüft, wobei lutherisch-orthodoxe Theologen Abstufungen zwischen den Konfessionen kannten. Außerdem schlossen sie nicht zwangsläufig aus, dass sich auch in anderen Konfessionen wahre Gläubige finden. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts entstand die Sicht, allein die unsichtbare Kirche sei letztlich die wahre Kirche. „Diese Schwerpunktverlagerung erfolgte im *Pietismus* und in der *Übergangstheologie* in Abgrenzung von der lutherischen Orthodoxie" (ebd. [Hervorhebung M.G.], dort auch Beispiele), wobei „[d]ie meisten der altlutherischen Lehrer […] den Satz, daß [sic!] auch die unsichtbare die wahre Kirche sei, in bestimmter Hinsicht wohl gar nicht abgelehnt" (a.a.O., 293) haben. Vor diesem Hintergrund weisen Fresenius' Akzentsetzungen in *Anti-Weislingerus* in die lutherisch-orthodoxe Richtung. Denn von der wahren, der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche sprach er vor allem in Verbindung mit CA 7, wobei er die „wahre Kirche" nicht immer eindeutig der sichtbaren oder unsichtbaren Kirche zuordnete. Außerdem konzentrierte er sich auf die sichtbare Kirche und beurteilte den Wahrheitsgehalt der

Ekklesiologien entfaltet sich gerade durch den Versuch, die Kirche *sichtbar* zu machen und sie nicht nur der *ecclesia invisibilis* zu überlassen".[171] Über das Wie der Sichtbarkeit gingen die Meinungen allerdings auseinander. Gemeinsamer Nenner war mit Verweis auf CA 7 die Bestimmung von Wort und Sakrament als äußere Kennzeichen. „CA 7 war [aber] keine Zwangsjacke, sondern eher die Grundlage für individuelle Improvisation",[172] die auch Fresenius beherrschte. Die für die lutherische Orthodoxie charakteristische Unterscheidung von *ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis* spielte bei ihm eine wichtige Rolle, ebenso die Betonung von deren Zusammengehörigkeit: Die wahre Kirche sei die unsichtbare Kirche. Gleichzeitig knüpfte er die Zugehörigkeit zur wahren Kirche an die sichtbare Kirche, der wie in der lutherischen Orthodoxie sein Hauptinteresse galt. Er betonte ihre Notwendigkeit. Denn hier gewinne, wie auch die lutherische Orthodoxie mit den lutherischen Bekenntnisschriften betonte,[173] die wahre Kirche sichtbare Gestalt. Als *notae ecclesiae* bestimmte er mit dem für die lutherische Orthodoxie charakteristischen Verweis auf CA 7 Wort und Sakrament. Allerdings räumte er ein, dass die äußeren Ordnungen der sichtbaren Kirche je nach Zeit und Ort variieren (vgl. CA 7) und mitunter zerstört, nämlich nicht schriftgemäß sein könnten, sowie darauf, dass die sichtbare Kirche *corpus permixtum* sei (vgl. CA 8). Im Hinblick auf Ausnahmesituationen war er bereit, nicht an der Einheit von unsichtbarer und sichtbarer Kirche festzuhalten, grundsätzlich aber kritisierte er separatistische Tendenzen. Schließlich erklärte er in lutherisch-orthodoxer

---

verschiedenen Konfessionskirchen mit CA 7 anhand der Kriterien Wort und Sakrament, wobei er Abstufungen zwischen den Konfessionen kannte: Die reformierte Kirche sei der Wahrheit näher als die katholische Kirche (vgl. dazu auch unten Abschn. II.Tl.4.3.3). Er schloss auch nicht aus, dass es in anderen Konfessionen wahre Gläubige gibt. Fresenius' Profilierung als Vertreter des lutherisch-kirchlichen Pietismus bedeutet keinen Bruch mit diesen lutherisch-orthodox geprägten Akzentsetzungen in *Anti-Weislingerus*. Zeitlebens brachte er die Zugehörigkeit zur wahren, das heißt zur unsichtbaren Kirche mit der sichtbaren Kirche in Verbindung.

171 Appold, Orthodoxie, 151f. (H.i.O.). Fresenius entsprach der Mehrheit, von der sich aber in diesem Punkt zum Beispiel Johann Gerhard unterschied. Er setzte die *ecclesia visibilis* mit der Partikular- und die *ecclesia invisibilis* mit der Universalkirche gleich. „Diese Zuordnung […] ist aber alles andere als repräsentativ für die lutherische Orthodoxie" (a.a.O., 151).

172 A.a.O., 309.

173 Vgl. bes. CA 7 und CA 8; ApolCA 7.

Tradition, dass sich die wahre Kirche in der lutherischen Kirche finde. Gleichzeitig verzichtete er darauf, diesen Wahrheitsanspruch zu verabsolutieren. Er bezog ihn nicht exklusivistisch auf die lutherische Konfessionskirche und entsprach damit der Grundhaltung lutherisch-orthodoxer Theologen.[174] Diese waren „fast immer in der Lage […], unter den ‘Gegnern’ auch Verbündete zu finden“.[175] So konnte auch Fresenius den katholischen „Gegnern“, zumindest den einfachen Gemeindemitgliedern, die ihrerseits von „Pfaffen“ wie Weislinger geblendet würden, Heil zugestehen.[176]

Die ekklesiologischen Überlegungen des frühen Fresenius weisen also in Richtung der lutherischen Orthodoxie: seine Sicht auf die wahre Kirche, deren Definition mit Verweis auf CA 7 sowie seine schillernde Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Auf detailreiche Ausführungen zu ekklesiologischen Lehrbildungen verzichtete er allerdings.[177] Er konzentrierte sich auf die Verteidigung der lutherisch-orthodoxen Ekklesiologie im Gegenüber zum Katholizismus. Seine späteren ekklesiologischen Ausführungen sind daran anschlussfähig. Er legte stets auf die Kirchenbindung Wert, profilierte sich als Vertreter des *kirchlichen* Pietismus. Besonders sein Eintreten für kirchlich gebundene Konventikel und seine Kritik an separatistischen Tendenzen Zinzendorfs und der Herrnhuter machen später seine Kirchenbindung deutlich.[178]

1.3.3 Schriftlehre

Von seinen ekklesiologischen Überlegungen ausgehend spielte in Fresenius’ Auseinandersetzung mit Weislinger und dem Katholizismus

174 Vgl. Appold, Orthodoxie, 314.

175 Ebd.

176 Vgl. Fresenius, Anti-Weislingerus, 365.

177 Fresenius griff, wie im vorliegenden Kapitel aufgezeigt, vor allem die Rede von *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis* auf. Andere für die lutherische Orthodoxie charakteristische ekklesiologische Lehrbildungen spielen bei ihm hingegen keine bzw. kaum eine Rolle, etwa die Lehre von den drei Ständen in der Kirche und die Unterscheidung von *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans* (zu diesen Lehrbildungen vgl. Kühn, Art. Kirche).

178 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.

die Schriftlehre eine wichtige Rolle.[179] In erster Linie entfaltete er seine Schriftlehre in *Anti-Weislingerus* im Gegenüber zum Katholizismus. Der katholischen Trias von Schrift, Tradition und Lehramt stellte er das reformatorische *Sola scriptura* entgegen. Allein die Schrift dürfe Quelle aller Lehrartikel und Glaubensinhalte sein: „Wir nehmen unsere Glaubens-Lehren bloß aus der Heil. Schrifft".[180] Es bedürfe weder der Ergänzung durch die Tradition noch durch das Lehramt. Die tridentinische Lehre, der zufolge die Schrift und die kirchliche Tradition gleichberechtigt als Quelle kirchlicher Lehre gelten, lehnte er ab. Ebenso widersprach er der Auffassung, dass es des kirchlichen Lehramtes für die Schriftinterpretation bedürfe:[181] Er verwarf die katholische Auffassung, „[o]hne der Kirche Zeugnuß dörffe man der Schrift nicht […] glauben",[182] allein „[d]ie Römische Kirch habe Gewalt über die Schrifft".[183] Da Katholiken das *Sola scriptura*

179 Im vorliegenden Kapitel geht es um Fresenius' Akzentsetzungen im Gegenüber zum Katholizismus (vgl. dazu bes. Fresenius, Anti-Weislingerus, 6-13; 18-23), nicht um eine allgemeine Darstellung seiner Schriftlehre. Zur Verbindung von Schriftlehre und Ekklesiologie in *Anti-Weislingerus* vgl. im Folgenden. Zur orthodoxen Schriftlehre vgl. einführend Karpp, Art. Bibel; Matthias, Art. Orthodoxie, 476f.; Ratschow, Dogmatik I, 77-137; ausführlichere Studien bieten Stuhlmacher, Verstehen, hier bes. 115-118; Steiger, Philologia Sacra, hier bes. 19-65. Zum reformatorischen Schriftprinzip vgl. einführend Steiger, Art. Schriftprinzip; Ohst, Art. Schrift, 417-420. Zur katholischen Schriftlehre, bietet u.a. Stuhlmacher, Verstehen, 109f. einen Überblick. Zu den Bestimmungen des Konzils von Trient im Hinblick auf die Schriftlehre vgl. bes. die 4. Sitzung am 8. April 1546 mit dem „Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen" (DH 1501-1505) sowie dem „Dekret über die Vulgata-Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift" (DH 1506-1508).

180 Fresenius, Anti-Weislingerus, 107.

181 Zum Miteinander von Schrift und Tradition vgl. die Bestimmungen der 4. Sitzung des Konzils von Trient am 8. April 1546 im „Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen" (DH 1501-1505). Die Traditionen, die direkt auf Christus zurückgehen oder durch die Apostel von ihm überliefert und in der katholischen Kirche „in ununterbrochener Folge [continua succesione]" (DH 1501) bewahrt wurden, seien „mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht [pari pietatis affectu ac reverentia]" (DH 1501) wie die biblischen Bücher zu verehren (vgl. bes. DH 1501). Einen Überblick zu den offenen Fragen im Hinblick auf den Traditionsbegriff bietet Hauschild, Lehrbuch II, 498f. Die Frage nach der Lehrautorität der Kirche wurde auf dem Konzil von Trient aus Zeitmangel nicht eigens behandelt. Doch ein ergänzendes Lehrdekret hält fest, dass sich die Schriftauslegung nach der von der Kirche stets vertretenen Interpretation richten müsse.

182 Fresenius, Anti-Weislingerus, 421.

183 Ebd.

ablehnen und stattdessen der Schrift „so viele Absurditäten an[dichten], daß es gotteslästerlich ist“,[184] stünden ihre Lehre und ihr Glaube der Schrift „schnur-stracks zuwider“.[185]

> „Entweder ist die H. Schrifft vor sie [i.e. die katholische Lehre], oder wieder [sic!] sie. Ist sie wieder [sic!] sie, so ist ihre Lehre offenbar falsch“.[186]

Außerdem kritisierte Fresenius, dass die katholische Kirche mit dem Konzil von Trient die Vulgata zur einzigen verbindlichen Fassung der Schrift erklärt hatte.[187] Damit hätten „die Patres zu Trient einen gewaltigen Lufft-Streich“[188] begangen. Denn die Vulgata sei „voller Fehler und Widersprechungen“.[189] Trotzdem hielten Katholiken daran fest,

> „[d]ie Heil. Schrifft seye in der Hebräischen und Griechischen Sprach nicht gültig; […] hingegen seye ihre Lateinische Bibel (die doch voller Fehler stecket) gültig“.[190]

Dem hielt Fresenius in evangelischer Tradition entgegen, dass allein der Urtext Textgrundlage sein dürfe. Denn dieser – so formulierte er im Sinne der Lehre von der Verbalinspiration, die unten noch genauer in den Blick kommt – ginge auf den Heiligen Geist zurück.[191]

> „Ist nun abermahls unser Glaube nicht 1000. mahl besser gegründet auf dem Hebräischen und Griechischen Grund-Text, welchen der *Heil. Geist* selbst hat eingegeben?“[192]

184 A.a.O., 7. Ähnlich u.a. a.a.O., 423 („verlästern“).
185 Ebd.
186 A.a.O., 10.
187 Vgl. bes. a.a.O., 420f.; 709-713. Zur Festlegung des Kanons der Vulgata als normativer Textgrundlage vgl. die Bestimmungen der 4. Sitzung des Konzils von Trient am 8. April 1546 im „Dekret über die Vulgata-Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift“ (DH 1506-1508). Der Kanon der Vulgata wird für verbindlich erklärt.
188 Fresenius, Anti-Weislingerus, 712.
189 A.a.O., 10.
190 A.a.O., 420.
191 Vgl. bes. a.a.O., 650-674.
192 A.a.O., 715 (Hervorhebung M.G.).

Dazu prangerte Fresenius an, dass „den gemeinen Leuten [und sogar Gelehrten] die Schrifft zu lesen“[193] auf katholischer Seite verboten sei. Doch jeder sei, eine für die evangelische Seite charakteristische Aussage, zum Bibelstudium aufgefordert.[194] Auch polemisierte er – wie bereits oben angeklungen[195] – gegen die Lehre, allein der Papst könne die Schrift verbindlich auslegen und darin nicht fehlen.[196] Katholiken würden lehren, dass der Papst „allein der wahre *Ausleger* der Heil. Schrifft ist; man schreibt ihm zu einer *Unfehlbarkeit*“.[197] Doch die Päpste hätten „vielfältig geirret […], einander widersprochen, verketzert und verdammt; wie kan ich [i.e. Fresenius] dann ihr Zeugnis vor gültig halten“.[198] In diesem Zusammenhang trat er zudem dem katholischen Vorwurf entgegen, die lutherische Lehre unterliege Luthers Auslegung. Dieser sei „ein fürtrefflicher Lehrer“[199] der Schrift gewesen, müsse sich aber wie jeder andere an ihr messen lassen.

> Luthers Schriften würden an „der Schrifft [überprüft], ob sichs so verhalte. Wo er aber etwas ausser, oder wider Gottes Wort lehren sollte, […] so sind wir erbiethig, ihn in solchen Dingen fahren zu lassen, und uns bloß an Gottes Wort zu halten“.[200]

Der evangelische Glaube sei also „nicht auf Lutherum, sondern nur auf Gottes Wort gegründet“.[201]

Schließlich verband Fresenius seine Ausführungen zur Schrift mit denjenigen zur Ekklesiologie, um die lutherische Kirche als die wahre Kirche

193 A.a.O., 7.
194 Vgl. bes. a.a.O., 674-717.
195 Vgl. oben Abschn. II.Tl.1.3.1.
196 Vgl. dazu u.a. a.a.O., 6 („die Schrifft seye der Auslegung des Pabsts unterworffen“); 10 („daß sie alles auf des Pabsts Auslegung setzen“; sie bestreiten, „daß der Pabst in seiner Auslegung fehlen könne“); 11 („sprechen sie, die H. Schrifft ist vor uns, aber nach des Pabsts Auslegung“).
197 A.a.O., 87f. (Hervorhebung M.G.).
198 A.a.O., 64. Ähnlich z.B. auch a.a.O., 11 (da der Papst „so vielfältig in Glaubens-Sachen gefehlet hat, und täglich fehlet“); 92-96 (hier: 92: „es streiten viel Decreat derer Päbste wider einander“); 188 („die Lehre des Pabsts liesse keinen eintzigen Glaubens-Articul rein und lauter, sondern verderbet alles“).
199 A.a.O., 579.
200 A.a.O., 19.
201 A.a.O., 579.

herauszustellen. Entscheidend für die wahre Kirche sei deren Schriftgemäßheit.

> Die wahre Kirche müsse „allezeit nach der heiligen Schrifft […] beurtheilet und alle andere Glaubens-Articul daraus bewiesen werden“.[202]

In der katholischen Kirche aber seien Lehre und Glaube, anders als in der lutherischen Kirche, nicht schriftgemäß. Folglich finde sich die wahre Kirche allein in der lutherischen Kirche.

> Mache man sich „die Mühe, und forsche, ohne vorgefaßte Meynungen in der heiligen *Schrifft*, so wird er deutlich finden, welche unter allen Religionen der gantzen Welt die *allein wahre* seye, und daß diese Ehre *allein* der *Evangelisch-Lutherischen* zukomme“.[203]

Mit seinen Ausführungen zur Schrift positionierte sich Fresenius in *Anti-Weislingerus* allerdings nicht nur im Gegenüber zum Katholizismus, sondern zugleich innerhalb des evangelischen Spektrums in Richtung der lutherischen Orthodoxie.[204] In lutherisch-orthodoxer Tradition sicherte er das reformatorische *Sola scriptura* mit Hilfe des Schriftprinzips gegen das tridentinische Traditionsprinzip ab.[205] Mit der Orthodoxie erhob er die

202 A.a.O., 63.

203 A.a.O., 129f. (Hervorhebung M.G.).

204 Die Orthodoxie baute das reformatorische Schriftprinzip zu einem umfassenden System aus. Mit der Lehre von der Verbalinspiration, der Diktattheorie und der Gleichsetzung von Bibel und Wort Gottes sowie mit der Lehre von den Eigenschaften der Schrift erhielt die orthodoxe Schriftlehre, erstmals von Johann Gerhard vollständig entfaltet, ein eigenes Gepräge. Diese Lehrstücke finden sich, wie im Folgenden deutlich wird, teilweise auch bei Fresenius. Zur orthodoxen Schriftlehre vgl. die oben in Anm. 179 genannte Literatur. Zu einzelnen Lehrstücken vgl. auch die Ausführungen im Folgenden sowie die dort jeweils genannte weiterführende Literatur.

205 In der Orthodoxie wurde das reformatorische *Sola scriptura* zugespitzt und die Schrift zum Prinzip erhoben. Johann Gerhard wandte den Begriff „Prinzip“ aus der aristotelischen Wissenschaftslehre auf die Schrift an. In seinen *Loci* (1625) hob er sie als Erkenntnisprinzip hervor. Außerdem eröffnete er als erster die materiale Dogmatik mit dem Locus *De scriptura sacra*: „Weil die Schrift das einzige und eigentümliche Prinzip der Theologie [unicum ac proprium Theologiae principium] ist, damit machen wir mit ihr zu Recht den Anfang“ (Gerhard, Loci I, 13, zit. nach: Ohst, Art. Schrift, 420). Die Schrift galt damit nicht mehr „nur“ wie in der Konkordienformel als Norm und Regel (norma normans), sondern als Prinzip und Quelle aller theologischen Lehre. Für Literatur zur orthodoxen Schriftlehre und zum Schriftprinzip vgl. oben Anm. 179.

Schrift zum Prinzip, sprach er von dem „einzigen Glaubens-Principio, nemlich der Heil. Schrift".[206] In orthodoxer Tradition betonte er die Schriftautorität. Die Schrift allein dürfe die Grundlage kirchlicher Lehre und Praxis sein. Auch die Tradition müsse sich an ihr messen lassen. Außerdem griff er die für die Orthodoxie charakteristische Lehre von der Verbalinspiration auf.[207] Sie klang an, wenn er vom „Hebräischen und Griechischen Grund-Text, welchen der Heil. Geist selbst hat eingegeben"[208] sprach. Auf nähere Ausführungen verzichtete er allerdings. Vielmehr kam er beiläufig ohne Erläuterung auf sie zu sprechen, setzte sie als selbstverständlichen Lehrartikel voraus. Zudem identifizierte er die Schrift in lutherisch-orthodoxer Tradition mit dem Wort Gottes. Allerdings auch hier ohne Erläuterung. „Schrift" und „Wort Gottes" fielen für ihn selbstverständlich in eins.[209] Schließlich trat wie in der Orthodoxie so auch bei

206 Fresenius, Anti-Weislingerus, 85.

207 Die für die lutherische Orthodoxie charakteristische Lehre von der Verbalinspiration wurde erstmals von Johann Gerhard in seinen *Loci theologici* (1610-1625) und damit weit vor Fresenius' Zeit vollständig entfaltet. Gerhard wiederum konnte auf frühere Ansätze, insbesondere von Martin Chemnitz (1522-1686) und Ägidius Hunnius (1550-1603), zurückgreifen. Wobei die schriftliche Darstellung des Wortes Gottes bereits traditionell als durch Inspiration geleitet galt (Theopneustie). Auch Luther und Calvin hatten die Bedeutung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes betont. Zunächst wurde die Lehre von der Verbalinspiration in Grundzügen von der reformierten Orthodoxie entwickelt. Sie wurde „als formales Dogma vorausgesetzt […]. Eine intensive Begründung und Entfaltung fehlte [aber] zumeist" (Hauschild, Lehrbuch II, 436). Die lutherische Orthodoxie knüpfte daran an. Sie bezog, erstmals von Gerhard vollständig entfaltet, die Inspiration auf die schriftliche Fixierung und identifizierte die Bibel mit dem Wort Gottes. Auch die Textgestalt der Schrift galt nun als unmittelbar göttlich. Die lutherische Orthodoxie sprach dem Bibelwort Offenbarungsqualität zu. Sie verstand Inspiration nicht nur als Personal- und Real-, sondern als Verbalinspiration (eine Einführung zu dieser Unterscheidung bietet Härle, Dogmatik, 121-123). Einführend zur orthodoxen Lehre von der Verbalinspiration vgl. Bürkle, Horst et al., Art. Inspiration.

208 Fresenius, Anti-Weislingerus, 715.

209 Entgegen der ursprünglichen lutherischen Unterscheidung lehrte die lutherische Orthodoxie die Identität von Bibel und Wort Gottes. Diese Gleichsetzung wird bei Fresenius exemplarisch deutlich, wenn er ohne erkennbaren inhaltlichen Unterschied sowohl von der Schrift als auch vom Wort Gottes als Quelle von Glauben und Lehre sprach: zur Schrift vgl. z.B. a.a.O., 19; 107 (Protestanten setzten ihren „Glaubens-Grund […] allein auf die H. Schrifft"); 85 („nach dem einzigen Glaubens-Principio, nemlich der Hei. Schrifft"); zum Wort Gottes vgl. z.B. a.a.O., 61 („das Wort Gottes, welches allein und eintzig unsere Lehre ist"); 194 („nach der eintzigen Glaubens-Regul des göttlichen Worts"); 702 („es stehet in Gottes Wort geschrieben, welches der rechte Glaube seye, was nun darwider streitet ist nothwendig falsch"); 581-583.

Fresenius die Unfehlbarkeit der Schrift an die Stelle der Unfehlbarkeit des Papstes. Der Auslegung des Papstes setzte er die Schriftautorität entgegen. Die Schrift müsse weder durch die Auslegung des Papstes noch diejenige des kirchlichen Lehramtes ergänzt werden. Vielmehr, so erklärte er mit Luther, lege sich die Schrift selbst aus.[210]

> „Wie sollte dem Pabst allein die Macht gegeben seyn, die Schrifft ohnfehlbar auszulegen, und zwar besser, als die Schrifft sich selbst ausleget".[211]

Weislinger und dem Katholizismus trat Fresenius also zum einen als Vertreter der evangelischen Kirche entgegen. Der tridentinischen Schriftlehre hielt er das reformatorische *Sola scriptura* entgegen, er betonte den Urtext als alleinige Textgrundlage, er forderte das Bibelstudium für jeden, dazu polemisierte er gegen das Papsttum. Zum anderen bewegte er sich innerhalb des evangelischen Spektrums im lutherisch-orthodoxen Lehrsystem, besonders indem er die Lehre vom Schriftprinzip und von der Verbalinspiration sowie die Identifikation von Bibel und Wort Gottes vertrat. Gleichzeitig bewahrte er sich eine gewisse Freiheit. Der systematische Zugang der Orthodoxie klingt bei Fresenius an, allerdings ohne dass er – wie bereits bei der Ekklesiologie – sämtliche Differenzierungen aufgriff, starr alle orthodoxen Lehrartikel rezipierte. Die für die Orthodoxie wichtige Diktattheorie und die Lehre von den Eigenschaften der Schrift führte er zum Beispiel an keiner Stelle näher aus.

1.3.4 Sakraments- und Abendmahlslehre

Einen weiteren Schwerpunkt in Fresenius' Auseinandersetzung mit Weislinger und dem Katholizismus bildet die Sakramentslehre – nicht zuletzt vor dem Hintergrund von Fresenius' Ekklesiologie. Denn mit CA 7 zählte er die Sakramente zu den *notae ecclesiae*.[212] Der katholisch-

210 Damit griff Fresenius Luthers Formulierung „Sacra scriptura sui ipsius interpres" (die Schrift legt sich selbst aus) auf (vgl. WA 7, 97,23 [Assertio omnium articulorum, 1520]).

211 Fresenius, Anti-Weislingerus, 11. Ähnlich z.B. auch a.a.O., 420 (die Katholiken lehrten, „[d]er Pabst könne die Schrifft besser auslegen, als sie sich selbst ausleget").

212 Vgl. oben Abschn. II.Tl.1.3.2.

tridentinischen Sicht stellte er die evangelisch-lutherische Sicht gegenüber, wobei er neben den Sakramenten im Allgemeinen das Abendmahl als einen der zentralen Konfliktpunkte zwischen Protestanten und Katholiken im Besonderen thematisierte.[213]

Die katholische Sakramentslehre kritisierte er im Hinblick auf die Sakramentsdefinition und -zahl. In evangelischer Tradition erklärte er, für Sakramentalität brauche es folgende „Kennzeichen":[214] die biblisch bezeugte Einsetzung durch Christus und die Verbindung von einem sichtbaren Zeichen und einer im Glauben zu ergreifenden Gnadenverheißung, wobei er in lutherischer Tradition auf die Bestimmung des Sakraments als Gnadenmittel Wert legte. Er betonte, dass es einer Gnadenverheißung bedürfe und die Gnade, nämlich Sündenvergebung und Rechtfertigung, dem Glaubenden tatsächlich zuteilwerde:

> „1) Daß das Sacrament ein *äusserlich-leiblich sichtbares Kennzeichen* habe […] 2. Daß nicht nur solches *äusserliche Kennzeichen* selbst, sondern auch die Art dessen Gebrauchs einen ausdrücklichen *Befehl von GOTT* habe. 3. Daß es *eingesetzt und befohlen* seye im Neuen und nicht im Alten Testament […] 5. Wird zum Sacrament erfordert die *Verheissung göttlicher Gnade* […] 6. Daß solche *Verheissung* nicht nur so bloßhin dem Sacrament gegeben, sondern dem *äusserlichen Zeichen* angehänget seye. Daß die *Verheissung* […] handele […] *allein von der Gnade unserer Sünden Vergebung und Rechtfertigung vor Gott*. 8. Daß solche *Gnade* nicht nur in genere durch die Sacramenten angekündiget und bedeutet, sondern durch die Krafft Gottes auch allen denen *würcklich* überreichet und versiegelt werden, die in wahrem *Glauben* das Sacrament empfangen."[215]

213 Zum Sakraments- und Abendmahlsverständnis im Luthertum und in der lutherischen Orthodoxie vgl. einführend Peters, Art. Abendmahl, 131-134. Zum tridentinisch-katholischen Sakraments- und Abendmahlsverständnis vgl. einführend Wenz, Art. Sakramente, bes. 677-679 (zu Sakramenten) und Iserloh, Art. Abendmahl (zum Abendmahl). Vgl. auch die dort und im Folgenden jeweils genannte weiterführende Literatur.

214 Fresenius, Anti-Weislingerus, Register, Stichwort „Sakrament".

215 A.a.O., 133f. (Hervorhebung M.G.). Ähnlich auch a.a.O., 782: Ein Sakrament müsse „von Gott befohlen […] und auch eine Gnaden-Verheissung Gottes haben"; es bedürfe eines „ausdrücklich-anbefohlenen äusserlichen Elementen, oder Zeichen, durch welche er verheissen, seine Gnade mitzutheilen".

Außerdem griff Fresenius die christologische Konzentration des lutherischen Sakramentsbegriffs auf, indem er mit Verweis auf Luther Christus selbst als die im Sakrament zuteilwerdende Gnadengabe bestimmte.[216]

> „Daß aber Lutherus Christum ein Sacrament nennet, hat die Meynung, daß die Sacramenten auf Christum allein gerichtet sind, und uns *Christus in denselben gegeben werde*“.[217]

Vor dem Hintergrund dieser sakramentalen Kennzeichen setzte er der im Tridentinum festgehaltenen Siebenzahl an Sakramenten in lutherischer Tradition zwei bzw. drei Sakramente entgegen.[218] Die „zweyen unstreitigen Sacramente[…]“[219] seien Taufe und Abendmahl. Denn nur auf sie träfen die „General-Eigenschafften“[220] zu.

> „[D]aß derselben [i.e. Sakramente] nur zwey, nemlich die Tauff und das H. Abendmahl seyen, dann allein diese haben, nebst dem *göttlichen Befehl* und *Verheissung*, ihme *von Gott eingesetzte Elementen oder Zeichen* […], durch und mit welchem Gott seine *Gnad* uns mitzutheilen und zu versiegeln verheisset“.[221]

Alle anderen von Katholiken als Sakramente definierten Handlungen seien nicht von Christus eingesetzt und daher „fünff zugesetzte[…] Sacramente[…]“.[222] Allerdings könne die Beichte bzw. Buße entsprechend der lutherischen Tradition „in einem weitläuffigen Verstand ein Sacrament

---

216 Bei Luther findet sich die Aussage, dass es schriftgemäß im engeren Sinn nur ein Sakrament gibt, nämlich Christus (vgl. WA 6, 86,7f. [Disputatio de fide infusa et acquisita, 1520]: „Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod es ipse Christus Dominus“ [die Heiligen Schriften kennen ein einziges Sakrament, welches Christus selbst ist“]).

217 Fresenius, Anti-Weislingerus, 785 (Hervorhebung M.G.).

218 Vgl. bes. a.a.O., 781f. Zur Siebenzahl vgl. die Bestimmungen der 7. Sitzung des Konzils von Trient am 3. März 1547 im „Dekret über die Sakramente“ (DH 1600-1630). Dort heißt es: „Wer sagt, […] es gebe mehr oder weniger als sieben [Sakramente] […] der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1601). Damit wurde die auf dem Konzil von Florenz 1439 vorgenommene Definition der Siebenzahl bestätigt (vgl. DH 1310).

219 Fresenius, Anti-Weislingerus, 133.

220 Ebd.

221 A.a.O., 783 (Hervorhebung M.G.).

222 A.a.O., 316.

genennet werden".[223] Damit benannte er in lutherischer Linie Eckpunkte, verzichtete aber auf eine definitive Festlegung der Sakramentsdefinition und -zahl. Dies sei zweitranging. Es ginge nicht um das „Wort Sacrament", „sondern der Streit ist um die Sache".[224]

Neben der Sakramentslehre im Allgemeinen thematisierte Fresenius das Abendmahl im Besonderen. Mit den für die evangelische Theologie charakteristischen Einwänden wandte er sich gegen die katholisch-tridentinische Abendmahlslehre und -praxis.[225] Erstens verwarf er die Messopferlehre,[226] denn diese sei wider die Schrift: Sie sei „mit keinem Buchstaben in der heiligen Schrifft gegründet, sondern nur ein blosses Menschen-Gedicht".[227] „[V]iel Irrthümmer"[228] und „unzehligen Greuel"[229] seien mit ihr verbunden wie die Aufteilung in zwei Handlungen.

> „Also verändern sie [i.e. die Katholiken] das allerheiligste Sacrament Christi, und machen *zwey* unterschiedliche Handlungen daraus, einmahl, daß man Christum geniessen soll im Heil. *Abendmahl*, darnach daß man ihn opffern soll in der *Meß*. Da doch der Herr Christus nur *eine* Handlung eingesetzet".[230]

Das Abendmahl sei ein Dank-, keinesfalls ein Sühneopfer. In evangelischer Tradition lehnte er die Charakterisierung der Messe als Sühnopfer,

223 A.a.O., 784. Zur Frage, ob die Buße bzw. Beichte als eigenständiges Sakrament gilt, und damit zur Frage nach der Sakramentszahl in der lutherischen Tradition vgl. einführend Wenz, Art. Sakramente, bes. 672f.

224 Fresenius, Anti-Weislingerus, 782.

225 Vgl. bes. a.a.O., 106-118; 309-337.

226 Vgl. bes. a.a.O., 106-117. Zur Messopfervorstellung vgl. die Bestimmungen der 22. Sitzung des Konzils von Trient am 17. September 1562 (DH 1739-1759). Zum tridentinischen Messopferdekret vgl. z.B. Iserloh, Messopferdekret.

227 Fresenius, Anti-Weislingerus, 116.

228 A.a.O., 112.

229 A.a.O., 117.

230 A.a.O., 108 (Hervorhebung M.G.). Vgl. auch ebd.: „Sie lehren, daß die Meß gantz etwas anders seye, als das H. Abendmahl, und bestehe der Unterschied eigentlich darinnen, daß im H. Abendmahl Christu Leib gegessen, in der Meß aber geopfferet werde". In Folge des Konzils von Trient übernahm „[d]ie Theologie der folgenden Jahrhunderte […] die getrennte Darstellung der Eucharistie als Sakrament, d.h. der Realpräsenz Christi in ihm, als Opfer und als Kommunion" (Iserloh, Art. Abendmahl, 130).

als unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers Christi durch den Priester ab.

> Es sei falsch zu meinen, „die Meß seye nicht nur ein *Danck-Opffer*, da man Christo vor sein theures Verdienst und Wohlthaten dancket […], sondern auch ein *Versöhn-Opffer*: […] Christus habe sich zwar an dem Creutz geopffert vor die Sünden der Menschen auf eine blutige Weise; er müsse aber in der Meß *auf eine unblutige Weise* noch täglich geopffert werden von den Priestern“.[231]

Er wandte sich gegen die in Trient festgehaltene Vorstellung von der Wirksamkeit der Messe kraft der sakramental vollzogenen Handlung (ex opere operato)[232] und bestritt, dass durch die priesterliche Handlung das Heil zuteil, dass „Krafft des Meß-Opffers […] Denen Menschen dadurch die Sünde und Straffe der Sünden erlassen“[233] werde. Es bedürfe keiner Ergänzung durch menschliches Handeln. Denn „aus der Heil. Schrifft [sei] offenbar, daß *Christus* durch sein Creutzes-Opfer solches verrichtet habe“.[234] Die katholische Messopferlehre sei eine Herabwürdigung der „Vollkommenheit des Verdienstes Christi“.[235]

> „Was ist aber dieses vor ein Greuel, die Vollkommenheit des Verdienstes Christi zernichten, und dafür halten, ein Priester könne das, was dem Verdienst Christi fehlet, ersetzen?“[236]

231 Fresenius, Anti-Weislingerus, 108f.

232 Zur Vorstellung der Wirksamkeit des eucharistischen Sakraments *ex opere operato*, unabhängig vom Glauben der Kommunikanten vgl. die Bestimmungen der 7. Sitzung des Konzils von Trient am 3. März 1547 im „Dekret über die Sakramente“ (DH 1600-1630). Dort heißt es: „Wer sagt, durch diese Sakramente […] werde die Gnade nicht aufgrund der vollzogenen (sakramentalen) Handlung verliehen, sondern zur Erlangung der Gnade genüge allein der Glaube an die göttliche Verheißung: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1608).

233 Fresenius, Anti-Weislingerus, 109f.

234 A.a.O., 110 (Hervorhebung M.G.).

235 A.a.O., 109.

236 Ebd.

Zweitens kritisierte Fresenius die Transsubstantiationslehre.[237] Es sei eine „greuliche Gotteslästerung“[238] zu meinen, Christus sei infolge einer Transsubstantiation real gegenwärtig; Brot und Wein würden durch die priesterliche Konsekration ihrer Substanz nach, bei Wahrung ihrer äußeren Erscheinung in Leib und Blut Christi verwandelt.

> „Sie [i.e. Transsubstantiationslehre] lehre [nämlich], 1) Wann der *Meß-Priester* Brod und Wein *consecriret*, so werden solche *verwandelt in den Leib und Blut Christi*, so daß *nicht mehr das Wesen*, sondern *nur der äusserliche Schein* und Gestalt des Brods und Weins übrig bleibe“.[239]

Die Kritik an der Transsubstantiationslehre unterstrich Fresenius mit dem Hinweis, dass sie nicht mit der katholischen Christologie vereinbar sei.

> „Weil sie [i.e. Katholiken] aber auch lehren, daß Christus nur nach seiner *Gottheit auf Erden allgegenwärtig*, nach seiner *Menschheit* aber *nur im Himmel* seye, so suchen sie diese Absurdität also zu vergleichen, wann sie sprechen: So bald der Priester die Worte: Hoc es Corpus meum, spreche, so komme der Leib Christi vom Himmel, und werde mit dem Brod verwandelt; so bald aber der Priester die Hostie empfange und den Mund zuschliesse, so erhebe sich der Leib Christi wieder in den Himmel. Nun bedencke man, an wie viel 1000. Orten jede Stunde die Meß in der Welt gelesen wird, demnach müste Christi Leib ohne Aufhören vom Himel herab in den Mund der Römischen Priester, und aus dem Mund wieder in den Himel fahren, welches auch nach ihrer Lehre unmöglich ist, dann sie

237 Zur Transsubstantiationslehre vgl. die Bestimmungen der 13. Sitzung des Konzils von Trient am 11. Oktober 1551 im „Dekret über das Sakrament der Eucharistie“ (DH 1635-1661). Dort heißt es im vierten Kapitel „Die Wesensverwandlung“: „Weil aber Christus, unser Erlöser, sagte, das, was er unter der Gestalt des Brotes darbrachte […], sei wahrhaft sein Leib […]: durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn [totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri], und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes [totius substantiae vini in substantiam sanguinis euis]. Diese Wandlung [conversio] wurde von der katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung [transsubstantiatio] genannt“ (DH 1642). Damit wurde die Transsubstantiationslehre, wie sie auf dem 4. Laterankonzil (1215) festgehalten worden war, bestätigt.

238 Fresenius, Anti-Weislingerus, 113.

239 A.a.O., 112 (Hervorhebung M.G.).

> glauben, der *Leib Christi* könne *an vielen Orten zugleich nicht gegenwärtig* seyn“.[240]

Wie die meisten lutherischen Theologen kam Fresenius in Zusammenhang mit dem Abendmahl auf die lutherische Ubiquitätslehre zu sprechen. Er führte sie nicht systematisch aus. Doch sie klang zwischen den Zeilen an, indem er die katholische Lehre, „daß Christus nur nach seiner *Gottheit auf Erden allgegenwärtig*, nach seiner *Menschheit* aber *nur im Himmel* seye“ als „Absurdität“ bezeichnete.[241] Im Rahmen seiner Ausführungen zum Abendmahl warf er Katholiken vor, „sie läugnen […] die All-Gegenwart der Menschheit Christi“.[242] Dem hielt er entgegen:

> „[dass] wir [i.e. Lutheraner] nach Gottes Wort glauben, daß Christus *als Gott und Menschen allgegenwärtig* und anzubeten seye.“[243]

Der Transsubstantiationslehre stellte er die mit der Ubiquitätslehre verbundene lutherische Realpräsenzlehre entgegen. Lutheraner lehrten Christi Gegenwart im Abendmahl. Doch die Abendmahlselemente würden nicht im Sinne der Transsubstantiationslehre in Leib und Blut Christi verwandelt. Im Abendmahl dürfe also Christus, aber nicht das Brot angebetet werden. Er wandte sich gegen die eucharistische Anbetung im Sinne der katholischen Kirche.

> „Wir [i.e. Lutheraner] lehren, daß man freylich Christum, der in dem heiligen Abendmahl zugegen ist, anbeten, und göttlich verehren soll; aber das Brod beten wir nicht an […], so hat auch Christus nirgends befohlen, das Brod und Wein anzubeten“.[244]

---

240 A.a.O., 113.

241 Ebd. (Hervorhebung M.G.).

242 A.a.O., 104.

243 Ebd. (Hervorhebung M.G.).

244 A.a.O., 118. Die katholische Kirche lehrt die Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen und kennt, anders als die lutherische Kirche, die eucharistische Anbetung. Zur eucharistischen Anbetung vgl. die Bestimmungen der 13. Sitzung des Konzils von Trient am 11. Oktober 1551 im „Dekret über das Sakrament der Eucharistie“ (DH 1635-1661), Kapitel 5 mit dem Titel „Der Kult und die Verehrung, die diesem heiligsten Sakrament zu erweisen sind“ (DH 1643f.). Dort heißt es: „Es ist […] anzubeten […]. Denn wir glauben, daß eben jener Gott in ihm gegenwärtig ist“

Daneben kritisierte er einzelne Missstände mit Blick auf die katholische Abendmahlspraxis.[245] Als „die gröste Absurdität“[246] prangerte er den Entzug des Laienkelchs an. Denn niemand könne stellvertretend für einen anderen das Abendmahl empfangen. Daneben kritisierte er, dass die Messe auf Latein[247] gehalten und durch „viele Ablaß-Krämereyen“[248] mit dem Abendmahl Geld verdient werde. Zudem vollziehe der Priester „allerhand lächerliche Posituren und Gebärden […], welche mehr einem Gaukler, als Priester zukommen“.[249]

Damit begegnen im Hinblick auf Sakramente und Abendmahl die für Fresenius in der Auseinandersetzung mit Weislinger und dem Katholizismus charakteristischen Züge. Zum einen findet sich der ekklesiologische Bezug. Von seiner Ekklesiologie ausgehend spielten Sakramente eine zentrale Rolle. Denn neben der Predigt zählte er die Sakramentsverwaltung zu den *notae ecclesiae* (CA 7).[250] Zum anderen findet sich die für Fresenius charakteristische Betonung der Schrift als Maßstab. Die katholische Lehre und Praxis im Hinblick auf Sakramente und Abendmahl sei schriftwidrig und daher falsch, die evangelisch-lutherische Lehre und Praxis hingegen schriftgemäß.

> „Unsere [lutherische] *Lehre* von dem Heil. Abendmahl ist klar auf *Gottes Wort* gegründet“.[251] Lutheraner würden „das heilige Abendmahl bloß, eintzig und allein nach der allerheiligsten *Einsetzung Christi begehen*“.[252]

(DH 1643). Gleichzeitig zeigte Fresenius mit der Rede von der Anbetung *Christi* lutherisches Profil. Aus reformierter Sicht wäre diese Aussage undenkbar.

245 Vgl. Fresenius, Anti-Weislingerus, 114-118.

246 A.a.O., 110. Zur Frage nach dem Laienkelch vgl. die Bestimmungen der 21. Sitzung des Konzils von Trient am 16. Juli 1562 im Dekret über die „Kommunion unter beiderlei Gestalt“ (DH 1725-1734), sowie die Bestimmungen der 22. Sitzung am 17. September 1562 im „Dekret über die Bitte um Gewährung des Kelches“ (DH 1760).

247 Es sei ein „grosser Mißbrauch, daß sie in lateinischer Sprach die Meß administrieren“ (Fresenius, Anti-Weislingerus, 114).

248 A.a.O., 116.

249 A.a.O., 115.

250 Vgl. a.a.O., 456.

251 A.a.O., 107 (Hervorhebung M.G.).

252 A.a.O., 117 (Hervorhebung M.G.).

Fresenius' Akzente in *Anti-Weislingerus* sind – wie bereits im Hinblick auf die Ekklesiologie und die Schriftlehre deutlich wurde – stark kontextbedingt. Er konzentrierte sich auf die Kritik am tridentinisch-katholischen Sakraments- und Abendmahlsverständnis und gab dabei zugleich sein lutherisches Verständnis zu erkennen, ohne es in allen Facetten zu entfalten. Der katholischen Sakramentsdefinition stellte er die lutherische Sakramentsdefinition entgegen und der katholischen Siebenzahl in lutherischer Tradition zwei bzw. drei Sakramente. Außerdem betonte er in Abgrenzung zur katholischen Messopferlehre in lutherischer Tradition das Abendmahl als Dankopfer und Gnadengabe, wobei die im Abendmahl zuteilwerdende Gnade nicht im priesterlichen Handeln, sondern allein in Christi Verdienst gründe. Als Inbegriff der sakramentalen Gabe bestimmte er dabei in lutherischer Tradition die Rechtfertigung und Sündenvergebung und nannte mit Luther Christus selbst als Gnadengabe.[253] Zudem setzte er der Transsubstantiationslehre die lutherische Realpräsenzlehre entgegen, wobei die lutherische Ubiquitätslehre anklingt. Andere aus lutherischer Perspektive zentralen Topoi kamen allerdings – auch hier eine Parallele zur Ekklesiologie und Schriftlehre – nicht oder nur am Rand zur Sprache.[254]

Die genannten Eckpunkte zeigen Fresenius in erster Linie als Lutheraner. Außerdem scheint in *Anti-Weislingerus* der Straßburger Student durch, der die Orthodoxie intensiv studiert hat. Wobei seine späteren, stärker pietistisch geprägten Ausführungen daran anschlussfähig sind. Tendenziell spielten Sakramente und Abendmahl im Pietismus eine weniger wichtige Rolle als in der Orthodoxie. Die Unterschiede waren nicht allzu gravierend. Der Sakraments- und Abendmahlslehre kam in Fresenius' *Anti-Weislingerus* eine zentrale Bedeutung zu. Gerade im Gegenüber zum Katholizismus thematisierte er sie als einen wichtigen Kontroverspunkt. Gleichzeitig kam dem Thema Sakramente und Abendmahl keine absolut herausragende Rolle zu. Hier ist bereits angelegt, was sich in späteren

253 Vgl. a.a.O., 134 („daß die *Verheissung* […] handele […] *allein von der Gnade unserer Sünden Vergebung und Rechtfertigung vor Gott*" [Hervorhebung M.G.]).

254 Die Lehre von der *manducatio impiorum*, die Konsubstantiationslehre und mit dem Abendmahl verbundene christologische Fragen spielen zum Beispiel keine bzw. kaum eine Rolle.

Jahren immer deutlicher zeigt: Fresenius trat in erster als Lutheraner auf. Davon ausgehend bewegte er sich innerhalb des lutherisch-kirchlichen Spektrums von Orthodoxie und Pietismus.

1.4 Ergebnis

Mit *Anti-Weislingerus* steht die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus am Anfang von Fresenius' schriftstellerischem Wirken. Die Auseinandersetzung ist vor dem Hintergrund seiner Straßburger Studienzeit (1723-1725) zu sehen. Zum einen spiegelt sie die Straßburger Stadtgeschichte, die seit der Reformationszeit bis in Fresenius' Zeit hinein vom Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken geprägt war. Zum anderen studierte Fresenius in Straßburg eingehend die an der dortigen Universität vorherrschende lutherische Orthodoxie, die in *Anti-Weislingerus* deutliche Spuren hinterließ.

In *Anti-Weislingerus* werden erstmals Grundzüge seiner Theologie schriftlich greifbar, wobei er keine allgemeine theologische Abhandlung verfasste, sondern sich kontextbezogen mit dem Katholizismus beschäftigte und entsprechende Akzente setzte. Charakteristisch ist sein ekklesiologischer Fokus. Auf praktisch-relevante Fragen der Ekklesiologie ging er ausführlich ein und entfaltete alle anderen Themen im ekklesiologischen Horizont, wobei der Schwerpunkt auf der Schrift-, Sakraments- und Abendmahlslehre liegt. Denn die wahre Kirche sei an die schriftgemäße Predigt und Sakramentsverwaltung gebunden (CA 7). Der wiederholte Verweis auf die Schrift als Maßstab ist ein weiteres Charakteristikum seiner Auseinandersetzung mit dem Katholizismus.

Am Anfang seines schriftstellerischen Wirkens trat Fresenius in Form von *Anti-Weislingerus* und im Gegenüber zum Katholizismus vor allem als lutherisch-orthodoxer Theologe auf. Zum einen gab er das formal zu erkennen, indem er in lutherisch-orthodoxer Tradition mehrfach mit Verweis auf die Schrift, die *Confessio Augustana* (1530), Luther und lutherisch-orthodoxe Theologen argumentierte. Außerdem trat er in lutherisch-orthodoxer Tradition als Kontroverstheologe auf, schlug einen polemischen Ton an und verteidigte Luther und den Protestantismus gegen

Vorwürfe seitens des Katholizismus. Die für ihn später charakteristischen Verweise auf pietistische Theologen wie Spener, Francke und Rambach fehlen hingegen. Zum anderen setzte er entsprechende inhaltliche Akzente. Erstens weist seine Ekklesiologie in die lutherisch-orthodoxe Richtung, indem er für die Definition der „wahren Kirche“ die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche aufgriff und zugleich deren Zusammengehörigkeit betonte: Die wahre Kirche sei die unsichtbare, die er zugleich untrennbar an die sichtbare Kirche gebunden sah. Sie könne nicht von der in Wort und Sakrament verfassten Amtskirche getrennt werden (CA 7). Außerdem sei sie unfehlbar, wobei das entscheidende Kriterium – so erklärte Fresenius im Sinne der lutherischen Orthodoxie – ihre Schriftgemäßheit sei. Sein Schluss lautet, dass nicht die katholische Kirche die wahre Kirche sei, sondern dass sich diese in der lutherischen Kirche finde. Zweitens weist seine Schriftlehre in die lutherisch-orthodoxe Richtung. Er vertrat das *Sola scriptura*, sicherte es durch das Schriftprinzip ab, vertrat die Lehre von der Verbalinspiration und die Identifikation von Bibel und Wort Gottes. Drittens verteidigte er die lutherische Sakraments- und Abendmahlslehre. Die katholische Sakramentsdefinition und -zahl sowie die Messopfer- und Transsubstantiationslehre lehnte er ab. Dazu kritisierte er einzelne Missstände im Hinblick auf die katholische Abendmahlspraxis. In lutherischer Tradition betonte er das Abendmahl als Dank- und Gnadengabe, wobei die in Rechtfertigung und Sündenvergebung bzw. in Christus selbst bestehende Gnade allein in Christi Verdienst gründe. Außerdem klingen die lutherische Realpräsenz- und Ubiquitätslehre an.

In *Anti-Weislingerus* begegnet der frühe Fresenius. Dieser bewegte sich vor allem innerhalb des lutherisch-orthodoxen Spektrums. Einige der für die lutherische Orthodoxie zentralen Lehrbildungen fehlen allerdings oder kommen nur am Rand zur Sprache, nicht zuletzt weil sie im Gegenüber zum Katholizismus zweitrangig waren. Fresenius konzentrierte sich auf die Kritik an der tridentinisch-katholischen Theologie. Er steht für eine späte Form der Kontroverstheologie, in der anders als in der Reformationszeit und in den darauffolgenden Jahrzehnten nicht hochspezialisierte

dogmatische Fragen, sondern institutionelle und praktische Fragen im Vordergrund standen.[255]

255 Vgl. dazu ausführlich unten Ertrag.

2. Judentum

2.1 Situation der Juden im Umfeld Hessen-Darmstadts im 18. Jahrhundert

Mit dem Judentum beschäftigte sich Fresenius vor allem zu Beginn seines Wirkens. Als Niederwiesener Pfarrer hielt er in Grumbach eine Judenpredigt, in Hessen-Darmstadt verfasste er mehrere Schriften zum Thema Judentum und dort gründete er die Darmstädter Proselytenanstalt.[1] In ihr fanden hauptsächlich Juden Aufnahme, die sich zum lutherischen Glauben bekehren wollten.[2]

---

1 Wenn im Folgenden von „Proselyt“ o.Ä. die Rede ist, geschieht dies unter Rückgriff auf den damaligen und auch bei Fresenius anzutreffenden Sprachgebrauch. Fresenius selbst bezeichnete die Darmstädter Einrichtung als „Proselytenanstalt“. Heute ist der Begriff „Proselyt“ teilweise negativ konnotiert. Teilweise ist anstelle von „Proselyt“ von „Konvertit“ die Rede. Zur Terminologie vgl. einführend Wandrey, Art. Proselyten/Proselytismus; Költsch, Konversion, 34f. Außerdem sei auf den Problemkreis im Hinblick auf die Begriffe „Konversion“, „Glaubenswechsel“ und „Bekehrung“, wie sie in Zusammenhang mit dem Thema Judenbekehrung wichtig sind, hingewiesen. „[I]m deutschen Sprachraum [ist] ein semantischer Unterschied zwischen den Bezeichnungen […] zu konstatieren“ (a.a.O., 26). Die Begriffe werden je nach Disziplin unterschiedlich verwendet (vgl. Lotz-Heumann/Mißfelder/Pohlig, Konversion und Konfession, 18). Darstellungen zu den Begriffen „Bekehrung“ und „Konversion“ in Religionssoziologie, Theologie und Geschichtswissenschaft bieten Carl, Welten, 43-46; Matheus, Konversion, 25-29. Im Bereich der evangelischen Theologie hat sich u.a. Kurt Aland mit den Begrifflichkeiten rund um das Thema Bekehrung befasst (vgl. Aland, Glaubenswechsel). Im Mittelalter wurden Laien als *conversi* (lat. conversio = Umkehr, Umwandlung) bezeichnet, später auch Juden, die zum christlichen Glauben übertraten. Seit der Reformation kann „Konversion“ zudem den innerchristlichen Glaubenswechsel meinen (vgl. Kollar, Art. Konversion, 566; zu Merkmalen in nachreformatorischer Zeit vgl. Wagner, Art. Bekehrung, 459-469; Leeb, Kurt Aland, 127). Der Begriff „Bekehrung“ ist insbesondere im Bereich der evangelischen Theologie vom hallischen Bekehrungsverständnis geprägt, wie es in der vorliegenden Untersuchung mehrfach zur Sprache kommt. Gemeint sein können Wechsel innerhalb der Religion und Religionswechsel. Fresenius sprach mit Blick auf Juden stets von „Bekehrung“. Im Folgenden ist daher mit Fresenius i.R. von „Proselyt“ bzw. „Bekehrung“ die Rede.

2 Im Folgenden liegt der Fokus daher auf der Geschichte der Juden in und um Hessen-Darmstadt. Gleichzeitig wird deren Geschichte in die allgemeine Geschichte der Juden eingezeichnet. Zur Geschichte der Juden in Hessen-Darmstadt vgl. Battenberg, Judenverordnungen (dort auch zur Quellenlage [vgl. a.a.O., 8-11]); Cohen, Landjudenschaften, 153f; Breuer/Graetz, Geschichte, 187-200. Die Quellenlage ist fragmentarisch, da das Archiv der jüdischen Gemeinde in Darmstadt die Zeit des Nationalsozialismus nur teilweise überstanden hat. Der verbliebene Bestand lagert im *Zentralarchiv für die Geschichte des jüdischen Volkes* in Jerusalem (The Central Archives

Fresenius' Wirken im Hinblick auf Juden ist vor dem Hintergrund der Situation der Juden in seinem Umfeld in und um Hessen-Darmstadt zu sehen. Eine einheitliche Judenpolitik auf Reichsebene gab es nicht. Lange Zeit unterstanden Juden dem direkten Schutz des Kaisers. Doch seit der Frühen Neuzeit beanspruchten dem absolutistischen Geist entsprechend immer öfter Territorialherren das Judenregal für sich. Jedes Territorium gestaltete seine eigene Judenpolitik. Dementsprechend war Fresenius' Engagement für Juden eng an den jeweiligen Landesherrn gebunden: Die Judenpredigt hielt er im Auftrag des Rheingrafen von Salm-Grumbach, die Darmstädter Proselytenanstalt gründete er mit Unterstützung des hessen-darmstädtischen Landgrafen. In seinen späteren Frankfurter Jahren spielt das Thema Judentum keine nennenswerte Rolle. Obwohl die jüdische Gemeinde in Frankfurt damals zu den größten jüdischen Gemeinden des Reichs zählte,[3] sind keine Berührungspunkte erkennbar.

---

for the History of the Jewish People), darunter auch die landjudenschaftlichen Protokolle aus den Jahren 1735-1776, also auch aus der Zeit, in der Fresenius in Hessen-Darmstadt wirkte. Außerdem ist das im *Staatsarchiv Darmstadt* gelagerte amtliche Material zur Geschichte der Landjudenschaft 1944 fast vollständig verbrannt. Lediglich einzelne Abschriften von 1930 (StAD Bestand R 1 B. S) sind im ehemaligen Gesamtarchiv der deutschen Juden in Berlin erhalten (CAHJP, GA [Hessen-Darmstadt], 249/2-4). Sie bilden den Grundstock für eine im Staatsarchiv Darmstadt neu aufgebaute Abteilung „Landgräfliche Gesetzgebung" (Bestand E 3 A). Daneben finden sich nur wenige weitere Quellen (vgl. dazu das vorliegende Kapitel). Die Geschichte der Juden in Niederwiesen spielt in der vorliegenden Untersuchung eine untergeordnete Rolle. Denn an keiner Stelle ist zu erkennen, dass Fresenius mit Niederwiesener Juden in Kontakt kam. Eigenen Angaben zufolge kam er erstmals anlässlich der Beauftragung einer Judenpredigt durch den Rheingrafen von Grumbach 1732 mit dem Thema Judentum in Berührung (vgl. dazu ausführlich unten Abschn. II.Tl.2.2). Dass während seiner Zeit in Niederwiesen, zumindest gegen Ende seiner dortigen Amtszeit (1727-1731), Juden in Niederwiesen lebten, ist wahrscheinlich, aber nicht gesichert. Seit etwa „1730 bzw. 1740 gab es einen Judenfriedhof […] in Niederwiesen" (vgl. Huf, Niederwiesen, 3). Eine Synagoge wird erstmals 1745 erwähnt. Zur Geschichte der Juden in Niederwiesen vgl. ebd.; Zahn, Nieder-Wiesen.

3 Zur Geschichte der Juden in Frankfurt vgl. einführend Backhaus et al., Judengasse; Breuer/Graetz, Geschichte, 129-132; Schnettger, Sichtbare Grenzen, bes. 86-93; Stalljohann, Frankfurt, 541-543; Telschow, Frankfurt I, bes. 41f.; 163-165; 222-225; 336f. Anfang des 18. Jahrhunderts lebten über 3000 Juden in Frankfurt (vgl. Backhaus et al., Judengasse, 9). Ein möglicher Grund, weshalb Fresenius offenbar dennoch kaum mit ihnen in Berührung kam, könnte ihre weitgehende Verdrängung aus dem öffentlichen Raum gewesen sein. Seit 1462 bis in Fresenius' Zeit hinein mussten Frankfurter Juden in der außerhalb der Mauern errichteten Judengasse leben, die sie an Festtagen, Sonntagen und nachts nicht verlassen durften. Die Judengasse bildete

Die meisten Juden der Frühen Neuzeit lebten auf dem Land.[4] Im Mittelalter waren sie aus den Städten vertrieben worden. Auch in Hessen-Darmstadt hatte es seit dem Spätmittelalter mehrere Vertreibungswellen gegeben. Wer Hessen-Darmstadt nicht ganz den Rücken kehrte, fand auf dem Land oder bei einem adligen Herrn Zuflucht. Für letztere waren Juden, wie im Folgenden deutlich wird, eine willkommene Einnahmequelle. Auch der Rheingrafen von Salm-Grumbach, Lehnsherr der hessisch-darmstädtischen Regierung, nahm Juden auf. In seinem Auftrag hielt Fresenius für die im Herrschaftsgebiet Grumbach lebenden Juden eine Judenpredigt. Auch in Hessen-Darmstadt lebten trotz der Vertreibungswellen noch Juden. Hessen-Darmstadt verzeichnete sogar einen „relativ hohe[n] jüdische[n] Bevölkerungsanteil".[5] Für das Jahr 1713 sind im Oberfürstentum 120 Schutzgeldzahler verzeichnet, von denen immerhin fast die Hälfte in Städten lebte: 44 in Gießen und zehn in Butzbach.[6] In Hessen-Darmstadt, insbesondere in Gießen, sah sich Fresenius also mit Juden konfrontiert. Mehrfach kritisierte er, wie im Folgenden dargestellt, ihre Lebensverhältnisse. Wie im gesamten Reich waren Juden auch in Hessen-Darmstadt benachteiligt. Ihr rechtlicher Status wurde in je nach Territorien variierenden Schutzbriefen und Judenordnungen geregelt. Die Schutzbriefe gewährleisteten allen Juden, die einen solchen Brief erwarben – den sogenannten Schutzjuden, allerdings auch nur ihnen – zumindest

einen eigenen Kosmos mit Synagoge, eigenen Läden und Schulen. Dass damit eine autonome jüdische Parallelgesellschaft in Frankfurt entstand, kommt heute zunehmend in den Blick (vgl. bes. Schnettger, Sichtbare Grenzen, 91). Erst 1811 und damit nach Fresenius wurde der Ghettozwang in Frankfurt aufgehoben. Ob Fresenius mit Frankfurter Juden trotz deren isolierter Stellung in Berührung kam, lässt sich nicht klären. Denkbar wäre zum Beispiel, dass er bei seinem Amtsantritt als Senior mit ihnen in Kontakt kam. Denn bis 1791 war es Sitte, dass die Frankfurter Juden dem Senior bei dessen Amtsantritt ein „ansehnliches Geschenk" (Telschow, Frankfurt I, 337) überreichten. Ob das auch bei Fresenius' Amtsantritt der Fall war, muss offenbleiben.

4 Vgl. Breuer/Graetz, Geschichte, 183. Laut ihnen lebten circa 90 % der Juden im 17. und 18. Jahrhundert auf dem Land.

5 A.a.O., 191.

6 Vgl. Cohen, Landjudenschaften, 155. Seit dem 17. Jahrhundert nahm der jüdische Bevölkerungsanteil im Reich zu. Um 1700 lebten im Reich etwa 25 000 Juden. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts stieg die Zahl auf etwa 60 000 bis 70 000 an (zu den Zahlen vgl. auch Breuer/Graetz, Geschichte, 147).

in einem gewissen Maß einen vom Landesherrn garantierten Schutz und rechtlich gesicherten Status, zum Beispiel das Wohnrecht und Recht auf Berufsausübung. Doch auch mit Schutzbrief mussten sie zahlreiche Repressionen erdulden. Neben Schutzgeld sowie allgemeinen Steuern und Zöllen, die für Juden deutlich höher als für Christen ausfielen, mussten sie hohe Sonderabgaben leisten. Die wenigen ihnen verbliebenen Rechte wiederum waren stark eingeschränkt. Zum Beispiel durften sie ihren Wohnort nicht frei wählen. Meist wurden sie weitläufig verteilt, was ein jüdisches Gemeindeleben erschwerte. Oft konnten sie nicht einmal reguläre Gottesdienste feiern, da diese die Anwesenheit von mindestens zehn männlichen Juden über 13 Jahren erfordern. Der Bau von Synagogen war ohnehin verboten. Um dennoch Gemeinschaft zu pflegen, organisierten sie sich, auch in Hessen-Darmstadt, in Landjudenschaften.[7] Einen Beruf durften sie ausüben, waren aber in ihrer Berufswahl eingeschränkt. Die klassischen Erwerbszweige blieben ihnen weitgehend verschlossen. Die Zunftsrestriktionen, die meist das Christsein voraussetzten, machten es ihnen fast unmöglich, einen Handwerksberuf auszuüben. Auch der landwirtschaftliche Bereich war ihnen verwehrt, da sie keinen Boden besitzen und bearbeiten durften. In erster Linie blieb der Handel: in den Städten vor allem der Geldhandel, auf dem Land der Warenhandel. In Hessen-Darmstadt zählte zu Fresenius' Zeit „ein Viertel bis ein Drittel"[8] der dort lebenden Juden zu dieser jüdischen Mittelschicht. Daneben hatte sich in der Frühen Neuzeit eine, wenn auch kleine, wohlhabende jüdische Oberschicht etabliert, zu der in erster Linie Hofjuden zählten.[9] Ob Fresenius, etwa als Hofprediger

7 Landjudenschaften entstanden fast im gesamten Reich, wobei ihre Gestalt je nach Territorium variierte. „Der relativ hohe jüdische Bevölkerungsanteil in den hessischen Territorien ließ […] hier frühzeitig korporative Vereinigungen entstehen" (a.a.O., 191). Zu Fresenius' Zeit waren die Juden in Hessen-Darmstadt in zwei Landjudenschaften organisiert, die miteinander kooperierten, aber jeweils einen eigenen Landtag hatten: Das Medinat Hessen-Darmstadt und das Medinat Gießen. Ob Fresenius mit ihnen in Berührung kam, ist nicht ersichtlich. Zur Geschichte der Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt vgl. a.a.O., 187-200; Cohen, Landjudenschaften, 151-213.

8 Reinke, Juden, 12.

9 Im Reich machte die jüdische Oberschicht etwa zwei Prozent der jüdischen Bevölkerung aus (vgl. ebd.). Zahlen für Hessen-Darmstadt fehlen. Eine Einführung zum Thema Hofjudentum bieten Breuer/Graetz, Geschichte, 106-125.

in Darmstadt, zu Hofjuden Kontakt hatte, ist nicht ersichtlich. Trotz der Restriktionen genossen die jüdische Mittel- und Oberschicht also gewisse Rechte und Privilegien. Die weitaus größte Gruppe stellten jedoch Juden dar, die kein Aufenthaltsrecht besaßen, in tiefer Armut lebten und durchs Land zogen. Diese sogenannten Betteljuden machten „[m]indestens zwei Drittel“[10] der jüdischen Bevölkerung aus. Vor allem Juden aus dieser Gruppe zogen von einer Proselytenanstalt zur nächsten, wo sie zumindest für eine gewisse Zeit Kost und Logis erhielten. Mit dem „Proselytenwesen“ setzte sich Fresenius, wie im Folgenden ausführlich dargestellt, näher auseinander.[11] In Schriften kritisierte er Missstände und schließlich gründete er die „Darmstädter Proselytenanstalt“, um mit ihr Missständen im Proselytenwesen entgegenzuwirken.

Neben Schutzbriefen regelten Judenordnungen den rechtlichen Status von Juden. In Hessen-Darmstadt bauten die Judenordnungen auf einem von Philipp von Hessen (1504-1567) in Auftrag gegebenen Gutachten auf. Die Judenordnungen der Folgezeit entsprachen dessen Geist. Auf der einen Seite sollten Juden in der Ausübung der jüdischen Religion so eingeschränkt werden, dass sie Christen nicht beeinflussten. Auf der anderen Seite sollten sie für den christlichen Glauben gewonnen werden.[12] Das gängigste Instrument obrigkeitlichen Handelns, um Juden für den

10 Reinke, Juden, 12. Andere gehen sogar davon aus, dass „über die Hälfte der jüdischen Bevölkerung Deutschlands im 18. Jahrhundert“ als Betteljuden lebte (vgl. Backhaus et al., Judengasse, 27f., hier: 27).

11 Zu den Begrifflichkeiten vgl. oben Anm. 1.

12 Die Beratungen hatten unter der Leitung Martin Bucers stattgefunden und in der Empfehlung gemündet, Juden unter strikten Auflagen zu dulden. Ihre Ansiedlung dürfe keine „verletzung vnnser heiligen Religion [bedeuten] vnnd [müsse] auch sonnst onn schaden vnnd nachtheil der Christenn“ (Bucer, Judenratschlag, 351) erfolgen. Langfristig sei auf Judenbekehrungen hinzuwirken. Die Obrigkeit solle durch Unterdrückung und Zwang dazu beitragen. Mit seinem Judenratschlag von 1538/39 versuchte Bucer, auf die Judenpolitik Hessens einzuwirken. Noch im 17. Jahrhundert gehörte er „zu den […] einflußreichsten [sic!] Autoren der Reformatorengeneration zur ‘Judenfrage’“ (Kaufmann, Konfession und Kultur, 128; vgl. auch Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 20f.; 50f.). Ein wichtiger Schritt war die Judenordnung von 1629, die an die erste in Hessen-Darmstadt erlassene Judenordnung von 1585 anknüpfte und gleichzeitig Veränderungen vornahm. Sie diente als Grundlage für folgende Judenordnungen, darunter auch für die zu Fresenius’ Zeit gültige Judenordnung. Zu den Darmstädter Judenordnungen von 1585 bis 1629 vgl. Battenberg, Judenordnungen, 93-96.

christlichen Glauben zu gewinnen, waren Judenpredigten, wobei es im hessischen Bereich die spezielle Institution der „Zwangspredigten“ gab. Den normalen Sonntagsgottesdienst mussten Juden auch andernorts besuchen. Doch im hessischen Bereich wurden sie seit dem 16. Jahrhundert teilweise eigens versammelt, um speziellen „Zwangspredigten“ beizuwohnen.[13] Wenn Fresenius im Auftrag des Rheingrafen von Grumbach eine Judenpredigt hielt, zu der dieser alle in seinem Gebiet lebenden Juden anlässlich einer Judentaufe *zwangs*verpflichtete, war das also – zumindest im Umfeld Hessen-Darmstadts – kein vollkommen außergewöhnlicher Vorgang. Allerdings erwies sich die Institution der Zwangspredigten meist als kaum praktikabel. Auch der Versuch, Juden an ihren Wohnorten zum sonntäglichen Gottesdienst zu bewegen, war selten erfolgreich. Die vom Rheingrafen von Grumbach zwangsversammelten Juden legten ebenfalls Protest ein, in diesem Fall allerdings erfolglos. Letztlich lag es in den Händen der einzelnen Geistlichen, sich um Juden zu bemühen. Eben dies tat Fresenius mit seiner Judenpredigt und besonders im Rahmen der Darmstädter Proselytenanstalt. Dabei war sein Ziel stets, Juden zum christlichen Glauben zu bekehren. Die Forderung nach ihrer gesellschaftlichen Gleichstellung, wie sie im Laufe der Aufklärung aufkam, lag ihm fern.

Fresenius lebte in einer Zeit, in der sich mit Blick auf Juden ein Mentalitätswechsel und Verbesserungen anbahnten. Über Jahrhunderte hinweg waren Juden nicht nur, wie oben aufgezeigt, rechtlich benachteiligt, sie mussten auch gesellschaftliche Ausgrenzung, Polemik und teilweise sogar Pogrome erdulden. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts änderte sich die Situation noch nicht grundlegend, doch allmählich deuteten sich Verbesserungen an. Insgesamt kam Juden die mit dem *Westfälischen Frieden*

13 Die Akten zu den erzwungenen Versammlungen sind im Zweiten Weltkrieg verbrannt (vgl. oben Anm. 2). Die Geschichte der Versammlungen lässt sich daher nicht eindeutig klären. Soweit es sich rekonstruieren lässt, ordnete der hessen-darmstädtische Landgraf Georg II. (1605-1661) 1642 an, „daß die Juden zu verschiedenen Zeiten des Jahres an einem gewissen Ort zusammenkommen und denselben von einem Pfarrer ein Sermon aus Gotteswort zu ihrer Bekehrung gehalten werden soll“ (StAD Rep. 7e blau [Buchnersches Repertorium], 2080 [im Krieg verbrannt], zit. nach: Battenberg, Judenverordnungen, 80f.). Eine Darstellung zu Judenpredigten in Hessen-Darmstadt und Hessen-Kassel bietet Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 164-169.

(1648) begründete neue Lage zugute. Das Prinzip von Toleranz und Religionsfreiheit bezog sich zunächst einmal auf Lutheraner, Calvinisten und Katholiken, machte sich aber auch im Umgang mit Juden bemerkbar. Seit dem 17. Jahrhundert nahm zudem das Interesse an der jüdischen Theologie und Literatur zu. Maßgebliche Impulse für einen Mentalitätswandel gingen nicht zuletzt von christlichen Theologen aus. Sie trugen zu einer veränderten Haltung der Obrigkeit und Bevölkerung gegenüber Juden bei, wie das Beispiel Hessen-Darmstadts zeigt. Lange Zeit galt die hessisch-darmstädtische Landgrafschaft als besonders judenfeindlich. Doch unter Landgraf Ernst Ludwig (1667-1739), unter dem Fresenius in Hessen-Darmstadt wirkte, setzte eine „Phase des Übergangs“[14] ein. An der Universität in Gießen hatte Ende des 17. Jahrhunderts der Pietist Johann Heinrich May den Weg für ein neues Verhältnis zum Judentum sowie für eine neue Judenpolitik geebnet. Auch wenn Fresenius zur Generation nach May gehört, ist seine Einstellung zum Judentum von May beeinflusst.[15] Der sich dank May in Hessen-Darmstadt etablierende Pietismus förderte Toleranzbestrebungen. Landgraf Ernst Ludwig erließ zahlreiche Verordnungen, die Juden zugutekamen.[16] In dieses Bild passt, dass er Fresenius’ Plan unterstützte, eine Proselytenanstalt zu gründen, in der es nicht um Zwangsbekehrungen ging. Vielmehr fanden Juden Aufnahme, die, darauf legte Fresenius Wert, aus freien Stücken zum christlichen Glauben konvertieren wollten. Auch unter Ernst Ludwigs Nachfolgern sind Toleranzbestrebungen erkennbar. Es wurden immer mehr Verordnungen erlassen, die das Leben der Juden erleichtern sollten. In dieses Bild passt, dass Fresenius’ Proselytenanstalt unter Ludwig VIII. (1691-1768), der 1739 auf seinen Vater Ernst Ludwig folgte, zunächst weitergeführt wurde. Allerdings finden

14 Battenberg, Judenverordnungen, 12.

15 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.2.2.

16 Den Auftakt bildet das Toleranzedikt von 1695, das jüdische Gebetsräume zulässt. 1697 wurde der erste Jude an der Universität in Gießen immatrikuliert. Ein Fakultätsexamen dürfen Juden seit 1710 ablegen (vgl. Mack, Juden, 291). Antijüdische Äußerungen sollten bestraft, die Schändung jüdischer Gräber sollte zur Anzeige gebracht werden. Der Täter müsse „die Reparationskosten nebst einer namhaften Straf zahlen“ (vgl. die Verordnung zur Friedhofsschändung vom 13. Juli 1727; eine Abschrift aus dem 18. Jahrhundert ist erhalten: StAD E 3 A Nr. 3/1 – 2; abgedr. in: Battenberg, Judenverordnungen, 161), um einige Beispiele zu nennen.

sich erst nach Fresenius unter Ludwig X. (1753-1830) Verordnungen, die eindeutig die tolerante Handschrift der Aufklärung tragen.[17]

Fresenius lebte also in einer Zeit des Übergangs. Auf der einen Seite waren Juden weiterhin stark benachteiligt. Ihre Rechte, sofern sie überhaupt welche besaßen, waren eingeschränkt. Auf der anderen Seite bahnten sich Verbesserungen an. Fresenius blieb in alten Denkmustern verhaftet, der Gedanke der Gleichberechtigung lag ihm fern. Gleichzeitig kritisierte er die Lebensverhältnisse von Juden. In seinen Schriften mahnte er Verbesserungen an und wollte mit seiner Proselytenanstalt einen Beitrag dazu leisten.

2.2 Engagement für Judenbekehrungen

Eigenen Angaben zufolge beschäftige sich Fresenius erstmals als Niederwiesener Pfarrer mit dem Thema Judentum. Im Rückblick berichtete er, „[d]ie erste Gelegenheit, welche [ihn] auf die Gedancken brachte, etwas zur Uberzeugung der armen Juden zu schreiben, [sei ihm] im Jahr 1732 […] an die Hand gegeben“[18] worden, als Karl Walrad Wilhelm Rheingraf von Salm-Grumbach (1701-1763) alle unter seinem Schutz lebenden Juden dazu verpflichtete, der Taufe eines Juden beizuwohnen. Fresenius wurde mit der Predigt des Taufgottesdienstes beauftragt. Wenige Jahre zuvor hatte er 1726/27 als Hauslehrer im Dienst der Rheingrafen von Salm-Grumbach gestanden.[19] Inzwischen wirkte er als Pfarrer im rund 50 Kilometer entfernten Niederwiesen. Dass der Rheingraf den mit 26 Jahren noch relativ jungen und unerfahrenen Fresenius mit der Predigt beauftragte, ist sicher Ausdruck seiner Wertschätzung. Als Fresenius 1732 in Grumbach eintraf, traten die Juden mit der Bitte an ihn heran, er möge den Rheingrafen davon überzeugen, sie nicht zur Teilnahme am Taufgottesdienst zu verpflichten. Was genau Fresenius mit der Antwort meinte, er könne ihnen

17 Vgl. a.a.O., 12-14.

18 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, Vorrede. Vgl. hier auch zum Folgenden.

19 1726 hatte Fresenius unter dem Rheingrafen von Salm-Grumbach Karl Ludwig Friedrich (1678-1727) als Hauslehrer am Hof in Grumbach gewirkt (vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2). Die Judenpredigt hielt er im Auftrag von dessen Nachfolger Karl Walrad Wilhelm (1701-1763), der nach dem Tod des Vaters 1727 die Amtsgeschäfte übernommen hatte.

„hierin nicht zu Willen seyn“,[20] lässt sich nur vermuten. Möglicherweise hatte er ihre Bitte nicht weitergeleitet. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass er sie dem Rheingrafen vorgetragen, dieser jedoch ablehnend reagiert hatte. Vermutlich hatte sogar Fresenius selbst ihm entsprechend geraten. Denn Fresenius lehnte Zwangsbekehrungen ab, aber nicht den Zwang zu Bekehrungsmitteln.[21] Der Bitte der Juden wurde jedenfalls nicht stattgegeben. Sie mussten dem Taufgottesdienst und Fresenius’ Predigt, die allerdings nicht überliefert ist,[22] beiwohnen. Immerhin wurde ihnen der landesherrliche Schutz auch für den Fall zugesichert, dass sie sich nicht bekehrten. Welchen Erfolg Fresenius’ Predigt hatte, lässt sich nicht eindeutig feststellen. Die einzige Quelle ist ein Bericht von ihm selbst,[23] in dem er neun Jahre später im Rückblick erklärte, dass die Juden zwar „sehr aufmercksam“[24] zugehört hätten, allerdings der Erfolg „bey den meisten […] verborgen“[25] geblieben sei. Nur ein älterer Herr habe ernsthaftes Interesse an einer Bekehrung gezeigt, sei allerdings von anderen Juden davon abgehalten worden.[26] Außerdem berichtete Fresenius, dass „eine vornehme Person“[27] von der Predigt so „gerühret worden [sei], daß sie von gewissen grosen Irrwegen […] sich bekehrete, und bald darauf noch zehen andere Seelen.“[28] Ob es sich bei den Bekehrten um Juden oder um auf „Irrwege“ geratene Christen handelte, ist nicht erkennbar. Möglicherweise zeigte also ein Jude Interesse an einer Bekehrung, vielleicht waren es auch mehrere Juden.

---

20 Ebd.

21 Vgl. ebd. („im übrigen sollte keiner zum Christenthum gezwungen werden“). Vgl. auch im Folgenden.

22 Lediglich der Predigttext ist bekannt: Hag 2,7.10 (vgl. Griesbach, Nachricht, 43f.).

23 Auch Griesbachs Bericht über Fresenius’ Judenpredigt (vgl. Griesbach, Nachricht, 43f.) fußt wohl auf Fresenius’ Bericht in der Vorrede zu *Betrachtungen von Christo III* (1743). Griesbach paraphrasiert und zitiert ihn teilweise wörtlich. Neue Informationen finden sich nicht.

24 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, Vorrede, vgl. auch Griesbach, Nachricht, 44.

25 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, Vorrede, vgl. auch Griesbach, Nachricht, 44.

26 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, Vorrede.

27 Ebd.

28 Ebd.

Nach der Judenpredigt in Grumbach 1732 rückte das Thema Judenbekehrung für Fresenius zunächst in den Hintergrund. Erst in Hessen-Darmstadt setzte er sich erneut intensiver damit auseinander. Hier beschäftigte er sich eigenen Angaben zufolge auch erstmals mit dem Proselytenwesen, auf dem in den Folgejahren sein Fokus lag. In Gießen veröffentlichte er 1735 im ersten Band des *Hessische[n] Heb-Opfer[s]* einen Beitrag mit dem Titel *Ohnmaßgebliche Gedancken, wie die äusserliche Hindernisse, welche denen, so sich von andern Religionen zu uns wenden, zu einem rechtschaffenen Wesen des Christenthums gelangen, remouiret, und zugleich das Publicum der grossen Last, die ihm von dergleichen Leuten öfters zuwächset, überhoben werden könte*.[29] Darin entwarf er den Plan, Missständen im Proselytenwesen durch die Einrichtung von „Manufacturen" entgegenzuwirken.[30] Wenige Jahre später bot sich die Gelegenheit, diesen Plan in die Tat umzusetzen. 1738 wurde auf seine Initiative hin die Darmstädter Proselytenanstalt ins Leben gerufen, deren Organisation und Gestaltung er kurz darauf in seiner Schrift *Ausführliche Beschreibung Der neuen Proselyten-Anstalten zu Darmstadt* 1739 skizzierte. Im selben Jahr veröffentlichte er zudem im *Hessischen Heb-Opfer* eine *Kurtze Nachricht von den neuen Proselyten-Anstalten zu Darmstadt, nebst einer wohlgemeinten Einladung zu einem milden Beytrag vor dieselbige*.[31]

Die Themen Judentum und Proselytenwesen griff Fresenius vermutlich hauptsächlich aus zwei Gründen gerade in Gießen auf. Zum einen sah er sich in Gießen, wie oben dargestellt, mit Juden und dem Proselytenwesen konfrontiert. Zum anderen hatten sich bereits vor ihm Theologen an der Gießener Universität dem Themenfeld gewidmet. Während Fresenius' Zeit in Gießen wirkte der Einfluss Johann Heinrich Mays (1653-1719) nach, der sich in mehreren Schriften zum Thema Judentum geäußert hatte. Wiederholt verwies Fresenius in seinen eigenen Schriften zum Judentum auf Schriften Mays.[32] May verstand Judenbekehrungen in pietistischer

29 Im Folgenden: *Ohnmaßgebliche Gedancken* (abgedr. in: HHO I/8 [1735], 877-887).

30 Vgl. dazu ausführlich im Folgenden.

31 Im Folgenden: *Kurtze Nachricht* (abgedr. in: HHO III/21 [1739], 57-63).

32 Vgl. Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 203f.; 247; 258; 279; 290. Es handelt sich jeweils um den Hinweis, die jüdische Lehre sei in den Schriften Mays genauer dargestellt.

Tradition als Zeichen für den Anbruch des Reichs Gottes. Er setzte sich für die Judenmission ein. Das Judentum sah er als Irrweg an, schätzte aber das religiöse Wissen einzelner jüdischer Gelehrter und zeigte Verständnis für jüdische Bräuche.[33] Eine ähnliche Sicht findet sich bei Fresenius, wobei bei ihm der Aspekt der Judenbekehrung als Zeichen für den Anbruch des Reichs Gottes keine solch exponierte Stellung wie bei May einnimmt. Wichter als Mays Einfluss dürfte ohnehin derjenige Johann Jakob Rambachs (1693-1735) auf Fresenius gewesen sein. Als Mitarbeiter war Fresenius Rambach eng verbunden. In seinen Schriften zum Thema Judentum verwies er nicht nur mehrfach auf ihn, sondern zitierte ihn auch ausführlich.[34] Dazu erschien sein oben genannter Beitrag *Ohnmaßgebliche Gedancken*, in dem er sich erstmals 1735 zum Proselytenwesen äußerte, in dem von Rambach herausgegebenen *Hessische[n] Heb-Opfer*. Fresenius zählte darin die seines Erachtens wichtigsten fünf Missstände im Proselytenwesen auf.[35] An erster Stelle stehe der „Mißbrauch der Wohlthaten, welche die Proselyti […] umsonst […] geniessen".[36] Denn einige würden des freien Unterhalts wegen „von einer Religion zur andern wandern"[37] und so dem Ansehen des Proselytenwesens schaden. An zweiter Stelle beklagte er den „Müßiggang, in welchem viele die Zeit hindurch, da sie von den Gründen unserer Religion unterrichtet werden, gehen."[38] Es entstehe „eine Plauder-Sucht von Religions-Sachen".[39] Das wiederum habe zur Folge, dass Lehrer „manche confuse Ideen"[40] mühsam richtigstellen müssten. Drittens kritisierte er die teilweise schlechte materielle Versorgung der

33 Zu Mays Verhältnis zum Judentum vgl. Diehl, Kirchenbehörden, 618-620.

34 Vgl. Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 20f. (Verweis auf Rambachs Ausführung zu Gen 3,15); 70f. (Verweis auf Rambachs Ausführung zur Vorrangstellung Judas); 75 (hebräische Worterläuterung); 291 (Verweis auf Rambachs Ausführung zu einem Vergleich von Mose und Christus). Alle genannten Stellen verweisen auf Rambachs von Fresenius herausgegebene Schrift *Christus in Mose oder Betrachtungen über die vornehmsten Weissagungen und Vorbilder in den fünf Büchern Mosis auf Christum* (1736).

35 Vgl. Fresenius, Gedancken, 877-881.

36 A.a.O., 878.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 A.a.O., 879.

40 Ebd.

Proselyten[41] sowie viertens die mitunter schlechte Qualität ihres Unterrichts.[42] Als fünften Missstand nannte er schließlich, dass viele Proselyten nach ihrer Konfirmation auf das Betteln angewiesen seien.[43] Alle diese Missstände könnten laut Fresenius durch „wohl eingerichtete Manufacturen“[44] behoben werden, in denen Proselyten, so lange sie im christlichen Glauben unterrichtet würden, gegen kleine Arbeiten Kost und Logis erhielten. Derartige „Manufacturen“ brächten in mehrfacher Hinsicht Nutzen.[45] Es könnten nicht nur die zuvor genannten fünf „Missstände“ behoben werden. Es bliebe auch für den Unterricht ausreichend Zeit, auf den Fresenius besonders viel Wert legte. Der Unterricht war zudem der Grund, weshalb er erklärte, eine „Manufactur“ solle am besten in einer Universitätsstadt entstehen. Denn hier könnten Proselyten und Theologiestudenten wechselseitig voneinander profitieren. Proselyten hätte kundige Lehrer und Studenten könnten „denen Examinibus, welche mit den Proselyten angestellet würden, beywohnen, auch wol mit denselbigen in Gegenwart eines Predigers, oder, wann man von ihrer Tüchtigkeit versichert wäre, allein in Religions-Gespräche sich einlassen“.[46] Sie könnten sich in der Praxis, Seelsorge und im Umgang mit anderen Religionen üben. Schließlich war Fresenius daran gelegen, sich auch nach der Taufe um – die nun getauften – Juden zu kümmern, damit sie nicht wie Betteljuden umherziehen mussten. Er entwarf verschiedene Szenarien, wie man ihnen einen festen Wohnsitz und Arbeit vermitteln könnte. Zum Beispiel schlug er vor, sie im Land zu verteilen, „oder an unbewohnten Gegenden Dörfer [zu] bauen, oder einem andern Potentaten zu Besetzung neuer Colonien zukommen [zu] lassen.“[47] Notfalls sollten sie zur Überbrückung weiterhin in den „Manufacturen“ wohnen und arbeiten dürfen, bis sie sich selbst versorgen könnten.

Nachdem Fresenius seine Vorstellungen zum Proselytenwesen 1735 formuliert hatte, konnte er sie wenige Jahre später mit der Darmstädter

41 Vgl. a.a.O., 879f.
42 A.a.O., 880f.
43 A.a.O., 881f.
44 A.a.O., 882.
45 Vgl. a.a.O., 884-887.
46 A.a.O., 887.
47 A.a.O., 885.

Proselytenanstalt in die Tat umzusetzen.[48] 1736 wurde er als Hofdiakon nach Darmstadt berufen, wo er 1737 über das Proselytenwesen predigte.[49] Daraufhin wurde, maßgeblich vom hessen-darmstädtischen Geheimen Rat Johann Jacob von Wieger (1683-1762), die Bitte an ihn herangetragen, seine Gedanken schriftlich einzureichen. Sein Aufsatz wurde dem Kollegium des Geheimen Rats vorgelegt und an Landgraf Ernst Ludwig weitergeleitet. Der nahm sich nun selbst der Sache an.[50] Nur ein Jahr später, nämlich 1738 wurde die Darmstädter Proselytenanstalt ins Leben gerufen. Ihre Organisation beschrieb Fresenius 1739 in der bereits oben genannten Schrift *Ausführliche Beschreibung Der neuen Proselyten-Anstalten zu Darmstadt*. Außerdem wurde mehrfach im *Hessische[n] Heb-Opfer* über sie berichtet: Im Jahr der Gründung 1738 informierte eine anonym erschienene *Kurtze Nachricht von den neuen Proselyten-Anstalten zu Darmstadt* über ihre Gründung.[51] Im Folgejahr erschien eine *Weitere Nachricht von den neuen Proselytenanstalten zu Darmstadt*, der Fresenius' oben erwähnte Bitte um Unterstützung beigefügt war.[52] Mit der Proselytenanstalt machte sich Fresenius weit über Hessen-Darmstadt hinaus einen Namen. Mit namhaften Theologen tauschte er sich postalisch über sie aus.[53] In mehreren Briefen informierte er den Gothaer Theologen Ernst Salomon Cyprian (1673-1745) über seine Arbeit. Einen ersten Brief ließ er ihm bereits im Jahr der Gründung der Proselytenanstalt 1738 zukommen.[54] 1740 kündigte er Cyprian die baldige Ankunft seines Bruders Johann Friedrich – der als Mitarbeiter an der Proselytenanstalt wirkte[55] – an, der auf einer Missionsreise in Gotha einen Zwischenhalt plane.[56] Dem Brief war eine „Geheime Liste" beigefügt, die Betrüger auflistete, „die sich bey

48 Für Literatur zur Darmstädter Proselytenanstalt vgl. oben Einleitung, Kap. 3.1, Anm. 4.

49 Die Predigten sind nicht erhalten. Möglicherweise finden sie sich (teilweise) in Fresenius' 1743 veröffentlichten *Betrachtungen von Christo*.

50 Vgl. der zeitgenössische Gründungsbericht, abgedr. in: Diehl, Kirchenbehörden, 622.

51 Vgl. HHO II/17 (1738), 676-678.

52 Vgl. HHO III/21 (1739), 56-66, darin enthalten: Fresenius' *Kurtze Nachricht* (vgl. a.a.O., 57-63).

53 Vgl. dazu ausführlich oben Abschn. I.Tl.2.2.

54 Nr. 585.

55 Vgl. dazu im Folgenden ausführlich.

56 Vgl. Nr. 591.

den Proselyten-Anstalten zu Darmstadt als Proselyten angegeben, aber in ihrem Betrug oder Unlauterkeit daselbst entdecket worden“ waren.[57] Außerdem kam einer von Fresenius’ ersten Briefkontakten nach Halle, nämlich derjenige mit Johann Heinrich Callenberg (1694-1760), durch die Proselytenanstalt zustande. 1740 informierte er Callenberg über die Proselytenanstalt, für die dessen Institutum Iudaicum in Halle als Vorbild diente.[58] Ein Antwortschreiben Callenbergs folgte 1741.[59] Im selben Jahr druckte Callenberg Fresenius’ über die Proselytenanstalt informierende *Kurtze Nachricht* in seiner Zeitschrift *Relation von einer weiteren Bemühung, Jesum Christum als den Heyland des menschlichen Geschlechts dem Jüdischen Volcke bekannt zu machen* ab.[60] Dazu finden sich folgende Worte Callenbergs: „Ich habe Gott […] hertzlich gepriesen, und wünsche von Grund der Seele, daß diese Hochfürstliche Anstalt […] einen gesegneten

57 Vgl. ebd. „Geheim“ war die Liste, da sie nur an Personen weitergeleitet wurde, die sie vertraulich behandelten. Sie enthält neun Personenbeschreibungen. Lediglich zwei davon betreffen Personen jüdischer Herkunft. Diese seien exemplarisch genannt: „Levi, ein Jude, ohngefähr 50. Jahr alt, mittelmäßiger Statur, mit schwarzem kurtzen Haaren und schwärtzlichem-grosen Angesicht. Er gibt sich vor einen Rabbis aus, und nennet sich bald Levi Arnheim, bald Levi Hertzog. In der Hebräischen Sprache ist er wohl bewandert, scheinet aber sich überstudieret zu haben. Er ist mit vielen Zeugnissen von berühmten Männern versehen, (welches mich, da ich ihn genauer kennen gelernet, nicht wenig gewundert), und kam den 12.ten April 1739 mit einer speziellen Recommendation hierher. Er war aber noch nicht 8. Tage hier in der Probe, so sahe man, daß er ein Ertz-BRandnwein-Säufer und Flucher sey, und weil man überhaupt keine Hofnung zu seiner Besserung hatte, so wurde er den 18.ten April wieder fortgeschickt“ (ebd.). „Rösgen, eine getaufte Jüdin, deren Tauf-Name aufzuschreiben vergessen worden. Sie ist ohngefehretlich und zwantzig Jahr alt, zu Appenheim bey Strumberg in der Pfalz, nach ihrer Aussage, gebürtig mittemäßiger Statur und mager. Sie kam 1738 in der Ernde hierher, und hielt um die Taufe an; weil man aber in der Untersuchung ihrer Absichten aus einigen Worten, die sie als Jüdin nicht so leicht würde geredet haben, einen starcken Argwohn schöpfte, so that man sie zu einer getauften Jüdin ins Haus, und gab ihr Anleitung, dieselbige weiter zu prüfen. Diese hatte eine so gute Wirckung, daß sie in etlichen Tagen selbst ihren Betrug entdeckte, und bekante, daß sie zu Mayntz in Rochus-Hospital getauft worden. Sie ging aber auch so bald von hier fort“ (ebd.).

58 Vgl. Nr. 593. Vgl. dazu auch unten Abschn. II.Tl.2.3.

59 Nr. 148. Wobei Callenberg wohl schon vor Fresenius’ Brief von der Proselytenanstalt Kenntnis hatte. Denn im 1741 erschienenen neunten Band seiner Zeitschrift *Relation von einer weiteren Bemühung, Jesum Christum als den Heyland des menschlichen Geschlechts dem Jüdischen Volcke bekannt zu machen* erklärte er: „Am 23. Januarii des 1739 Jahrs wurde mir ein gedrucktes Blat [i.e. Fresenius’ *Kurtze Nachricht*] von einer Proselytenanstalt […] eingehändiget“ (Callenberg, Relation IX, 1).

60 Vgl. a.a.O., 1-8; zu Fresenius’ *Kurtzer Nachricht* vgl. bereits oben.

Fortgang haben […] möge.“[61] In hallischen Kreisen wurde von Fresenius’ Proselytenanstalt Notiz genommen. Ein Brief aus dem hessischen Schlitz informierte 1739 keinen geringeren als Gotthilf August Francke (1696-1769) über Fresenius’ Proselytenanstalt.[62] Es ist, soweit erkennbar, das erste Mal, dass er von Fresenius Notiz nahm. Außerdem enthält Johann Jakob Mosers *Beytrag zu einem Lexico der jeztlebenden Lutherisch- und Reformirten Theologen* 1740 einen Artikel über Fresenius, der im Wesentlichen von der Proselytenanstalt handelt.[63]

Die Proselytenanstalt wurde nicht wie von Fresenius bevorzugt in der Universitätsstadt Gießen, sondern in Darmstadt gegründet. Das dürfte nicht zuletzt daran gelegen haben, dass Fresenius 1736 als Hofdiakon dorthin gewechselt und die Proselytenanstalt eng an seine Person gebunden war. Auf sein Drängen hin konnte die Proselytenanstalt im Herbst 1739 ein eigenes Haus in Darmstadt beziehen, was ihm aus mehreren Gründen wichtig war: Es schützte vor Nachstellungen von außen, die Proselyten konnten besser kontrolliert werden, es gab weniger Ablenkung und sie konnten sich ganz auf den Unterricht konzentrieren, der Fresenius’ Ausführungen von 1735 zufolge im Mittelpunkt stehen sollte. Das Kollegium der Proselytenanstalt setzte sich aus fünf Personen zusammen. Das Amt des „Ober-Directors“ wurde mit Ernst Ludwig von Gemmingen-Hornberg (1685-1743) besetzt, der zugleich das Amt eines Geheimen Rates und das des Präsidenten der Regierung und des Konsistoriums in Hessen-Darmstadt innehatte. Fresenius wurde mit dem Amt des „geistlichen Directors“ betraut. Zu seinen Aufgaben zählten vor allem der Unterricht und die Taufe (bei Juden) bzw. Konfirmation (bei Reformierten und Katholiken) der Proselyten. Zwei Mitarbeiter unterstützen ihn. Zum einen wechselte sein zwölf Jahre jüngerer Bruder Johann Friedrich (1717-1783) auf seinen Wunsch hin an die Proselytenanstalt. Nach dem Tod des Vaters

61 Callenberg, Relation IX, 1.

62 Vgl. ein Brief von Johann Ulrich Schwentzel (1685-1747) (Johann Ulrich Schwentzel an Gotthilf August Francke, Schlitz 5. September 1739 [AFSt/H C 521:25]). Schwentzel hatte 1710 bis 1732 in Halle als Pfarrer gewirkt, war ein enger Vertrauter August Hermann Franckes gewesen und seit 1732 Superintendent und Konsistorialrat der Reichsgrafschaft Schlitz.

63 Vgl. Moser, Art. Fresenius, bes. 213.

hatte Fresenius ihn in Niederwiesen bei sich aufgenommen und unterrichtet. Nach erfolgreichem Theologiestudium in Gießen und Straßburg hatte Johann Friedrich 1737 zunächst eine Anstellung als Hauslehrer beim Geheimen Rat Wieger, der bereits oben als Unterstützer der Proselytenanstalt in Erscheinung getreten war, in Darmstadt gefunden. Kurz darauf wechselte er 1738 an die Proselytenanstalt. Neben Fresenius hatte sich auch Wieger für Johann Friedrichs Berufung dorthin eingesetzt.[64] Als zweiter Mitarbeiter konnte Johann Caspar Horst (1715-1795) gewonnen werden. Im Januar 1739 wechselte er an die Proselytenanstalt. Er war der Einzige im Kollegium, der bereits im Proselytenwesen Erfahrungen gesammelt hatte. Seit Mai 1738 hatte er als dritter Missionar an Callenbergs Institutum Iudaicum in Halle gewirkt.[65] Außerdem konnte er gute Kenntnisse in Hebräisch und in jüdischer Literatur vorweisen.[66] An Callenbergs Institutum Iudaicum hatte seine Aufgabe vor allem darin bestanden, auf Missionsreisen und in Halle „mit den Juden sich auf eine gute Art in Conversation zu begeben, sich mit ihnen von göttlichen Wahrheiten zu unterreden, die zu ihrem Besten edirte Bücher ihnen in die Hände zu bringen, sowie in dem Institut die Fürsorge für die Proselyten ausüben zu helfen“.[67] Ähnlich gestaltete sich der Aufgabenbereich im Rahmen der Darmstädter Proselytenanstalt für Johann Friedrich und Horst. Auf Missionsreisen warben sie um neue Bewerber und um finanzielle Unterstützung. Dabei kamen sie bis nach Dänemark.[68] In Darmstadt halfen sie Fresenius bei der Arbeit mit den Proselyten. Ein Bericht aus der *Lebensgeschichte Herrn Johann Friedrich Fresenius*, die nach seinem Tod 1784 in der Schrift *Acta historico-ecclesiastica* erschienen ist, gibt Einblick in ihr Tätigkeitsfeld.

> „Kaum hatte er [i.e. Johann Friedrich Fresenius] das neue Feld zu arbeiten sich bekannt gemacht, und seine diesem Fach wichtige und gesegnete Arbeiten eröffnet, so wurde ihm von dem hochseligen Herrn Landgrafen

64 Vgl. Diehl, Kirchenbehörden, 622.
65 Vgl. a.a.O., 624.
66 Vgl. ebd.
67 [Anonym], VIII. Vierte Fortsetzung, 911. Zu Horst vgl. auch unten Abschn. II.Tl.2.3.2.
68 Vgl. Diehl, Kirchenbehörden, 625.

> Ludwig aufgetragen, eine Reise nach verschiedenen hohen Höfen und vornehmen Städten anzutreten, um daselbst Fürstliche Empfehlungsschreiben für die gedachte Proselytenanstalten zu überliefern, und sonst auf alle mögliche Weise denselben Gönner und Freunde zu wege zu bringen. Er begab sich im April 1739 auf die Reise, gieng nach Dänemarck, Nieder- und Obersachsen, und kam nach 16 Monaten zu Darmstadt wieder zurück. Daß seine gemachten Reisen ihrer Absicht entsprochen haben, ist in Darmstadt sattsam bekannt. […] Nach seiner Zurückkunft diente er den Proselytenanstalten auf mehr als einerlei Art".[69]

Das fünfte Kollegiumsmitglied, der „Oeconomus", war Johann Albert Beck.[70] Die Finanzierung der Proselytenanstalt sollte aus fünf Geldquellen erfolgen: „1. aus denen Interessen derer restirenden Salzburgischen Emigrantengelder, 2. aus einem Beyschuß aus denen übrigen ad pios usus destinirten Geldern, 3. aus denen Kirchenkasten nach Proportion ihres Vermögens, 4. aus dem Klingelbeutel, so auf die monathliche Beth-Tage eingeführet werden solle, nebst demjenigen, welcher bey der Reformations-Gedächtnuß-Predigt umgetragen wird, 5. aus freywilligen Beyträgen aus- und inländischer Personen".[71]

Die Proselytenanstalt wandte sich an diejenigen, die zur lutherischen Konfession übertreten wollten, in erster Linie an Juden, aber auch an Katholiken und Reformierte, und erhielt regen Zulauf. Vor der Aufnahme musste man sich allerdings zunächst im persönlichen Gespräch mit Fresenius und seinen Mitarbeitern bewähren. Man musste Angaben zu seinem bisherigen Lebenswandel und seinen Absichten machen, die anschließend überprüft wurden. Oft holten Fresenius und seine Mitarbeiter auf postalischem Weg Erkundigungen bei Behörden und Bekannten ein.

69 Lebensgeschichte Herrn Johann Friedrich Fresenius, in: AHENT X/74 (1784), 193-215, hier: 198f.

70 Zu ihm lassen sich keine weiteren Informationen finden. Denkbar wäre, dass er in ähnlicher Funktion im hessisch-darmstädtischen Staatsapparat wirkte und in dieser Funktion das Amt des „Oekonomus" der Darmstädter Proselytenanstalt übertragen bekam.

71 Verordnung vom 22. März 1738 (zit. nach: Diehl, Kirchenbehörden, 623). Die „Salzburgischen Emigrantengelder" gehen auf die Protestanten zurück, die 1731 aufgrund eines Ausweissungserlasses ihre Heimat, das Erzstift Salzburg hatten verlassen müssen.

Bevorzugt wurden diejenigen aufgenommen, die einen ehrbaren Lebenswandel nachweisen konnten. Aber auch diejenigen, die sich zuvor etwas zu Schulden hatten kommen lassen, dies aber offenlegten, erhielten eine Chance, sofern Hoffnung auf Bekehrung und Besserung bestand. Mit dieser strengen Prüfung wollte Fresenius eben jenen Missständen entgegenwirken, die er 1735 beklagt hatte. Wem es nur um die „Wohltaten", nicht aber um eine ernsthafte Bekehrung ging, der wurde abgewiesen. Die Zahlen belegen, dass die Prüfung durchaus streng gehandhabt wurde. Von den etwa 1000 Übertrittswilligen in den ersten vier Jahren wurden nur rund 400 aufgenommen, 600 aber abgewiesen.[72] Wer tatsächlich Aufnahme fand, musste sich strengen Regeln unterwerfen. Gegen kleinere Arbeiten erhielten die Proselyten Kost und Logis sowie Kleidung, aber für Luxus war kein Raum. Sie sollten sich ganz auf den Unterricht konzentrieren, auf den Fresenius, wie er es 1735 angemahnt hatte, den Fokus legte. Mit Sorgfalt wollte er die Proselyten im christlichen Glauben unterweisen, wobei er dabei stets den lutherischen Glauben im Blick hatte. Zunächst sollten ihnen die Vorurteile gegenüber dem lutherischen Glauben genommen werden. Anschließend wollte er sie von dessen Wahrheit überzeugen und darin unterweisen. Er legte großen Wert darauf, dass jeder nach seinem individuellen Stand und seinen Fähigkeiten behandelt wurde. Die Proselyten wurden in Gruppen eingeteilt, beispielsweise wurden Juden und Katholiken anfangs getrennt unterrichtet. Denn es gelte, unterschiedliche Vorurteile zu beheben. Außerdem sollten sich die Proselyten auch außerhalb des Unterrichts fortbilden, etwa durch die Lektüre geeigneter Bücher. Wer nicht lesen oder schreiben konnte, wurde auch darin unterrichtet. Fresenius' Bemühen um die Unterweisung von Juden, – nicht nur im lutherischen Glauben, sondern auch im Lesen, Schreiben und Ähnlichem – deutet in Richtung der Aufklärung. Zudem wollte er nicht nur Wissen vermitteln, sondern – ein für den Pietismus charakteristischer Zug – auch religiöse Erfahrungen weitergeben. Neben „Informations-Stunden" sollten

72 Vgl. Hemmerde, Fresenius, 233; Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 171.

auch „Bet-Stunden“ abgehalten werden.[73] Abschließend wurden die Proselyten vor der Gemeinde examiniert. Bestanden sie, folgte bei Juden die Taufe, bei Katholiken und Reformierten die Konfirmation und damit die Aufnahme in die lutherische Kirche.[74]

Die Proselytenanstalt war Fresenius eine Herzensangelegenheit. Doch schon bald nach der Gründung stand ihre Existenz auf dem Spiel. 1740 stand die Frage nach ihrer Umgestaltung oder gar Schließung auf der Tagesordnung.[75] Ein wesentlicher Grund dafür war, dass ihre Finanzierung nicht langfristig gesichert war. Landgraf Ludwig VIII. (1691-1768), der 1739 auf seinen Vater Ernst Ludwig gefolgt war, entschied dennoch, sie weiterzuführen. Grundsätzlich war er der Proselytenanstalt wohlgesonnen. Doch er wollte jegliches Aufsehen vermeiden.[76] Dass Fresenius 1742, nicht ganz freiwillig,[77] nach Gießen wechselte, war ein schwerer Schlag für die Proselytenanstalt. Mit ihm verließen auch sein Bruder Johann Friedrich und Horst die Proselytenanstalt. Johann Friedrich folgte Fresenius zunächst nach Gießen, bis er 1743 eine Vokation als Beamter in der Verwaltung von Rimbach annahm. Horst wechselte noch im selben Jahr als Pfarrer nach Hirzenhain. Fresenius’ Nachfolger als geistlicher Direktor war der Superintendent Friedrich Andreas Panzerbieter (1681-1749), der allerdings kaum Interesse an der Proselytenanstalt zeigte.[78] Sie verfiel zunehmend, bis ihr Betrieb 1753 endgültig eingestellt wurde. Besonders im Rückblick zeigt sich, wie eng ihr Erfolg an Fresenius gebunden war.

Kurz nach Fresenius’ Versetzung nach Gießen, nämlich 1743 erschien sein Sammelband *Betrachtungen von Christo*. Darin sind mehrere von

73 Fresenius, Ausführliche Beschreibung, Vorwort. Inwiefern diese „Bet-Stunden“ mit den Konventikeln in Zusammenhang standen, die Fresenius in Darmstadt abhielt (vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.3.1.1), muss offenbleiben.

74 Vgl. a.a.O., 14.

75 Vgl. Diehl, Kirchenbehörden, 627.

76 Möglicherweise spielte dabei seine Furcht vor „separatistischen Umtrieben“ eine Rolle. Denn zu dieser Zeit suchten Herrnhuter, ihren Einfluss auf Hessen-Darmstadt auszudehnen. Jegliche (des Separatismus verdächtigen) pietistischen Aktivitäten, zu denen auch die Proselytenanstalt gezählt werden kann, wurden kritisch beäugt (vgl. dazu ausführlich unten Abschn. II.Tl.3.1.1).

77 Vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2.

78 Vgl. Diehl, Kirchenbehörden, 630.

Fresenius für den Druck überarbeitete Predigten enthalten, die im Zeitraum 1741 bis 1743 in Darmstadt und Gießen entstanden sind.[79] Besonders in der *Dritten* und *Vierten Betrachtung* legte er ausführlich und systematisch die Argumente dar, mit deren Hilfe er Juden zu bekehren hoffte.[80] Die *Dritte Betrachtung* basierte auf einer am 6. Dezember 1741 in der Darmstädter Schlosskirche gehaltenen Predigt und die *Vierte Betrachtung* auf einer Predigt in Gießen von 1743. Sie stammten somit hauptsächlich aus Fresenius' Zeit an der Darmstädter Proselytenanstalt, dürften also die Argumente enthalten, die auch im Unterricht Anwendung fanden. Der Sammelband markiert in Fresenius' Lebenslauf eine Art Schlussstrich unter die Themen Judentum und Proselytenwesen. Danach äußerte er sich nicht erneut explizit dazu.

2.3 Theologiegeschichtliche Einordnung

2.3.1 Einstellung zum Judentum

Mit seiner Einstellung zum Judentum positionierte sich Fresenius innerhalb des von Orthodoxie und Pietismus abgesteckten Rahmens.[81] Wichtige Positionsmarker sind die Art und Weise der Lutherrezeption,[82] die Verhältnisbestimmung von Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung, die

79 Vgl. oben Abschn. I.Tl.2.1, bes. Anm. 6.

80 Zu den theologischen Argumenten vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.3.

81 In der vorliegenden Untersuchung geht es nicht um eine umfassende Darstellung einzelner Positionen, sondern darum, die für Fresenius relevanten Aspekte aufzuzeigen. Außerdem gilt es zu beachten, dass das Verhältnis von Orthodoxie und Pietismus zum Judentum von Kirchenhistorikern lange Zeit „stiefmütterlich" behandelt worden ist. Zu diesem Schluss ist Martin Friedrich 1988 in seiner Studie *Zwischen Abkehr und Bekehrung* gekommen (vgl. Friedrich, Abkehr, 1). Er selbst hat diese Lücke schließen und einen „neuen Beitrag" (a.a.O., 2) zum Thema „Christen und Juden in der Zeit von Orthodoxie und [frühem] Pietismus" (ebd.) leisten wollen, wobei er sich auf den „Gesichtspunkt der Mission" (a.a.O., 16) konzentriert hat. Seine Arbeit ist weiterhin grundlegend und für die vorliegende Untersuchung insofern von besonderem Interesse, als sie speziell den hessischen Bereich thematisiert. Allerdings konzentriert sie sich auf das 17. Jahrhundert, Fresenius wirkte jedoch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Viele Entwicklungen des 17. Jahrhunderts setzten sich aber im 18. Jahrhundert fort.

82 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.1.1.

Auslegung der zentralen neutestamentlichen Stelle zum Thema Judenbekehrung Röm 11,25f. und die Einstellung zum Chiliasmus.[83]

2.3.1.1 Lutherrezeption

Im Hinblick auf das Thema Judentum kam Fresenius mehrfach auf Luther zu sprechen,[84] wobei er durch die Art und Weise, wie er Luther rezipierte, pietistisches Profil zu erkennen gab. Doch auch orthodoxe Elemente scheinen durch.

Luthers Aussagen zum Thema Judentum lassen sich in zwei Linien einteilen,[85] von denen Orthodoxie und Pietismus jeweils eine aufnahmen. Grundsätzlich ist zwischen der judenfreundlichen Haltung des frühen Luther und der judenfeindlichen Haltung des späten Luther zu unterscheiden. Die Orthodoxie knüpfte an die judenfeindliche, der Pietismus an die judenfreundliche Haltung Luthers an.[86] Anfangs äußerte sich Luther „in

83 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.1.2.

84 In *Betrachtungen von Christo* finden sich zwei Verweise auf Luther: In der *Dritten Betrachtung* unterstrich Fresenius die Zweinaturenlehre mit einem Verweis auf den „selige[n] Lutherus“ (Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 215, zu Fresenius’ Ausführungen zur Zweinaturenlehre vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.3.2). Außerdem verwies er auf Luthers antijüdische Schmähschrift *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* von 1543 (vgl. Fresenius, Betrachtungen von Christo IV, 446). Dort könne „man von dieser [jüdischen] Fabel [des Schemhamphoras] weiter nachlesen“ (ebd.). Fresenius erwähnte diese judenfeindliche Schrift Luthers für weitere (Sach-)Informationen zur Fabel, schlug aber an dieser Stelle nicht selbst einen polemischen Ton an. Mit Luthers Spätschriften kam er vermutlich während seines Studiums an der von der Orthodoxie geprägten Straßburger Universität in Kontakt. Gerade die Straßburger Orthodoxie schätze Luthers Spätschriften (vgl. Wallmann, Eigenart, 100f.). Auf Luthers frühe Judenschriften verwies Fresenius hingegen an keiner Stelle explizit. Dennoch ist m.E. die Nähe zu ihnen auffällig genug, um davon auszugehen, dass er sie kannte. Das werden die folgenden Ausführungen zeigen.

85 Das Verhältnis Luthers zum Judentum ist eines der meistbehandelten Themen der Luther- und Reformationsforschung. Im Folgenden kann es nur um die für die vorliegende Untersuchung relevanten Aspekte gehen. Für eine umfangreiche Darstellung seien von den zahlreichen Publikationen nur einige stellvertretend genannt. Einen kurzen Überblick bieten Aring, Art. Judenmission, 325f.; Baumann, Luthers Erben, 13-16. Neuere Darstellungen finden sich u.a. von Thomas Kaufmann (*Luthers Judenschriften* [2011)] und Johannes Wallmann (*Luthers Judenschriften* [2018]).

86 Teilweise ist umstritten, ob sich die lutherische Orthodoxie gegen die judenfeindliche Haltung Luthers entschied (so z.B. Dobbert, Zeugnis, 44), oder sie aufnahm (so z.B. Stöhr, Luther und die Juden, 140). Das Verhältnis der Orthodoxie zum späten Luther abschließend zu klären, kann nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein. Sie geht mit der Forschungsmehrheit davon aus, dass die Orthodoxie an den späten

einer für seine Zeit neuen Offenheit“[87] zum Thema Judentum, wofür besonders sein Traktat *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*[88] von 1523 steht. Für die Verstockung Israels machte er hier die Papstkirche verantwortlich,[89] die Juden wie „hunde und nicht menschen“[90] behandle und sie „mit gewallt treybe[…]“.[91] Außerdem wies er traditionelle Anschuldigungen gegen Juden wie die der Blutschuld als „lugen“ zurück.[92] Stattdessen mahnte er einen freundlichen Umgang und eine Verbesserung ihrer sozialen Situation an. Sie sollten unter Christen wohnen und arbeiten dürfen und so „unser Christlich lere und leben […] horen und sehen“.[93] Ziel war, Juden zu bekehren – nicht durch Zwang,[94] sondern durch freundlichen Umgang und exegetische Argumente. Juden sollten nicht nur getauft, sondern überzeugte, „rechte Christen“[95] werden, indem sie „aus der heyligen schrifft […] seuberlich unterweyset“[96] werden. Der rabbinischen Tradition, dem Talmud und der Kabbala stand Luther hingegen ablehnend gegenüber.[97] Er konzentrierte seine exegetische Überzeugungsarbeit auf das Alte Testament, denn er hoffte, Juden „zu dem [zu bekehren], was […] die Konsequenz ihrer eigenen biblischen Überlieferung“[98] sei. Durch die christologische Auslegung alttestamentlicher Bibelstellen wollte er Juden zur Einsicht bewegen, dass Jesus der im Alten Testament verheißene und

---

Luther anknüpfte. Dass sich aber auch Aussagen finden, die eher in Richtung des frühen Luther weisen, liegt m.E. nicht zuletzt daran, dass es nicht „die“ Orthodoxie gibt, sie im Laufe der Zeit unterschiedliche Akzente setzte und mitunter unterschiedliche Positionen vertrat, wie die vorliegende Untersuchung an mehreren Stellen deutlich macht. Einen guten Überblick hinsichtlich des Verhältnisses von Orthodoxie und Pietismus zu Luther bietet Wallmann, Luthers Judenschriften, 121-143.

87 Aring, Art. Judenmission, 325.

88 WA 11, 307-336. Ausführliche Analyse dieser Schrift finden sich u.a. bei Leppin, Dass Jesus Christus; Kaufmann, Luthers Judenschriften, 13-29.

89 Vgl. bes. WA 11, 314,28-315,9; 336,24.

90 WA 11, 315,3f.

91 WA 11, 336,24.

92 WA 11, 336,24-26.

93 WA 11, 336,33.

94 Vgl. bes. WA 11, 315.

95 WA 11, 315,15.; vgl. auch WA 11, 315,9: „recht gutte Christen“.

96 WA 11, 315,14f.

97 Das zeigt besonders ein Gutachten Luthers zur Frage, ob Reuchlins Gutachten zur Verbrennung jüdischer Bücher ketzerisch sei (vgl. WABr 1, Nr. 7, 19-24, 23f., Februar 1514). Vgl. dazu Kaufmann, Konfession und Kultur, 22f. Anm. 50.

98 Baumann, Luthers Erben 13.

von ihnen erwartete Messias sei. Zum einen verwies er auf Gen 3,15; 22,18; 2Sam 7,12 und Jes 7,14 als Weissagungen des Gottessohnes und der Jungfrauengeburt, zum anderen auf Gen 49,10-12; Dan 9,24-27; Hag 2,10 und Sach 8,23 als Beleg dafür, dass die jüdische Messiasverheißung überholt sei.[99] Bei all dem empfahl Luther ein stufenweises Vorgehen. Zunächst sollten Juden den Menschen Jesus als den Messias erkennen und erst anschließend solle man sie lehren, dass dieser Mensch zugleich wahrer Gott ist.[100] Die judenfreundliche Haltung des frühen Luther gründete nicht zuletzt darin, dass er die heilsgeschichtliche Vorrangstellung der Juden anerkannte.[101] Außerdem seien sie „bruder unsers hern".[102] Momentan seien sie allerdings Gefangene des Gesetzes, von dem sie befreit werden müssten, um stattdessen die Freiheit des Evangeliums anzunehmen und sich der Kirche als dem wahren Israel anzuschließen. Luther war zunächst überzeugt, dass sich einzelne Juden ernsthaft bekehren würden. Er rechnete aber zu keinem Zeitpunkt mit einer vollständigen Bekehrung ganz Israels. Eine futurische Auslegung von Röm 11,25f. im Sinne einer ausstehenden Bekehrung aller Juden lehnte er bereits 1523 ab.[103] Hatte sich Luther also zunächst judenfreundlich geäußert, schlug er im Laufe der Zeit einen schärferen Ton an. Das zeigt besonders der Vergleich seiner Schrift *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* von 1523 mit seiner 20 Jahre später verfassten Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* (1543).[104] Er nahm nun von der Hoffnung auf Judenbekehrungen durch freundlichen Umgang und exegetische Überzeugungsarbeit Abstand. Denn es sei „da kein hoffnung […], bis sie […] durch jr Elend zu letzt muerb und gezwungen werden, zu bekennen, das Messias sey komen,

99 Vgl. dazu Kaufmann, Luthers Judenschriften, 18. Bereits die Patristik hat mit den genannten Bibelstellen argumentiert (vgl. Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 32).

100 Vgl. WA 11, 336,14-21.

101 Vgl. bes. WA 11, 315,25-36.

102 WA 11, 315,25.

103 Wie unterschiedlich Luthers Sicht auf Judenbekehrungen ist, zeigt Brosseder, Luthers Stellung, 377-379.

104 WA 53, 417-552.

und sey unser Jhesus“.[105] Unter Aufnahme antijüdischer Stereotypen,[106] die er 1523 selbst als Lügen abgelehnt hatte, warnte er vor dem Hochmut der Juden.[107] Außerdem bestritt er die rabbinische Auslegung alttestamentlicher Messiasverheißungen, der er – ähnlich wie 1523 – den Beweis für die Messianität Jesu anhand von fünf alttestamentlichen Stellen (Gen 49,10; 2Sam 23,1-7; Jer 33,17-26; Hag 2,6-9; Dan 9,24) entgegensetzte. Schließlich formulierte er sieben praktische Maßnahmen, wie die Obrigkeit „scharffe barmhertzigkeit“[108] gegenüber Juden üben und so Christen schützen solle.[109] Wer sich bekehren ließe, solle brüderlich aufgenommen werden. Die anderen aber solle die Obrigkeit aus den evangelischen Gebieten „wie die tollen hunde ausjagen“,[110] obwohl er 1523 selbst kritisiert hatte, dass man Juden wie Hunde behandle. Der scharfe Ton des späten Luther steht im Gegensatz zu seinen früheren Aussagen.[111] Eben diese Spannung spiegelt sich in den unterschiedlichen Positionen von

105 WA 53, 419,6-8. Als Grund für Luthers veränderte Einstellung wird oft seine Enttäuschung über ausbleibende Bekehrungen genannt (vgl. u.a. Kaufmann, Konfession und Kultur, 137): Seine Hoffnung auf eine Bekehrung der Juden in naher Zukunft schwand allmählich. Gleichzeitig erwartete er den baldigen Anbruch der Endzeit. Das Kommen des Gottesreichs dürfe aber nicht aufgehalten werden. Seine Gegner sah er als apokalyptische Gefahr. Deshalb schlug er einen immer schärferen Ton an (zum harten Ton vgl. auch schon Luthers Schrift *Von den Sabbathern* von 1538). Johannes Wallmann hält nicht Luthers Enttäuschung über ausbleibende Bekehrungen für den „entscheidende Grund für die Kehrtwendung“ (Wallmann, Bund, 157), sondern die Christuslästerungen seitens der Juden, von denen Luther vorher nichts gewusst habe (vgl. ebd.). Vermutlich spielten mehrere Gründe eine Rolle.

106 Vgl. bes. WA 53, 530,18-34. Einer der meist vorgetragenen Vorwürfe, nämlich dass Juden „Christusmörder“ seien, fehlt allerdings bei Luther. Darauf hat besonders Heiko A. Obermann aufmerksam gemacht (vgl. bes. Obermann, Wurzeln des Antisemitismus, 135).

107 Vgl. bes. WA 53, 449,1.

108 WA 53, 522,35.

109 Vgl. WA 53, 523,1-527,14: Synagogen sollten verbrannt und jüdische Häuser zerstört, jüdische Gebets- und Talmudbücher konfisziert, Rabbinen das Lehren untersagt, Juden das freie Geleit und Wegerecht entzogen, ihr „Wucher“ unterbunden und Juden zur Arbeit verpflichtet werden.

110 WA 53, 541,36-542,1.

111 Thomas Kaufmann hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Vorschläge des späten Luther „die ‘Rückkehr’ zu den ‘normalen’ Verhältnissen in der Beziehungsgeschichte zu den Juden, die in den 1520ern weitgehend ausgesetzt oder in Frage gestellt worden waren“ (Kaufmann, Konfession und Kultur, 130) bedeutete. „Die veränderten Verhaltensformen gegenüber den Juden entsprachen […] keinem Wandel in der theologischen Bewertung des Judentums“ (a.a.O., 137).

Luthers Erben im Hinblick auf das Judentum. Während sich der Pietismus an den frühen Aussagen orientierten, rückte die Orthodoxie die späten Aussagen in den Vordergrund.

In erster Linie knüpfte Fresenius in pietistischer Tradition an die judenfreundliche Haltung des frühen Luther an. Er übernahm die von Luther skizzierten Eckpunkte, wie Judenmission stattfinden solle: zum einen durch praktische Maßnahmen wie einen freundlichen Umgang gegenüber Juden und eine Verbesserung ihrer sozialen Situation; zum anderen durch exegetisch-argumentative, stufenweise Überzeugungsarbeit, die sich auf die biblischen, insbesondere die alttestamentlichen Texte, konzentriert. Diese Eckpunkte legen sich wie eine Schablone über Fresenius' Engagement. Er war auf praktischer und ebenso auf wissenschaftlich-argumentativer Ebene aktiv. In seiner Proselytenanstalt begegnete er Juden freundlich und setzte sich für eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse ein. Daneben wollte er sie argumentativ von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugen, wobei das Alte Testament im Rahmen seiner Überzeugungsarbeit eine wichtige Rolle spielte.[112] Gleichzeitig klang in orthodoxer Tradition die Sicht des späten Luther an, insbesondere wenn Fresenius – ähnlich wie Luther 1543 und mit der für die Orthodoxie kennzeichnenden polemischen Spitze – antijüdische Stereotype aufgriff und die rabbinische Auslegung der alttestamentlichen Messiasverheißungen kritisierte.[113] Die Hoffnung auf Judenbekehrungen durch freundlichen Umgang und exegetische Überzeugungsarbeit gab er aber nie auf, und auch Luthers Forderung von 1543, bekehrungsunwillige Juden aus evangelischen Gebieten auszuweisen, findet sich nicht.

2.3.1.2 Zwischen Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung, Auslegung von Röm 11,25f. und Einstellung zum Chiliasmus

Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Orthodoxie und Pietismus im Hinblick auf das Thema Judentum werden in besonderer Weise deutlich, wenn es um das Verstockungsmotiv und um die Frage nach

112 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.3.3.
113 Vgl. ebd.

Judenbekehrungen, sowie in Verbindung damit um die Auslegung von Röm 11,25f.[114] – der zentralen neutestamentlichen Stelle zum Thema Judenbekehrungen, in der von der Errettung ganz Israels die Rede ist – und um die Einstellung zum Chiliasmus geht. Bei diesen Themen lässt Fresenius wie bereits bei der Rezeption Luthers pietistisches Profil erkennen. Gleichzeitig klingt seine Nähe zur Orthodoxie an.

Der gemeinsame Ausgangspunkt von Orthodoxie und Pietismus beim Thema Judentum sind zwei Theologumena, nämlich die Lehre von der Verstockung Israels und als Korrelat dazu die Hoffnung auf die Bekehrung Israels. Von der reformatorischen Heilslehre mit ihrem exklusiven Heilsanspruch und der Überzeugung ausgehend, dass allein der Glaube an Jesus Christus rettet, sahen es sowohl orthodoxe als auch pietistische Theologen als ihre Pflicht an, Juden nicht ins Verderben laufen zu lassen, sondern sie von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen. Dass dennoch viele Juden die christlichen Argumente ablehnten und sich nur wenige bekehrten, wurde mit Hilfe des Verstockungsmotivs erklärt. Beide Theologumena, Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung, spielten in der Orthodoxie und im Pietismus eine Rolle, wurden aber unterschiedlich betont. Besonders in der Orthodoxie bildeten Bekehrung und Verstockung „Gegensatzpaare".[115] Auf der einen Seite wurde die Verstockung der Juden herausgestellt: Da sie Jesus nicht als Messias anerkannten, sei das Exil als Strafe Gottes über sie gekommen. Auf der anderen Seite kannte auch die Orthodoxie grundsätzlich die Bekehrungshoffnung, dass Israel nicht endgültig dem Gericht überantwortet ist. In ähnlicher Weise bildeten Verstockung und Bekehrung im Pietismus zwei Pole. Während die Orthodoxie allerdings tendenziell die Verstockung stärker betonte, war es im Pietismus die Hoffnung auf Judenbekehrungen. Zudem gab es unterschiedliche Erklärungsmodelle, weshalb sich nur wenige Juden bekehrten. Orthodoxe Theologen, aber teilweise auch Pietisten wie Spener,[116] nannten an erster

114 „Ich will euch, Brüder und Schwestern, dieses Geheimnis nicht verhehlen, damit ihr euch nicht selbst für klug haltet: Verstockung ist einem Teil Israels widerfahren, bis die volle Zahl der Heiden hinzugekommen ist" (Röm 11,25) (zit. nach: Lutherbibel 2017).

115 Rymatzki, Hallischer Pietismus, 423.

116 Vgl. Friedrich, Abwehr und Bekehrung.

Stelle das Verstockungsmotiv, obwohl auch sie das lieblose Verhalten der Christen gegenüber Juden als Bekehrungshindernis beklagten.[117] Im Pietismus hingegen wurde die Schuld, wie im Folgenden dargestellt, zunehmend auf Seiten der Christen gesucht.

Die unterschiedliche Gewichtung von Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung einerseits und wie stark Christen für mangelnde Judenbekehrungen verantwortlich gemacht wurden andererseits, wirkte sich wiederum auf das Engagement für Judenbekehrungen aus. Wo, wie tendenziell in der Orthodoxie, das Verstockungsmotiv stärker betont und für mangelnde Judenbekehrungen verantwortlich gemacht wurde, standen judenfeindliche, apologetische und polemische Töne im Vordergrund. Wo, wie tendenziell im Pietismus, die Bekehrungshoffnung eine wichtige Rolle spielte und mangelnde Judenbekehrungen vor allem den Christen angelastet wurden, kam judenfreundlichem Engagement stärkeres Gewicht zu.

Von diesen Grundlinien ausgehend ist nochmals im Hinblick auf die Bekehrungshoffnung zu differenzieren. Sowohl Orthodoxie als auch Pietismus kannten sie, setzten aber unterschiedliche Akzente. Die jeweilige Auslegung von Röm 11,25f. und die Einstellung zum Chiliasmus spielten dabei eine wichtige Rolle. Die Orthodoxie veränderte ihre Einstellung zur Lehre einer zukünftigen Judenbekehrung im Laufe der Zeit. Erwartete sie zunächst eine endzeitliche Bekehrung Israels, urteilte sie darüber seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zunehmend skeptisch. In erster Linie wollte sie sich damit von dem an Einfluss gewinnenden Chiliasmus abgrenzen. Denn der verstand eine zukünftige Judenbekehrung als Zeichen und Teil der besseren Zeiten in naher Zukunft. Schließlich lehnte die Orthodoxie die Lehre einer endzeitlichen Judenbekehrung vor dem Weltende mehrheitlich als chiliastische Irrlehre ab und deutete Röm 11,25f. nun stattdessen nicht-eschatologisch. Viele lutherisch-spätorthodoxe Theologen vertraten die Ansicht, dass die Verheißung von der Judenbekehrung in Röm 11,25f. mit den bis dahin im Laufe der Kirchengeschichte bekehrten Juden bereits in Erfüllung gegangen sei. Unterschied sich die Orthodoxie mit ihrer Hoffnung auf eine zukünftige Judenbekehrung also zunächst vom

117 Belege finden sich a.a.O., 144 Anm. 30.

späten Luther, der Röm 11,25f. nicht auf die Zukunft deutete, fanden in der Spätorthodoxie seine späten Judenschriften Beachtung. Außerdem wurden chiliastische Spekulationen mit Verweis auf CA 17 abgelehnt. Am radikalsten sprach sich Johann Jakob Dannhauer (1603-1666), mit dem sich auch Fresenius beschäftigte,[118] gegen die Deutung von Röm 11,25f. auf die Zukunft und die Hoffnung auf eine zukünftige Judenbekehrung aus.[119] Die Verstockung der Juden deutete er als deren endgültige Verwerfung. Für die lutherische Spätorthodoxie wurde seine Position wegweisend.[120] Allerdings schloss die Ablehnung der Hoffnung auf eine zukünftige allgemeine Judenbekehrung nicht zwangsläufig die Hoffnung auf die Bekehrung einzelner Juden aus. Zudem musste sie nicht unbedingt mit dem Chiliasmus gleichgesetzt werden. So fand sich auch in der Spätorthodoxie die Hoffnung auf die Bekehrung einzelner Juden. Zudem gab es weiterhin Theologen, die mit Röm 11,25f. eine Judenbekehrung für die Zukunft erwarteten, ohne dass dabei chiliastische Vorstellungen eine Rolle spielten,[121] und auch das Engagement für Judenbekehrungen wurde nicht grundsätzlich abgelehnt.

Eine andere Position als die Mehrheit der spätorthodoxen Theologen vertrat der Pietismus zum Thema Judenbekehrungen. Am Anfang steht Spener,[122] der der Israelfrage „einen entscheidenden und verglichen mit der […] lutherischen Orthodoxie, neuen Platz“[123] zuwies. Er distanzierte sich von Dannhauer und der Spätorthodoxie und verhalf dem Chiliasmus in Form des *Chiliasmus subtilis*[124] und der Lehre von der zukünftigen

118 Vgl. dazu oben Abschn. I.Tl.1.2 u. I.Tl.2.3. Allerdings findet sich in Fresenius' Nachlass keine Schrift Dannhauers, die sich explizit dem Thema Judentum widmet.

119 Vgl. Dannhauer, Johann Konrad, Apocalypsis Mysterii Apostolici, in Epist. Ad Rom. XI, 25 propositi, Straßburg ³1684 (die erste Auflage von 1656 ist nicht zugänglich). Eine gute Zusammenfassung der Position Dannhauers bietet Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 84.

120 Für Beispiele vgl. Rymatzki, Hallischer Pietismus, 408f.

121 Vgl. dazu bes. Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 87-91.

122 Eine Übersicht zu Speners Verhältnis zum Judentum bietet Wallmann, Bund, 143-149.

123 A.a.O., 144.

124 CA 17 lehnt den Chiliasmus in Abgrenzung zu schwärmerischen Gruppen ab. Im 17. Jahrhundert wurde jedoch zunehmend differenziert: zwischen einem *Chiliasmus crassus*, demzufolge Christus in sichtbarer Gestalt vor dem Jüngsten Gericht zusammen mit anderen Heiligen ein Tausendjähriges Reich auf Erden errichten werde und

Judenbekehrung wieder zu Ansehen. Im zweiten Teil von *Pia Desideria* (1675) formulierte er entgegen dem von Luther und der Orthodoxie erwarteten nahe bevorstehenden Jüngsten Gericht mit seinen Schrecken die Hoffnung auf eine zukünftige, innerweltliche bessere Situation der Kirche. Dabei nahm er auch auf die Israelfrage Bezug. Vor dem Jüngsten Gericht müssten zwei Verheißungen in Erfüllung gehen: zum einen der Fall der Papstkirche (Offb 18f.); zum anderen die Bekehrung der Juden, wofür er auf Röm 11,25f. und Hos 3,4f. verwies.[125] Spener vertrat also mit Verweis auf Röm 11,25f. die Lehre einer endzeitlichen Judenbekehrung in Verbindung mit der Hoffnung auf bessere Zeiten. In der ersten Ausgabe von *Pia Desideria* von 1675 meinte er noch, damit im Widerspruch zu „unserm sonst werthen Praeceptore D. Luthero“[126] zu stehen. Anders als dieser halte er die Verheißung in Röm 11,25f. für noch nicht erfüllt. Kurz darauf entdeckte er allerdings, dass der frühe Luther in der *Kirchenpostille* (1521/22) ebenfalls auf eine zukünftige Bekehrung Israels hoffte.[127]

---

einem etwas abgemilderten Chiliasmus, dem *Chiliasmus subtilis*, der eine verbesserte Situation der Kirche vor dem Jüngsten Gericht erwartet. Die lutherische Orthodoxie erwartete einen Wandel zum Besseren allerdings erst mit Gottes Eingreifen im Jüngsten Gericht. Vgl. Bauckham, Art. Chiliasmus, 739-741; Wallmann, Chiliasmus, 255-266.

125 Vgl. Spener, PD 43,33-44,16.

126 Spener, PD 44,4f.

127 Dass Spätorthodoxie und Pietismus unterschiedlich an Luther anknüpften, zeigt u.a. ihr Streit um die *Kirchenpostille* (1521/22). Der frühe Luther kommentierte dort Röm 11,25f. mit folgenden Worten: „Gott gebe, das die tzeytt nah bey sey, als wyr hoffen“ (WA 10/I 1,289,10). In der nach seinem Tod erschienenen Ausgabe von 1547 fehlen diese Worte jedoch. Vermutlich hatte sie Caspar Cruciger d. Ä. (1504-1548) gestrichen, da sie im Widerspruch zu den skeptischen Äußerungen des späten Luther zum Thema Judenbekehrung stehen. Der späte Luther bezog „ganz Israel“ auf die vor dem Jahr 70 n. Chr. bekehrten Judenchristen und meinte, dass sich zwar noch einzelne Juden bekehren würden, aber nicht das gesamte jüdische Volk. Spener kritisierte diese Textänderung als Verfälschung, fügte seit 1678 wieder den ursprünglichen Text ein und machte so Luther zum Zeugen für die Hoffnung auf eine zukünftige Judenbekehrung. Der spätorthodoxe Theologe Georg Naumann (1661-1709) hingegen hielt mit Verweis auf den späten Luther an der Textänderung Crucigers fest. Es kam zum Streit zwischen Pietismus und Spätorthodoxie: Während sich die Spätorthodoxie auf den späten Luther berief, knüpfte der Pietismus an den frühen Luther an. Schließlich setzte sich die pietistische Variante durch. Sie fand in den meisten Gesamtausgaben der Werke Luthers Eingang – von der Walchschen über die Erlanger bis hin zur Weimarer Ausgabe – meist mit einer Anmerkung zur Textvariante von 1547. Ein Hinweis auf den Streit zwischen spätorthodoxen Theologen und Pietisten rund um die *Kirchenpostille* findet sich lediglich in der Weimarer Ausgabe

Daraufhin betonte er seit dem Anhang zur lateinischen Ausgabe von *Pia Desideria* 1678 mit Verweis auf die *Kirchenpostille* den Konsens mit Luther. Er stellte Luther sogar an die Spitze seiner Liste an Zeugen aus der evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts für die futurische Auslegung von Röm 11,25f.[128] Luthers späte Aussagen hingegen ignorierte er fortan.[129]

Im Anschluss an Spener wandte sich der Pietismus dem *Chiliasmus subtilis* zu und erneuerte mit Verweis auf Röm 11,25f. die Hoffnung auf eine allgemeine zukünftige Judenbekehrung.[130] Von chiliastischen Hoffnungen geprägt, sah man in Judenbekehrungen ein Zeichen für das in Offb 20[131] verheißene und in naher Zukunft anbrechende Gottesreich. Ein subtiler Chiliasmus und die Lehre von der ausstehenden Judenbekehrung gewannen zunehmend an Akzeptanz. Schließlich setzte sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts diese von Spener begründete pietistische Hoffnung langfristig gegenüber der orthodoxen Tradition durch. Man berief sich nun auf die frühen Schriften Luthers. Für die Hoffnung auf Judenbekehrungen wurde vor allem auf die *Kirchenpostille* von 1521/22 verwiesen, für die

(WA 10/I 1,289). Seit 1700 diente die *Kirchenpostille* für lange Zeit als Zeugnis für die Hoffnung des frühen Luther auf die zukünftige Bekehrung der Juden. Dem Streit um die *Kirchenpostille* hat besonders Johannes Wallmann Beachtung geschenkt (vgl. bes. Wallmann, Bund, 146-151; Ders., Leibnizzeit, 327f.; Ders., Wittenberger Orthodoxie, 361-363). Er hat zurecht bemängelt, dass der Streit um die *Kirchenpostille* in der Lutherforschung kaum Beachtung findet, wofür er exemplarisch auf Thomas Kaufmanns Arbeit *Luthers „Judenschriften“* (2011) verweist (vgl. a.a.O., 363 Anm. 58).

128 Vgl. dazu Ders., Chiliasmus, 248.

129 Spener war allerdings nicht der erste, der Luthers judenfreundliche Haltung für die lutherische Kirche für maßgeblich erklärte. „Hier steht er innerhalb der lutherischen Theologie in einer Tradition, die auf das Gutachten der Theologischen Fakultät Jena von 1611 […] zurückgeht […]. Spener ist aber der erste lutherische Theologe von Rang, der es gar nicht mehr für nötig hält, sich mit den Ratschlägen des alten Luther zur Behandlung von Juden zu befassen“ (Ders., Spener, 262 Anm. 97).

130 Das zeigt bes. Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 126-131. Auch Johannes Wallmann hat herausgearbeitet, dass sich die chiliastische Hoffnung auf ein zukünftiges irdisches Gottesreich schon vor dem Pietismus in der lutherischen Kirche findet (vgl. Wallmann, Reicht Gottes, 105-123, bes. 123). Spener verhalf chiliastischen Ideen in der lutherischen Kirche allerdings zum Durchbruch.

131 Der Pietismus deutete Offb 20 chiliastisch auf die Endzeit hin. Spener setzte den erwarteten besseren Zustand der Kirche in *Pia Desideria* allerdings nicht mit dem in Offb 20 verheißenen Tausendjährigen Reich gleich.

freundliche Haltung gegenüber Juden auf Luthers Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* von 1523. Dieses vom Pietismus geprägte Lutherbild, das sich am frühen Luther mit seinen judenfreundlichen Äußerungen orientierte, war religiös motiviert. An diese Traditionslinie knüpfte Fresenius, wie im Folgenden ausführlich dargestellt, an. Das menschenfreundliche Motiv der Aufklärung spielte bei Luther, im Pietismus und auch bei Fresenius hingegen keine Rolle.

Dieses eben skizzierte Lehrgebäude, das auf der reformatorischen Heilslehre aufbaut und sich davon ausgehend zwischen Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung bewegt, stellt die gemeinsame Grundlage orthodoxer und pietistischer Theologen dar. Davon ausgehend vertraten sie unterschiedliche Positionen, insbesondere bei der Frage nach einer zukünftigen Judenbekehrung, wobei die Orthodoxie im Laufe der Zeit ihre Haltung änderte. Während sie zunächst die Hoffnung auf eine endzeitliche Judenbekehrung vertrat, lehnte sie diese als Reaktion auf den Chiliasmus später mehrheitlich ab. Nur wenige hielten an ihr fest. Stattdessen trat nun der Pietismus in Verbindung mit dem Chiliasmus für die Hoffnung auf eine endzeitliche Judenbekehrung ein. Dabei gründen die unterschiedlichen Positionen von Orthodoxie und Pietismus in den unterschiedlichen Aussagen Luthers. Während sich die Spätorthodoxie vor allem am späten Luther orientierte, bezog sich der Pietismus auf den frühen Luther. Pietismus und Orthodoxie unterschieden sich also nicht so sehr dadurch, dass Pietisten auf eine endzeitliche Judenbekehrung hofften. Auch in der Orthodoxie war diese Hoffnung mal mehr mal weniger ausgeprägt und Engagement für Judenbekehrungen wurde nicht zwangsläufig abgelehnt. Der Hauptunterschied besteht darin, dass Pietisten die Frage nach Judenbekehrungen in Zusammenhang mit dem Chiliasmus beantworteten und verstärkt praktische Konsequenzen zogen.

Wie seine Zeitgenossen bewegte sich Fresenius zwischen Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung. Auf der einen Seite steht das Verstockungsmotiv, bereits sprachlich daran erkennbar, dass er mehrfach von

der „Verstockung“ Israels sprach.[132] Alle Juden, die Jesus nicht als Messias anerkannten, hätten „verstockte Hertzen“.[133] Auf der anderen Seite dachte er das Verstockungsmotiv mit der Bekehrungshoffnung zusammen und gewichtete Letztere in pietistischer Tradition stärker. Mit Verweis auf Röm 11,25f. hoffte er, wiederum in erster Linie in pietistischer Tradition, auf eine zukünftige Bekehrung Israels.[134] Röm 11,25f. kommentierte er mit den Worten:

> „Wir wollen hier keine weitläufige Untersuchung anstellen, was man aus diesem Ort [i.e. Röm 11,25f.] vor eine Gewißheit von der *künftigen Bekehrung der* […] *Juden* haben könne […] Wir bemercken anjetzo nur zu unserm Vorhaben folgendes: Paulus siehet hier zum voraus, 1) […] 2) daß die Juden eines Theils […] in ihrer Blindheit beharren würden; 3) daß diese Theil des Jüdischen Volcks dieselbe Zeit hindurch ein besonderes Volck bleiben würde; und 4) daß denselben nach solchem Zeitlauf *eine grose Bekehrung* bevorstehe. Was die ersten drey Puncte anlanget, so lehret die Erfahrung schon viele hundert Jahre, daß Paulus gantz richtig geweissaget; denn […] ein groser Theil des Jüdischen Volcks ist in seiner Blindheit geblieben; und daß dieses als ein besonderes Volck von andern Völckern ausgezeichnet sey, das sehen wir mit unsern Augen. Was aber den vierten Punct von der *künftigen Bekehrung der Juden betrift, so ist daran […] nicht zu zweifeln*“.[135]

Allerdings kannte Fresenius beide Aspekte. Er hoffte auf eine zukünftige Judenbekehrung. Gleichzeitig sah er die verheißene Herrlichkeit für Juden bereits teilweise dadurch erfüllt, dass unter den Urchristen viele Juden waren,[136] was stärker in die spätorthodoxe Richtung weist. Deutlich pietistisches Profil zeigte er wiederum, indem er die Hoffnung auf eine

132 Vgl. bes. Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 13 (Juden seien in die „Verstockung eingegangen“); 343 („verstockte Hertzen“ der Juden); 354 („Gericht der Verstockung“ für Juden).

133 A.a.O., 343.

134 In *Betrachtungen von Christo* nahm Fresenius an zwei Stellen näher auf Röm 11,25f. Bezug (a.a.O. III, 343f.; a.a.O. IV, 87f.).

135 A.a.O., 88f. (Hervorhebung M.G.).

136 Die verheißene Herrlichkeit für Juden sei „schon ein groses Maaß“ (a.a.O., 343) erfüllet, indem die verheißene Herrlichkeit für Juden „sonderlich in den ersten Zeiten des neuen Tempels über die bekehrten Juden ausgegossen“ (ebd.) worden sei.

zukünftige Judenbekehrung, wie im späteren Pietismus üblich, in Verbindung mit Offb 20 thematisierte und dabei chiliastische Töne anklingen ließ:

> Es „lehren die Christen selbst, daß noch nicht alles erfüllet ist, was die Propheten von dem Reich des Meßias geweissaget haben. Es werden freylich noch *Zeiten kommen, da das Reich Jesu viel herrlicher ausbrechen wird* […]. Als dann werden sich freylich viele Völcker bekehren, die sich bisher seiner Gnade widersetzet haben, und weil alsdenn auch die *Juden* ihre verstockte Hertzen werden brechen, und sich zu ihm *bekehren* lassen, so ist kein Zweifel, daß ihnen eine grose Herrlichkeit zuwachsen, unter allen Glaubigen aber, die sich aus Juden und Heiden seinem sanften Scepter unterwerfen, ein groser Friede entstehen werde. Dieses verkündigen nicht nur die Propheten, sondern auch die Schriften des neuen Testaments; Siehe Matth. 24,14. *Röm. 11,25.* u. s. sonderlich aber redet *Johannes weitläufig davon in der Offenbarung in den 5. letzten Capiteln*. Die Sache ist gewiß […]. Da es nun mit dem Reich Christi eine solche Beschaffenheit hat, so sind die Juden nicht befugt, um deswillen in ihrem Unglauben zu bleiben, weil noch nicht alles an diesem Reich aufs vollkommenste erfüllet worden.“[137]

Mit seiner Hoffnung auf eine endzeitliche Judenbekehrung stand Fresenius also vor allem in pietistischer Tradition, konnte aber auch an die frühe Orthodoxie anknüpfen. Gleichzeitig teilte er nicht die Mehrheitsmeinung der Spätorthodoxie, bewegte sich aber noch innerhalb ihres Spektrums. Spezifisch pietistisch wiederum ist die Verbindung von Bekehrungshoffnung und chiliastischen Tönen. Auf theoretischer Ebene bewegte sich Fresenius demnach zwischen Orthodoxie und Pietismus, gehörte aber in erster Linie in das pietistische Spektrum. Ein ähnliches Bild ergibt sich im Hinblick auf sein Engagement für Juden, wobei sein pietistisches Profil hier noch deutlicher zum Vorschein kommt.

137 A.a.O., 343f. (Hervorhebung M.G.) Ähnlich a.a.O., 66, wo Fresenius Offb 20f. ebenfalls auf die zukünftige Herrlichkeit des Gottesreichs deutete, nämlich mit „dem neuen Jerusalem und dem Tempel“ in Verbindung brachte.

2.3.2 Missionarisches Engagement für Judenbekehrungen

Das Engagement orthodoxer und pietistischer Theologen für Juden zielte in erster Linie auf deren Bekehrung. Ihr Engagement sah allerdings mitunter unterschiedlich aus. Im Hinblick auf die Orthodoxie lässt sich eine gewisse Diskrepanz zwischen ihrer oben skizzierten Einstellung und ihrem Engagement konstatieren. Auf der einen Seite fand sich – mal mehr, mal weniger – die Hoffnung auf Judenbekehrungen. Engagement dafür wurde nicht grundsätzlich abgelehnt. Auf der anderen Seite gab es wenig praktisch-missionarische Aktivität in derselben Form wie im Pietismus. Das „praktisch-missionarische" Engagement orthodoxer Theologen konzentrierte sich auf die theoretische Ebene. Sie begegneten dem Judentum in erster Linie in wissenschaftlich-literarischen Abhandlungen. Seit dem 17. Jahrhundert entstanden zahlreiche solcher Schriften. Sie enthielten mehrere, oft fließend ineinander übergehende Facetten, wobei sich vor allem apologetische, polemische und missionarische Töne finden.[138] Apologetische Elemente spielen eine zentrale Rolle, insbesondere in spezifisch apologetischen Schriften. In erster Linie wollten orthodoxe Theologen, vor allem an den Universitäten, die Wahrheit und Überlegenheit der christlichen Lehre unangreifbar beweisen und verteidigen. Viele Argumente zielten nicht nur auf Juden, sondern auch auf Katholiken und Reformierte.[139] Judenbekehrungen waren „nur" zweitrangiges Ziel. Es konnten durchaus auch polemische Töne laut werden. Daneben betonte aber nicht erst der Pietismus den missionarischen Aspekt. Auch die Orthodoxie verfolgte missionarische Absichten. Allerdings konzentrierte sie ihr missionarisches Engagement anders als der Pietismus weniger auf die praktische Hinwendung, sondern wie bereits erwähnt auf die theoretische Ebene. Juden sollten mit der christlichen Lehre konfrontiert und argumentativ von deren Wahrheit überzeugt und bekehrt werden. Eine wichtige Rolle spielten dabei speziell für Juden gedachte „Judenpredigten". Im Hintergrund stand die Überzeugung, dass der Glaube aus dem Wort und entsprechend

138 Diese drei Aspekte hat besonders Martin Friedrich herausgearbeitet (vgl. Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 16).

139 Vgl. Theißen, Eschatologie, 23. Dort auch Beispiele.

Bekehrung durch Hören auf das Wort Gottes komme (*fides ex auditu*). Mitunter wurden Juden zur Teilnahme an solchen Predigten zwangsverpflichtet. „Fast alle orthodoxen Theologen forderten Zwangspredigten“.[140] Den obrigkeitlichen Zwang zum Anhören solcher Predigten hielten sie für legitim, Zwangsbekehrungen lehnten sie jedoch ab. Dieselbe Haltung nahm Fresenius wie oben aufgezeigt bei der Judenpredigt in Grumbach ein.

Zunächst gingen die genannten Elemente meist fließend ineinander über. Apologeten, Polemiker und Missionare waren größtenteils in ein und derselben Person vereint. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kam es allerdings zunehmend zur Polarisierung. Auf der einen Seite widmeten sich orthodoxe Theologen dem Thema Judenbekehrung unter Rückgriff auf die judenfeindliche Haltung des späten Luther nun fast ausschließlich auf theoretischer Ebene in *apologetisch-polemischen* Schriften. Auf der anderen Seite fanden Pietisten mit Verweis auf den judenfreundlichen frühen Luther mehrheitlich eine positive Einstellung zum Judentum. Besonders Gemeindetheologen zogen aus der Hoffnung auf Judenbekehrungen praktische Konsequenzen mit dem Ziel, Juden zu *missionieren*. Der schriftliche Aspekt wurde aber keineswegs ausgeklammert.

Die Judenmission im eigentlichen Sinn setzte, vom Pietismus initiiert, zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein.[141] Die Motivation dahinter war

140 Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 24. Martin Friedrich hat allerdings festgestellt: „Gemessen an der allgemeinen Verbreitung der Forderung nach Zwangspredigt ist die tatsächliche Durchführung solcher Predigten bescheiden geblieben; zumindest im protestantischen Raum“ (a.a.O., 173). Die Unterscheidung zwischen verbotenen Zwangsbekehrungen und erlaubtem Zwang zu Bekehrungsmitteln findet sich bereits im Mittelalter (vgl. Kirn, Spätaufklärung, 72; 182).

141 Das Verhältnis des Pietismus zum Judentum ist „insofern von besonderem Interesse, da in der Auseinandersetzung um eine allgemeine Beurteilung des Pietismus von einigen Vertretern, z.B. Martin Schmidt, die Rolle eines Präzedenzfalles zugeschrieben wird und mit dem Pietismus eine protestantische Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum behauptet wird“ (Rymatzki, Hallischer Pietismus, 33, zu Schmidt vgl. a.a.O., 20f.). Das wird aber unterschiedlich gesehen. Die Forschung ist sich lange Zeit einig gewesen, dass die pietistische Judenmission gegenüber derjenigen der Orthodoxie einen Fortschritt bedeute. Oft ist von einer signifikant veränderten Einstellung des Pietismus gegenüber der Orthodoxie zum Judentum die Rede gewesen und die Wende bei Spener angesetzt worden. Friedrich Alexander de le Roi (1835-1919) hat den Pietismus zum Beispiel als eine höhere Entwicklungsstufe gegenüber der Orthodoxie angesehen. Die Orthodoxie habe vor allem „gelehrte Beziehungen“

allerdings weniger die Kritik an den schlechten Lebensverhältnissen der jüdischen Bevölkerung aus Gründen der Humanität, wie sie die Diskussion in der Aufklärung bestimmte. Im Pietismus spielte dies nur am Rand eine Rolle und war „nicht argumentationsleitend. […] Dominierend dagegen [waren] heilsgeschichtlich-spekulative, insbesondere eschatologische Denkansätze“.[142] Pietisten setzten sich in erster Linie für Judenbekehrungen ein, weil sie – wie oben skizziert – in ihnen ein Zeichen für das in naher Zukunft anbrechende Gottesreich sahen. Kritik am lieblosen Verhalten der Christen gegenüber Juden wurde in erster Linie geübt, weil man darin ein Bekehrungshindernis sah. Juden blieben „in der christlichen Negativ-Wertung grundsätzlich die gleichen wie bisher“,[143] nämlich gesellschaftliche Außenseiter. In pietistischer Tradition brachte auch Fresenius Judenbekehrungen mit der Herrlichkeit des zukünftigen Gottesreichs in Verbindung und kritisierte Christen angesichts ihres lieblosen Verhaltens,[144] – weil er darin ein Bekehrungshindernis sah. Zum Beispiel klagte er, dass „[a]n manchen Orten […] schlecht genug“[145] für bekehrungswillige Juden gesorgt werde. Diese würden deshalb „den Verdacht der

(Roi, Christenheit, 62) zum Judentum gepflegt. Der Jude sei „Kampfobjekt“ für den gelehrten Streit gewesen, „über dem Eifer, die Menschen zu retten, [stand] der Eifer für den Sieg der reinen Lehre“ (a.a.O., 268). Im Pietismus hingegen sei es in erster Linie um „das brennende Verlangen nach dem Heil ihrer [i.e. der Juden] Seelen“ (a.a.O., 201) gegangen. Inzwischen finden sich immer mehr Stimmen, die auch der Orthodoxie besonderes Engagement für die Judenmission bescheinigen. Vgl. z.B. Gerhard Müller, demzufolge in der Orthodoxie „starke Impulse zur Missionierung der Juden“ (Müller, Protestantische Orthodoxie, 487) ausgegangen seien. Im Hinblick auf Hessen hat bereits Wilhelm Diehl (1871-1944) erklärt, in der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg habe es „mehr Sinn für die heilige Missionspflicht“ gegeben „als der in Hessen-Gemeinden stets unpopulär gebliebene Pietismus jemals in diesen zu wecken fertig gebracht hat“ (Diehl, Judentaufformular, 302). Johannes Wallmann (1930-2021) hat betont, dass „[v]on einer in der Pia Desideria geforderten missionarischen Zuwendung zu den Juden, die gegenüber der lutherischen Orthodoxie ein neues Moment […] bringt, […] keine Rede sein [kann]. Vielmehr steht Spener weit zurück hinter judenmissionarischen Bestrebungen, die sich zu seiner Zeit innerhalb der lutherischen Orthodoxie finden“ (Wallmann, Bund, 158).

142 Schrader, Sulamith, 83.

143 Aring, Christen und Juden, 49.

144 Zur Verbindung von Judenbekehrungen und der Herrlichkeit des zukünftigen Gottesreichs vgl. bes. Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 343f., und oben Abschn. II.Tl.2.3.1.2.

145 Fresenius, Gedancken, 880.

Lieblosigkeit auf unsere Kirche [werfen], welche einen grossen Anstoß in ihren Gemüthern machet“[146] und sie von einer Bekehrung abhielte. Deshalb ermahnte er Christen zur Liebe. Dabei nahm er allerdings nicht etwa auf das Gebot der Nächstenliebe, sondern auf das der Feindesliebe Bezug,[147] sodass eine Negativwertung der Juden mitschwingt. Gründe der Humanität wie in der Aufklärung spielten bei ihm keine Rolle.

> „[W]ir [i.e. Christen sollen] ihnen [i.e. den Juden] doch nicht böses mit bösem vergelten, und diejenigen sind gewiß keine wahre Christen, welche ihnen aus blosem Haß allerley Drangsalen anthun. Wir haben einen sanftmüthigen Heiland, der […] allen seinen Jüngern den Befehl gegeben: Liebet eure *Feinde* […] Matth. 5,44“.[148]

Das Engagement seitens der Pietisten für Judenbekehrungen umfasst zum einen – wie in der Orthodoxie – theoretische Abhandlungen. Zum anderen wandten sich Pietisten, anders als orthodoxe Theologen, Juden verstärkt praktisch zu. Im Anschluss an den frühen Luther ist die judenfreundliche Haltung für den Pietismus charakteristisch. Mit seiner Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* hatte Luther zugleich „eine theologisch-didaktische Grundlegung der Judenmission [geliefert], aber keinen Beitrag dazu, wie, durch wen und in welcher Form sie durchgeführt werden sollte.“[149] Für die Praxis entwickelte der Pietismus vielmehr eigene Konzepte. Er konnte aber an Vorarbeiten anknüpfen, insbesondere an Vorarbeiten der beiden Orientalisten Johann Christoph Wagenseil (1633-1705) und Esdras Edzard (1629-1708). Von beiden besaß Fresenius Schriften.[150] Auf den, wie er ihn hochachtungsvoll nannte, „fürtreflichen“[151] und „berühmte[n] Wagenseil“[152] verwies er sogar in *Betrachtungen von Christo*.[153] Beide setzten sich, wie auch Fresenius einige Jahre nach ihnen,

146 Ebd.
147 Vgl. das nachfolgende Zitat.
148 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 363 (Hervorhebung M.G.).
149 Kaufmann, Konfession und Kultur, 27.
150 Vgl. dazu unten Anm. 154.
151 Fresenius, Betrachtungen von Christo IV, Vorrede.
152 A.a.O., 496.
153 Vgl. unten Anm. 154.

für Judenbekehrungen ein, mahnten einen freundlichen Umgang mit Juden an und förderten die Beschäftigung mit dem Judentum.[154]

Die Judenmission war nicht von Anfang an Teil des pietistischen Programms. Dennoch war Spener für die praktisch-missionarische Ausrichtung des Pietismus wegweisend, auch wenn er sich selbst nicht in besonderer Weise mit der praktischen Judenmission beschäftigte.[155] Er war nicht sicher, „ob die gänzliche Heimführung Israels, verstanden […] als Bekehrung zu Christus, durch missionarische Einwirkung oder in unmittelbarem göttlichem Heilswirken erfolgen soll[e]. Mit dem Auftrag tätiger

154 Der Altdorfer Professor für Orientalistik Johann Christoph Wagenseil (1633-1705) forderte von Christen ein neues Verhältnis zum Judentum. Die Erneuerung des Christentums sei Voraussetzung für eine erfolgreiche Judenmission. Anstatt durch judenfeindliches Reden und Handeln Judenbekehrungen zu verhindern, sollten Christen Vorbild sein, Juden freundlich und dialogbereit begegnen, ihre Sprache und Bücher studieren. Wagenseils Vorschläge wurden für Spener, Callenberg und auch für Fresenius wichtig. In Fresenius' Nachlass findet sich Wagenseils Schrift *Hoffnung der Erlösung Israels oder Klarer Beweis der bevorstehenden Judenbekehrung* (vgl. Verzeichnis, 35), in der Wagenseil 1707 seine Überlegungen zum Thema Judentum grundlegend dargestellt hat. Eine umfassende Untersuchung zu Wagenseil aus neuerer Zeit (2004) bietet Blastenbrei, Wagenseil. Einen kurzen Überblick bietet u.a. Aring, Art. Wagenseil. Dort auch weiterführende Literatur. Der Hamburger Orientalist und lutherische Theologe Esdras Edzard (1629-1708) taufte wohl über hundert Juden und unterstützte Neugetaufte (Martin Friedrich spricht von 150 Judentaufen in den Jahren 1671 bis 1708 [vgl. Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 110]; die Zahlen sind allerdings umstritten [vgl. dazu Braden, Konvertiten, 259-276]). Edzard ging es weniger um die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Judentum, sondern mehr um die praktische Hinwendung. In dem von ihm 1667 gegründeten Proselytenhilfswerk wurden Bekehrungswillige aufgenommen und Judenmissionare ausgebildet (vgl. dazu Aring, Art. Judenmission, 327). Lutherische Theologen aus ganz Europa kamen zu ihm, um das Judentum und seine Bekehrungsmethoden kennenzulernen. Er hielt Vorlesungen und gab Interessierten Hebräischunterricht. Auch der junge Spener traf auf einer Bildungsreise auf Edzard und verwies später einige seiner Schüler an ihn, unter ihnen August Hermann Francke, der bei Edzard seine Kenntnisse in Hebräisch und jüdischer Literatur vertiefte. Bald nach Edzards Tod 1708 stellte das Hamburger Proselytenhilfswerk seinen Betrieb ein und war somit zum Zeitpunkt der Gründung von Fresenius' Proselytenanstalt bereits dreißig Jahre geschlossen. Doch Fresenius besaß eine Schrift Edzards (vgl. Verzeichnis, 173: *Bericht vom Ursprung der Gerechtigkeit in Religions-Sachen zwischen denen Lutheranern und Calvinisten* von 1705, dabei handelt es sich allerdings um keine Schrift zum Thema Judentum). Eine umfassende Untersuchung zu Edzard aus neuerer Zeit (2016) bietet Braden, Konvertiten. Einen kurzen Überblick bietet u.a. Bautz, Art. Edzard. Dort auch weiterführende Literatur.

155 Einen Überblick zu Speners Verhältnis zum Judentum bietet Aring, Christen und Juden, 32-37. Vgl. außerdem oben Anm. 141.

Vorbereitung des besseren Kirchenzustandes [entschied] er sich aber dafür".[156] Allerdings schlug er in *Pia Desideria* keine „[b]esondere[n] Unternehmungen zur Judenmission […] vor"[157] und zog auch selbst kaum praktische Konsequenzen. In Frankfurt mahnte er Liebe gegenüber Juden an, sah im lieblosen Verhalten der Christen aber weniger einen Verstoß gegen das Liebesgebot, sondern ähnlich wie Wagenseil ein Hindernis für Bekehrungen. Auch hielt er am Vorwurf der Christuslästerung fest, machte dafür allerdings entgegen der Tradition die Christen verantwortlich, die mit ihrem Verhalten Juden bestärkten, den Namen Christi zu lästern. In Frankfurt bedauerte er sogar, dass auf Juden kein obrigkeitlicher Zwang ausgeübt wurde, damit Juden an Judenpredigten teilnahmen.[158] Erst in seiner Berliner Zeit distanzierte er sich von Judenpredigten und unterstützte die brandenburgische Toleranzpolitik. In seinem Gutachten *Unmaßgebliche Gedancken, wie es mit den Juden ihrer Bekehrung wegen zu halten seye* (1702) sprach er sich nun für das Wohnrecht und für das Recht auf öffentliche Gottesdienste für Juden aus.[159] Diese tolerante Haltung ist aber erst für den späten Spener prägend und ein Spezifikum des Pietismus in Brandenburg-Preußen. Speners Verdienst ist also vor allem darin zu sehen, dass mit *Pia Desideria* „die Abkehr von der Judenfeindschaft und die Hoffnung auf ihre Bekehrung […] Gemeingut des gesamten Pietismus"[160] wurde und er damit den Weg für die pietistisch-judenfreundliche praktische Judenmission maßgeblich ebnete. Eine zentrale Rolle spielten dabei

156 Schrader, Sulamith, 89. Vgl. Spener, PD 45, 23-28: „es liget uns allen ob / daß wir so viel eines theils zu bekehrung der Juden […] oder andern theils zu besserung unserer kirchen gethan werden mag / zu werck zu richten nicht säumig seyen: […] auffs wenigste so vieles thun als müglich ist."

157 Wallmann, Bund, 144.

158 Im Namen des Frankfurter Predigerministeriums legte Spener, allerdings erfolglos, dem Magistrat den Antrag vor, Juden mehrmals im Jahr zur Teilnahme an Judenpredigten zu zwingen (vgl. Spener an Johann Christoph Wagenseil 26. Oktober 1702, abgedr. in: Consilia et Iudicia theologica Iatina III, 793). Darüber hinaus solle es aber keinen Zwang geben (vgl. Spener, Theologische Bedencken IV, 93).

159 Vgl. a.a.O. I, 286-295.

160 Wallmann, Bund, 154.

Einrichtungen, die sich speziell der Judenmission widmeten. Fresenius' Darmstädter Proselytenanstalt war eine von ihnen.[161]

Das „erste[…] Institut[…] dieser Art im protestantischen Europa"[162] ist das von Johann Heinrich Callenberg (1694-1760), einem Schüler Speners und August Hermann Franckes, in Halle gegründete Institutum Iudaicum. Es war nicht von Beginn an Teil der Franckeschen Stiftungen, sondern entstand erst 1728 und damit nach August Hermann Franckes Todesjahr unter seinem Sohn und Nachfolger Gotthilf August Francke, war zunächst eigenständig und wurde erst 1792 mit den Franckeschen Stiftungen vereinigt.[163] Mit dem Institut fand „die praktizierte und organisierte Judenmission Eingang in die evangelische Kirche."[164] Es war ein Zentrum der Judenmission und Vorbild für Fresenius' Proselytenanstalt. Der im Folgenden an einen Überblick zur Institutsarbeit anschließende Vergleich von Institut und Darmstädter Proselytenanstalt macht dies deutlich.

---

161 Johannes Wallmann hat m.E. zu Unrecht geurteilt, dass Fresenius' Darmstädter Proselytenanstalt „nicht zu einer Einrichtung der Judenmission gerechnet werden [darf]. In ihr wurden nicht nur Juden, sondern auch konvertierte Katholiken und andere Proselyten aufgenommen" (a.a.O., 159 Anm. 60). Denn zum einen schließt die Aufnahme von Nicht-Juden m.E. die Kategorisierung „Einrichtung der Judenmission" nicht aus. Zum anderen wurden hauptsächlich Juden aufgenommen, was die Kategorisierung „Einrichtung der Judenmission" m.E. rechtfertigt.

162 Aring, Christen und Juden, 23.

163 Das Institut wird auch als „Institutum Iudaicum et Muhammedicum" bezeichnet (im Folgenden jedoch: Institutum Iudaicum bzw. Institut). Denn zunächst hatte Callenberg die Mission unter Muslimen geplant und auch später dieses Vorhaben nicht ganz aufgegeben. Im Mittelpunkt stand aber die Judenmission. Das Institutum Iudaicum war in die Franckeschen Stiftungen eingebunden, aber eine eigenständige Einrichtung. Zu den zahlreichen Projekten August Hermann Franckes zählte keines unmittelbar zur Judenmission, anders als zur Heidenmission (zur Heidenmission vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.3). Er war aber an der Zusammenarbeit mit Juden und an einer besseren Versorgung von Proselyten interessiert. Gestalt gewann die Judenmission in Halle mit Callenberg. Eine biographische Darstellung zu Callenberg bieten u.a. Aring, Christen und Juden, 51-62; Rymatzki, Hallischer Pietismus, 35-49. Die Aufarbeitung der Institutsunterlagen ist 1994 begonnen und 1997 unter der Leitung von Walter Beltz intensiviert worden. Eine umfassende Untersuchung des Instituts bietet Rymatzki, Hallischer Pietismus. Daneben vgl. auch Aring, Christen und Juden, 51-62 (hier bes. zur Gründung des Instituts); Bochinger, Christoph, Institutum Judaicum; Breuer/Graetz, Geschichte, 156. Im Hinblick auf den hallischen Pietismus ist außerdem darauf zu verweisen, dass sich die theologische Fakultät in Halle in zahlreichen Gutachten für Juden einsetzte (vgl. dazu Wallmann, Bund, 155).

164 Rymatzki, Hallischer Pietismus, 455.

Callenbergs Institut beherbergte drei Bereiche. Den Grundstein bildete die Traktatmission, die durch den Traktat *Licht am Abend* des thüringischen Pfarrers Johann Müller (1649-1727) ihren Anfang nahm. Dieser war mit den apologetisch-polemischen Schriften seiner Zeit unzufrieden und verfasste eigene Texte, in denen er für einen freundlichen Umgang mit Juden warb. Um den 1715 entstandenen Traktat *Licht am Abend* drucken und verbreiten zu können, gründete Callenberg mit Hilfe von Spendengeldern eine Druckerei in Halle. Fortan erschienen dort zahlreiche Schriften, vor allem Missionstraktate, aber auch Abhandlungen über das Judentum. Gedruckt wurde unter anderem in hebräischen, arabischen und persischen Lettern. Das Institut bemühte sich um einen respektvollen wissenschaftlichen Zugang zum Judentum. Neben Christen waren in der Druckerei Proselyten und Juden beschäftigt. Die unter Callenberg publizierten Schriften umfassen mehrere Grundaussagen.[165] Christen sollten Juden freundlich begegnen und sie mit dem Evangelium von Jesus Christus ohne Zwang und in verständlicher Weise bekanntmachen. Juden wiederum sollten erkennen, dass sie Sünder und auf das Heil in Jesus Christus angewiesen sind, dass Jesus der von ihnen erwartete Messias ist. Da sich diese Aussagen aus den alttestamentlichen Verheißungen ergeben, müsse Juden die Einsicht in die Wahrheit des christlichen Glaubens leichtfallen. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt daher darauf, die Messianität Jesu aus alttestamentlichen und rabbinischen Stellen zu beweisen, wie es auch bei Fresenius zu beobachten ist.[166] Allerdings sei nicht jeder Christ für diese Aufgabe geeignet. Es brauche speziell geschulte Mitarbeiter. Gleichzeitig sei jeder Gemeindetheologe verpflichtet, sich um Juden zu bemühen. Ein weiteres Tätigkeitsfeld des Instituts stellte die Reisemission dar.[167] Im

165 In Anlehnung an Aring, Christen und Juden, 82f., der in fünf Punkten „die grundsätzlichen Aussagen des Callenbergschen Schrifttums“ (a.a.O., 82) herausgearbeitet hat. Von Callenberg selbst finden sich nur „wenige Schriften, die sich explizit mit dem Judentum und der Bekehrung von Juden beschäftigten“ (Rymatzki, Hallischer Pietismus, 47). Er befürwortete die Lehre der endzeitlichen Judenbekehrung, nannte allerdings seit 1731 nicht mehr die Erwartung einer allgemeinen Judenbekehrung, sondern Nächstenliebe als Motiv für die Judenmission (vgl. a.a.O., 455). Fresenius' Nachlass verzeichnet keine Schriften Callenbergs.

166 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.3.3.

167 Zur Reisemission vgl. Rymatzki, Hallischer Pietismus, 360-363.

Laufe der Zeit zogen rund 20 hallische Judenmissionare innerhalb und außerhalb Deutschlands umher. Einige kamen bis nach Kleinasien und Ägypten.[168] Die Verteilung von Traktaten war wesentlicher Bestandteil ihrer Arbeit. Die Lehre stand im Vordergrund. Entsprechend legte Halle darauf Wert, möglichst studierte Theologen mit guten Hebräisch- und Jüdischkenntnissen auszusenden. Gesondert für die Mission ausgebildet waren sie aber meist nicht. Die Anzahl der getauften Juden im Rahmen der Judenmission des Instituts war gering.[169] Taufwillige Juden wurden in der Regel an den Ortspfarrer verwiesen, der sie unterrichten und anschließend taufen sollte. Im Hintergrund stand die Überzeugung, dass taufwillige Juden zunächst gründlich im christlichen Glauben unterwiesen werden müssten und erst getauft werden dürften, wenn sie von dessen Wahrheit wirklich überzeugt sind. Neben der Traktatmission und der Reisemission spielte die Proselytenfürsorge eine Rolle.[170] Durchreisende Proselyten erhielten im Institut, zunächst für drei Tage, später für eine Woche, freie Kost und Logis, drei Groschen und – darauf lag der Schwerpunkt – Unterricht. Täglich fanden zwei Stunden katechetische Unterweisung statt. Juden sollten kundige und überzeugte Christen werden. Daneben wollte Callenberg Proselyten zu mehr Ansehen unter Christen verhelfen. Denn oft wurden sie aufgrund ihrer schlechten Kenntnisse im christlichen Glauben kritisiert. Außerdem unterstützte er Proselyten bei der Suche nach Arbeit. 1734 unterbreitete er schließlich den Vorschlag, Wohngemeinschaften für sie zu gründen, in denen sie ihre jüdischen Riten teilweise beibehalten dürften. Das Projekt wurde aber nie in die Realität umgesetzt. Wie viele Proselyten das Institut unter Callenberg aufnahm, ist unklar.[171] Außerdem

168 Die Angaben schwanken. Mal ist von 20 (so Lau, Art. Callenberg, Johann Heinrich; Hertz, Juden, 58), mal von 24 (so Wallmann, Bund, 161) Missionaren die Rede.

169 Vgl. Aring, Art. Judenmission, 327.

170 Zur Proselytenfürsorge und zum Folgenden vgl. Rymatzki, Hallischer Pietismus, 238-240.

171 Callenbergs Angaben zufolge kamen bis 1736 insgesamt 60 Proselyten mit der Bitte um Aufnahme zu ihm. Christoph Rymatzki hat allerdings kritisch angemerkt: „Die Zahl ergibt sich lediglich aus den Nennungen Callenbergs in seinen Institutsberichten, wobei nicht davon ausgegangen werden kann, dass Callenberg jeden Proselyten lückenlos aufgeführt hat“ (Rymatzki, Hallischer Pietismus, 239 Anm. 4). „Es werden für diesen Zeitraum […] nur neun Proselyten erwähnt, denen Callenberg die versprochene mehrtägige, meist sechs bis acht Tage dauernde Unterweisung zukommen

wurde die Proselytenfürsorge schon bald weitgehend ausgeklammert. Damit reagierte Callenberg darauf, dass – wie auch Fresenius kritisierte[172] – einige das Proselytenwesen ausnutzten, nämlich von einer Anstalt zur nächsten zogen. Stattdessen konzentrierte er sich fortan auf die Traktat- und Reisemission. Taufwillige verwies er an die Ortspfarrer und auch an die Darmstädter Proselytenanstalt.[173]

Die Inbetriebnahme der Darmstädter Proselytenanstalt 1738 fällt in die Blütezeit des Instituts. Beide Einrichtungen waren in mehrfacher Hinsicht miteinander verbunden. Dank Rambach war Fresenius mit Callenberg und dem Institut in Kontakt gekommen.[174] Rambach war ein wichtiger Unterstützer seines Studienfreundes und ehemaligen Lehrers Callenberg. Regelmäßig unterstützte er die Institutsarbeit mit Spenden,[175] dazu las er die Institutsberichte vor der Veröffentlichung.[176] Seiner Wertschätzung für Callenberg verlieh Fresenius in *Betrachtungen von Christo* Ausdruck:

> „Der Herr schreibe es sonderlich dem theuren Herrn D. Callenberg zu Halle, und seinen treuen Mitarbeitern zum ewigen Segen im Himmel an, was sie an den Juden thun.“[177]

Callenbergs Institutsarbeit diente Fresenius als Vorbild. Per Brief informierte er Callenberg persönlich über die Darmstädter Proselytenanstalt.[178] Gleichzeitig setzte er eigene Akzente. Sowohl Callenberg als auch Fresenius engagierten sich in einem institutionellen Rahmen für Judenbekehrungen, allerdings mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Während im

ließ“ (a.a.O., 239). Die meisten Proselyten erhielten wohl Traktate und Almosen, fanden aber keine Aufnahme.

172 Vgl. oben Abschn. II.Tl.2.1.

173 Vgl. Callenberg, Anmerkung, in: Relation IX (1741), 1-9; 51-72.

174 Vgl. Johann Jakob Rambach an Johann Heinrich Callenberg, Gießen, 12. März 1735 (AFSt/H K 21, 180).

175 Vgl. Johann Heinrich Callenberg an Johann Jakob Rambach, Halle 9. April 1731 (AFSt/H K 6, 190); Rambach an Callenberg, Gießen, 13. Oktober 1731 (AFSt/H K 8,28).

176 Vgl. Johann Heinrich Callenberg an Johann Jakob Rambach, Halle 14. Februar und 9. April 1731 (AFSt/H K 6,74); Johann Jakob Rambach an Johann Heinrich Callenberg, Gießen 16. Februar 1731 (AFSt/H K 6, 77).

177 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, Vorrede.

178 Nr. 593. Vgl. dazu auch oben Abschn. II.Tl.2.2.

Institut die Traktat- und Reisemission im Vordergrund stand und die Proselytenfürsorge eine Nebenrolle spielte, konzentrierte sich Fresenius auf Letztere. Aber auch er entsandte Missionare und verteilte Traktate. Außerdem sah er sich mit demselben Problem wie Callenberg konfrontiert, nämlich dass einige Anwärter von einer Proselytenanstalt zur nächsten zogen. Anders als Callenberg reagierte er darauf aber nicht mit weniger Einsatz für die Proselytenfürsorge. Vielmehr machte er sie zu seinem Kerngeschäft. Missbrauch trat er entgegen, indem er Anwärter erst nach strenger Prüfung aufnahm. Hinsichtlich der Organisation der Proselytenfürsorge lehnte er sich wiederum eng an Callenbergs Konzept an. Proselyten erhielten Kost und Logis sowie, darauf legten beide in besonderer Weise Wert, Unterricht. Beiden ging es um gründliche Unterweisung. Die Motivation war allerdings teils eine unterschiedliche. Fresenius blickte in erster Linie auf die Proselyten. In erster Linie ging es ihm darum, gut unterrichtete und überzeugte Christen zu gewinnen. Die Akzeptanz der Proselyten durch Christen, worauf Callenberg stärker zielte, war dem nachgeordnet. Nach gründlicher Unterweisung und bestandenem Examen taufte Fresenius Juden. Callenberg hingegen verwies sie meist an Dritte, unter anderem an die Darmstädter Proselytenanstalt,[179] die nicht zuletzt deshalb mehr Täuflinge verzeichnet als das Institut. Beide legten auf die Unterstützung der Getauften Wert. Manche Konvertiten benötigten eine neue Arbeitsstelle, wenn sie zuvor in einer jüdischen Einrichtung gearbeitet hatten oder als Kaufleute nun von ihren jüdischen Kollegen gemieden wurden. Manche hatten Familie und Freunde zurückgelassen und mussten in ein neues soziales Umfeld integriert werden. Callenbergs Vorschlag, für Konvertiten Wohngemeinschaften zu gründen, findet sich bei Fresenius in ähnlicher Form.[180] Doch wie Callenberg setzte auch Fresenius dieses Vorhaben nie in die Tat um. Ebenso war die Reisemission der Darmstädter Proselytenanstalt von Callenbergs Institutsarbeit beeinflusst, nicht zuletzt aufgrund der gemeinsamen Personalie Horst. Johann Caspar Horst (1715-1795)

179 Vgl. die oben Anm. 173 genannte Literatur.

180 Vgl. Fresenius, Gedancken, 885 („man könte sie […] an unbewohnten Gegenden Dörfer bauen, oder einem andern Potentaten zu Besetzung neuer Colonien zukommen lassen“).

hatte zunächst als Missionar am Institut gewirkt, bevor er für die Reisemission der Darmstädter Proselytenanstalt maßgeblich zuständig war.[181] Wie Callenberg entsandte auch Fresenius Missionare, allerdings – nicht zuletzt durch die kürzere Lebensdauer der Darmstädter Proselytenanstalt bedingt – weniger. Außerdem arbeitete die Darmstädter Proselytenanstalt ebenfalls mit Traktaten, die unter anderem auf Missionsreisen verteilt wurden. Fresenius war mit den Schriften und Traktaten des Instituts vertraut, besaß allerdings anders als Callenberg keine eigene Druckerei.[182] Im Hinblick auf die Judenmission und die Proselytenarbeit orientierte er sich maßgeblich an Callenbergs Vorstellungen, setzte sich allerdings stärker aktiv für die Mission und Proselytenfürsorge ein.

Der Hauptanknüpfungspunkt für die Gestaltung der Darmstädter Proselytenanstalt war also Callenbergs Institut. Doch auch andere bemühten sich um die Judenmission. Fresenius' Engagement für die Judenmission fällt in die „Blütezeit der Missionsbewegung",[183] auch wenn unklar ist, wie viele Juden letztlich konvertierten.[184]

---

181 Vgl. dazu bereits oben Abschn. II.Tl.2.2. Während seiner Reise durch Hessen-Kassel kam Johann Andreas Manitius (1707-1758), einer der wichtigsten Reisemissionare des Instituts, mit dem Kaufmannssohn Johann Caspar Horst (1715-1795) in Kontakt. Dieser hatte beim Pfarrer in Billertshausen Sprachunterricht genommen, mit dem Ziel, am Institutum Iudaicum zu arbeiten. So wird in einem Bericht zum Institut über Horst berichtet, er habe schon in seiner Jugend das Jüdischdeutsch gelernt (vgl. [Anonym], VIII. Vierte Fortsetzung, 911). Er begleitete Manitius auf seiner Hessenreise, nahm 1734 das Studium in Halle auf und bat Callenberg um Unterstützung. In Halle hat er während seines Studiums dem Institut „in der Buchdruckerey […] mit Corrigiren eine Zeit lang gedienet" (ebd.; vgl. auch [Anonym], IV. Fünfte Fortsetzung, 903). Später wurde er selbst Reisemissionar, zunächst im Rahmen von Callenbergs Institut, später als Mitarbeiter von Fresenius (zu Horst vgl. Rymatzki, Hallischer Pietismus, 360f.).

182 Rambach machte Fresenius mit Callenberg zum Zweck der Verteilung von Traktaten vertraut (vgl. Rambach an Callenberg, Gießen 12. März 1735 [AFSt/H K 21, 180]). Fresenius dürfte die Traktate des Instituts also gekannt haben. Ob er sie seinen eigenen Missionaren mit auf den Weg gab, lässt sich nicht feststellen.

183 Hertz, Juden, 59.

184 Die Frage nach der Anzahl an Judentaufen in den evangelischen Gebieten Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert wird unterschiedlich beantwortet. Einen guten Überblick zur Fragestellung, verschiedenen Forschungspositionen, den mit der Datenerhebung verbundenen Problemen sowie eine Zusammenstellung der bekannten Judentaufen im Zeitraum 1590 bis 1710 bietet Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 150-163. Insgesamt kann die Situation laut Deborah Hertz folgendermaßen zusammengefasst werden: „Unsichere Belege deuten darauf hin, dass die jährliche

Insbesondere Zinzendorf und die Herrnhuter engagierten sich ebenfalls für die Judenmission, unterschieden sich dabei aber vom hallischen Pietismus und von Fresenius, was wiederum dessen Nähe zum hallischen Pietismus unterstreicht.[185] Zinzendorf war in Halle durch Callenberg für die Judenmission gewonnen worden, – hatte also zunächst dasselbe Vorbild wie Fresenius – schlug aber eigene Wege ein. Er begegnete Juden nicht aus chiliastischen Gründen mit Respekt, sondern weil Jesus Jude war. Er wollte aus allen Religionen Menschen für das Gottesreich sammeln und hoffte auf die Bildung judenchristlicher Gemeinden, wie sie Fresenius nie im Blick hatte. Er warb unter Christen um Anerkennung für Juden, unabhängig davon, ob sie sich bekehrten. Die herrnhutische Judenmission spielte für Fresenius erst in Frankfurt im Rahmen der Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern (1745-1751) eine, wenn auch

---

Konversionsrate […] allmählich stieg. […] Zwischen 1600 und 1650 wurden in ganz Deutschland ungefähr 85 Juden Protestanten, das waren weniger als zwei Taufen pro Jahr. Nach einer Schätzung für den Zeitraum zwischen 1671 und 1708 gab es in diesen 37 Jahren 179 Übertritte zum Protestantismus, was einen Anstieg auf mehr als vier Bekehrte pro Jahr wäre. Forscher behaupten, dass in den 50 Jahren zwischen 1700 und 1750 ‘mehrere hundert’ Juden Protestanten wurden. Wenn es im Laufe dieses halben Jahrhunderts bereits 300 Konversionen waren, ergäbe dies sechs Taufen pro Jahr.“ (Hertz, Juden, 60 Anm. 49).

185 Mit der Judenmission kam Zinzendorf in Halle in Berührung. Vermutlich lernte er dort unter anderem Edzard persönlich kennen (so Hahn/Reichel, Zinzendorf, 434). Während seiner Bildungsreise besuchte er zudem Synagogen und stand sogar bei der Taufe einer Jüdin Pate. Seit 1730 sind in den *Gemein-Darien* fast für jedes Jahr Besuche und Übertritte von Juden vermerkt. Zinzendorf dichtete Lieder für Juden mit Anleihen aus dem Hebräischen und Jüdischen. Seit 1746 feierte die Gemeine den Versöhnungstag als Fest der Fürbitte für Israel und der eschatologischen Hoffnung. 1747 stellte Zinzendorf in der Nähe von Herrnhut und London jeweils Häuser für die Erstlingsgemeinde aus Juden zur Verfügung. Später ließ er von diesem Plan aber wieder ab. Die Heilszeit sei noch nicht angebrochen. „Er erschwerte – im Gegensatz zu seinem besten Mitarbeiter, dem großen Judenmissionar Samuel Lieberkühn (1710-1777) – Juden den Zugang zum Evangelium, indem er nicht nur das Bekenntnis zu Jesus als Messias, sondern auch zu Gott dem Schöpfer, der als der durchbohrte Erlöser am Kreuz stirbt, zum Kriterium der Aufnahme machte: das ‘Ärgernis des Kreuzes’ […] darf gerade Israel nicht erspart werden.“ (a.a.O., 435). Gleichzeitig wollte Zinzendorf Christen ihre Blindheit und Schuld gegenüber Juden deutlich machen. Einführend zu Zinzendorfs Judenmission vgl. Hahn/Reichel, Zinzendorf, 434f. Für eine ausführliche Darstellung zu Zinzendorfs Verhältnis zum Judentum vgl. Beyreuther, Zinzendorf und das Judentum. Einen Vergleich von hallischem und Herrnhuter Pietismus im Hinblick auf das Thema Judenmission bietet Wellenreuther, Pietismus und Mission, 168-172.

nebensächliche, Rolle.[186] Das Thema Mission – allerdings vor allem die Heidenmission, weniger die Judenmission – kam in der Auseinandersetzung immer mal wieder am Rand zur Sprache. Fresenius setzte sich zu diesem Zeitpunkt nicht mehr aktiv für die Judenmission ein. Doch die Judenmission Zinzendorfs und der Herrnhuter dürfte er als Konkurrenz für die hallische Mission gesehen haben. Die herrnhutische Mission dürfte ein Grund gewesen sein, weshalb er sich Zinzendorf und den Herrnhuter entschieden entgegenstellte. Ein weiterer und zugleich einer der bekanntesten pietistischen Missionsversuche fällt in dasselbe Jahr, in dem die Darmstädter Proselytenanstalt ihren Betrieb aufnahm. 1738 wollte der Stuttgarter Dekan Georg Conrad Rieger den als „Jud Süß" bekannten Herzoglich-Württembergischen Hoffaktor Joseph Süß Oppenheimer (1698-1738) unter dem Galgen, allerdings vergeblich, bekehren.[187] Ob Fresenius davon Kenntnis hatte, lässt sich nicht feststellen. An keiner Stelle nahm er Bezug darauf. Auch im katholischen Bereich gab es Missionierungsbemühungen. Allerdings „betrieb die katholische Kirche [zumindest] in Deutschland keine gezielte Judenmission".[188] Exemplarisch sei auf das *Ospizio dei convertendi* in Rom verwiesen, das 1673 gegründet wurde und eine gewisse Ähnlichkeit zur Darmstädter Proselytenanstalt aufwies.[189] Zwar warb das *Ospizio dei convertendi* anders als Fresenius für den katholischen Glauben, doch die Organisation war ähnlich. Die wichtigste Gemeinsamkeit besteht darin, dass beide viel Wert auf den Unterricht legten. „[D]er gesamte Tagesablauf […] [des *Ospizio dei convertendi*] war auf die Vermittlung katholischer Glaubensinhalte, das Erlernen […] entsprechender Frömmigkeitspraktiken"[190] konzentriert und darauf, der „falschen" Lehre den Boden zu entziehen.[191] Schließlich sei auf das Phänomen der Zuchthäuser hingewiesen, wobei es sich hierbei nicht um ein religiöses

186 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.

187 Vgl. dazu u.a. Sievers, Juden in Deutschland, 121-131.

188 Herzig, Jüdische Geschichte, 117.

189 Eine umfassende Studie zum Ospizio in Rom hat 2012 Ricarda Matheus vorgelegt (*Konversionen in Rom*). Dabei kommt auch das frühneuzeitliche Konversionsphänomen insgesamt in den Blick.

190 Matheus, Konversionen, 358.

191 Zum Tagesablauf vgl. a.a.O., 358-360.

Phänomen, sondern um weltliche Einrichtungen handelte.[192] Unter dem Einfluss der Aufklärung stand hier im 18. Jahrhundert zunehmend der Aspekt der Erziehung und Besserung, weniger der Aspekt der Bestrafung im Vordergrund. In ähnlicher Weise war Fresenius davon überzeugt, dass sich Juden durch (geistlichen) Unterricht bekehren und zu guten Christen erziehen ließen. Wie in der Aufklärung setzte seine Erziehungsarbeit auf Einsicht und Vernunft. Er setzte auf Überzeugungsarbeit, nicht auf Zwang und Bestrafung. Allerdings war sein Engagement religiös motiviert, gründete nicht wie in der Aufklärung in einer menschenfreundlichen Grundhaltung.

Fresenius' Engagement für Juden fügt sich also in die damalige Zeit und weist ihn als Pietisten aus, der gleichzeitig orthodoxe Elemente aufnahm. Zum einen engagierte er sich mit seiner Darmstädter Proselytenanstalt in pietistischer Tradition praktisch-missionarisch für Judenbekehrungen. Es gab ähnliche Einrichtungen, wobei Fresenius besonders an Callenbergs Institutum Iudaicum anknüpfte. Gleichzeitig setzte er eigene Akzente. Zum anderen begegnete er dem Judentum auf literarischer Ebene, wie es vor allem im orthodoxen, aber auch im pietistischen Bereich verbreitet war.

2.3.3 Literarische Abhandlungen

Sowohl orthodoxe als auch pietistische Theologen setzten sich in Form literarischer Abhandlungen mit dem Judentum auseinander. Sie arbeiteten teils mit denselben, teils mit unterschiedlichen Elementen, insbesondere im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Juden und Christen,[193] die Zuspitzung auf die Christologie und Erlösungslehre[194] sowie das verwendete Textmaterial.[195] Vor diesem Hintergrund ist Fresenius' Schrift

192 Zuchthäuser dienten ursprünglich nicht als Strafanstalt, sondern als „soziale Einrichtung", die Menschen in die Gesellschaft zurückführen sollten. Das schloss Bestrafung allerdings nicht aus. Sie wurde als Mittel der Erziehung eingesetzt und sollte eine Besserung herbeiführen. Zur Geschichte der Zuchthäuser vgl. Stekl, Zucht- und Arbeitshäuser, bes. 53-87.

193 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.3.1.

194 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.3.2.

195 Vgl. unten Abschn. II.Tl.2.3.3.3.

Betrachtungen von Christo, seine literarische Abhandlung zum Thema Judentum, zu sehen.

2.3.3.1 Zwischen Polemik und Wertschätzung

Voraussetzung und zugleich Teil der Argumentation ist die Verhältnisbestimmung von Juden und Christen. Orthodoxe und pietistische Theologen arbeiteten dabei mit denselben Grundlinien. Davon ausgehend setzten sie allerdings unterschiedliche Akzente. Beide hatten das Ziel, Juden zu bekehren. Sowohl orthodoxe als auch pietistische Theologen blieben „Vertreter einer letztlich nur fordernden, machtvollen Heilsexklusivität".[196] Ihre Argumentationen waren von einem Überlegenheitsgefühl, nämlich von der Überzeugung getragen, Christen seien das wahre Israel; Juden werde das Heil erst zuteil, wenn sie sich aus der Verstockung lösen, zu Christus bekehren und in die Christenheit integrieren ließen. Davon ausgehend wurde jedoch unterschiedlich akzentuiert, was der Tonfall veranschaulicht. Gerade in der Orthodoxie mündete das Überlegenheitsgefühl oftmals in einem polemischen Ton. Orthodoxe Theologen interessierten sich zunehmend auf wissenschaftlicher Ebene für das Judentum. Doch eine antijüdische Grundhaltung behielten sie bei und betonten die Schuld der Juden. Neben dem Vorwurf der Verstockung und der Christuslästerung wurde gerade im orthodoxen Bereich immer wieder der Vorwurf laut, Juden seien Christusmörder. Dieser Akzentuierung der Schuld korrespondierte diejenige des göttlichen Gerichts, unter dem Juden angesichts ihrer Schuld zurecht stünden. Aus all dem folge, dass man Juden ablehnend begegnen und den Kontakt mit ihnen möglichst in Grenzen halten solle. Auch bei Pietisten blieb dieses „Front-Denken gegen die Juden […] der Sache nach […] unnachgiebig, 'orthodox' wie eh und je",[197] aber sie zogen andere Konsequenzen. Anstatt Juden zu meiden, gingen sie auf sie zu und schlugen einen freundlichen und respektvollen Ton an. Dies war nicht zuletzt möglich, weil sich vor allem im Pietismus ein heilsgeschichtliches Bewusstsein etablierte, „das einerseits eine Verbundenheit der Christen

196 Aring, Christen und Juden, 50.
197 A.a.O., 170.

mit den ‘alten Juden’ […] herstellte. Andererseits unterstütze jenes heilsgeschichtliche Bewusstsein ein christliches Selbstverständnis, durch das man sich als geistliche Erben der Juden betrachtete und sich zum Dank gegenüber ihnen verpflichtet sah.“[198] Während also orthodoxe Theologen vor allem polemisch die Schuld der Juden und das Gericht über sie betonten, stellten Pietisten stärker in freundlichem und respektvollem Ton die besondere Würde des „alten Israels“ in Verbindung mit der Hoffnung auf dessen endzeitliche Errettung nach der Zeit des Gerichts heraus. Dank ihres freundlichen Umgangtons förderten Pietisten – auch wenn das Überlegenheitsgefühl lebendig und das Letztziel weiterhin die Bekehrung von Juden blieb – den Dialog mit Juden und ebneten den Weg für einen neuen Umgang mit ihnen. Durch ihre judenfreundliche Haltung überwanden sie den Judenhass und schufen sie „Voraussetzungen für eine geistliche und soziale Emanzipation […] [der Juden], die dann in der Aufklärung in Gang gesetzt wurde“[199] und im 19. Jahrhundert zu einer erkennbar verbesserten Situation führte.

Fresenius’ Argumentation fügt sich in diese Spannbreite. Von einem grundsätzlichen Überlegenheitsgefühl ausgehend schlug er verschiedene Töne an, von denen die einen mehr in die orthodoxe, die anderen mehr in die pietistische Richtung weisen. In orthodoxer Tradition betonte er polemisch die Schuld der Juden und das Gericht über sie. Er erhob immer wieder Vorwürfe: Den Juden zur Zeit Jesu unterstellte er „Geiz, Wucher, Mord und Blutvergießen“[200] und mehrfach findet sich der Vorwurf der Christuslästerung.[201] Daneben erhob er den Vorwurf der Misshandlung Christi,[202] des „Haß[es] gegen Christum und dessen Nachfolger“,[203] dass

198 Rymatzki, Hallischer Pietismus, 424.

199 Baumann, Luthers Erben, 22.

200 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 49.

201 A.a.O., 356f. („weil nun die heutige so genante Juden […] die rechte Erkenntniß und Bekenntniß Gottes, verlohren haben, und denselbigen […] lästern“); 363 („stosen noch täglich die entsetzlichsten Lästerungen gegen ihn [i.e. Christus] aus“); a.a.O., IV, 62 (Juden würden „Jesum aufs greulichste lästern“).

202 A.a.O. III, 363 („sie haben unsern theuersten Erlöser auf das Grausamste mißhandelt“).

203 A.a.O., 362f. Vgl. auch a.a.O. IV, 54 (Juden seien „die allerbitterste Feinde Christi und der Christlichen Religion“).

Juden für Christenverfolgungen verantwortlich seien,[204] und schließlich, dass sie Christen töten wollten.[205] Die größte Sünde sei jedoch – wie besonders seitens der Orthodoxie betont – die des Christusmordes,[206] um dessentwillen zurecht die größtmögliche Strafe über Juden gekommen sei,[207] nämlich das Exil und dass sie „1700. Jahre [i.e. seit Christi Tod] hindurch die entsetztlichsten Verfolgungen haben ausstehen müssen".[208] Außerdem nahm Fresenius immer wieder auf polemische Schriften zum Thema Judentum Bezug. Insbesondere verwies er mehrfach auf Johann Andreas Eisenmenger[209] (1654-1704). Dessen Schriften zählten zu den „entscheidenden und folgeschwersten antijüdischen Schriften".[210] Sie sind „religiöse[…] Hauptquelle des modernen Antisemitismus".[211] Von den 18 Verweisen auf Eisenmenger in Fresenius' *Betrachtungen von Christo* – immer auf Eisenmengers Hauptwerk *Entdecktes Judenthum*[212] von 1700 – sind allerdings 17 Verweise lediglich als Literaturverweis auf jüdische Quellen gedacht.[213] Nur an einer Stelle stimmte Fresenius in Eisenmengers polemischen Tonfall ein.[214] Auch in *Gedancken, wie äusserliche Hindernisse*

204 A.a.O. III, 363 („sie haben in den vorigen Zeiten die blutigsten Verfolgungen über die Christen erreget").

205 Ebd. (Juden „freuen sich sehr darauf, wie sie zur Zeit ihres vermeinten Meßias alle Christen todtschlagen wollen").

206 Bes. a.a.O., 113 („Tödtung Christi"); 117 (Juden haben „den Meßias […] getödtet"); 122 (sie „tödteten […] den Meßias"); a.a.O. IV, 54 („weil ihre [i.e. der Juden] Voreltern Christum zum Tode gebracht").

207 Vgl. bes. a.a.O. III, 116 („weil nun die Strafe gröser und langwieriger ist, so muß auch die Sünde groser seyn").

208 A.a.O. IV, 54.

209 Eine kurze Einführung zu Eisenmenger bietet u.a. Bautz, Art. Eisenmenger.

210 Herzig, Jüdische Geschichte, 117.

211 Wallmann, Leibnizzeit, 325.

212 Eisenmenger, Johann Andreas, Entdecktes Judenthum Oder Gründlicher und Wahrhaffter Bericht, Welchergestalt Die verstockte Juden die Hochheilige Drey-Einigkeit […] verunehren, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1700.

213 Vgl. die unten Anm. 287 genannten Stellen.

214 Vgl. Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 81. Dort heißt es: „Man sehe sich nur in Städten und Dörfern um, ob nicht die Juden von der Christen Schweiß leben, und an ihnen wuchern" (ebd.). Dazu merkte Fresenius in einer Fußnote an: „Es verdienet hiebey sonderlich gelesen und wohl erwogen zu werden, was der Gelehrte Eisenmenger hievon schreibet" (ebd.). Darauf folgt der Verweis auf Eisenmenger, Entdecktes Judentum II (1700), 992; 1027. Dort ist u.a. vom „bittern Haß" (a.a.O., 992) der Juden gegen Christen die Rede und davon, dass „keine ärgere Gotteslästerer, Verächter Christi […] unter der Sonne, als die Juden" (a.a.O., 1027) seien. Gleichzeitig gab

zitierte er Eisenmenger einmal, allerdings auch hier ohne polemische Spitze gegen Juden. Im Gegenteil: Er kritisierte mit Eisenmenger die mangelnde Fürsorge seitens der Christen für Proselyten.[215] Entgegen der Orthodoxie ging Fresenius jedoch nicht auf Distanz zu Juden. Vielmehr forderte er in pietistischer Tradition, ihnen trotz ihrer Schuld freundlich und mit Wertschätzung zu begegnen. Er betonte die Verbundenheit der Christen mit dem „alten Israel", dessen Erben sie seien. Im Hintergrund stand die Differenzierung zwischen dem „alten Israel" vor Christi Geburt, den zur Zeit Jesu lebenden Juden und den nachfolgenden Generationen.[216] Sie alle beurteilte Fresenius anhand ihrer Haltung zur Messiaslehre. Vor allem dem „alten Israel" brachte er Wertschätzung entgegen. Denn „die alte israelitische Kirche, zur Zeit der Propheten, [hatte den wahren Glauben] von dem Meßias und ihrer Erlösung durch denselbigen".[217] Die messianischen Verheißungen der Propheten des Alten Testaments sollten den Gläubigen vor Christi Geburt Sicherheit geben, denn sie hätten „gantz verzagen müssen, wenn sie nicht gewusst hätten, daß ein Erlöser kommen würde."[218] Doch die Zeit Jesu markiere eine Schnittstelle. Die damaligen Juden seien von „zweyerley Gattungen"[219] gewesen, wobei er das Unterscheidungskriterium auf die Annahme Jesu als Messias zuspitzte. Der eine Teil der Juden habe an „eben de[m] Glauben, den die alten Juden hatten"[220] festgehalten. Gemeint sind die Judenchristen. Sie hätten die Verheißungen der Propheten richtig verstanden, Jesu Messianität erkannt und sich ihm angeschlossen.[221] Mehrfach stellte Fresenius heraus, dass „[d]as Heil […] von den

Eisenmenger den Christen an mangelnden Judenbekehrungen eine Mitschuld. Denn sie würden einen liederlichen Lebenswandel führen und Juden nicht genügend unterrichten (vgl. a.a.O., 992).

215 Fresenius, Gedancken, 880f. mit Verweis auf Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II (1700), 1005. Dort klagte Eisenmenger Christen an, sie würden Proselyten im Stich lassen.

216 Vgl. dazu auch Apol 365, 52f.

217 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 353, vgl. auch a.a.O., 498.

218 A.a.O., 22.

219 A.a.O. IV, 449.

220 A.a.O. III, 357.

221 A.a.O. IV, 240 (einige Juden zur Zeit Jesu hätten „eine sehr grose Hochachtung für Jesu getragen, und daß sein Ansehen unter demselben ein rechtes Meßianisches und göttliches ansehen gewesen").

Juden“[222] komme, die jüdische Herkunft Jesu, der Apostel und einer Vielzahl der ersten Christen.[223] Der andere Teil der Juden aber sei „vom Glauben [der] Voreltern abgefallen“.[224] Obwohl sie Jesus anhand der messianischen Verheißungen als Messias hätten erkennen können, hätten sie ihn verworfen und seien somit schuldig geworden. Als Strafe sei das Gericht Gottes in Form des Exils und der Zerstreuung über sie gekommen. Gleichzeitig betonte Fresenius ähnlich wie Luther und Spener die bleibende Sonderstellung der Juden. Sie würden „immer ein besonderes Volck bleiben“.[225] Ihre Verwerfung sei „Zeichen, dadurch alle Völcker überzeuget werden können“,[226] dass Jesus der Messias ist. Außerdem hoffte Fresenius auf Judenbekehrungen zu seinen Lebzeiten und ebenso in der Endzeit. Die Juden seiner Zeit unterteilte er in unterschiedliche Gruppen. Die einen ließen sich zwar „in die Untersuchung der Weissagungen ein, suchen aber dieselbige […] offenbarlich zu verdrehen“.[227] Einige Rabbinen würden mutwillig mit „List und Boßheit“[228] Vorurteile streuen. Andere wiederum seien „zu boshaftig […], daß sie sich bekehren solten, und die erwehlen das Stillschweigen.“[229] Diese beiden Gruppen stürzten die „ungelehrten Juden“,[230] die die Mehrheit ausmachten, „in die äuserste geistliche Dummheit“.[231] Manche aber stünden dem richtigen Verständnis der alttestamentlichen Verheißungen „nicht so fern“[232] und manche ließen sich tatsächlich bekehren. Diejenigen unter den Juden seit Christi Geburt, die Jesu Messianität nicht anerkannten, seien das „abgefallene[…] Volck“.[233] Ihnen

222 A.a.O. III, Vorrede.

223 Ebd. („der Heiland der Welt ist von einem jüdischen Geschlecht gebohren, so haben wir auch das Wort Gottes von ihnen bekommen, und die Apostel, die gebohrne Juden waren, haben uns arme Heiden bekehret“); 343 („die Apostel und die meiste erste Christen waren gebohrne Juden“).

224 A.a.O. IV, 498.

225 A.a.O. III, 124.

226 Ebd.

227 A.a.O., 13.

228 A.a.O., 339.

229 A.a.O., 14.

230 Ebd.

231 Ebd.

232 A.a.O., 15.

233 A.a.O., 13.

stellte Fresenius die Christenheit als das „wahre Volck Gottes“[234] und „Erben der göttlichen Verheisungen“[235] gegenüber, in die sich Juden integrieren müssten. Seine Argumentation richtete er in erster Linie an Juden mit dem Ziel, sie zu bekehren. Gleichzeitig wollte er Christen in ihrem Glauben stärken und Hinweise geben, wie sie sich gegenüber Juden verhalten sollten. Trotz deren Schuld sollten sie sich „bewegen zu einem hertzlichen Mitleiden“.[236] Mit Verweis auf den „sanftmüthigen Heiland“[237] und auf das Gebot der Feindesliebe forderte Fresenius, für Juden zu beten[238] und daran mitzuwirken, sie durch Argumente und einen vorbildlichen Lebenswandel[239] zu überzeugen. Für die aber, die sich nicht bekehren ließen, bliebe nur, „daß man sie mit hertzlichem Gebet der erbarmenden Gnade […] Gottes empfiehlet, und wenn sie sich dadurch nicht bekehren lassen, sie dem göttlichen Gericht überlässet.“[240] Von einem Überlegenheitsgefühl und dem Ziel der Judenbekehrungen getragen, bewegte sich Fresenius’ Ton gegenüber Juden demnach zwischen – in eher orthodoxer Tradition – polemischer Betonung der Schuld der Juden und des Gerichts über sie, ohne aber deshalb auf Distanz zu ihnen zu gehen. Stattdessen wandte er sich ihnen – in pietistischer Tradition – freundlich und mit Wertschätzung zu.

2.3.3.2 Die Lehre von der Erlösung durch den Messias als Zentrum

Die meisten Argumentationen, mit deren Hilfe Christen Juden bekehren wollten, konzentrieren sich auf die Lehre von der Erlösung durch den Messias. Daneben wird, wenn auch deutlich an zweiter Stelle, die Trinitätslehre oftmals thematisiert. Die Konzentration auf die Messias- und Erlösungslehre entspricht der Überzeugung, dass allein der Glaube an Jesus Christus rette. Entsprechend war das Ziel, dass Juden Jesus als den Messias erkennen und sich zu ihm bekehren. Um sie davon zu überzeugen, wurde

234 A.a.O., 449; vgl. auch a.a.O., 358 („das [neue] rechte Volck Gottes“).
235 A.a.O., 356.
236 A.a.O., 362.
237 A.a.O., 363.
238 Ebd. („lasset uns für sie beten“).
239 Ebd.
240 A.a.O., 338.

an für sie Bekanntes angeknüpft: Die Messianität Jesu wurde in erster Linie aus dem Alten Testament, teils auch aus jüdischen Schriften abgeleitet.[241] Die meisten Argumentationsmuster waren nicht neu, sondern bereits im Mittelalter, teilweise auch in der Antike verbreitet,[242] und „bereits in den Äußerungen der Reformatorengeneration ausgeführt oder jedenfalls angelegt".[243] Nachfolgende Generationen knüpften daran an, wie beispielsweise beim orthodoxen Theologen Peter Haberkorn (1604-1676) zu beobachten, von dem Fresenius Schriften besaß.[244] Außerdem waren messianische Erwartungen im Judentum lebendig, die ebenfalls als Anknüpfungspunkt dienten. Gerade angesichts der Schrecken des Dreißigjährigen Krieges erhielten messianische Bewegungen im 17. Jahrhundert Zulauf. Zum Beispiel fand die sabbatianische Bewegung überall in Deutschland Anhänger.[245] Auch Fresenius verwies auf sie. Er schilderte die Geschichte Sabbatais als einer der Juden, der sich fälschlicherweise als Messias ausgegeben habe, und stellte ihm Jesus als wahren Messias gegenüber.[246]

Wie die meisten seiner Zeitgenossen legte Fresenius den Schwerpunkt auf die Messias- und Erlösungslehre, thematisierte aber auch die Trinitätslehre.[247] In erster Linie wollte er Juden mit Hilfe der alttestamentlichen Messiasverheißungen von der Messianität Jesu überzeugen. Auf jüdische Schriften griff er nur selten zurück. Dass Juden für die Messias- und Erlösungslehre empfänglich seien, davon war er vor allem aus zwei Gründen überzeugt. Zum einen meinte er, dass derjenige, der die Propheten anerkenne, auch zwangsläufig Jesus als Messias erkennen müsse:

> „Wenn ein Jude die angeführte Beweiß-Gründe aus den Propheten lieset oder höret, und er lässet sich dennoch nicht zum Glauben an Jesum

241 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.2.3.3.3.
242 Eine Übersicht dazu bietet Browe, Judenmission, 121-130.
243 Kaufmann, Konfession und Kultur, 116.
244 Fresenius' Nachlass verzeichnet drei Schriften von Haberkorn (vgl. Verzeichnis, 28; 32; 139), darunter allerdings keine zum Thema Judentum.
245 Vgl. Hertz, Juden, 50f.
246 Vgl. Fresenius, Betrachtungen von Christo IV, 486-497.
247 Vgl. bes. a.a.O. III, 184-204.

> Christum bringen; so glaubet er auch den Propheten nicht; folglich ist sein Herz durch und durch voll Unglaube".[248]

Zum anderen verspüre der Mensch ein Verlangen nach Erlösung und müsse daher gegenüber der christlichen Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus aufgeschlossen sein.[249] Dass die meisten Juden Jesus dennoch nicht als ihren Erlöser anerkannten, liege nicht zuletzt daran, dass, „sie nicht wissen, was das Wort Erlösung, nach der Lehre der Christen, für eine Bedeutung […] haben soll."[250] Entsprechend sind die Christologie und die Erlösungslehre das Herzstück seiner Argumentation in *Betrachtungen von Christo*. An der Haltung zum Erlöser Jesus Christus entscheide sich die Heilsteilhabe. Daneben zielte seine Argumentation nicht nur auf Juden, sondern auch auf Christen. Sie sollten in ihrem Glauben gestärkt werden.

Fresenius hielt an der orthodoxen und vom Pietismus grundsätzlich übernommenen Dreiteilung der Christologie in die Lehrstücke Person, Stand und Amt Christi fest.[251] Er behandelte ausführlich „was in Ansehung

248 A.a.O., 337.

249 Vgl. a.a.O., Vorrede.

250 Ebd.

251 Die Christologie der lutherischen Orthodoxie ist weitgehend an der reformatorischen Position orientiert. Unter Berücksichtigung der Lehrentscheidungen der Konkordienformel wurde diese systematisch und argumentativ entfaltet. Der lutherische Pietismus wiederum übernahm die von der lutherischen Orthodoxie formulierte Christologie grundsätzlich. Dogmatische Detailfragen interessierten ihn aber nur am Rand. Der Locus Christologie umfasst in der lutherischen Orthodoxie, vom Pietismus grundsätzlich übernommen, die Lehre von der Person Christi, die Lehre vom zweifachen Stand Christi und die von seinem dreifachen Amt. Das Gewicht legte die Orthodoxie auf die Lehre von der Person Christi. Entsprechend CA 3 setzte sie in der Regel mit der traditionellen Zweinaturenlehre ein, die sie auf die Personeinheit (unio personalis) von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person konzentrierte. Unter Rückgriff auf die altkirchliche Christologie lehrte sie, dass beide Naturen durch die gegenseitige Durchdringung (Perichorese) in inniger Gemeinschaft stehen. Daraus ergebe sich die Lehre von der Communicatio idiomatum. Anders als die reformierte Orthodoxie lehrte die lutherische Orthodoxie, dass die menschliche Natur an den göttlichen Majestätseigenschaften (genus maiestaticum) wie der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart Anteil habe. An der besonders im Kontext des Abendmahls relevanten lutherischen Ubiquitätslehre hielt sie fest: Durch die unlösliche Verbundenheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi habe auch der Erhöhte in seiner menschlichen Natur an der göttlichen Eigenschaft der Allgegenwart Anteil und sei im Abendmahl real gegenwärtig. Außerdem umfasst die

seiner [i.e. Christi] *Person, Aemter* und *Stände* erfordert wurde, um das gantze Erlösungs-Werk auszuführen".[252] Sein Schwerpunkt lag dabei wie in der Orthodoxie und im Pietismus auf der Lehre von der Person Christi. Wie die meisten orthodoxen und pietistischen Theologen im Bereich des Luthertums vertrat er in diesem Zusammenhang die lutherische Zweinaturenlehre, „daß unser Erlöser Gott und Mensch in einer Person sey".[253] Wobei er sich in der Auseinandersetzung mit Juden vor allem auf die Göttlichkeit Jesu konzentrierte. Denn von dieser gelte es Juden zu überzeugen.[254] Außerdem deutete er die Lehre von der Personeinheit (unio personalis) und die Lehre von der Communicatio idiomatum an.

---

orthodoxe Christologie die Lehre vom zweifachen Stand Christi (*de statu Christi duplice*): dem Stand der Entäußerung (*status exinanitionis*) und dem der Erhöhung (*status exaltationis*). Ihre Zuspitzung erlebte sie in der innerlutherischen Auseinandersetzung zwischen den Tübinger und Gießener Theologen im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts, im sogenannten Kenosis-Streit (vgl. dazu u.a. Wiedenroth, Krypsis und Kenosis). Schließlich kam die erstmals von Calvin systematisch entfaltete Lehre vom dreifachen Amt Christi (*de officio Christi*) als König, Priester und Prophet hinzu. Die lutherische Orthodoxie übernahm sie seit Johann Gerhard und verstand sie vor allem als Voraussetzung für die forensische Rechtfertigungslehre. Kritik an der überkommenen Christologie deutete sich – wenn auch nicht bei Spener, Francke oder Zinzendorf – bereits im Pietismus an, erreichte aber erst in der Aufklärung nach Fresenius ihren Höhepunkt. Die dogmatische Christologie war bevorzugtes Ziel neologischer Dogmenkritik, insbesondere die Frage nach Christi göttlicher Natur (Friedrich Wilhelm Jerusalem u.a.) und nach seinem dreifachen Amt (Johann August Ernesti u.a.). Schließlich wurde die Kritik auf Jesu Heilswerk ausgeweitet (Johann Gottlieb Töllner u.a.). Zur Christologie Luthers vgl. einführend Ratschow, Jesus Christus, 21-37. Zur lutherischen Christologie in Orthodoxie und Pietismus vgl. einführend Binder, Theologie und Bekenntnis, 116-122; Sparn, Art. Jesus Christus, 1-16. Ausführlichere Untersuchungen bieten u.a. Mahlmann, Lutherische Christologie; Baur, Lutherische Christologie. Einen Vergleich von orthodoxer und pietistischer Christologie bietet Schrader, Heiland. Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf die von der konkordistischen Mehrheit anerkannte Christologie. Zu abweichenden Positionen, etwa der Helmstedter Theologen, vgl. Sparn, Art. Jesus Christus, 4f. Zur Kritik an der überkommenen Christologie, wie sie sich bereits im Pietismus andeutet vgl. Beinert, Dogmatik, 321f.

252 Fresenius, Betrachtungen von Christo II, 101-127, hier: 101 (Hervorhebung M.G.). Zur Lehre von der Person Christi vgl. a.a.O., 122f.; zur Ämterlehre vgl. a.a.O., 124-126; zur Ständelehre vgl. a.a.O. 126f.

253 A.a.O., bes. 122f., hier: 123.

254 Um Juden von der Göttlichkeit Jesu zu überzeugen, führte Fresenius mehrere Aspekte an. Jesu Göttlichkeit zeige sich erstens in seiner Heiligkeit (vgl. a.a.O. IV, 316-335): Jesus sei „so vollkommen, daß ihm niemand unter allen Menschen darin kan verglichen werden" (a.a.O., 115). Zweitens sei seine Lehre göttlich, denn „aus allen seinen Worten [leuchtet] die höchste Weisheit hervor" (a.a.O., 123), wie sie

> Man sieht, „daß überall in dem grosen Erlösungs-Werck göttliche und menschliche Eigenschaften, Kräfte und Wercke miteinander und zugleich seyn musten, und zwar so, daß die göttliche Natur die Kräfte und Wercke der menschlichen Natur sich zueignet, und hinwiederum ihre Kräfte auf dieselbige leget“.[255]

Auf die Lehrstücke vom Stand und Amt Christi kam er ebenfalls, allerdings eher beiläufig, zu sprechen.[256] Am Streit um Detailfragen im Hinblick auf die Christologie zeigte er wie die pietistische Mehrheit kein Interesse. Er spitzte die Lehrstücke auf das Erlösungswerk zu. Im Hinblick auf die Ständelehre erklärte er: „In Absicht auf seine [i.e. Jesu Christi] verschiedenen Stände war nöthig […] seine tiefe Erniedrigung […], seine majestätische Erhöhung“,[257] damit er das Erlösungswerk vollbringen konnte. Im Hinblick auf die Ämterlehre hieß es: „In Absicht auf seyne Aemter muste er seyn […] unser Hoherpriester […], unser Lehrer […], unser geistlicher König“,[258] um das Erlösungswerk zu vollbringen. Außerdem ließ Fresenius gerade in der Auseinandersetzung mit Juden die für den hallischen Pietismus charakteristische „christologische Überinterpretation“[259]

---

sich bei keinem Menschen finden ließe. Es müsse also „ein göttliches Licht und eine göttliche Kraft in ihm gewohnet haben, welche sich in andern Menschen nicht befindet“ (a.a.O., 134). Drittens zeugten seine Weissagungen von „göttliche[r] Allwissenheit“ (a.a.O., 135). Denn sie hätten sich alle erfüllt. Viertens ließen seine Wunder auf seine Göttlichkeit schließen. Daneben ging Fresenius auf einzelne „Zeugnisse des Neuen Testaments“ (a.a.O., 147) ein, die die oben genannten göttlichen Kennzeichen Jesu bezeugten. Als Zeugen führte er Menschen, Engel und Gott an: bei der Geburtserzählung die Engel, die den Hirten auf dem Feld Jesus als Messias verkünden (vgl. a.a.O., 150-176), sowie die Weisen aus dem Morgenland (vgl. a.a.O., 156-165). Daneben bezeugten Simeon und Hanna (vgl. a.a.O., 168-176) sowie Johannes den Täufer (vgl. a.a.O., 176-196) Jesu Messianität. Außerdem verwies Fresenius auf das „dreyfache Zeugnis Gottes, welches er [bei der Taufe Jesu] vom Himmel kund gethan“ (vgl. a.a.O., 196-215, hier: 196), sowie auf das „Messianische Ansehen des Herrn Jesu unter dem Jüdischen Volck“ (vgl. a.a.O., 215-217, hier: 215). Alle „redlichen Juden“ (a.a.O., 224) zur Zeit Jesu hätten ihn geschätzt, einige ihn sogar als Messias anerkannt: Jesu Jünger, die Apostel, Kranke und Elende, Heiden, einzelne Männer wie Nikodemus und sogar einige der Feinde Jesu bezeugten seine Messianität, beispielsweise wenn Judas seinen Verrat bereute.

255 Fresenius, Betrachtungen von Christo I, 122.

256 Vgl. a.a.O., 124-126 (Ämterlehre); 126f. (Ständelehre).

257 A.a.O., 126f.

258 A.a.O., 124-126.

259 Sparn, Art. Jesus Christus, 9.

des Alten Testaments erkennen. Die Zweinaturenlehre sei bereits im Alten Testament angelegt.[260] Schon dort zeige sich, „daß der Meßias Gott und Mensch in einer Person […] sey".[261] Ebenso verhalte es sich im Hinblick auf die Lehre vom dreifachen Amt Christi. Bereits die Propheten des Alten Testaments hätten vom prophetischen, königlichen und priesterlichen Amt des Messias geweissagt. In Jesus hätten sich alle diese Weissagungen erfüllt.[262]

Seine christologischen Aussagen zeichnete Fresenius in *Betrachtungen von Christo* in den Horizont des Erlösungswerks ein. Er hielt an der auf Anselm von Canterbury zurückgehenden Satisfaktionslehre fest, an der die Orthodoxie anknüpfte und die auch der Pietismus grundsätzlich teilte. In *Betrachtungen von Christo* entfaltete er sie unter Rückgriff auf das klassische Grundschema und auf die klassische Terminologie näher. Der Mensch sei wesenhaft Sünder und könne sich nicht aus eigener Kraft von der Macht der Sünde befreien. Er sei „so verderbet, daß er sich nicht helfen kan".[263] Daher sei er auf das Erlösungswerk Christi angewiesen.

> „Es fließet also schon aus der Betrachtung des Menschen selbst gantz deutlich, daß ihm eine Erlösung nöthig sey […]. Denn er ist so verderbet, daß er sich nicht helfen kan".[264]

Da Gottes Wesen Gerechtigkeit ist, müsse Gott die Sünde des Menschen strafen. Gleichzeitig widerstreite es seiner Gerechtigkeit, dem Menschen keine Hilfe zukommen zu lassen.[265]

> „Zwar fordert die Gerechtigkeit Gottes eigentlich, daß sich die Menschen vollkommen nach seinem Gesetz verhalten sollen, und sie kan nicht

260 Vgl. dazu bes. Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 182-204.
261 A.a.O., 214.
262 Vgl. a.a.O., 249-318.
263 A.a.O. I, 19. Zur Sündenlehre als Voraussetzung der Satisfaktionslehre vgl. a.a.O., 15-19. Andernorts legte Fresenius sein Sündenverständnis, gerade in Zusammenhang mit der Satisfaktionslehre, wesentlich ausführlicher dar, besonders in seinen Berichten über die Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung. Die vorliegende Untersuchung behandelt Fresenius' Sündenverständnis daher in diesem Zusammenhang genauer (vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.4).
264 Fresenius, Betrachtungen von Christo I, 19.
265 Vgl. dazu bes. a.a.O., 27-34.

> anders, als die Ubertrettungen des Gesetzes zu strafen […]. Doch kan man auch […] sagen, daß Gott seine Gerechtigkeit verletzet hätte, wenn er den Menschen hätte hülflos gelassen“.[266]

Aufgrund der wesenhaften Sünde des Menschen einerseits und der wesenhaften Gerechtigkeit Gottes andererseits sei Christi Erlösungswerk der einzige Weg zum Heil. Allein Christi stellvertretende „Gnugthuung“[267] ermögliche Erlösung. Das Erlösungswerk konnte Christus allerdings nur aufgrund seiner zwei Naturen vollbringen. Er musste „Der Erlöser mußte […] Gott und Mensch in einer Person seyn“.[268] Damit sein Erlösungswerk dem Menschen zugutekommen konnte, musste er mit seiner menschlichen Natur die Strafe für die Sünde des Menschen auf sich nehmen. Gleichzeitig konnte er dieses Werk nur dank seiner göttlichen Natur vollbringen.

> „Er [i.e. der Erlöser] musste leiden […], weil er unsere Strafen tragen solte […]. Weil nun die göttliche Natur viel zu vollkommen dazu ist, als daß sie nur den geringsten Leiden solte unterworfen werden können, so muste der Erlöser nothwendig auch eine solche Natur annehmen, die da leiden konte. Dieses muste aber eine menschliche Natur seyn […], weil sonst sein Verdienst den Menschen nicht wol hätte zugerechnet werden können“.[269]

Nimmt der Mensch im Glauben Jesu stellvertretende Genugtuung an, werde ihm dessen Gerechtigkeit zugerechnet.

> „[E]s musten alle Sünden gebüset, und der Gerechtigkeit Gottes eine vollkommene Gnugthuung geleistet werden […]. Nachdem aber nun Christus die allervollkommenste Gnugthuung vor alle und jede Sünde geleistet; so bringt die […] Gerechtigkeit Gottes Zum anderen mit sich, daß Gott nun mit denjenigen, welche die Gnugthuung Christi in wahrem Glauben ergreifen, vollkommen zufrieden sey“.[270]

---

266 A.a.O., 27.

267 Vgl. bes. a.a.O., 15-75. An mehreren Stellen sprach Fresenius ausdrücklich von Christi Erlösungswerk als „Gnugthhung“ (a.a.O., 10; 47; 49; 133).

268 Zur Zweinaturenlehre als Voraussetzung für die Versöhnungslehre vgl. bes. a.a.O., 41-53.

269 Fresenius, Betrachtungen von Christo I, 50f.

270 A.a.O., 47.

2.3.3.3 Textmaterial: Altes Testament und jüdische Schriften

Die Argumentationen seitens der Christen nahmen verstärkt auf für Juden Bekanntes Bezug: vorrangig auf das Alte Testament, aber auch auf jüdische Schriften. Auf diese Weise hoffte man, Juden besser zu erreichen. Dabei gaben Christen zugleich ihr Schriftverständnis zu erkennen.

Eine wichtige Rolle spielten die alttestamentlichen Texte. Mit ihrer Hilfe sollten Juden von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt werden. Im Hintergrund stand die „dogmatische Überzeugung von der Harmonie des Alten und Neuen Testaments".[271] Die beiden Testamente wurden nach dem hermeneutischen Schema von Verheißung und Erfüllung gelesen. Jesus sei der im Alten Testament verheißene und von den Juden erhoffte Messias.[272] Auch Fresenius bezog das Alte Testament in *Betrachtungen von Christo* in seine Argumentation ein und las die beiden Testamente nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung. In der *Dritten Betrachtung* entfaltete er, wie es in der Überschrift programmatisch heißt, „[e]inen Beweis aus dem alten Testament, daß Jesus der wahre [nämlich der im Alten Testament verheißene] Meßias sey". Erst in einem zweiten Schritt bezog er in der *Vierten Betrachtung* das Neue Testament in die Argumentation ein. Dabei merkte er kritisch an, er habe sich „oft verwundert, warum viele [Christen] […] Juden […] nur aus den Schriften des alten Testaments überzeugen suchen, und mehrentheils vergessen, ihnen Jesum […] aus denen unläugbaren Historien des neuen Testaments bekannt zu machen".[273] Zunächst fragte er in der *Dritten Betrachtung*, was die alttestamentlichen Messiasverheißungen, wie sie vor allem in den Prophetenbüchern enthalten sind, über den Messias ankündigen.[274] In der

271 Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 35.

272 Orthodoxe Theologen hielten dieses Argumentationsmuster für überzeugend, hatten damit aber in Wahrheit einen grundlegend anderen Zugang zu den alttestamentlichen Texten als Juden. Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 36 macht zurecht darauf aufmerksam, dass daher ein echter Dialog kaum möglich war. Die Überlegung, „daß [sic!] das AT nicht das Christentum exklusiv bestätigt, sondern auch die Juden mit ihrer Auslegung ein gewisses Recht haben könnten" (a.a.O., 66), ist zwar bei Calixt „keimhaft" (ebd.) angelegt, findet sich aber bei Fresenius nicht.

273 Fresenius, Betrachtungen von Christo IV, Vorrede.

274 Für eine vollständige Auflistung der von Fresenius herangezogenen alttestamentlichen Bibelstellen vgl. das den *Betrachtungen von Christo* beigefügte „Erste

Vierten Betrachtung zeigte er, – davon war er überzeugt – dass eben diese Verheißungen auf Jesus zutreffen, wie er im Neuen Testament begegnet. Jesus habe genau zu der Zeit gewirkt, als der Messias erscheinen sollte. Dazu würden seine Eigenschaften und sein Wirken den alttestamentlichen Verheißungen entsprechen.[275]

> „Aus diesem allem erhellet nun Sonnenklar, daß Jesus der wahre Meßias sey, von welchem die Propheten so vielfältig geweissaget haben; denn an ihm ist erfüllet worden, was sie verkündiget haben".[276]

Register". Es finden sich mehrere summarische Auflistungen und viele Stellen werden meist ohne nähere Erläuterung genannt. Auf manche alttestamentlichen Stellen, die traditionell mit der Messiaslehre in Verbindung gebracht werden, kam Fresenius nur am Rand zu sprechen. Zum Beispiel verwies er lediglich einmal kurz auf Jes 2,2 (vgl. a.a.O. III, 60f.) und Hos 3,4f. ist nur ein Halbsatz gewidmet (vgl. a.a.O. IV, 36). Nur auf wenige Bibelstellen ging Fresenius näher ein: Er „bewies" ausführlich, dass Hag 2,7-10, Gen 49,10 und Dan 9,24-27 einen Messias weissagen (zu Hag 2,7-10 vgl. a.a.O. III, 28-68; zu Gen 49,10 vgl. a.a.O., 68-93; zu Dan 9,24-27 vgl. a.a.O., 93-131).

275 An dieser Stelle sei Fresenius' Argumentation exemplarisch anhand dessen genauer dargestellt, wie er den Zeitpunkt bestimmte, zu dem der Messias erscheinen solle. Er nannte folgende Eckdaten: Der Messias sollte vor dem endgültigen Ende des jüdischen Königtums und Priestertums erscheinen (vgl. a.a.O., 68-93); vor dem Ende der 70. Jahr-Woche Daniels (vgl. a.a.O., 93-131); „vor der jetzigen Zerstreuung des jüdischen Volckes" (a.a.O., 163, vgl. a.a.O., 110-128); „vor Abschaffung des levitischen Gottesdienstes" (a.a.O., 163, vgl. a.a.O., 128-131) und „vor der gäntzlichen Verwirrung der Jüdischen Geschlecht-Register" (a.a.O., 164, vgl. a.a.O., 145-149; 249). Außerdem würden nach der Geburt des Messias keine Propheten mehr auftreten und sich keine weiteren Weissagungen auf den Messias finden (vgl. a.a.O., 105-109); der zweite Tempel müsse zur Zeit des Messias noch gestanden haben, da der Messias diesen verherrlichen sollte (vgl. a.a.O., 28-68), und das weltliche Regiment des davidischen Geschlechts müsse bereits geendet habe (vgl. a.a.O., 131-138). Daneben habe der Messias kommen sollen, als „ein allgemeines Gerücht von der Ankunft des Meßias entstanden, und von welcher die Juden selbst zugestehen, daß der Meßias habe kommen sollen" (a.a.O., 164, vgl. a.a.O., 149-160; 249). Schließlich stamme der Messias aus Betlehem, müsse also vor dessen Zerstörung gelebt haben (vgl. a.a.O., 138-145). Daraus schloss Fresenius, „daß der Meßias schon vorlängst habe kommen müsse" (a.a.O., 160), nämlich vor „1700 Jahren" (a.a.O., 77), – aus heutiger Sicht vor 2000 Jahren – also zu Jesu Lebzeiten. Außerdem untersuchte Fresenius, wie der Messias im Alten Testament beschrieben wird und bestimmte die im Neuen Testament beschriebenen Eigenschaften Jesu, um beides miteinander zu vergleichen und zu dem Schluss zu kommen, „daß Jesus alle die Eigenschaften und Kennzeichen an sich trage" (a.a.O., 181), die der Messias dem Alten Testament zufolge haben soll.

276 A.a.O., 336.

Fresenius' Umgang mit der Schrift in der Auseinandersetzung mit dem Judentum lässt wichtige Punkte seines Schriftverständnisses erkennen. Mit Orthodoxie und Pietismus ging er davon aus, „daß die heilige Schrift wahrhaftig Gottes Wort sey".[277] Die Schrift sei „göttlich".[278] Die orthodoxe Lehre von der Verbalinspiration klingt, ähnlich wie bereits in *Anti-Weislingerus*[279] und wie bei Pietisten öfter der Fall, am Rand und ohne nähere Erläuterung an. Beiläufig erklärte er, die biblischen Autoren hätten aus „göttlicher Eingebung" geschrieben.[280] Wie genau er sich den Inspirationsvorgang vorstellte, ist jedoch nicht ersichtlich.

Neben dem Alten Testament bezogen Christen mitunter auch jüdische Schriften in ihre Argumentation ein. Seit dem 17. Jahrhundert beschäftigten sich Theologen zunehmend mit dem Judentum,[281] besonders mit der rabbinischen Theologie, der jüdischen Literatur, dem Talmud und der hebräischen Sprache. Das gewonnene Wissen floss in die Argumentationen ein. Immer wieder finden sich Verweise auf jüdische Schriften, sei es, um sie zu widerlegen, oder um mit ihrer Hilfe die christliche Botschaft zu stützen. Gleichzeitig wurde im selben Atemzug darauf hingewiesen, dass die Bibel Vorrang habe. Auch Fresenius lehnte jüdische Schriften nicht grundsätzlich ab, erklärte aber: „Es ist wahr, die Zeugnisse des Talmuds und der alten Rabbinen können oft nützliche Dienste leisten; aber nur […] bey welchen doch auch das Wort Gottes das Haupt-Werck thun muß."[282] Wenn Juden nicht auf die alttestamentlichen Texte hörten, „so werden sie auch nicht glauben, ob man ihnen noch so viele Stellen aus dem Talmud vorhielte."[283] Außerdem erklärte er, einige Rabbinen würden mutwillig mit

277 A.a.O. I, 109.

278 A.a.O. IV, Überschrift („Göttlichkeit der Schrift"); 43 („daß diese Bücher göttlich seyn müssen"); 102 (es sei „Sonnen klar, daß diese […] Schriften göttlich sind"); 105 („endlich haben diese [biblischen] Schriften eine göttliche Kraft bey sich").

279 Vgl. dazu oben Abschn. II.Tl.1.3.3.

280 Vgl. a.a.O., 16 („Mosen, welcher zuerst angefangen, aus Eingebung Gottes zu schreiben"); 26 („daß Moses aus göttlicher Eingebung geschrieben"); 37 („so müssen die Propheten aus Eingebung Gottes geschrieben haben").

281 Dass sich auch die Orthodoxie zunehmend mit dem Judentum beschäftigte, hat Martin Friedrich herausgearbeitet (vgl. Friedrich, Abwehr und Bekehrung, 145).

282 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, Vorrede.

283 Ebd.

„List und Boßheit“[284] Vorurteile streuen. Einige der Vorurteile führte er an, um sie im selben Zug zu entkräften. Zum Beispiel begegnete er dem Einwand, dass nicht alle prophetischen Weissagungen an Jesus erfüllt worden seien, mit dem Verweis, dass Jesus „Kennzeichen gnug an sich träget, daß er von Gott gesandt sey.“[285] Passend zu seiner skeptischen Haltung gegenüber jüdischen Quellen bezog Fresenius sie kaum in seine Argumentation ein.[286] Doch er verwies mehrfach auf weiterführende Literatur, wo jüdische Quellen ausführlicher zitiert und thematisiert würden.[287]

Die intensivere Beschäftigung mit dem Judentum führte außerdem dazu, dass immer mehr Werke mit mehr Gespür für Juden entstanden, beispielsweise indem auf Hebräisch, Jiddisch oder Deutsch anstatt auf Latein publiziert wurde. Auch Fresenius kritisierte an Schriften, die für Juden gedacht waren, dass „[d]ie meisten […] in der lateinischen oder in andern fremden Sprachen geschrieben [seien], welche die wenigsten unter den Christen, und noch weniger Juden verstehen.“[288] Er selbst publizierte fast ausschließlich, und so auch im Falle von *Betrachtungen von Christo*, auf Deutsch.

2.4 Ergebnis

Das Thema Judenbekehrung war zu Fresenius’ Zeit in Gesellschaft und Theologie präsent. Fresenius griff das Thema vor allem in Niederwiesen und Hessen-Darmstadt und damit in seinen Anfangsjahren auf. Um Judenbekehrungen bemühte er sich erstmals in seiner Zeit als Niederwiesener Pfarrer in Form einer Judenpredigt in Grumbach. Später engagierte er sich

284 A.a.O., 339.

285 A.a.O., 346.

286 Fresenius erläuterte u.a. in *Betrachtungen von Christo III* in einer Anmerkung, dass im Talmudischen Tractat Sanhedrin gelehrt werde, dass die Welt 6000 Jahre bestehe (vgl. a.a.O., 159f.). Zudem findet sich a.a.O., 117 ein Verweis auf den Talmudischen Traktat Berachor.

287 Mehrfach findet sich bei Fresenius ein Verweis auf Eisenmengers *Entdecktes Judenthum* (vgl. Fresenius, Betrachtungen von Christo III, 79f.; 95; 117; 130; 170; 173; 178; 205; 269; 340; 348f.; a.a.O. IV, 55; 62f.; 446), wo Eisenmenger jüdische Quellen zitiert und teilweise erläutert. Zu Fresenius’ Verhältnis zu Eisenmenger vgl. oben Abschn. II.Tl.2.3.1.

288 Fresenius, Betrachtungen von Christo III, Vorrede.

im Rahmen der von ihm 1738 gegründeten Darmstädter Proselytenanstalt für Judenbekehrungen. Nachdem er die Darmstädter Proselytenanstalt 1742 verlassen musste, setzte er sich mit Judenbekehrungen und generell mit dem Judentum allenfalls noch schriftlich auseinander, hauptsächlich in seinem 1743 erschienenen Sammelband *Betrachtungen von Christo*.

Fresenius' Einstellung zum Judentum und zu Judenbekehrungen fügt sich in das zeitgenössische Spektrum, innerhalb dessen er zugleich eigene Akzente setzte. Seine Einstellung bewegt sich zwischen Orthodoxie, Pietismus, teils auch Aufklärung. Doch in erster Linie weist sie in Richtung des Pietismus. Zum einen gibt ihn seine Rezeption der judenfreundlichen Haltung des frühen Luther als Pietisten zu erkennen. Allerdings findet sich auch die für die Orthodoxie in Anknüpfung an die judenfeindliche Haltung des späten Luther kennzeichnende polemische Spitze. Zum anderen dachte er wie in Orthodoxie und Pietismus häufig anzutreffen Verstockungsmotiv und Bekehrungshoffnung zusammen, gewichtete allerdings in pietistischer Tradition Letztere stärker. Mit Verweis auf Röm 11,25f. hoffte er auf eine zukünftige Bekehrung Israels. Damit knüpfte er vor allem an den Pietismus an, ohne in völligem Widerspruch zur Orthodoxie zu stehen. Die Verbindung von Bekehrungshoffnung und chiliastischen Tönen zeichnet ihn wiederum deutlich als Pietisten aus. Entsprechend seiner Hoffnung auf Judenbekehrungen ist sein Engagement für Juden darauf ausgerichtet, Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen. Mit seinem Engagement für Judenbekehrungen im Rahmen der Darmstädter Proselytenanstalt ist er ein typischer Vertreter der pietistischen Judenmission. Ein wichtiges Vorbild für die Proselytenanstalt war Callenbergs Institutum Iudaicum in Halle. Gleichzeitig weist Fresenius' Bemühen um die Unterweisung von Juden, – nicht nur im lutherischen Glauben, sondern auch in Lesen, Schreiben und Ähnlichem – in Richtung der Aufklärung. Außerdem verfasste er mit *Betrachtungen von Christo* – wie vor allem im orthodoxen, aber auch im pietistischen Bereich verbreitet – eine Abhandlung, in der er Juden mit Hilfe einer ausführlichen argumentativen Darstellung der christlichen Lehre zu bekehren hoffte. Seine Argumentation macht deutlich, wie er pietistisches Profil mit orthodoxem Erbe verband.

Mit der Mehrheit seiner Zeitgenossen fühlte er sich Juden überlegen. Die polemischen Töne, die er mitunter anschlug, weisen in Richtung der Orthodoxie. Doch in erster Linie äußerte er sich in pietistischer Tradition freundlich und mit Wertschätzung. Die Argumentation, mit Hilfe derer er Juden bekehren wollte, konzentrierte er wie die meisten seiner Zeitgenossen auf die Lehre von der Erlösung durch den Messias. Er übernahm die lutherisch-orthodoxe und vom Pietismus übernommene Dreiteilung der Christologie in die Lehrstücke von Person, Stand und Amt Christi. An dogmatischen Details hatte er aber wie die meisten Pietisten wenig Interesse. Lediglich auf die Zweinaturenlehre ging er näher ein. Mit Hilfe ausführlicher Erläuterungen hoffte er, Juden von der Göttlichkeit Jesu zu überzeugen. Dabei nahm er, wie gerade bei hallischen Pietisten zu beobachten, ausführlich auf das Alte Testament Bezug. Kritik an den tradierten Lehrstücken, wie sie vor allem in der Aufklärung laut wurde, lag ihm fern. Vielmehr betonte er, dass sie biblisch begründet seien. Ebenso hielt er mit der Mehrheit von Orthodoxie und Pietismus an der klassischen Satisfaktionslehre fest. Von der Explikation in all ihren Feinheiten, wie es die Orthodoxie vorzugsweise tat, rückte er allerdings wie die meisten Pietisten ab. Gleichzeitig unterschied er sich mit seinem Festhalten an der Satisfaktionslehre von radikalen Kräften innerhalb des Pietismus und von aufklärerischen Kräften.[289] Er wollte Juden vor allem mit Hilfe des Alten Testament überzeugen, nahm aber auch auf das Neue Testament und auf jüdische Schriften Bezug. Sein Schriftverständnis, wie es in Auseinandersetzung mit dem Judentum zu erkennen ist, weist in Richtung der Orthodoxie, insbesondere die Gleichsetzung von Schrift und Wort Gottes. Dazu klingt die Lehre von der Verbalinspiration an. An dogmatischen Details war Fresenius aber in der für den Pietismus charakteristischen Weise wenig interessiert. Im Hinblick auf das Thema Judentum bewegte er sich demnach innerhalb des zeitgenössischen Spektrums, wobei er eigene Akzente setzte. In erster Linie lässt er pietistisches Profil erkennen. Gleichzeitig finden sich orthodoxe, vereinzelt auch aufklärerische Elemente. Fresenius'

289 Vgl. dazu ausführlich unten Abschn. II.5.3.5.

Einstellung zum Judentum macht deutlich, dass zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung keine absolut scharfe Trennlinie verläuft.

3. Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine

3.1 Hintergrund des Konflikts

In den Jahren 1745 bis 1751 bezog Fresenius mehrfach schriftlich gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung. Im Hintergrund stehen mehrere Ereignisse.[1] Bereits zuvor sah er sich mit der herrnhutischen Diasporaarbeit konfrontiert: In Darmstadt und zu Beginn in Frankfurt hielt er Konventikel ab. Beide Male stellte er sie vor allem aufgrund herrnhutischer Aktivitäten ein.[2] Außerdem schwelte bereits vor seinem Wechsel nach Frankfurt ein Konflikt zwischen Zinzendorf und Frankfurter Geistlichen.[3] Dazu fällt seine schriftliche Kritik in die von Fehlentwicklungen geprägte „Sichtungszeit“[4] in der Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine.[5]

---

1 Die Gliederung des vorliegenden Kapitels ist anders als die Gliederung der meisten Kapitel im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung stärker an der Chronologie der Ereignisse orientiert, anstatt den Fokus zunächst auf die Historie und anschließend auf die theologiegeschichtliche Einordnung zu legen. Denn im Falle von Fresenius’ Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern muss deutlich zwischen (vorangegangenen) Ereignissen (Abschn. II.Tl.3.1) einerseits und der eigentlichen, schriftlichen Auseinandersetzung mit Zinzendorf (Abschn. II.Tl.3.2) andererseits unterschieden werden. In ihr kommen die zuvor dargestellten Ereignisse und Entwicklungen nur teilweise zur Sprache. Insbesondere Fresenius’ Erfahrungen mit der herrnhutischen Diasporaarbeit rund um Konventikel spielen in der schriftlichen Auseinandersetzung nicht explizit eine Rolle. Zudem finden sie in der bisherigen Forschung kaum Beachtung (vgl. dazu unten Anm. 12). Die vorliegende Untersuchung widmet ihnen daher gleich zu Beginn ein eigenes Kapitel (Abschn. II.Tl.3.1.1). Überschneidungen zwischen einzelnen Kapiteln lassen sich nicht vermeiden, insbesondere bei der Darstellung von Fresenius’ Anfangszeit in Frankfurt.

2 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.1.1.

3 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.1.2.

4 In der vorliegenden Untersuchung bezeichnet „Sichtungszeit“, wie in der Sekundärliteratur weitgehend gebräuchlich, die Jahre 1743 bis 1749 (vgl. u.a. Uttendörfer, Zinzendorf und die Mystik, 169-287), auch wenn Paul Martin Peucker gezeigt hat, dass in den Herrnhuter Quellen zur Zeit Zinzendorfs die Bezeichnung „Sichtung“ auf die Krise 1748 begrenzt ist (vgl. u.a. Peucker, „Blut’ auf unsre grünen Bändchen“). Außerdem sei angemerkt, dass die Bezeichnung für die „Herrnhuter Brüdergemeine“ variiert. Zur Begriffsgeschichte vgl. Meyer, Art. Brüderunität, 225. Die heutige Selbstbezeichnung ist „Brüderunität“, die deutsche Übersetzung für *Unitas Fratrum*. Der Begriff „Brüdergemeine“ hat seinen Ursprung im 18. Jahrhundert „und ist eindeutig nur als ‘Herrnhuter Brüdergemeine’“ (ebd.). Alternative Bezeichnungen sind „Herrnhuter“ und „Brüder“. Im Folgenden variiert die Bezeichnung je nach Kontext.

5 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.1.3.

3.1.1 Fresenius' Konventikel in Darmstadt und Frankfurt

Fresenius hielt in Darmstadt, wo er 1736 bis 1742 wirkte, und zu Beginn in Frankfurt, wo er 1743 bis 1761 wirkte, Konventikel ab.[6] Das vorliegende Kapitel wird zeigen, dass er sie beide Male wohl vor allem aufgrund herrnhutischer Aktivitäten einstellen musste. In seinen späteren Schriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter aus den Jahren 1745 bis 1751 spielen Konventikel allerdings keine Rolle. Auch die bisherige Forschung stellt keinen Zusammenhang zwischen Fresenius' Konventikeln, falls diese überhaupt Beachtung finden, und seiner Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern her. Ebenso wenig wird vermutet, dass die Gründe für seine Kritik an Zinzendorf und den Herrnhutern bereits in seiner Darmstädter Zeit zu suchen sind.[7] Demgegenüber zeigt die vorliegende Untersuchung, dass seine schriftliche Initiative gegen Zinzendorf und die Herrnhuter untrennbar mit den Ereignissen rund um seine Konventikel in Darmstadt und Frankfurt in Zusammenhang steht. Zugleich kommen seine Konventikel erstmals näher in den Blick. Außerdem wird damit erstmals

6 In welchen Jahren Fresenius genau Konventikel abhielt, lässt sich nicht klären. Vgl. dazu im Folgenden.

7 Auf Konventikel und auf die Ereignisse in Hessen-Darmstadt kam Fresenius in seinen Schriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter nicht zu sprechen. Er führte sie auch nicht als Grund für seine schriftliche Initiative gegen Zinzendorf und die Herrnhuter an. Ebenso wenig stellt die bisherige Forschung einen Zusammenhang her. Ein solcher ist jedoch m.E. offensichtlich. Eine Bemerkung in Fresenius' Vorrede zu Johann Georg Walchs gegen Zinzendorf Gerichtetes Gutachten *Theologisches Bedencken Von der Beschaffenheit der Herrnhutischen Secte* von 1747 stützt diese Annahme. Dort erklärte Fresenius, er habe bereits „als ich [i.e. Fresenius] noch in Darmstadt wohnete [Walch gebeten], „daß er Sich gefallen lassen möchte, in einer besondern Schrift Sich den Herrnhutischen Unternehmungen entgegen zu setzen" (Fresenius, Vorrede, in: Walch, Theologisches Bedencken). Walch aber sei „dazumal mit Ausarbeitung anderer Schriften beschäftiget" (ebd.) gewesen und der Bitte daher nicht nachgekommen. Diese Bemerkung belegt, dass Fresenius die Herrnhuter bereits während seiner Darmstädter Zeit als Gegner wahrnahm. Dass die Ereignisse rund um seine Konventikel ein wesentlicher Grund dafür waren, ist – das wird das vorliegende Kapitel zeigen – m.E. sehr wahrscheinlich. Auch Fresenius' Konventikel zu Beginn seiner Zeit in Frankfurt werden weder in seinen Schriften noch in der bisherigen Forschung als Grund für seine schriftliche Initiative gegen Zinzendorf und die Herrnhuter genannt. Lediglich Martin Brecht (1932-2021) hat am Rand auf herrnhutische Konventikel als Grund dafür hingewiesen, dass Fresenius seit 1743 mit den Herrnhutern in Konflikt geriet (vgl. Brecht, Kritiker, 219).

deutlich, dass die Gründe für seine schriftliche Kritik an Zinzendorf und den Herrnhutern bis in die Darmstädter Zeit zurückreichen.

Ob Fresenius Konventikel abhielt, war, wenn auch nicht ausschließlich und nicht immer auf den ersten Blick, von der herrnhutischen Diasporaarbeit abhängig. Die ersten herrnhutischen Boten wurden 1728 entsandt, um die in der „Diaspora", das heißt in den Konfessionskirchen, verstreuten Kinder Gottes zu betreuen und miteinander in Kontakt zu bringen.[8] Vorrangiges Ziel war ihre Stärkung innerhalb der Kirche, nicht das Abwerben für die Brüdergemeine. Doch Kritiker wie Fresenius fürchteten separatistische Absichten. Gleichzeitig wurden Vertreter eines kirchlichen Pietismus wie Fresenius von Außenstehenden in die Nähe der Herrnhuter gerückt und ebenfalls des Separatismus verdächtigt. Dabei spielten Konventikel als eines der zentralen Kennzeichen des Pietismus eine wichtige Rolle. Kirchliche Vertreter wie Fresenius traten für ihre Kirchenbindung ein. Doch staatliche und kirchliche Obrigkeiten sahen sie oft kritisch, fürchteten nämlich separatistische Absichten und erteilten ihnen mitunter ein Verbot. Gruppen wie die Herrnhuter verstärkten diese Skepsis, worunter auch Vertreter eines kirchlichen Pietismus wie Fresenius litten. Das Misstrauen gegenüber ihnen und ihren (kirchlichen) Konventikeln nahm zu.

Mit den Herrnhutern sah sich Fresenius erstmals in Hessen-Darmstadt konfrontiert. Sie waren wohl ein wesentlicher Grund dafür, dass er seine dort abgehaltenen Konventikel aufgeben und letztlich Darmstadt verlassen musste. Etwa sechs Jahrzehnte zuvor, nämlich 1676 war in Darmstadt das erste Konventikel außerhalb Frankfurts entstanden.[9] Zugleich hatte in Hessen-Darmstadt ein jahrzehntelanges Ringen um Konventikel eingesetzt, das bis in Fresenius' Zeit hinein reichte. Nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen pietistischen und orthodoxen Kräften war das Abhalten von Konventikeln in Hessen-Darmstadt 1678 nicht verboten, aber

8 Einen Überblick zur Diasporaarbeit der Herrnhuter bietet Schicketanz, Pietismus, 125.

9 Zur Geschichte der hessen-darmstädtischen Konventikel vgl. Tietz, Winckler, 179-268; Brecht, Spener, 340f. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

wesentlich erschwert worden.[10] In der Folgezeit richteten dort nur wenige Theologen erneut Konventikel ein, namentlich der Gießener Theologieprofessor Johann Heinrich May (1653-1719) und nach ihm Fresenius. Beide konnten ihre Konventikel dank der Unterstützung des Landgrafen Ernst Ludwig (1667-1739) abhalten. 1689 hatte May ein universitär geprägtes Konventikel in seinem Haus eingerichtet. Im Streit mit orthodoxen Theologen hatte er sich dank der Unterstützung Ernst Ludwigs behaupten können. Seine universitär geprägten Konventikel hatten noch 1715 stattgefunden. Ob Fresenius' Vater in seiner Zeit als Gießener Student an ihnen teilgenommen hat, muss offenbleiben.[11] Nach May richtete nur Fresenius nochmals Konventikel in Hessen-Darmstadt ein, nämlich während seiner Zeit in Darmstadt (1736-1742).[12] Erst kurz zuvor hatte er sich in Gießen

10 Als der von Spener beeinflusste hessen-darmstädtische Hofprediger Johann Winckler (1642-1705) 1676 in Darmstadt eines der ersten Konventikel einrichtete, stieß er auf den heftigen Widerstand seitens der Orthodoxie. Sein Vorgesetzter, der Oberhofprediger und Superintendent Balthasar Mentzer d. J. (1614-1679), erreichte schließlich mit Unterstützung der Gießener theologischen Fakultät einen Regierungserlass, der das Abhalten von Konventikeln in Hessen-Darmstadt seit 1678 nicht verbot, aber durch diverse Auflagen wesentlich erschwerte (vgl. dazu Tietz, Winckler, 179-268).

11 Mays Konventikel waren von Akademikern besucht und vermutlich daher geduldet, aber nicht mit von Laien getragenen Konventikeln vergleichbar. Im Hintergrund dürfte die Unterscheidung zwischen Konventikeln für Studenten und Konventikeln für „normale" Gemeindemitglieder stehen, wie sie sich bei Spener findet (vgl. Spener, PD 244f.; 290f.). Mit seinen Konventikeln stieß May auf den Widerstand der Orthodoxie, besonders in der Person seines Gießener Kollegen Ludwig Hanneken (1637-1706). Mays Konventikel würden gegen den Erlass von 1678 verstoßen (zum Erlass von 1678 vgl. auch oben Anm. 10). May entgegnete, der Erlass gelte für Pfarrer, jedoch nicht für ihn als Theologieprofessor. Landgraf Ernst Ludwig (1667-1739) suchte zu vermitteln. Er schlug vor, die Konventikel öffentlich und ohne Wechselgespräch abzuhalten. Sein Vorschlag war jedoch nicht rechtskräftig und May hielt weiterhin „seine" Konventikel ab. Das hatte den immer heftigeren Widerstand der Orthodoxie zur Folge. Doch May konnte sich dank der Unterstützung des Landgrafen gegen den Widerstand seitens der Orthodoxie behaupten. Konventikel wurden unter der Auflage zugelassen, dass der zuständige Superintendent informiert sein müsse. Mays universitär geprägte Konventikel fanden noch 1715 statt (vgl. Dienst, Art. Starck). Ansonsten finden sich in den Quellen um 1700 keine Hinweise auf Konventikel in Hessen-Darmstadt (vgl. Mack, Pietismus und Frühaufklärung, 12). Zur Frage, ob Fresenius' Vater zu Mays Schülern zählte vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2, bes. Anm. 32.

12 Zu Fresenius' Darmstädter Konventikeln ist kaum etwas überliefert. Unter anderem muss offenbleiben, seit wann genau er in Darmstadt Konventikel abhielt. Er selbst erwähnte sie in seinen Schriften, soweit erkennbar, nicht. Ebenso wenig finden sie in den zu seiner Lebzeit verfassten (und vermutlich zumindest in Teilen von ihm

unter Rambach verstärkt dem (hallischen) Pietismus zugewandt. Dass Fresenius trotz der schwierigen Rahmenbedingungen Konventikel in Darmstadt abhielt, zeigt – zumal in Verbindung mit seiner stark pietistisch geprägten Darmstädter Proselytenanstalt[13] – die Ernsthaftigkeit, mit der er sich in Darmstadt der pietistischen Sache widmete. Neben Mitgliedern der Stadtgemeinde nahmen hohe Beamte und Geistliche an seinen

autorisierten) biographischen Darstellungen Beachtung. Auch an anderer Stelle finden sich kaum Informationen. Carl Hermann Hemmerde ist in seinem in den *Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger* (1777) erschienenen Beitrag zu Fresenius kurz auf sie zu sprechen gekommen, wenn es heißt: „Er [i.e. Fresenius] hielt selbst viele Jahre Erbauungsstunden" (a.a.O., 251). Allerdings wird nicht gesagt, wo und wann Fresenius sie abhielt. Auch beim Kirchenhistoriker Wilhelm Diehl (1871-1944) finden Fresenius' Erbauungsstunden Erwähnung, allerdings ohne weitergehende Informationen (vgl. Diehl, Kirchenbehörden, 144). Auch wenn Fresenius nicht auf seine Darmstädter Konventikel zu sprechen kam, äußerte er sich später in Frankfurt, wie im vorliegenden Kapitel dargestellt, am Rand in seinen *Pastoral-Sammlungen* zu Erbauungsstunden im Allgemeinen. Der fünfte Band der *Pastoral-Sammlungen* (1750) enthält einen anonym verfassten Beitrag mit dem Titel „Drey bewährte Hülfs-Mittel zur Beförderung der wahren Gottseligkeit" (S. 345-412). Zu den „Hülfs-Mitteln" werden neben Hausgottesdiensten und Hausbesuchen „die gottseligen Zusammenkünfte" gezählt. Ein Beitrag von Fresenius mit dem Titel „Gedancken über die vorhergehenden Hülfs-Mittel zur Beförderung der Gottseligkeit" ist beigefügt (S. 412-437). Darin äußerte er sich auch zu genannten „Zusammenkünften" (vgl. dazu im Folgenden, bes. Anm. 18). „*Dass* Fresenius in Darmstadt Konventikel abhielt, ist also sehr wahrscheinlich. Erstens ist Hemmerdes biographische Darstellung, soweit erkennbar, zuverlässig. Zweitens passt sein Bericht über Fresenius' Äußerungen zu Konventikeln. Grundsätzlich befürwortete Fresenius Konventikel (vgl. dazu das vorliegende Kapitel). Drittens ließen die Rahmenbedingungen Konventikel zu. Landgraf Ernst Ludwig hatte, wie im vorliegenden Kapitel dargestellt, bereits zuvor May das Abhalten von Konventikeln zugestanden. Es ist also durchaus denkbar, dass er solches auch Fresenius gestattete, zumal die rechtliche Lage das zuließ (vgl. das vorliegende Kapitel). Zudem hatte sich Fresenius erst wenige Jahre zuvor verstärkt dem Pietismus zugewandt und auch an anderer Stelle zeigte er in Darmstadt pietistisches Engagement, in erster Linie in Form seiner Darmstädter Proselytenanstalt, und auch seine ersten Kontakte nach Halle fallen in diese Zeit. Es wäre also durchaus denkbar, dass er die für den Pietismus charakteristischen Konventikel in Darmstadt einrichtete. Zudem wären Konventikel ein plausibler Grund, weshalb Fresenius bei Landgraf Ludwig VIII. (1691-1768), der dem Pietismus gegenüber kritisch eingestellt war, in Ungnaden fiel und Darmstadt verlassen musste (vgl. oben Abschn. II.Tl.1.2). Die schlechte Quellenlage zu Fresenius' Darmstädter Konventikeln lässt sich vermutlich dadurch erklären, dass das Archiv des Evangelischen Landeskirchenamts und die Kirchenakten des Staatsarchivs Darmstadt 1944 verbrannt sind (vgl. dazu oben Abschn. II.Tl.2.1, Anm. 2). Möglicherweise befanden sich darunter Quellen zu Fresenius' Darmstädter Konventikeln.

13 Vgl. dazu oben Abschn. II.Tl.2.

Konventikeln teil.[14] Im Mittelpunkt standen wohl praktische Fragen. In einem Bericht von 1777 heißt es:

> „Er [i.e. Fresenius] hielt […] Erbauungsstunden, die mehrentheils so eingerichtet waren, daß er einen Spruch zum Grunde legte; öfters aber ließ er sich Fragen, das praktische Christenthum betreffend, vorlegen, und beantwortete dieselben".[15]

Doch Fresenius' Konventikel stießen auf Widerstand. Ein wesentlicher Grund dafür war wohl, dass die Herrnhuter ihren Einfluss auf Hessen-Darmstadt auszudehnen suchten. Nach dem Tod seines Vaters Ernst Ludwig übernahm Ludwig VIII. (1691-1768) 1739 die Regentschaft. Er fürchtete, das „Sektenwesen" könne in seinem Land Einzug erhalten. Jegliche separatistischen Tendenzen sollten im Keim erstickt werden. Er suchte nicht nur, die Herrnhuter zurückzudrängen. Auch Fresenius' Konventikeln erteilte er ein Verbot. Der ausschlaggebende Grund dürften, neben Fresenius' Kritik am Lebensstil des Landgrafen,[16] jene herrnhutischen Aktivitäten gewesen sein. Sie verstärkten die Furcht vor separatistischen Tendenzen und pietistische Elemente wie Konventikel wurden zunehmend skeptisch gesehen. Fresenius dürfte den Herrnhutern für das Verbot seiner Konventikel daher mindestens eine Mitschuld gegeben haben. Für ihre Aktivitäten zahlte er einen hohen Preis. Trotz schwieriger Rahmenbedingungen hatte er Konventikel eingerichtet. Das lässt vermuten, dass sie ihm ein wichtiges Anliegen waren. Nun musste er sie aufgeben. Er wurde kritisch beäugt und musste schließlich 1742 nach Gießen wechseln und damit zugleich die Darmstädter Proselytenanstalt, sein Herzensprojekt, verlassen.

In Frankfurt, wohin er 1743 wechselte, sah er sich erneut mit Anhängern Zinzendorfs konfrontiert. Bereits vor ihm hatte sich – wie im nachfolgenden Kapitel dargestellt – der dortige Konflikt zwischen Zinzendorf und Frankfurter Pfarrern auf die Frage nach herrnhutischen Konventikeln zugespitzt. Frankfurter Pfarrer wollten sie nicht als legitime

14 Vgl. Diehl, Pietistische Gemeinschaft.
15 Hemmerde, Fresenius, 251.
16 Vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2.

Erbauungsstunden akzeptieren.[17] Mit ihnen verdächtigte auch Fresenius Versammlungen von Anhängern Zinzendorfs in Frankfurt des Separatismus und stellte sich entschieden gegen sie. Er sah in ihnen eine Bedrohung für die Monopolstellung „seiner" lutherischen Kirche und für das Gemeinwesen in Frankfurt. Er fürchtete, Anhänger Zinzendorfs könnten sie nutzen, um Kirchenkritiker in Frankfurt zu sammeln und sich schließlich von der Frankfurter Kirche abzuspalten. Er fürchtete, die – laut ihm – sektiererische Lehre und Praxis der Herrnhuter könne in Frankfurt Einzug erhalten und das Gemeinwesen in Unruhe versetzen. Nun verdächtigte also Fresenius selbst Konventikel des Separatismus, nämlich diejenigen von Anhängern Zinzendorfs. Als Vertreter der Frankfurter Kirche wollte er selbst jegliche separatistischen Tendenzen im Keim ersticken und sprach sich gegen herrnhutische Konventikel aus.

Außerdem verzichtete er, nicht zuletzt in Reaktion auf die Herrnhuter, auf eigene Konventikel in Frankfurt. Zunächst hielt er in Frankfurt noch Konventikel ab, stellte sie aber bald ein. Er befürwortete sie weiterhin. Gleichzeitig verstand er sie im Sinne Speners als eine von mehreren möglichen Realisierungen der *ecclesiola in ecclesia* und konnte auf sie verzichten. Entsprechend äußerte er sich 1750 in seinen in Frankfurt erschienenen *Pastoral-Sammlungen*:

> „Kan man Privatzusammenkünfte haben, die keinen Schaden sondern Nutzen bringen, so sind sie ein herrliches Hülfsmittel zur Beförderung der Gottseligkeit. Wo aber mehr Schaden als Nutzen zu erwarten, da ist es besser, wenn man diese Art der Erbauung unterlässet".[18]

17 Der Begriff „Konventikel" schwankt bei Zinzendorf zwischen Separatismus und legitimer Erbauungsgesellschaft. Privatzusammenkünfte seien legitim, da sie biblisch und historisch begründet seien (zur biblischen Begründung vgl. Zinzendorf, Theologische Bedencken IV, 129; zur historischen Begründung berief sich Zinzendorf auf die *Schmalkaldischen Artikel* von 1536, in denen von „mutuis fratrum colloquiis et consolationibus" [Gespräche der gegenseitigen tröstlichen Unterredung der Brüder als Gnadenwerk] die Rede ist [vgl. Zinzendorf, Theologische Bedencken I, 22]). Dem Separatismus zuneigende Konventikel befürwortete er zwar nicht, kritisierte aber ungerechte Verfolgungsmaßnahmen. Konventikel dürften allenfalls durch die Obrigkeit beschränkt, aber nicht verboten werden. Er fürchtete, separatistische Tendenzen durch Verbote zu fördern.

18 Fresenius, Gedancken über die vorhergehenden Hülfs-Mittel, 436f.

Ein wesentlicher Grund für Fresenius' Befürchtung, eigene Konventikel in Frankfurt könnten „mehr Schaden als Nutzen" bringen und für seinen darin begründeten Verzicht auf Konventikel waren eben jene Bestrebungen von Anhängern Zinzendorfs, in Frankfurt von der Kirche unabhängige Konventikel einzurichten. Dadurch bestärkten sie in Frankfurt den Verdacht, Konventikel seien Keimzellen für den Separatismus. Fresenius aber wollte, zumal nach seinen Erfahrungen in Hessen-Darmstadt, jeglichen Verdacht des Separatismus von sich abwenden.

Dazu kam, dass Frankfurt ähnlich wie Hessen-Darmstadt aufgrund seiner Geschichte ein schwieriges Pflaster für Konventikel war. Mit Speners Frankfurter Konventikeln hat Frankfurt zwar eine für die Geschichte des Pietismus und der Konventikel zentrale Bedeutung. Doch keiner von Speners Nachfolgern richtete erneut Konventikel ein.[19] Auch Fresenius verzichtete nach anfänglichen Versuchen schließlich darauf, wohingegen er sich zuvor in Hessen-Darmstadt von schwierigen Rahmenbedingungen nicht hatte abhalten lassen. Die turbulenten Ereignisse rund um Speners Konventikel blieben im kollektiven Gedächtnis der Stadt präsent. Außerdem gewann in Frankfurt nach Spener zunächst die Orthodoxie wieder die Oberhand und verlor nie vollständig an Einfluss. Gerade Vertreter der Orthodoxie fürchteten separatistische Tendenzen und lehnten Konventikel ab. Tatsächlich hielten Gruppen wie die Saalhofpietisten, zu denen Zinzendorf und seine Anhänger engen Kontakt pflegten, von der Kirche unabhängige Konventikel in Frankfurt ab. Vertreter des kirchlichen Pietismus wie Fresenius wiederum waren umso mehr um Abgrenzung bemüht. Sie wollten bei ihren orthodoxen Amtskollegen nicht den Verdacht des Separatismus aufkommen lassen und verzichteten auf Konventikel.[20] Zumal Fresenius als Senior in besonderer Weise die Frankfurter Kirche repräsentierte. Er wollte nach Innen vermitteln. Grundsätzlich befürwortete er also Konventikel. Gleichzeitig legte er auf ihre Kirchenbindung wert. Separatistische Tendenzen wie bei den Herrnhutern lehnte er strikt ab. Im

19 Vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2, bes. Anm. 89.

20 Zum Konflikt zwischen Pietismus und Orthodoxie in Frankfurt vgl. ebd.

Gegenüber zu den Herrnhutern und besonders im Hinblick auf Konventikel zeigt sich, dass er für einen *kirchlichen* Pietismus eintrat.

Außerdem fürchtete er, andere könnten seine Konventikel für ihre separatistischen Absichten missbrauchen. In seinen in Frankfurt erschienenen *Pastoral-Sammlungen* erklärte er 1748:

> „Ein Lehrer weiß auf der einen Seite, was für Vortheil es sey, wenn wahre Christen unter einander bekannt werden, und sich zu erbauen suchen […]. er sieht aber auf der andern die große Gefahr, wenn solches geschieht, und er wegen der großen Menge der Zuhörer und Amtsgeschäfte nicht im Stande sey, den Schleichereyen der Verführer genugsam vorzubeugen. Dies habe ich in Frankfurt gelernt."[21]

Zu Beginn hielt Fresenius in Frankfurt Konventikel ab, stellte sie aber bald wieder ein.[22] Die genannten „Verführer" dürften (auch) Anhänger Zinzendorfs gewesen sein. Fresenius bemühte sich in Frankfurt mit „großem Bekehrungseifer"[23] um die Erweckungsbewegung im Sinne des hallischen Pietismus. Er sprach vor allem Mitglieder angesehener Familien an und konnte tatsächlich einige junge Leute gewinnen, unter ihnen Susanna

21 Fresenius, Zugabe einiger Regeln von der Kinderzucht, 35f.

22 Ein weiterer Hinweis auf Fresenius' Frankfurter Konventikel findet sich lediglich in den *Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger* (1777). Auch hier werden „Verführer" bzw. „Sektierer", die „Fromme" aus Fresenius' Konventikeln abwarben, als Grund dafür angeführt, weshalb Fresenius die Konventikel aufgab: Er stellte „die eigentlichen Erbauungsstunden […] aus folgender Ursach ein. Er hatte bemerkt, daß wenn solche, die den ersten Anfang in der wahren Gottseligkeit gemacht, sich in solchen Versammlungen einfanden, sie manchen Sektirern dadurch bekannt wurden, die sie an sich zogen, und verführten" (Hemmerde, Fresenius, 251). Woher Hemmerde seine Informationen über Fresenius' Konventikel bezog, ist unklar. Sein Bericht erschien 1777. Möglicherweise kannte er Augenzeugen. Möglicherweise entnahm er seine Information lediglich Fresenius' Anmerkungen zu Konventikeln in den *Pastoral-Sammlungen* (vgl. oben Anm. 21). Für Letzteres spricht, dass er keine neuen Informationen bietet. Weitere Informationen zu Fresenius' Frankfurter Konventikeln lassen sich auch andernorts nicht finden. Aus seinem in den *Pastoral-Sammlungen* erschienenen Bericht kann lediglich geschlossen werden, dass er sie spätestens 1748 eingestellt haben muss. In diesem Jahr erschien nämlich der Bericht. Ihr Gründungsdatum kann frühestens in das Frühjahr 1743 fallen. In diesem Jahr wechselte Fresenius nach Frankfurt. Damit kommt nur ein kurzer Zeitraum in Frage, in dem er in Frankfurt Konventikel abhielt, nämlich zwischen Frühjahr 1743 und 1748. Möglicherweise wurde ihnen deshalb wenig Aufmerksamkeit zuteil.

23 Dechent, Frankfurt II, 171.

Katharina von Klettenberg, möglicherweise auch Goethes Mutter. Doch sie wandten sich schließlich von ihm ab und schlossen sich den Herrnhutern an oder sympathisierten zumindest mit ihnen.[24] Fresenius und die Herrnhuter standen sich in Frankfurt also auch im Werben um „Fromme“ als Konkurrenten gegenüber.

Ein weiterer Grund für Fresenius' Verzicht auf Konventikel in Frankfurt dürfte außerhalb der Frankfurter Mauern, nämlich in Württemberg liegen. 1743 und damit im Jahr von Fresenius' Wechsel nach Frankfurt wurde das Württemberger Pietistenreskript erlassen. Nach jahrzehntelangen heftigen Streitigkeiten zwischen Orthodoxie und Pietismus integrierte es in Württemberg Konventikel in eine Landeskirche. Sofern sie keine separatistischen Tendenzen erkennen ließen, sich unter kirchliche Aufsicht stellten und sich an die Lutherbibel und kirchlich anerkannte Erbauungsschriften hielten, waren sie fortan in Württemberg gestattet. Der Pietismus wurde damit, ein einmaliger Vorgang, in eine Landeskirche integriert.[25] Außerhalb Württembergs kam vor allem seitens der Orthodoxie die Befürchtung auf, auch andernorts könne eine solche Anerkennung von Konventikeln und des Pietismus insgesamt angestrebt werden. Insbesondere als Frankfurter Senior war Fresenius, wie bereits oben ausgeführt, um einen vermittelnden Weg bemüht. Er wollte nach Innen befrieden, nicht mit Konventikeln Unruhe stiften. Denn womöglich hätten solche vor dem Hintergrund des Württemberger Pietistenreskripts bei seinen orthodox gesinnten Amtskollegen Befürchtungen geweckt, der Pietismus wolle die Macht in der Frankfurter Kirche an sich reißen.

Es war also ein Zusammenspiel aus mehreren Gründen, weshalb Fresenius seine Konventikel in Frankfurt schon bald wieder einstellte. Die Herrnhuter spielten dabei eine wichtige Rolle. Die Forderung von Anhängern Zinzendorfs nach eigenen Konventikeln in Frankfurt, ihr Abwerben von „Frommen“ aus Fresenius' Konventikeln und die damit verbundenen

24 Vgl. a.a.O., 187-191 sowie oben Abschn. I.Tl.1.2, bes. Anm. 104. Zur Frage, ob Goethes Mutter zu den von Fresenius „Erweckten“ gehört, vgl. oben Abschn. I.Tl.1.2, bes. Anm. 114.

25 Zum Württembergischen Pietismus einschließlich des Pietistenreskripts vgl. einführend Brecht, Art. Pietismus, 619f.; Wallmann, Pietismus, 204-213; Hornig, Pietismus. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

separatistischen Befürchtungen waren ein wesentlicher Grund. Anhänger Zinzendorfs trugen maßgeblich dazu bei, dass Fresenius in Frankfurt schließlich auf Konventikel verzichtete. Das bedeutet allerdings nicht, dass er sich vom (hallischen) Pietismus abgewandt hätte. Sein anfänglicher pietistischer Eifer, mit dem er in Darmstadt noch trotz schwieriger Rahmenbedingungen Konventikel abgehalten hatte, wich vielmehr zusehends dem Pragmatismus eines Kirchenpolitikers, den er insbesondere als Frankfurter Senior erkennen lässt. In erster Linie ging es ihm um die Stärkung der (Frankfurter) *lutherischen* Kirche. Davon ausgehend unterstütze er den *kirchlichen* Pietismus und suchte im Kirchenalltag ein friedliches Zusammenleben lutherisch-kirchlich Gesinnter, seien sie eher pietistisch oder eher orthodox geprägt. Er verzichtete auf klassische Konventikel, allerdings nicht auf jegliche Zusammenkünfte. 1777 berichtete Carl Hermann Hemmerde:

> „Er [i.e. Fresenius] hielt zwar bis an sein Ende alle Sonntag Abend mit einigen Candidaten eine asketische Uebung, allein die eigentlichen Erbauungsstunden stellte er […] ein“.[26]

3.1.2 Zinzendorfs Konflikt mit Frankfurter Pfarrern vor Fresenius' Wechsel nach Frankfurt

Ein weiterer Grund für Fresenius' schriftliche Kritik an Zinzendorf und den Herrnhutern liegt in der Frankfurter Geschichte begründet. Parallel zu Fresenius' Darmstädter Zeit und damit bereits vor seinem Wechsel nach Frankfurt war es in Frankfurt zwischen Zinzendorf und seinen Anhängern auf der einen Seite und lutherischen Pfarrern auf der anderen Seite zu Spannungen gekommen. Der Konflikt hatte sich auf die – wie eben behandelt auch für Fresenius relevante – Frage nach Konventikeln zugespitzt. Insofern war seine Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern die Fortsetzung eines bereits bestehenden Konflikts in Frankfurt, diesmal mit Fresenius als Hauptakteur seitens der Frankfurter Pfarrer.[27]

---

26 Hemmerde, Fresenius, 251.

27 Vgl. zum Folgenden bes. Dechent, Frankfurt II, 151-157; 171f.; Telschow, Frankfurt I, 333f.; Steitz, Geschichte II, 227-232. Im Folgenden steht die Geschichte

1719 und 1730 hielt sich Zinzendorf jeweils für kurze Zeit in Frankfurt auf. Erste Anzeichen für einen Konflikt mit Frankfurter Pfarrern bahnten sich seit etwa 1735 an, als er ein weiteres Mal nach Frankfurt kam. Seit Spener gab es in Frankfurt kleinere pietistische Kreise, die auf Distanz zum kirchlichen Leben gingen, was die lutherischen Pfarrer beklagten. Doch zu schärferen Auseinandersetzungen kam es nicht.[28] Diese Kreise wandten sich 1735 in einem Brief an Zinzendorf. Aus seinem Antwortschreiben vom 15. Dezember 1735 geht hervor, dass sie ihn um Rat baten, inwieweit sie sich zur Kirche halten sollten. Zinzendorf ermahnte sie daraufhin: „übereilet euch ja nicht […]. Seyd ihr lutherisch […], so bleibts […], bleibt fein kirchlich".[29] Am 28. Mai 1736 hielt er während eines Aufenthaltes in Frankfurt eine Versammlung mit ihnen ab. Die Frankfurter Pfarrer hielten sich zu diesem Zeitpunkt noch mit Kritik zurück. Der damalige Frankfurter Senior Christian Münden (1684-1741) sowie die Frankfurter Pfarrer Heinrich Andreas Walther (1696-1748) – der knapp zehn Jahre später, zwischenzeitlich Frankfurter Senior und Fresenius' Vorgesetzter, in Fresenius' schriftlicher Auseinandersetzung mit Zinzendorf eine wichtige Rolle spielen sollte[30] – und Johann Friedrich Starck (1680-1756) statteten Zinzendorf sogar einen Besuch ab.[31]

Zinzendorfs Aufenthalt in Frankfurt fällt in eine für ihn brisante Zeit. Im März 1736 hatte er Sachsen verlassen müssen.[32] Daraufhin zog er mit seinen engsten Mitarbeitern umher. Unter anderem reiste er nach Frankfurt, wo am 28. Mai besagte Versammlung stattfand. Kurz darauf, seit Juni, fand er vorübergehend auf der Ronneburg in Büdingen Zuflucht, musste aber auch diese nach Unruhen verlassen. Am 18. Oktober traf

---

Zinzendorfs und der Herrnhuter in *Frankfurt* im Zentrum. Zur Geschichte Zinzendorfs und der Herrnhuter im Allgemeinen vgl. unten Abschn. II.Tl.3.1.3, bes. die in Anm. 38 genannte Literatur.

28 Vgl. dazu Steitz, Geschichte II, 227.

29 Das Antwortschreiben Zinzendorfs ist abgedr. in: Spangenberg, Leben Zinzendorfs III (1775), 1008-1010, hier: 1008f.

30 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.3.2.

31 Laut Zinzendorfs Nachfolger Spangenberg, der Zinzendorf allerdings in einem möglichst positiven Licht erscheinen lassen wollte, verlief das Treffen „freundschaftlich": „Sie kamen damals selbst, ihn zu besuchen, und bezeugten ihm seine Liebe" (Spangenberg, Leben Zinzendorfs III, 1007).

32 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.3.1.3, Anm. 42.

Zinzendorfs Frau in Frankfurt ein, wo sie freundlich Aufnahme fand. Von einer Reise nach Livland zurückgekehrt, folgte Zinzendorf. Am 10. November 1736 bat er den Frankfurter Rat um Schutz für sich und die Seinen. Der Rat stimmte zu. Doch die lutherischen Pfarrer äußerten Bedenken, Zinzendorf könne separatistische Tendenzen verstärken. Besonders seine Hausgottesdienste weckten ihr Misstrauen. Das Konsistorium ordnete daher an, dass diese öffentlich stattzufinden hätten, was allerdings nur zu steigenden Teilnehmerzahlen führte. Schließlich äußerten die Pfarrer am 6. Dezember 1736 gegenüber dem Rat die Sorge, es könne in Frankfurt zur Gründung einer herrnhutischen Gemeine kommen.[33] Der Rat aber schätzte die Situation weniger ernst als die Pfarrer ein und ergriff zunächst keine schärferen Maßnahmen. Anfang 1737 spitzte sich die Situation zu, allerdings nicht durch Zinzendorfs Zutun, sondern durch das seiner Anhänger. Zinzendorf hatte sie ermahnt, sich zur Kirche zu halten. Doch die meisten lehnten das ab. Während seiner durch eine Reise nach Holland bedingten Abwesenheit gründeten sie Anfang 1737 eine Gemeinde. Senior Münden reichte daraufhin am 28. Februar beim Konsistorium eine Klage ein, woraufhin dieses am 12. März anordnete, dass Zinzendorfs Bedienstete Privatandachten abhalten, aber keine Fremden daran teilnehmen dürften. Da man sich jedoch nicht daran hielt, folgte am 19. März die nächste Klage. Nach Frankfurt zurückgekehrt, bemühte sich Zinzendorf um Deeskalation. In einem Schreiben vom 11. April dankte er dem Rat für das Entgegenkommen. Gleichzeitig klagte er das Vorgehen der Pfarrer an. Diese würden mit ihrem feindseligen Verhalten eine Separation geradezu provozieren. Der Rat reagierte am 16. April mit einem „Gegenkompliment“, untersagte aber weitere Privatzusammenkünfte, woran sich Zinzendorf auch zu halten versprach. Angesichts weiterer Zusammenkünfte folgte jedoch bereits am 2. Mai die nächste Klage. Die Situation beruhigte sich etwas, als einige separatistisch Gesinnte Frankfurt verließen. Anfang 1738 brach der Konflikt erneut offen aus, als die Pfarrer eine Klage einreichten, in der sie in erster Linie die weiterhin stattfindenden Privatzusammenkünfte

33 „Amts- und pflichtmäßige Vorstellung“ vom 6. Dezember 1736.

anprangerten.[34] Das Konsistorium leitete daraufhin eine Untersuchung ein. Das hatte zur Folge, dass besagte Privatzusammenkünfte am 23. Mai 1738 untersagt wurden, woran sich die Anhänger Zinzendorfs aber nicht hielten. Schließlich griff Zinzendorf mit einem Brief an den Rat vom 20. Juni 1738 ein. Er betonte, dass er zu keinem Zeitpunkt in Frankfurt Anhänger separieren wolle, dass er mit der lutherischen Lehre übereinstimme und sich weiterhin der lutherischen Kirche zugehörig fühle.[35] Der Rat reagierte allerdings nicht und Zinzendorfs Anhänger hielten weiterhin Zusammenkünfte ab. Eine weitere Eskalationsstufe wurde durch einen anonymen Anschlag an der Kapuziner- und der Barfüßerkirche ausgelöst. Handwerksburschen wurden darin aufgefordert, die Zusammenkünfte am 29. September zu stürmen. Der Rat konnte das jedoch verhindern, indem er die Anhänger Zinzendorfs überredete, an diesem Tag keine Versammlung abzuhalten. Zusätzlich patrouillierten Streifen. Derartige Vorfälle sowie die immer strengere Überwachung seitens des Rates verhinderten, dass in Frankfurt eine Herrnhuter Brüdergemeine entstand. Die meisten Anhänger Zinzendorfs und er selbst verließen Frankfurt und der Konflikt beruhigte sich. Gleichzeitig blieben die Brüder auch in den Folgejahren und zu Fresenius' Zeit in Frankfurt präsent. Mehrere Anhänger, oder zumindest Sympathisanten, Zinzendorfs lebten dort. Mit ihnen sah sich Fresenius – wie im vorherigen Kapitel bereits dargestellt – in Frankfurt unmittelbar konfrontiert.

Die geschilderten Frankfurter Ereignisse rund um Zinzendorf in den 1730er Jahren hat er nicht vor Ort erlebt, jedoch eigenen Angaben zufolge vom benachbarten Hessen-Darmstadt aus „aufmercksam"[36] verfolgt. Außerdem dürften die Frankfurter Ereignisse in Frankfurt noch lebhaft präsent gewesen sein, als er 1743 dorthin wechselte. Auch Zinzendorf waren sie, als Fresenius seine Kritik an ihm und den Herrnhutern schriftlich formulierte, sicher noch in Erinnerung.

34 Vgl. Grabau, Predigerministerium, 316-320.

35 Vgl. Dechent, Frankfurt II, 155: Brief vom 20. Juni 1738 (der Brief ist, soweit erkennbar, nicht erhalten).

36 Fresenius, Vorläufige Antwort, Kurtzer Vorbericht.

3.1.3 Fehlentwicklungen der „Sichtungszeit“

Fresenius’ schriftliche Kritik an Zinzendorf und den Herrnhutern fällt in die Jahre 1745 bis 1751 und damit in die sogenannte „Sichtungszeit“[37] (1743-1749) in der Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine.[38] Die Fehlentwicklungen jener „Sichtungszeit“ sind ein Grund, weshalb Fresenius das Wort gegen die Herrnhuter ergriff. Wie mehrere seiner Zeitgenossen prangerte er einige Fehlentwicklungen explizit an.[39]

Doch schon vor der „Sichtungszeit“, seit ihrer Gründung in den 1720er Jahren stießen Zinzendorf und die Herrnhuter seitens des Staates und der Kirche auf Widerstand. Nicht nur orthodoxe, sondern auch pietistische Theologen übten Kritik. In den 1730er Jahren – und damit bereits vor Fresenius’ Eingreifen – kam es zum endgültigen Bruch mit Halle. Halle wurde „zum erbittertsten Gegner Zinzendorfs“.[40] Als ein hallischer, oder zumindest als ein Halle nahestehender Gegner Zinzendorfs wurde auch Fresenius wahrgenommen.[41] Zinzendorf war stets bemüht, seine Rechtgläubigkeit nachzuweisen. Dennoch musste er 1736 Sachsen und Herrnhut verlassen.[42] Daraufhin fand er unter anderem für kurze Zeit in Frankfurt

37 Zum Begriff „Sichtungszeit“ vgl. bereits oben Abschn. II.Tl.3.1, Anm. 4.

38 Aus der zahlreichen Literatur zur Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine und zu Zinzendorf seien nur einige Werke exemplarisch genannt. Für einen ausführlichen und neueren Gesamtüberblick vgl. Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. Zusammenfassende Darstellungen bieten u.a. Brecht, Art. Pietismus, 618f.; Meyer, Art. Brüderunität; Ders., Art. Zinzendorf und die Herrnhuter; Wallmann, Pietismus, 181-203. Zur Person Zinzendorfs vgl. u.a. Meyer, Art. Zinzendorf; Schneider, Art. Zinzendorf. Zur Theologie Zinzendorfs vgl. die unten Abschn. II.Tl.3.3.1, Anm. 136 genannte Literatur. Im Folgenden liegt der Fokus auf der „Sichtungszeit“.

39 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.1.2.

40 Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 30. Zum endgültigen Bruch führte die Ausweisung August Gottlieb Spangenbergs (1705-1792) aus Halle am 4. April 1733 (vgl. dazu u.a. Teigeler, Herrnhuter, 262-264).

41 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.3.2 u. II.Tl.3.3.

42 1733 bestätigte ein Gutachten der Theologischen Fakultät in Tübingen die evangelische Rechtgläubigkeit der Brüdergemeine. Ein späteres Gutachten aus Tübingen von 1745, das Fresenius begrüßte (vgl. unten Abschn. II.Tl.3.2), erneuerte diese Einschätzung allerdings nicht. Dazu legte Zinzendorf 1734 bei orthodox-lutherischen Pfarrern in Stralsund ein Rechtgläubigkeitsexamen ab und trat in Württemberg in den geistlichen Stand ein. Dennoch musste er 1736 Sachsen verlassen. Nachdem die Verhältnisse in Herrnhut einer Prüfung unterzogen worden waren, beschloss eine Untersuchungskommission, dass die Herrnhuter Gemeine weiterhin bestehen dürfe. Zinzendorf aber müsse das Land verlassen.

Aufnahme, wo es zu den im vorherigen Kapitel thematisierten Spannungen mit lutherischen Pfarrern kam. In den 1740er Jahren entstanden mit Marienborn und Herrnhaag in der Wetterau und damit in der unmittelbaren Nähe Frankfurts zwei neue Zentren der Herrnhuter Brüdergemeine.[43] Damit begann zugleich eine neue Phase, die in besagter „Sichtungszeit" ihren Höhepunkt fand und in die Fresenius' schriftliche Kritik fällt. Zinzendorf selbst lebte, wenn auch durch zahlreiche Reisen unterbrochen, bis 1748 in der Wetterau. In den 1740er Jahren kam es in den dortigen Gemeinden zu einer schwärmerischen Überspanntheit. Im Rückblick interpretierte Zinzendorf diese Krise in Anlehnung an Lk 22,31 als „Sichtung des Satans". Gleichzeitig waren diese Jahre nicht nur Krise. Zinzendorf war stets um die Anerkennung der Brüder als Augsburger Religionsverwandte und dem damit verbundenen reichsrechtlichen Schutz bemüht, was ihm 1746 in Preußen und 1749 in Sachsen gelang.[44] 1749 wurden die Brüder zudem vom englischen Parlament als eigene Kirche (*an Ancient Protestant Episcopal Church*) bestätigt. Außerdem waren diese Jahre „die Zeit ihrer [i.e. der Herrnhuter] größten Anziehungskraft".[45] Die einen waren fasziniert, die anderen schockiert. Viele Streitschriften entstanden in dieser Zeit,[46] unter ihnen diejenigen von Fresenius. Die Kritik konzentrierte sich,

43 Nach seiner endgültigen Ausweisung aus Sachsen 1736 zog Zinzendorf mit seinen engsten Mitarbeitern als „Pilgergemeine" umher und betreute die immer zahlreicher entstehenden Gemeinen. Stützpunkt war seit Juni 1736 die Ronneburg bei Büdingen, die die Brüder aber aufgrund von Unruhen schon im Oktober desselben Jahres wieder verlassen mussten. Am 10. November bat Zinzendorf in Frankfurt für sich und die Seinen um Aufnahme, richtete sich dort aber nur „pilgermäßig" ein (vgl. oben Abschn. II.Tl.3.1.2). Schließlich baute er 1738 in der Wetterau mit Marienborn und Herrnhag ein neues Zentrum der Brüder auf. Isenburg-Büdingen, eine reformierte Reichsgrafschaft, hatte sich dank der Toleranz des dortigen Grafen Ernst Casimir (1687-1749) mit dem Toleranzedikt von 1712 offiziell für religiöse Randgruppen geöffnet. Zur Entstehungsgeschichte der Gemeinen in der Wetterau vgl. Steitz, Geschichte II, 238-242.

44 Der Status einer eigenständigen Konfession wurde den Brüdern erstmals 1742 in Preußen zuerkannt. Dies geschah allerdings in Zinzendorfs Abwesenheit und gegen seinen Willen. 1746 erreichte er in Preußen die Korrektur in „Augsburger Religionsverwandte" und den damit verbundenen reichsrechtlichen Schutz.

45 Hahn/Reichel, Zinzendorf, 162.

46 Eine Gesamtdarstellung der Streitschriften fehlt. Eine Übersicht über die wichtigsten bietet das *Bibliographische Handbuch zur Zinzendorf-Forschung*, das bis 1764 insgesamt 386 gedruckte Streitschriften auflistet. Eine Übersicht zu einigen Kritikern

wie auch bei Fresenius zu beobachten, auf die Entwicklungen der „Sichtungszeit“ und die Anerkennung der Brüder als Augsburger Religionsverwandte. Wichtige Impulse für die Entwicklungen der „Sichtungszeit“ waren von Zinzendorf ausgegangen. Die Fehlentwicklungen hatte er aber nicht intendiert und erst spät erkannt. Als er im Frühjahr 1748 aus Herrnhaag abreiste, eskalierte die Situation. In seiner Abwesenheit wurden die Entwicklungen in skurrile Extreme gesteigert. Unter seinem Sohn Christian Renatus (1727-1752), dem er vor seiner Abreise das Ältestenamt übertragen hatte, gewannen schwärmerische Kräfte immer mehr an Einfluss, „die religiöse Begeisterung [schlug schließlich] in Schwärmerei […] und die Freude der Christusgemeinschaft in erotisch-sexuelle Hochspannung“[47] um. Die Gemeine trieb „in einen Taumel der Wundenbegeisterung und sinnlichen Christuserotik“.[48] Exzessive Feste, ein übersteigerter Heilandskult um Jesu Seitenhöhle, ein regelrechter Blut- und Wundenkult sowie sprachliche Entgleisungen prägten das Gemeineleben.[49] Von den Fehlentwicklungen in Herrnhaag erfuhr Zinzendorf Ende 1748 auf dem Weg nach London. Von dort aus griff er im Februar 1749 mit einem Strafbrief ein. Er untersagte alle nichtgenehmigten Privatzusammenkünfte und -liturgien, prangerte sprachliche Entgleisungen an, setzte seinen Sohn Renatus ab und zitierte ihn nach London. Der Brief zeigte Wirkung und leitete eine Wende ein. Das endgültige Ende der Gemeinen in der Wetterau und der schwärmerischen Periode läutete der Regierungswechsel in Büdingen 1750 ein. Nach dem Tod des Grafen Ernst Casimir (1687-1749) wurde für den neuen Landesherren eine Huldigungsformel entworfen, mit der sich die Brüder von Zinzendorf lossagen, oder andernfalls Herrnhaag binnen dreier Jahre räumen mussten. Treibende Kraft bei der Formulierung der Huldigungsformel war der Regierungsrat und entschiedene Gegner der Herrnhuter Christoph Friedrich Brauer (1714-1782). Von ihm war Fresenius, der seit 1748 das Amt des Frankfurter Seniors innehatte, über

Zinzendorfs und deren Streitschriften bietet Brecht, Kritiker. Fresenius ist dort ein eigenes Kapitel gewidmet (vgl. a.a.O., 219-222).

47 Meyer, Art. Brüderunität, 227.

48 Hahn/Reichel, Zinzendorf, 163.

49 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.3.3.1.2.

die Ereignisse auf dem Laufenden gehalten worden. Fresenius begrüßte das Vorgehen der Büdinger Regierung und bedankte sich in einem Schreiben persönlich bei Brauer:

> „Und da ohne Zweifel Ew. Hochedelgeb. [i.e. Brauer] Das Haupt-Werckzeug bey dieser Sache gewesen, so wolle der grosse Gott Ihme diesen löblichen und nöthigen Eifer reichlich vergelten."[50]

Schon bald verließen die ersten der fast 1000 Brüder Herrnhaag. Nur eine kleine Gruppe blieb bis zum Auslaufen des Pachtvertrags. Am 28. März 1753 wurde Herrnhaag endgültig geräumt.[51] Das Ende der Gemeinen in der Wetterau bedeutete aber nicht das Ende der Brüdergemeine. Es folgten ruhigere Jahre, die Ereignisse in der Wetterau wurden aufgearbeitet. August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), Zinzendorfs späterer Nachfolger, studierte die Herrnhuter und ebenso die gegnerischen Schriften, darunter sicher auch diejenigen von Fresenius. Er legte Zinzendorf eine Liste mit Fragen seiner Kritiker vor, die dieser auf der Synode 1750 beantwortete. All diese Maßnahmen dürften wesentlich dazu beigetragen haben, dass der Konflikt mit Fresenius abebbte. 1751 erschien seine letzte gegen Zinzendorf und die Herrnhuter gerichtete Schrift. Seit 1750 verbrachte Zinzendorf, wenn er nicht auf Reisen war, die meiste Zeit in London und festigte von dort aus die weltweite Mission. 1755 kehrte er schließlich nach Herrnhut zurück, das er seit 1747 wieder betreten durfte und wo er 1760, ein Jahr vor Fresenius, verstarb.

3.1.4 Ergebnis

Verschiedene Ereignisse stehen im Hintergrund von Fresenius' schriftlicher Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern. Sie waren der Anlass, weshalb er zur Feder griff, auch wenn sie in seinen Schriften nur teilweise zur Sprache kommen und in der bisherigen Forschung keine oder kaum Beachtung finden. Erstens spielen die Ereignisse rund um

50 Nr. 607.

51 Zu den Vorgängen rund um die Huldigungsformel vgl. Steitz, Geschichte II, 244f. Abgedruckt ist die Huldigungsformel in: Brauer, Historische Nachricht (1751), 464-466.

Fresenius' Konventikel in Darmstadt und Frankfurt eine Rolle. Vor allem aufgrund herrnhutischer Aktivitäten musste er seine Konventikel aufgeben, schlussendlich Darmstadt und die Darmstädter Proselytenanstalt verlassen. Anschließend sah er sich in Frankfurt erneut mit Anhängern Zinzendorfs konfrontiert, die – aus seiner Sicht – separatistische Zusammenkünfte einrichten wollten und „Fromme" aus seinen Konventikeln abwarben. Diese Ereignisse machen nicht zuletzt auf menschlicher Ebene Fresenius' polemischen Ton gegenüber Zinzendorf und den Herrnhutern verständlich, auch wenn er in seinen Schriften nicht explizit darauf zu sprechen kommt. Zudem wird bereits hier deutlich, was sich in seiner schriftlichen Kritik fortsetzt: Im Gegenüber zu Zinzendorf und den Herrnhutern trat Fresenius für die lutherische Kirche und für einen kirchlichen Pietismus ein. Zinzendorf und die Herrnhuter hingegen waren für ihn Separatisten. Zweitens ist Fresenius' schriftliche Auseinandersetzung die Fortsetzung eines Konflikts zwischen Zinzendorf und Frankfurter Pfarrern, der bereits vor Fresenius' Wechsel nach Frankfurt schwelte. Seitdem Zinzendorf die Frankfurter Bühne betreten hatte, waren ihm die lutherischen Pfarrer dort immer skeptischer begegnet, wobei sich ihre Kritik im Laufe der Zeit auf die auch für Fresenius relevante Frage nach Konventikeln zuspitzte. Zinzendorf selbst nahm eine ambivalente Rolle ein. Einerseits bemühte er sich um ein gutes Verhältnis zum Frankfurter Rat und versicherte, keine separatistischen Absichten zu verfolgen. Die treibende Kraft im Konflikt war weniger er selbst, sondern waren seine Anhänger, die er immer wieder zu beschwichtigen suchte. Andererseits unterstützte er sie und trat separatistischen Tendenzen nicht uneingeschränkt und entschieden entgegen. Eine herrnhutische Gemeine entstand in Frankfurt nicht. Doch zu Fresenius' Frankfurter Zeit lebten und wirkten weiterhin Anhänger und Sympathisanten Zinzendorfs in Frankfurt. Ihre Forderung nach eigenen Konventikeln und ihr Werben um „Fromme" in Frankfurt waren ein zentraler Grund, weshalb er schriftlich gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung bezog. Drittens fällt Fresenius' schriftliche Auseinandersetzung in die „Sichtungszeit" der Brüdergemeine. Deren Fehlentwicklungen stießen vielfach auf Kritik und wurden auch von Fresenius angeprangert.

3.2 Literarische Kontroverse

In den Jahren 1745 bis 1751 bezog Fresenius mehrfach schriftlich gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung. Persönlich ist er Zinzendorf nie begegnet. Neben Fresenius' Schriften spielen insbesondere drei anonyme Streitschriften, die für Fresenius bzw. Zinzendorf Partei ergreifen, sowie Briefe von Fresenius' Vorgesetztem Senior Walther eine wichtige Rolle. Außerdem veröffentlichte Fresenius Material aus der Feder weiterer Autoren.

Der schriftliche Konflikt brach mit Fresenius' erster Schrift von 1745 aus. Sie trug den Titel Vorläufige Antwort, welche er denjenigen zu ertheilen pfleget, die ihn fragen, Ob sie zu der Herrnhutischen Gemeine übergehen oder in derselben bleiben sollen?[52] Der konkrete Anlass für Fresenius' schriftliche Initiative war seinen eigenen Angaben zufolge also, dass ihn mehrere um Rat gefragt hätten, Ob sie zu der Herrnhutischen Gemeine übergehen oder in derselben bleiben sollen? Außerdem hatte ihn der Jenaer Theologe Johann Georg Walch (1693-1775) zu einer schriftlichen Stellungnahmen gegen die Herrnhuter ermuntert.[53] Fresenius' „vorläufige Antwort" lautete: Es „soll sich niemand in diese Gemeine begeben, und wer nicht gern für seine Seele Gefahr lauft, soll sich von derselben zurück ziehen."[54] Gleichzeitig kündigte er im Vorwort an, dies sei lediglich ein „Vorbotte"[55] für das „Haupt-Werck",[56] das er, falls er „zu einer weitläufigern Vertheidigungs-Schrift genöthiget"[57] werde, mit detaillierter Beweisführung vorlegen und „die Special-Beweise aus […] Documenten im Uberfluß"[58] darlegen werde.

Kurz darauf folgte im Juni 1745 ein Briefwechsel zwischen Fresenius und Zinzendorf. Allerdings verständigten sie sich nur indirekt, nämlich

52 Im Folgenden: *Vorläufige Antwort*. Zwei erweiterte Ausgaben folgten 1746. Abgedr. auch in: Antizinzendorfiana II, 109-268.

53 Vgl. Fresenius, Vorrede, in: Walch, Theologisches Bedencken: Walch habe „die erste Resolution in mir [i.e. Fresenius] verursachet, gegen die Herrnhuter zu schreiben" (ebd.).

54 Fresenius, Vorläufige Antwort, 6.

55 A.a.O., Kurtzer Vorbericht.

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Ebd.

über Fresenius' Vorgesetzten, den Frankfurter Senior Walther. Der hatte Zinzendorf 1736 persönlich in Frankfurt kennengelernt,[59] war 1741 in das Amt des Seniors berufen worden und damit bis zu seinem Tod 1748 Fresenius' Vorgesetzter. Als solcher wirkte er als eine Art Mittler zwischen Fresenius und Zinzendorf. Zunächst wandte sich Zinzendorf in Reaktion auf *Vorläufige Antwort* in einem auf den 1. Juni 1745 datierten Schreiben von Marienborn aus an Walther,[60] nicht an Fresenius selbst. Er nannte Fresenius zunächst nicht einmal beim Namen, sondern sprach von Walthers „Kollegen",[61] dessen „Offerte"[62] er zur Kenntnis genommen habe. Erst am Ende des Schreibens ist vom „ganzt werthe[n], wiewohl unbekanten Herrn Fresenium"[63] die Rede. Inhaltlich ging er kaum auf dessen Kritik ein. Vielmehr forderte er, dieser möge seine Anschuldigungen bei einer höheren Instanz, nämlich bei Walther, „seinem geistlichen Judicio, oder dem Hoch-Edlen Magistrat in Franckfurt, oder endlich bey denen Herren Grafen von Ysenburg-Büdingen oder Meerholz […] schriftlich, mündlich, oder wie es ihm sonst gefällig, […] deponiren".[64] Doch er solle keinen weiteren „gedruckten Beweis ins Gelage"[65] werfen. Zu diesem Zeitpunkt hoffte Zinzendorf wohl, Walther sei auf seiner Seite. Er erinnerte ihn an ihre „alte Freundschaft".[66] Vermutlich spielte er damit auf das oben genannte Treffen in Frankfurt 1736 an.[67] Walther leitete Zinzendorfs Schreiben an Fresenius weiter. Der wiederum reagierte mit einem an Walther adressierten und zugleich an Zinzendorf gerichteten Schreiben, das auf den 9. Juni 1745 datiert ist.[68] Er nannte mehrere Möglichkeiten für das weitere Verfahren. Ginge es Zinzendorf um einen Austausch „wie Er schreibet, in Liebe und Friede",[69] präferiere er den schriftlichen Weg über

59 Vgl. oben Abschn. II.Tl.3.1.2.
60 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf an Heinrich Andreas Walther, o.O. 1. Juni 1745, abgedr. in: Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 66-68.
61 A.a.O., 66; 67.
62 A.a.O., 67.
63 Ebd.
64 Ebd.
65 Ebd.
66 Ebd.
67 Zu dem Treffen vgl. oben Abschn. II.Tl.3.1.2.
68 Nr. 600.
69 A.a.O., 71.

Walther, verbunden mit der Aufforderung, „diejenigen Abweichungen und Fehler, derer Er [i.e. Zinzendorf] wird überzeuget werden auch in öffentlichem Druck zu bekennen“.[70] Er selbst sei ebenfalls bereit, Fehler öffentlich einzuräumen, falls ihm solche nachgewiesen werden könnten. Wolle Zinzendorf allerdings gegen ihn klagen, könne dies nur vor einer Obrigkeit geschehen, und falls sich Zinzendorf „vor der gantzen Kirche rechtfertigen [wolle], so ist der Weg des öffentlichen Drucks der allerbequemste.“[71] Walther leitete diese Schreiben von Fresenius zusammen mit einem eigenen Brief am 10. Juni 1745 an Zinzendorf weiter.[72] Er machte deutlich, dass er auf Fresenius’ Seite stand, dem er „nebst einer gründlichen Erkentnis des Heils, eine wahre Gottesfurcht und eine grose Amts-Treue und Klugheit“[73] bescheinigte. Er selbst habe zudem nun eine andere Sicht auf die Herrnhuter als vor zehn Jahren und fordere Zinzendorf auf, zu Fresenius’ Vorwürfen sachlich Stellung zu beziehen. Zinzendorf hatte allerdings wohl die Hoffnung noch nicht aufgegeben, Walther für sich zu gewinnen. In seinem zweiten Schreiben an Walther vom 18. Juni 1745 lud er ihn, seinen „alten Freund“,[74] nach Marienborn oder Herrnhaag ein, um dort in Ruhe Fresenius’ Schrift zu besprechen. Von einer Einladung an Fresenius ist nicht die Rede. Stattdessen erklärte er, er sei noch nie „embarissirter gewesen über eine Schrift“[75] als über diejenige von Fresenius. Der habe wohl zum Ziel, „alles zu beweisen“[76] und ihn „mit sehr abwechselnden Hohnspruch und Bescheidenheit“[77] herauszufordern. Er sei auch durchaus zu einer Antwort bereit, verzichte aber aus Rücksicht: „[E]s komt auf seine [i.e. Fresenius’] Ehre und Reputation an, die ich ihm nicht wieder schaffen kan, wenn sie ihm die Sache genommen hat.“[78] Walther lehnte

70 A.a.O., 73.
71 A.a.O., 72.
72 Heinrich Andreas Walther an Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Frankfurt a. M. 10. Juni 1745, abgedr. in: Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 77-79.
73 A.a.O., 77.
74 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf an Heinrich Andreas Walther, o.O. 18. Juni 1745, abgedr. in: Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 79-81, 80.
75 Ebd.
76 Ebd.
77 Ebd.
78 Ebd.

die Einladung in einem höflichen, aber deutlich distanzierten Antwortschreiben vom 25. Juni 1745 mit der Begründung ab, dies sei ihm „in der gegenwärtigen Stellung […] moralisch unmöglich".[79] Zudem unterstrich er, dass er Fresenius' Bedenken teile. Daraufhin richtete Zinzendorf am 26. Juni 1745 nur noch wenige Zeilen an Walther. Er finde es „gantz vergeblich", sich mit Fresenius „in einigen weitern Wortwechseln einzulassen".[80] Damit endete der Briefwechsel zwischen Fresenius, Zinzendorf und Walther. Die Briefe waren immer kürzer, der Ton kühler geworden. Die Fronten hatten sich verhärtet. Im Nachhinein bezeichnete Fresenius den Briefwechsel als „kurtze, aber höchstbedenckliche Correspondenz".[81] Er warf Zinzendorf vor, sie „sehr hitzig angefangen, aber auch gar kurtz und geschwind wieder aufgehoben"[82] zu haben. In der Tat hatte Zinzendorf den Briefwechsel eröffnet, damit allerdings auf Fresenius' *Vorläufige Antwort* reagiert. Die weitere Auseinandersetzung fand im Wesentlichen in Form öffentlicher Streitschriften statt. Lediglich 1748 kam es nochmals zu einem kurzen Intermezzo auf postalischer Ebene, als Zinzendorf am 7. Mai beim Frankfurter Rat schriftlich gegen Fresenius Klage einreichte. Der Rat leitete das Schreiben an Fresenius weiter, der wiederum am 20. Juni schriftlich Stellung bezog.[83] Zinzendorf erinnerte den Rat an die Zensurpflicht. Man solle Fresenius Einhalt gebieten. Fresenius aber kritisierte Zinzendorf und die Herrnhuter weiterhin öffentlich, ohne dass der Rat einschritt.

Im August 1745 erschien Zinzendorfs Schrift *Die gegenwärtige Gestalt des Creutz-Reichs Jesu in seiner Unschuld*. Sie war sicher unter dem Eindruck des unmittelbar vorangegangenen, oben skizzierten Briefwechsels

79 Heinrich Andreas Walther an Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Frankfurt a. M. 25. Juni 1745, abgedr. in: Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 81-85, 82.

80 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf an Heinrich Andreas Walther, o.O. 26. Juni 1745, abgedr. in: Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 85.

81 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 86.

82 A.a.O., 65.

83 Vgl. dazu den im dritten Band der *Bewährte[n] Nachrichten* (1748) abgedruckten Beitrag „Des Herrn Grafen von Zinzendorf Klag- und Droh-Schrift an einen Hoch-Edlen und Hochweisen Magistrat zu Frankfurt" (abgedr. in: BN III [1748], 979-999). Dort sind sowohl Zinzendorfs Schreiben an den Rat (a.a.O., 979-983) als auch Fresenius' Stellungnahme (a.a.O., 984-999) abgedruckt.

mit Fresenius und Walther im Juni 1745 entstanden.[84] Fresenius erklärte gar, sie sei gegen ihn gerichtet. Zinzendorf habe „aus überlegter Kriegs-List diesen neuen Zanck-Apfel ins Publicum geworfen, […] damit er mich [i.e. Fresenius] von einer wichtigern Untersuchung nur abhalten möchte."[85] Allerdings überschätzte Fresenius wohl seine Bedeutung für Zinzendorf. In erster Linie richtete sich die Schrift gegen Sigmund Jakob Baumgarten (1706-1757), einen weiteren prominenten Kritiker Zinzendorfs und der Herrnhuter. Fresenius fand nicht einmal namentlich Erwähnung. Für Zinzendorf war er vermutlich einer von zahlreichen Kritikern, auf die er nicht eigens, sondern „nur" summarisch reagierte, etwa mit den 1740 bis 1745 in drei Bänden erschienenen *Büdingischen Sammlung*. Doch auch hier findet sich, soweit erkennbar, kein direkter Verweis auf Fresenius. Fresenius' gegen Zinzendorf und die Herrnhuter gerichtete Schriften erschienen allerdings auch mehrheitlich erst nach Erscheinen der *Büdingische[n] Sammlung*.

Fresenius hingegen bezog in mehreren Schriften explizit gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung. Sein in *Vorläufige Antwort* angekündigtes „Haupt-Werck"[86] war der 1746 bis 1751 in vier Bänden erschienene Sammelband *Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen*, wobei

84 Ein Indiz dafür, dass der Frankfurter Konflikt bei der Abfassung eine Rolle spielte, ist die Widmung „[i]nsbesondere dem Wohlgeb. Magistrat / Der / […] Stadt / Franckfurt am Mayn" (Zinzendorf, Creutz-Reich, Aufschrifft).

85 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 25. Auch a.a.O., 86 erklärte Fresenius, Zinzendorf habe seine Schrift *Die gegenwärtige Gestalt des Creutz-Reichs Jesu in seiner Unschuld* gegen ihn gerichtet. Er verwies auf eine Bemerkung Zinzendorfs in der am 16. Juli 1745 erschienenen 57. Ausgabe der *Franckfurtischen Gelehrten Zeitung*. Dort erklärte Zinzendorf, seine Schrift *Die gegenwärtige Gestalt des Creutz-Reichs Jesu in seiner Unschuld* sei nicht zuletzt in Reaktion auf eine „erst neulich heraus gekommene[…] heftige[…] […] Läster-Schrifft eines sonst ansehnlichen Mannes" (57. Ausgabe der Franckfurtischen gelehrten Zeitungen vom 16. Juli 1745, abgedr. in: Franckfurtische gelehrte Zeitungen, Zehendes Jahr: von 1745, Frankfurt a. M. 1745, 293-296, hier: 296) erschienen. Fresenius deutete dies auf sich selbst und auf seine kurz zuvor erschienene *Vorläufige Antwort*. Weder er noch seine Schrift werden jedoch namentlich genannt. Ob tatsächlich Fresenius und seine *Vorläufige Antwort* gemeint sind, lässt sich nicht abschließend klären. Dafür könnte sprechen, dass Zinzendorfs Bemerkung in die Zeit seiner im vorliegenden Kapitel geschilderten Korrespondenz mit Walther und Fresenius fällt, ihm Fresenius' *Vorläufige Antwort* also sicherlich präsent war.

86 Fresenius, Vorläufige Antwort, Kurzter Vorbericht.

die darin enthaltene *Erste Sammlung* bereits vorab 1745 erschienen war. Mit den *Bewährte[n] Nachrichten* orientierte sich Fresenius an einem mit der Aufklärung aufkommenden Format, nämlich dem des Sammelbandes, in dem verschiedenes Material veröffentlicht wird. Zum einen bezog er selbst gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung. Zum anderen ließ er weitere Kritiker zu Wort kommen. Unter anderem veröffentlichte er ein *Letztes Votum, Die Herrnhutische Secte betreffend* von Ernst Salomon Cyprian (1673-1745).[87] Aus aller Welt sammelte er Material, erhielt sogar Post von einem ehemaligen Anhänger Zinzendorfs.[88] Er veröffentlichte das Material und kommentierte es teils in Fußnoten, teils im Anschluss.[89]

87 Abgedr. in: BN III (1748), 1-24.

88 Christoph Friedrich Michwitz (1696-1748) informierte Fresenius in einem nicht datierten Brief über die Aktivitäten Zinzendorfs und der Herrnhuter (Nr. 568). Mickwitz hatte in Halle Theologie studiert, sich später Zinzendorf angeschlossen, dann aber wieder von ihm distanziert.

89 Die vier Bände enthalten jeweils mehrere Beiträge. Jeder Band wird mit einem Vorwort von Fresenius eingeleitet und mit einem Register abgeschlossen. Bei einigen Beiträgen fehlt die Verfasserangabe, was für die Zeit nicht unüblich ist. Gerade Mitglieder einer Regierung und Adlige veröffentlichten polemische Schriften oft anonym oder unter einem Pseudonym. Der *Erste Band* von 1746 erschien in zwei Sammlungen, wobei die erste Sammlung bereits erstmals 1745 veröffentlicht worden war. 1746 erschien sie zusammen mit der zweiten Sammlung von 1746 erneut als *Erster Band*. Bd. I, 1. Sammlung (1746): a) von Fresenius: Nöthiger Vorbericht von den Prüfungs-Regeln der Herrnhutischen Secte und einigen andern zur Vorbereitung auf diese Sammlungen gehörigen Dingen (S. 5-112); b) von Fresenius: Briefwechsel über meine Vorläufige Antwort zwischen der Herr Graf von Zinzendorf sehr hitzig angefangen, aber auch gar kurtz geschwind wieder aufgehoben (S. 113-232); darin enthalten: Briefwechsel zwischen Fresenius, Zinzendorf und Walther über Fresenius' *Vorläufige Antwort* (vgl. dazu das vorliegende Kapitel); c) von Tobias Plaschnig: Aufrichtige Nachricht von den Herrnhutischen Brüdern und ihrem Verhalten in Sanct Petersburg in einem Schreiben an Tit. Herrn Christian Schiffert Inspectorem des Collegii Fridericiania zu Königsberg in Preussen (S. 233-317). Bd. I, 2. Sammlung (1746): a) von Fresenius: Zuschrift; b) Das Geheimnis der Zinzendorfischen Secte Oder eine Lebens-Beschreibung Johann Franz Regnier, woraus zu ersehen, was vor ein schädlich Ding es sey, sich von Menschen führen zu lassen. Geschrieben aus Mitleiden und zur Warnung, denen, die um ihrer Seelen Heil bekümmert sind (S. 321-622); c) von Georg Jacob Sutor: Licht und Wahrheit, bestehend in einer Untersuchung der Secten-Thorheit besonders der gantz neuen unter dem Namen Herrnhuter bekanten (S. 623-910). Bd. II (1747): a) von Christian Ernst Graf zu Stollberg-Wernigerode: Schreiben an den Verfasser und Ausgeber dieser Sammlungen [i.e. Fresenius], von des Herrn Grafen von Zinzendorf Unlauterkeiten und sectirerischen Anstalten (S. 1-18); mit Anm. von Fresenius (S. 19-166); b) Drei Merckwürdige Brief-Wechsel von Herrnhutischen Sachen (S. 167-264): zwischen Abt Steinmetz und M. Spangenberg (S. 167-182); zwischen Zinzendorf und Herrn Ober-

Er betonte die Glaubwürdigkeit seiner „Zeugen“ und unterstrich deren Kritik. Außerdem gab er seinen Lesern die Möglichkeit, sich ein eigenes Bild zu machen, indem er auch Texte Zinzendorfs und der Herrnhuter abdruckte. Als Auftakt zum ersten Band der *Bewährte[n] Nachrichten* wählte er zum Beispiel den oben skizzierten Briefwechsel, den er vollständig – also sowohl seine eigenen und Walthers als auch Zinzendorfs Briefe – abdruckte und im Anschluss kommentierte.[90] Die *Bewährte[n] Nachrichten* erlangten weit über Frankfurt hinaus an Bedeutung. Sie waren eines der wichtigsten Publikationsorgane innerhalb einer gegen Zinzendorf und die Herrnhuter gerichteten Streitschriftenkultur.[91]

Außerdem gab Fresenius jeweils mit einem eigenen Vorwort drei kritische Schriften zu Zinzendorf und den Herrnhutern aus der Feder anderer Autoren heraus, nämlich von Johann Georg Becherer (1748), Johann Philipp Mehrling (1749) und Johann Georg Walch (1747/49), allesamt lutherische Theologen, ansonsten aber unterschiedlicher Prägung:[92] 1748

Consistorial-Rath und Inspector Burg zu Breslau (S. 182-233); zwischen Zinzendorf und dem Herrn Pastor Struensee zu Halle (S. 234-264); mit Anmerkungen von Fresenius (S. 264-277); c) Königsbergische Consistorial-Acten von den Herrnhutischen Unruhen in derselbigen Gegend (S. 278-440); d) Schreiben eines Predigers an die Gemeine zu Herrnhut, wegen ihrer Unlauterkeiten (S. 441-480; davon Anm. von Fresenius: S. 441-480); e) Gewissenhaftes Bedencken eines POLITICI über die durch den Herrn Grafen von Zinzendorf und dessen Mit-Brüder verursachte Kirchen-Trennung (S. 481-724; davon Anm. von Fresenius: S. 558-724); f) von Fresenius: Einwendungen, welche bißher in verschiedenen geheimen Briefen gegen mich und meine Schriften gemacht worden, Nebst einem Anhang einiger gedruckten Einwendungen samt deren Beantwortung (S. 725-904). Bd. III (1748): a) von Ernst Salomon Cyprian: Letztes Votum, Die Herrnhutische Secte betreffend (S. 1-24); b) von Johann Christoph Schinmeyer: Briefwechsel (S. 25-86); d) Americanische Nachrichten von Herrnhutischen Sachen (S. 87-872); e) Letztes Tübingisches Bedencken (S. 875-977); f) Des Herrn Grafen von Zinzendorf Klag- und Droh-Schrift an einen Hoch-Edlen und Hochweisen Magistrat zu Frankfurt (S. 978-999). Bd. IV (1751): a) von Friedrich Wilhelm Adolph Bieser: Herrnhutische-Händel in Liefland (S. 1-237); [fehlerhafte Zählung im Original] b) Actenmäßiger Bericht, was mit Henrich Jacob Deubler, gewesenen Herrnhutisch-gesinnten Pfarrer zu Beerfelden in der Graffschaft Erbach, in denen Hochgräflichen Consistoriis vorgenommenen worden, vom 24. Januar 1749 (S. 19-244; davon Anm. von Fresenius: S. 234-244); c) Correspondenz zwischen zweyen Predigern in Liefland, wegen des Herrnhutischen Wesens daselbst (S. 245-357); d) von Fresenius: Einige Anmerckungen (S. 357-636).

90 Vgl. Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 85-112; Ders., Briefwechsel, 113-204.

91 Vgl. oben Abschn. II.Tl.3.1.3, Anm. 46.

92 Zu den Schriften vgl. auch Brecht, Kritiker, 222f.

veröffentlichte er mit einer eigenen Vorrede die Schrift *Nöthige Prüfung der Zinzendorfischen Lehr-Art Von der Heil. Dreyeinigkeit* des württembergisch-pietistischen Pfarrers Johann Georg Becherer (1707-1768). Das Stuttgarter Konsistorium hatte den Druck der Schrift untersagt. Daraufhin ließ Becherer sie auf Anraten Bengels außerhalb Württembergs, nämlich von Fresenius, drucken. Von dem Kanstadter Pfarrer Johann Philipp Mehrling veröffentlichte Fresenius 1749 zusammen mit einer eigenen Vorrede die Schrift *Gründlicher Beweis, daß der Hr. Graf Nicol. Ludwig v. Zinzendorf in allen Haupt-Artickeln der Christlichen Glaubens-Lehre höchst irrig sey.* Besondere Aufmerksamkeit erlangte zudem Walchs *Theologisches Bedencken Von der Beschaffenheit der Herrnhutischen Secte, Und wie sich ein Landes-Herr in Ansehung derselbigen zu verhalten habe*.[93] Der Jenaer Theologieprofessor war neben Fresenius einer der wichtigsten Kritiker Zinzendorfs und der Herrnhuter. Mit Fresenius stand er seit 1738 in Briefkontakt.[94] Fresenius selbst berichtete, sie seien von einem „hohen Reichsfürsten“[95] gebeten worden, gemeinsam ein Gutachten zu der Frage zu erstellen, „[w]ie und durch was für Mittel ein Fürst die Herrnhutische Secte am besten aus seinem Lande bringen, und von seinen Gränzen abhalten könne“.[96] Dass man Fresenius zusammen mit Walch mit dem Gutachten betrauen wollte, zeigt, dass er sich bereits 1747 als Kritiker Zinzendorfs und der Herrnhuter einen Namen gemacht hatte. Allerdings bat Fresenius Walch, das Gutachten ohne ihn zu erstellen.[97] Er übernahm aber die Herausgeberschaft und fügte ein Vorwort und Anmerkungen bei. Das *Theologische[…] Bedencken* erschien 1747. Eine zweite Ausgabe folgte 1749 und ebenso eine Übersetzung ins Holländische. Sowohl Walch als auch Fresenius unterstrichen, dass die Herrnhuter eine Sekte seien.

93 Im Folgenden: *Theologisches Bedencken*. Abgedr. auch in: Antizinzendorfiana III, 539-734.

94 Vgl. oben Abschn. I.Tl.2.2.

95 Fresenius, Vorrede, in: Walch, Theologisches Bedencken. Wer dieser Reichsfürst war, ist nicht ersichtlich.

96 Ebd.

97 Die Gründe dafür sind nicht bekannt.

Fresenius hatte den Rang eines „der wichtigsten Publizisten gegen die Brüdergemeine“[98] erlangt.

Fresenius’ Bedeutung als Kritiker Zinzendorfs und der Herrnhuter und die Weitreiche seiner dazugehörigen Schriften zeigt sich zudem, als kurz aufeinanderfolgend, nämlich 1748 und 1749, drei Schriften veröffentlicht wurden, die für bzw. gegen Fresenius Partei ergriffen. Zunächst erschien 1748 ein *Nothdürfftiger Nachklang auf Johann Philipp Fresenii Vorläuffige Antwort, ehe man ihn gefragt, in puncto Der Herrnhutschen Gemeine, ob man zu derselben übergehen, oder in derselben bleiben soll, ingleichen auf seine übrige Schrifften gegen dieselbe*.[99] Hinter dem anonymen Verfasser verbirgt sich „der sonst nicht weiter bekannte Zinzendorfapologet“[100] L. Weiss. Er ergriff für Zinzendorf Partei und nahm auf die bisher von Fresenius gegen Zinzendorf und die Herrnhuter erschienenen Schriften Bezug, nämlich auf *Vorläufige Antwort*, die ersten zwei Bände des Sammelbandes *Bewährte Nachrichten* und Fresenius’ Vorrede zu Walchs *Theologische[n] Bedencken.* Er wollte die dort von Fresenius jeweils erhobene Kritik entkräften, wobei der Tonfall polemisch zugespitzt ist. Insbesondere jene polemische Schärfe wird dann in den zwei Schriften angeprangert, die kurz aufeinanderfolgend als Reaktion auf den *Nothdürfftige[n] Nachklang* zur Verteidigung von Fresenius erschienen. Zunächst veröffentlichte ein anonymer Verfasser 1748 die Schrift *Der umgestimte Nachklang, oder Anmerkungen, über den sogenanten nothdürftigen Nachklang, eines Herrnhuters, wider Hrn. Johann Philip Fresenii sämtliche Schriften gegen die Brüder-Gemeinde*.[101] Der *Nothdürfftige[…] Nachklang* sei ein „Mißgrif“,[102] eine „Schand“,[103] seine „Bewunderer Dum-Köpfe und der Verfasser ein Wurm“.[104] Besondere Kritik zogen die „persönliche[n] Beleidigungen“[105] gegen Fresenius auf sich. Dieser

98 Brecht, Kritiker, 221.
99 Im Folgenden: *Nothdürfftiger Nachklang*.
100 Brecht, Kritiker, 220.
101 Im Folgenden: *Umgestimter Nachklang*.
102 [Anonym], Umgestimter Nachklang, Vorrede.
103 Ebd.
104 A.a.O., 124f.
105 A.a.O., 123.

„angesehene[…] Mann“[106] sei „so grob, so ungeschliffen […] angefallen worden, daß man glauben solte, man lebte in der Zeit, da die Esel noch redeten“.[107] Der Verfasser des *Umgestimte[n] Nachklang[s]* war aber sicher:

> „Der gute Namen und das Ansehen, worinnen Herr Pfarrer Fresenius, dieser um die Kirche Gottes so verdiente Mann, stehet, haben so wenig durch ihren ungeheuren Nachklang gelitten, daß beydes vielmehr dadurch wieder ihre Absicht, grösser worden“.[108]

Ebenfalls als Reaktion auf den *Nothdürfftige[n] Nachklang* erschien 1749 die Schrift *Evangelischer Wahrheits-Klang gegen den unreinen und falschen Thon des Nothdürftigen Nachklangs, den ein Anhänger der Zinzendorfischen Secte wider die Vorläufige Antwort und Bewährte Nachrichten des Herrn Senioris zu Franckfurt am Mayn D. Johann Philip Fresenius in den Ohren aller redlichen Christen erreget hat. Aus hertzlicher Liebe Gegen die reine Evangelische Lehre von Hertzen glaubet und mit dem Munde bekennet*.[109] Der Verfasser unterzeichnete das Vorwort mit „M. R. A. B. P. zu A.“ und gab zu erkennen, dass er „dem Kreis um Spangenberg in Jena angehört[e], [er] hatte sich aber aus theologischen Gründen den Herrnhutern doch nicht anschließen können.“[110] Er ergriff für Fresenius Partei und kritisierte Zinzendorf und dessen Anhänger, insbesondere den Verfasser des *Nothdürfftige[n] Nachklang[s]*. Dieser lüge und „[s]chmiert und lästert, bis zum Erbrechen“.[111] Der *Nothdürfftige[…] Nachklang* sei eine „Sündfluth der schimpfsüchtigen Worte und des lügenvollen Verdrehens, und des gehäßigsten Durchziehens, und der allerelendsten

106 A.a.O., Vorrede.
107 Ebd.
108 A.a.O., 124.
109 Im Folgenden: *Evangelischer Wahrheits-Klang*.
110 Brecht, Kritiker, 221.
111 [Anonym], Evangelischer Wahrheits-Klang, 79. Außerdem wird der Verfasser des *Nothdürfftigen Nachklangs* mehrfach der Lüge bezichtigt, vgl. u.a. [Anonym], Evangelischer Wahrheits-Klang, 58 („hat der verblendete Schmierar wol bisher was anders vorgebracht, als […] Lüge“); 80 („der benebelte und sectirisch-besoffene Geist taumelt aus einer Lüge in die andere“); ebd. („er ist ein Meister zu Lügen“).

Beantwortungen“.[112] An dem von Fresenius erhobenen Sektenvorwurf hielt er fest. Das macht ein Reimvers deutlich, der zugleich zeigt, welch polemische Stufe erreicht worden war:

> „Secten-Köpfe [i.e. Herrnhuter] sind wie Töpfe / Die, da sie sich rütteln / Und beständig schütteln, / Keine Wahrheit fassen, / Licht und Leben hassen, / Bis sie endlich sterben / Und vergehn wie Scherben“.[113]

Fresenius selbst ging erst 1751 in der Vorrede zum vierten Band seiner *Bewährte[n] Nachrichten* kurz auf den *Nothdürfftige[n] Nachklang* ein, drei Jahre nach dessen Erscheinen. Denn der *Evangelische[…] Wahrheits-Klang* habe eine eigene Stellungnahme überflüssig gemacht. Fresenius dankte dem Verfasser:

> „Gleichwie ich dem Herrn Verfasser dieser Schrift [i.e. Evangelischer Wahrheits-Klang] hiemit öffentlich dancke, […] ob wir schon einander von Person nicht kennen;[114] also kan ich die Herrnhuter versichern, daß, wenn ich mich selbst vertheidiget hätte, sie weit gelinder davon gekommen wären, ohnerachtet ich ein und anderen Puncten vielleicht weiter ausgeführet und in ein helleres Licht gesetzet hätte. Ich lasse es aber bis jetzo um so viel lieber dabey bewenden, weil die gegen mich ausgeflogene Schrift in sich selbst das Urtheil träget, daß sie eine formale Läster-Scarteque sey, die von einem Licht scheuenden Columnianten zur Welt gebracht worden“.[115]

Nach Erscheinen des letzten Bandes der *Bewährte[n] Nachrichten* 1751 ebbte der Konflikt ab. Ein wesentlicher Grund dafür dürfte – wie bereits oben vermutet[116] – sein, dass seitens der Herrnhuter die Aufarbeitung der mit der „Sichtungszeit“ einhergehenden Fehlentwicklungen begonnen wurde.[117] Ein weiterer möglicher Grund ist, dass für Fresenius sein

112 A.a.O., 37.
113 A.a.O., 119.
114 Ob Fresenius die Identität des Verfassers bekannt war, ist nicht ersichtlich.
115 Fresenius, Vorrede, in: BN IV (1751).
116 Vgl. oben Abschn. II.Tl.3.1.3.
117 Ein Hinweis darauf, dass die Herrnhuter Angelegenheit nach Zinzendorfs Eingreifen in Herrnhaag, wodurch zumindest einige Missstände aufgearbeitet wurden, für Fresenius an Bedeutung verlor, könnte neben den oben Abschn. II.T.3.1.3 genannten

Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk[118] und sein Konflikt mit Frankfurter Reformierten[119] in den Fokus rückten. Der letzte Band der *Bewährte[n] Nachrichten* von 1751 trägt den programmatischen Untertitel „Vierter und letzte Band". Laut Fresenius sei das

> „aber nur so zu verstehen ist, daß ich [i.e. Fresenius] den Schluß gefasset, diese Nachrichten […] nicht weiter fortzusetzen […]. Sonst aber habe ich mir noch nicht vorgenommen, die Waffen gegen diese schädliche Secte niederzulegen; sondern ich werden, wann es die Nothwendigkeit und andere Umstände erfordern, […] zum Besten der Kirche ein anderes Werck anfangen".[120]

Dieses Vorhaben wurde jedoch nie in die Tat umgesetzt, auch wenn es wohl Pläne dazu gab.[121] Fresenius und Zinzendorf sind sich auch später nie begegnet. Es kam zeitlebens zu keiner Verständigung.

Die breite Wirkung von Fresenius' Schriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter zeigt sich an mehreren Stellen. Besonders in hallischen Kreisen wurden sie wahrgenommen und gewürdigt. Mehrfach finden sie in hallischer Post Erwähnung, insbesondere in Gotthilf August Franckes (1696-1769) Korrespondenz. Bereits zu Beginn der Auseinandersetzung machte der hallisch-pietistisch geprägte Pfarrer aus Schlitz Johann Ulrich Schwentzel (1685-1747) 1745 in einem Brief an Francke auf

---

Gründen sein, dass zwischen Erscheinen des dritten Bandes (1748) und des vierten Bandes (1751) der *Bewährte[n] Nachrichten* beinahe drei Jahre liegen. Dass 1749 kein Band erschien, erklärte Fresenius damit, dass die Herrnhuter ohnehin in Bedrängnis geraten seien und es reiche, das Material später zu veröffentlichen: „ob ich schon so viele Materialen im Vorrath habe, daß noch etliche Bände folgen können: so habe doch für unnöthig geachtet, einem geschlagenen Feind auf seiner Flucht eilfertig nachzufolgen" (Fresenius, Vorrede, in: Mehrling, Johann Philipp, Gründlicher Beweis). Der vierte Band hätte bereits 1750 erscheinen sollen. Fresenius hatte ihn im Katalog für die Herbstmesse 1750 angekündigt (vgl. Catalogus universalis, 67).

118 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.3.

119 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.

120 Fresenius, Vorrede, in: BN IV (1751).

121 Zum Beispiel hat Hermann Wellenreuther gemutmaßt, dass Fresenius 1753 „offensichtlich eine weitere Schrift gegen die Herrnhuter" (Wellenreuther, Mühlenberg, 207) plante, nachdem er von Mühlenberg über die Auseinandersetzung von Lutheranern und Herrnhutern in Lancaster erfahren hatte. Denn Fresenius bat Mühlenberg, um „eine Copie" von den dazugehörigen Akten. Er könne diese vielleicht „zum gemeinen Besten gebrauchen" (Nr. 615).

Fresenius' *Bewährte Nachrichten* aufmerksam.[122] Francke wiederum lobte Fresenius' Initiative gegen Zinzendorf und die Herrnhuter.[123] Ende des Jahres 1746 wurde Francke erneut in Briefen auf Fresenius' Bemühungen aufmerksam gemacht. Der hallisch-pietistisch geprägte Pfarrer aus Rathenow Johann Christoph Schinmeyer (1696-1767) berichtete in mehreren Briefen an Francke über Fresenius' Schriften und bekundete seine Segenswünsche für Fresenius.[124] Ebenfalls 1746 merkte der hallisch-pietistisch geprägte Londoner Pfarrer Samuel Theodor Albinus in einem Brief Interesse an Fresenius' Schriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter an. Offenbar ließ man sie ihm daraufhin zukommen. Denn noch im selben Jahr bedankte er sich in einem weiteren Brief für die Zusendung.[125] Außerdem verurteilte Francke die Herrnhuter in einem Brief von 1747 mit Bezug auf Fresenius' Schriften.[126] Francke nahm also in mehreren Briefen auf Fresenius' Schriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Bezug. 1748 wurde zudem ein aus Halle stammender Brief an Baumgarten, in dem es um die Herrnhuter ging, an Francke und auch an Fresenius zur Kenntnisnahme weitergeleitet.[127] Fresenius wurde in hallischen Kreisen als ein wichtiger Mitstreiter gegen Zinzendorf und die Herrnhuter wahrgenommen. Außerdem entstanden mehrere Rezensionen zu Fresenius' Schriften.[128] Während die einen in ihm einen heldenhaften Streiter gegen Zinzendorf und die Herrnhuter sahen, beurteilten ihn andere kritisch,

122 Vgl. Johann Ulrich Schwentzel an Gotthilf August Francke, Schlitz 12. Mai 1745 (AFSt/H C 521:27). Gemeint ist die im ersten Band der *Bewährte[n] Nachrichten* veröffentlichte erste Sammlung. Diese war bereits 1745 eigenständig erschienen, bevor sie 1746 erneut im ersten Band der *Bewährte[n] Nachrichten* abgedruckt wurde (vgl. oben Anm. 89).

123 Vgl. Gotthilf August Francke an Johann Ulrich Schwentzel, Halle (Saale) 15. Juli 1745 (AFSt/H C 521:28).

124 Vgl. Johann Christoph Schinmeyer an Gotthilf August Francke, Rathenow 7. August 1746 (AFSt/H C 674:22); Johann Christoph Schinmeyer an Gotthilf August Francke, Rathenow 20. November 1746 (AFSt/H C 674:23).

125 Samuel Theodor Albinus an Gotthilf August Francke, London 10. November 1746 (AFSt/M 2 G 16:49); Samuel Theodor Albinus an Sebastian Andreas Fabricius, London 16. Dezember 1746 (AFSt/M 1 E 8:75).

126 Gotthilf August Francke an Gerhard Reuss, Halle (Saale) 15. März 1747 (AFSt/H C 814:29).

127 Kieck an Siegmund Jakob Baumgarten, o.O. 1748 (AFSt/H A 192:22f.).

128 Eine Auflistung bietet Strieder, Fresenius, 185.

insbesondere Anhänger und Sympathisanten Zinzendorfs. James Hutton (1726-1797), ein Vorkämpfer der Moravian Church in England, warf ihm sogar vor, er baue einen „geheimen Nachrichtendienst“ gegen die Herrnhuter auf und sei Begründer eines Skandalblattes, – gemeint sein dürften die *Bewährte[n] Nachrichten* – „in dem jede schmutzige und törichte Lügengeschichte willkommen war, wenn sie nur böswillig genug war.“[129] Passend dazu berichtete Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, dass Fresenius „weil er gegen die Herrnhuter aufgetreten, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Ruf stand“.[130]

3.3 Theologiegeschichtliche Einordnung

In der Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern trat Fresenius als Kontroverstheologe auf. Zwar folgte er anders als gegenüber Weislinger in *Anti-Weislingerus*[131] keinem festen kontroverstheologischen Schema. Doch die Auseinandersetzung ist von Polemik geprägt.[132] Fresenius ist einer der wichtigsten Kritiker Zinzendorfs und der Herrnhuter. Zurecht gilt er als „kirchenpolitische Schlüsselfigur“,[133] als „Schlüsselfigur unter den Zinzendorfgegnern“,[134] als „einer der prominentesten und härtesten Kritiker von Zinzendorfs Herrnhutern“.[135] In erster Linie formulierte er seine Kritik an den Herrnhutern als Kritik an Zinzendorf.[136]

129 Zit. nach: Schneider, Rezension, 113.
130 Goethe, Dichtung und Wahrheit, 155.
131 Vgl. oben Abschn. II.Tl.1.3.1.
132 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.1.
133 Schneider, Rezension, 116.
134 Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 55.
135 Stievermann, Brainerd, 49.
136 Fresenius’ Kritik an Zinzendorf und seine Kritik an den Herrnhutern fallen im Wesentlichen zusammen. Wenn er Zinzendorf kritisierte, hatte er zugleich die Herrnhuter im Blick und umgekehrt. Entsprechend wird im Folgenden nur differenziert, sofern es sinnvoll ist. Für ältere, bis heute aber grundlegende Werke zur Theologie Zinzendorfs vgl. Leiv Aalens Arbeit *Die Theologie des jungen Zinzendorf* von 1966, Erich Beyreuthers *Studien zur Theologie Zinzendorfs* von 1962 sowie seine dreibändige *Große Zinzendorf-Trilogie* von 1988. Vgl. auch den von Martin Brecht und Paul Martin Peucker 2006 herausgegebenen Sammelband *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung*. Einen Vergleich von Zinzendorf und hallischem Pietismus bietet Wellenreuther, Pietismus und Mission, 168-172.

Inhaltlich entsprach sie derjenigen der meisten anderen Kritiker.[137] Er kritisierte Zinzendorfs Lehre, besonders dessen Heilslehre, der er in weiten Teilen das hallische Heilsverständnis entgegenstellte.[138] Gleichzeitig prangerte er die – aus seiner Sicht – aus der falschen Lehre resultierenden falschen praktischen Konsequenzen an, nämlich die herrnhutische Frömmigkeitspraxis.[139] Auch die herrnhutische Streitkultur und Zinzendorfs Verhalten verurteilte er scharf.[140] Seine Kritik zielte auf den Nachweis, dass Zinzendorf und die Herrnhuter weder Teil der lutherischen Kirche noch Augsburger Religionsverwandte, sondern eine Sekte seien. Für Zinzendorf führten Differenzen allerdings nicht zwangsläufig zu demselben Schluss. Der Schlüssel zum Verständnis der Auseinandersetzung sind unterschiedliche ekklesiologische Konzepte.[141] Schließlich ist Fresenius' Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Zinzendorf, der Konkurrenz zwischen Halle und Herrnhut auf dem Gebiet der Mission zu sehen.[142]

3.3.1 Kontroverstheologie

3.3.1.1 Kritik an Zinzendorfs Heilslehre

Im Zentrum von Fresenius' Kritik an Zinzendorfs Lehre steht dessen Heilslehre. Er warf Zinzendorf „Lehr-Irrtümer, sonderlich in Ansehung der Heils-Ordnung"[143] vor. Mit Fresenius und Zinzendorf standen sich hallisches und herrnhutisches Heilsverständnis gegenüber. Von seinem Christozentrismus ausgehend entfaltete Zinzendorf seine Heilslehre radikal von

137 Martin Brecht zufolge sind, unabhängig davon, welche theologische Richtung Kritik übt, „[d]ie theologischen Kritikpunkte […] weitgehend einheitlich, auch in ihrer Explikation" (Brecht, Kritiker, 227f.). Häufig werden Zinzendorfs Heilslehre, Christologie und Trinitätslehre, die herrnhutische Frömmigkeitspraxis, Los- und Ehepraxis, der Blut- und Wundenkult sowie sprachliche Entwicklungen kritisiert (vgl. dazu u.a. ebd.; Antizinzendorfiana V, 16f.). Dieselben Kritikpunkte finden sich auch bei Fresenius (vgl. dazu das vorliegende Kapitel).

138 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.1.1.

139 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.1.2.

140 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.1.3.

141 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.2.

142 Vgl. unten Abschn. II.Tl.3.3.3.

143 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 92.

Christus her. An Luther anknüpfend und gegen Johann Konrad Dippels (1673-1734) Bestreitung der Satisfaktionslehre stellte er Christi Erlösungstod am Kreuz und die darin begründete Erlösungsgewissheit ins Zentrum.[144] Er betonte, dass allein das Kreuz die Grundlage der Rechtfertigung sei und wandte sich gegen jegliche Form der Selbstrechtfertigung. Seitens des Menschen brauche es allein das Vertrauen auf die Erlösung durch Christus. Außerdem rückte er die Christusgemeinschaft ins Zentrum der Frömmigkeit. Entscheidend sei die persönliche und innige Beziehung zu Christus, wobei sich der Glaubende gerade dem leidenden Christus in einer Liebesbeziehung verbunden fühle. Zinzendorfs Interpretation von Luthers Theologie und der Gedanke der Christusgemeinschaft mündeten in der Zinzendorf und den Herrnhutern eigentümlichen Blut- und Wundenlehre: Christi Blut und Wunden als Symbol für seinen Tod am Kreuz gewannen zentrale Bedeutung. Besonders in der „Sichtungszeit" führte das zu einer exzessiven Blut- und Wundenfrömmigkeit, die von Kritikern wie Fresenius scharf verurteilt wurde.[145]

Mit dieser auf das Kreuz und auf die Christusgemeinschaft konzentrierten Heilslehre wandte sich Zinzendorf gegen das hallische Drängen auf Bekehrung und Heiligung. Zum einen lehnte er das hallische Bekehrungsverständnis ab.[146] An der Notwendigkeit einer Bekehrung hielt er fest. Doch das hallische Drängen auf eine datierbare Bekehrung und einen vorausgehenden Bußkampf lehnte er – wohl nicht zuletzt aufgrund seines eigenen vergeblichen Ringens um ein Bekehrungserlebnis[147] – ab.

144 Zu Zinzendorfs Prägung durch die Auseinandersetzung mit Dippel vgl. u.a. Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 33f. Zu Zinzendorfs Heilsverständnis vgl. Beyreuther, Christozentrismus.

145 Vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.3.3.1.2.

146 Eine Übersicht zum hallischen Bekehrungsverständnis bieten u.a. Wagner, Art. Bekehrung; Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt. Dort auch jeweils weiterführende Literatur. Zum hallischen Bekehrungverständnis und zu Fresenius' Bekehrungsverständnis vgl. außerdem ausführlich unten Abschn. II.Tl.5.3.1.

147 Der Hallenser Pfarrer Johann Mischke (1697-1734) hatte Zinzendorf 1729 ein echtes Bekehrungserlebnis im hallischen Sinn abgesprochen, woraufhin sich dieser kritisch mit dem Thema Bekehrung auseinandersetzte. Doch trotz seines Ringens hatte er kein Bekehrungserlebnis. In einem Tagebucheintrag vom 19. Juni 1729 erklärte er schließlich, er sei auch ohne Bußkampf der Gotteskindschaft gewiss. Die Erlösungsgewissheit, nicht ein Bekehrungserlebnis sei entscheidend (vgl. Zinzendorf, Vorrede, in: BS I [1742]).

Entscheidend sei vielmehr der Glaube an den Erlösungstod Christi. Das Kreuz öffne dem Menschen den Blick für sein Sündersein und für das Angebot der göttlichen Gnade. Mit einem Mal werde er so in die Christusgemeinschaft versetzt. Zum anderen wandte sich Zinzendorf gegen das hallische Heiligungsstreben. Nicht die Heiligung, sondern der rechtfertigende Glaube sei entscheidend. Er betonte die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade. Die in der persönlichen Christusgemeinschaft erfahrbare und gelebte Glaubensfreude rückte in den Mittelpunkt. Entgegen dem hallischen Streben nach Heiligungsfortschritt und Bußernst pflegte die Brüdergemeine eine freudige Ausrichtung und intensive Jesusfrömmigkeit, die allerdings in der „Sichtungszeit" extreme Formen annahm und von Kritikern wie Fresenius verurteilt wurde.

Fresenius kritisierte Zinzendorfs Heilslehre, besonders die Konzentration auf die Erlösungstat Christi am Kreuz.[148] Es sei richtig, dass sie „das rechte Centrum und der Haupt-Grund des Christenthums"[149] sei. Ihr solle die Hauptaufmerksamkeit zuteilwerden. Andere Lehren dürften aber nicht vernachlässigt werden. Es müsse berücksichtigt werden, wie „alle andere[n] göttliche[n] Wahrheiten mit dieser Grund-Wahrheit in einer genauen Verbindung stehen".[150] Die Herrnhuter aber würden alle anderen Lehren „wie Holz, Heu und Stoppeln achten".[151] Außerdem genüge es nicht, auf die Erlösungstat Christi lediglich zu blicken. Es müsse auch gelehrt werden, wie das Heil zuteilwerde. Mit dem hallischen Pietismus betonte Fresenius, dass der Weg hin zur Teilhabe an Christi Heilswerk ein mehrstufiger Prozess sei, dass die „Ordnung des Heils" mehrere Phasen umfasse.

> „Soll die Lehre von der Ordnung des Heils rechter Art seyn, so ist es nicht genug, daß man immer auf die Versöhnung durch Christi, als den Grund der Seligkeit dringe; sondern man muß auch von dem Weg richtig lehren, wie man auf diesen Grund könne gebauet werden. Geschiehet dieses nicht, so macht sich mancher Mensch aus dem Verdienst Christi einen falschen

148 Vgl. bes. Fresenius, Vorläufige Antwort, 56-64.
149 A.a.O., 36; vgl. auch a.a.O., 42.
150 A.a.O., 36.
151 A.a.O., 42.

> Trost, und hilft ihn nichts, daß er glaubet, Christus sey vor ihn gestorben […], weil er das Verdienst Christi nicht in der Ordnung angenommen, auser welcher man deselben nicht kan teilhaftig werden.“[152]

Für Fresenius spielte wie im hallischen Pietismus das Thema Bekehrung eine zentrale Rolle.[153] Mit dem hallischen Pietismus hielt er an der, von Zinzendorf kritisch beurteilten, Vorstellung von der Bekehrung samt eines vorausgehenden Bußkampfes fest. Eine Bekehrung geschehe „nicht auf einen Schlag“.[154] Zinzendorfs Konzept der „Minutenbekehrung“[155] lehnte er ab. Es sei ein „Irrthum […], wenn man vorgibt, ein Sünder könne in etlichen Minuten fertig seyn, daß er aus einem Kind des Teufels ein Kind Gottes werde“.[156] Es müsse vielmehr eine „große Buse“[157] vorausgehen. „[O]hne Reue, Wehmut, Zerknirschung, oder wie man es sonst nennen mag, [kommt man] nicht zu Christo“.[158] Außerdem schrieb er in hallischer Tradition dem Gesetz eine entscheidende Rolle zu. Es führe zu Christus hin: Der Sünder „komt […] ohne das Gesetz nicht zu Christo“.[159] Das Gesetz wirke Sündenerkenntnis, der besagte Reue folge.[160] Dank dieser wiederum erhalte das „Verlangen nach Gnade und Errettung Raum“.[161] Der Sünder erkenne demütig, dass ihn allein das Heilswerk Christi retten kann und wende sich Christus zu.

> „Die Ordnung des Heils, oder der Weg zu Christo, schlieset keinesweges die Bearbeitung des Gesetzes in dem Hertzen des Sünders aus. Durchs Gesetz komt *Erkentnis der Sünde* […]. Den Fluch, welchen niemand als das

152 A.a.O., 57f.

153 In seiner Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern verwies Fresenius im Hinblick auf das Thema Bekehrung mehrfach auf sein *Beicht- und Communionbuch* (1746) (vgl. u.a. Fresenius, Briefwechsel, 219 Anm. 1). Dort habe er sein Bekehrungsverständnis ausführlich dargelegt (vgl. bes. Ders., Beicht- und Communionbuch I, 47-81). Entsprechend finden im Folgenden auch Fresenius’ dortige Ausführungen zum Thema Bekehrung Berücksichtigung.

154 A.a.O., 71.

155 Ders., Vorläufige Antwort, 132.

156 Ders., Beicht- und Communionbuch I, 71f.

157 A.a.O., 75.

158 Ders., Vorläufige Antwort, 59.

159 A.a.O., 59.

160 Vgl. bes. Ders., Beicht- und Communionbuch I, 51f.

161 A.a.O., 53.

> Gesetz androhet, muß der Sünder fühlen, sonst wird kein rechtes Verlangen in ihm entstehen, von demselben durch einen Heiland los zu werden. Fühlet er Sünde und Fluch, so wird er […] zerknirscht in seinem Hertzen, und empfindet eine Traurigkeit, die da wircket eine *Reue* zur Seligkeit."[162]

Zinzendorf übergehe jedoch das Gesetz. Denn er erkläre, „[d]as Gesetz soll nichts zu thun haben bey dem Sünder, sondern man soll ohne daselbige nur zum Heiland laufen."[163] Er lehre also „[n]icht Busse, nicht Erkentnis der Sünden aus dem Gesetz, nicht Reue der Sünde, nicht Kampf und Anfechtungen".[164] Dies aber sei „die Lehre der evangelischen Kirche von dem, was das Gesetz in der Ordnung des Heils bey dem Sünder zu thun hat."[165]

Darüber hinaus betonte Fresenius anders als Zinzendorf, dafür aber in hallischer Tradition die Heiligung. Während für Zinzendorf der rechtfertigende Glaube entscheidend war, akzentuierte Fresenius die auf die Rechtfertigung folgende Heiligung. Entgegen Zinzendorfs Skepsis gegenüber dem Ringen um Heiligungsfortschritt und Bußernst betonte er die zeitlebens andauernde Erneuerung des Menschen, das Fortschreiten hin zu einer immer vollkommeneren Lebensheiligung. In der Heiligung müsse der Christ „den alten Menschen immer besser ablegen und den neuen Menschen besser anziehen".[166] Im Unterschied zu Zinzendorfs Konzentration der Heilslehre auf die Erlösungstat Christi am Kreuz und auf die Christusgemeinschaft betonte Fresenius also in hallischer Tradition die Bekehrung samt der vorausgehenden Buße, das Gesetz und die Heiligung. Er kam zu dem Schluss, dass Zinzendorfs Heilslehre den „Grund-Wahrheiten der Christlichen Religion"[167] widerspreche. Sie sei nicht mit der evangelischen Lehre vereinbar, sondern sektiererisch.

162 Ders., Vorläufige Antwort, 58 (Hervorhebung M.G.).
163 A.a.O., 59.
164 Ders., Briefwechsel, 222.
165 Ders., Vorläufige Antwort, 59.
166 Ders., Beicht- und Communionbuch I, 55.
167 Ders., Briefwechsel, 222f.

3.3.1.2 Kritik an der herrnhutischen Frömmigkeitspraxis

Fresenius kritisierte nicht nur Zinzendorfs Lehre, sondern auch die aus jener Lehre resultierende herrnhutische Frömmigkeitspraxis. Wie die Lehre sei auch sie sektiererisch. Dabei hatte er besonders die Fehlentwicklungen der „Sichtungszeit" vor Augen, die sich zum Zeitpunkt seiner Auseinandersetzung mit Zinzendorf nicht weit vor den Toren Frankfurts in der Wetterau abspielten.[168]

Zinzendorfs oben skizzierte Konzentration auf die Erlösungstat Christi am Kreuz und auf die Christusgemeinschaft wirkte sich auf die herrnhutische Frömmigkeitspraxis aus. Gegen den hallischen Bußernst und gegen die vernunftbetonte Aufklärung rückte die Erlösungsfreude in den Mittelpunkt. Das barg allerdings die Gefahr eines überzogenen Enthusiasmus. Das herrnhutische Gemeineleben war von Festen geprägt, die in Exzesse auszuarten drohten. Rund um die in Jesu Leiden begründete Erlösungsgewissheit entstand ein übersteigerter Heilandskult, ein regelrechter „Blut- und Wundenkult" mit Jesu Seitenhöhle als Zentrum.[169] Sie wurde teilweise als göttlich verehrt und feierlich inszeniert. Fresenius kritisierte derartige Entwicklungen als „fanatische Andächteleyen".[170] Außerdem übte er an sprachlichen Entwicklungen Kritik.[171] Ihrer Erlösungsfreude wollten Herrnhuter sprachlich Ausdruck verleihen. Zinzendorf bemühte sich um Ausdrucksformen, die das Herz, weniger den Verstand ansprechen.

168 Eine ausführliche Darstellung der herrnhutischen Frömmigkeitspraxis würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Im Folgenden werden die für Fresenius relevanten Eckpunkte skizziert. Vgl. außerdem die oben Abschn. II.Tl.3.1.3 sowie die im Folgenden genannte Literatur.

169 „Seitenhöhle" bezeichnet die Wunde des Gekreuzigten (in Anlehnung an Joh 19,34, wo davon die Rede ist, dass ein Soldat mit einer Lanze in Jesu „Seite" stach, als dieser am Kreuz hing, und Blut und Wasser herauskamen). Sie war bereits im Mittelalter Gegenstand mystischer Spekulation (vgl. Hauschild, Lehrbuch II, 708). Zum Seitenhöhlen-Kult der Herrnhuter vgl. Vogt, Seitenwunde.

170 Fresenius, Vorläufige Antwort, 31.

171 Zur Sprache Zinzendorfs und der Herrnhuter ist nach wie vor die von Jörn Reichel 1969 vorgelegte Arbeit, deren Schwerpunkt auf der Lieddichtung der Herrnhuter in der „Sichtungszeit" liegt, grundlegend (vgl. Reichel, Dichtungstheorie). Er konnte auf die Arbeit von Wilhelm Bettermann zurückgreifen, deren Fokus allerdings auf Texten Zinzendorfs liegt (vgl. Bettermann, Zinzendorf). Beide Arbeiten konzentrieren sich auf die „Sichtungszeit". Für neuere Arbeiten zur Sprache Zinzendorfs und der Herrnhuter vgl. u.a. Peucker, Blut, 65-69; Schrader, Zinzendorf.

Begriffe wie „Blut“, „Wunde“ und „Seitenhöhle“ rückten in den Mittelpunkt. Eine von Diminutiven durchzogene skurrile Natursprache mit esoterischen Sprachspielen entstand. Zum Beispiel war davon die Rede, dass die Gläubigen als „Kreuzluftvögelein“ im „Seitenhöhlchen“ nisten – eine Redeweise, die Fresenius wie gleich genauer aufgezeigt spöttisch aufnahm. Zinzendorf selbst prangerte derartige sprachliche Entgleisungen schließlich in einem Brief aus London vom 11. Februar 1749 an und untersagte Begriffe wie „Seitenhöhlchen“.[172] Zeitgenossen waren von einer derartigen Sprache „zugleich fasziniert und schockiert“.[173] Kritiker wie Fresenius nahmen Anstoß an ihr. Den Sprachgebrauch in den Gemeinen sah er kritisch. Sie führten eine „fanatische und […] recht barbarische […] schwärmerische Sprache“.[174] Insbesondere die auf das Leiden Christi zugespitzte Redeweise prangerte er an:

> „Es ist wahr, daß diese Leute den Heiland, das Lamm, Blut und Wunden, und dergleichen Redens-Arten, die auf das Leiden Christi zielen, beständig im Munde führen, wiewol mehrentheils mit einer so grosen Leichtsinnigkeit, aus welcher man wol abnehmen kan, daß sie von dem allerheiligsten Leiden des Herrn Jesu wenig Kraft im Hertzen haben“.[175]

Den herrnhutischen Sprachstil spöttisch aufnehmend kritisierte Fresenius, dass die Herrnhuter „als Luft-Vögelein, Luft-Kälblein und Luft-Schweinlein so ausgelassen untereinander leben, daß sie darin die übrige rohe Welt weit übertreffen“.[176] Außerdem kritisierte er Zinzendorfs „Schreib-Art“, die „viel zu spielend, überwerfend und schlüpfrig“[177] sei. Als Grund dafür, dass Zinzendorf „seine Worte […] durch so viele Krümmen gehen lässet“,[178] vermutete er, „[d]ie Theologi sollen anlaufen, wenn sie gegen ihn schreiben“.[179] Ebenso verurteilte Fresenius weitere oft kritisierte Punkte

172 Zu Zinzendorfs Eingreifen vgl. oben Abschn. II.Tl.3.1.3.
173 Hahn/Reichel, Zinzendorf, 142.
174 Fresenius, Briefwechsel, 192.
175 Ders., Vorläufige Antwort, 35f.
176 Ders., Vorrede, in: Mehrling, Gründlicher Beweis.
177 Ders., Vorläufige Antwort, 15.
178 Ders., Briefwechsel, 168.
179 Ebd.

der herrnhutischen Frömmigkeitspraxis wie die herrnhutische Los- und Ehepraxis.[180] Mit seiner Kritik reihte er sich in die Gruppe derjenigen ein, die die herrnhutische Frömmigkeitspraxis mit Argwohn beurteilten. Allerdings hatte er die Herrnhuter Gemeinen nie besucht und sich kein eigenes

180 Zu Fresenius' Kritik an der herrnhutischen Lospraxis vgl. bes. Ders., Vorläufige Antwort, 26-30. Fresenius vermutete, mit dem Los würden die Herrnhuter nur „ihren Plan durch Betrug, List und Gewalt zu befördern suchen" (a.a.O., 29). Auf die Herrnhuter Losungen, die bis heute weltweit in Gebrauch sind, ging er nicht ein. Die Lospraxis fand sich im 18. Jahrhundert sowohl im religiösen, besonders im pietistischen, als auch im säkularen Bereich, nahm aber nirgends eine solch herausgehobene Stellung wie bei den Herrnhutern ein (vgl. Zimmerling, Losungen, 136). Bei ihnen fand das Los gleich bei verschiedenen Fragen Anwendung, etwa bei der Besetzung von Ämtern, bei der Aufnahme in die Gemeine und bei der Zulassung zum Abendmahl. Das Los galt als Ausdruck göttlicher Entscheidung. Gleichzeitig wurde es keineswegs „als ein mechanisches und magisches Verfahren" (a.a.O., 136) verstanden, sondern flexibel gehandhabt. Zum Beispiel galt das Los bei Fragen der Ämterbesetzung nur, wenn der Berufene das Amt annahm. „Trotzdem entstand eine Reihe von Verirrungen. Neben einem Losgebrauch bei allzu unbedeutenden Fragen kam es zeitweise gerade im amtlichen Bereich zu einer unglaublichen Mechanisierung" (a.a.O., 137). Zinzendorf verteidigte die Lospraxis. Er sah sie in der Bibel und bei Luther verankert, war sich aber auch der damit verbundenen Gefahren bewusst (vgl. ebd.). Zur Lospraxis der Herrnhuter vgl. u.a. Hahn/Reichel, Zinzendorf, 246f.; Zimmerling, Losungen, bes. 136f. Außerdem kritisierte Fresenius die herrnhutische Ehepraxis. Die praktische Gestaltung der irdischen Ehe in den Gemeinen war von Zinzendorfs Ehelehre bestimmt. Die irdische Ehe und der Geschlechtsverkehr hatten für ihn Abbildfunktion. Sie seien Gleichnis für die Vereinigung Christi mit dem Einzelnen und der Gemeine, was teils in einer erotischen Jesusmystik mündete. Ob Zinzendorf mit seiner Ehe-Religion und deren praktischen Folgen außerhalb der evangelischen Lehre stand, war unter seinen Zeitgenossen und ist bis heute umstritten. Leiv Aalen (1906-1983) hat erklärt, Zinzendorf habe mit seiner Ehe-Religion die evangelische Grundposition verlassen (vgl. Aalen, Zinzendorf, bes. 239f.). Erich Beyreuther (1904-2003) hat hingegen erklärt: „die von Aalen behauptete Entfremdung von der lutherischen Grundkonzeption der theologia crucis [sei] nicht bei ihm [i.e. Zinzendorf] nachweisbar" (Beyreuther, Der junge Zinzendorf, 53). Um die herrnhutische Ehe- und Sexualpraktik rankten sich unter Zeitgenossen Spekulationen. In der Tat hat Zinzendorfs „Weg der 'Entsündigung' durch radikale Entsinnlichung von Sexualität […] dazu geführt, daß [sic!] man de facto in der Gemeine zeitweise sehr offen mit Sexualität […] umging" (Gestrich, Ehe, 503). Fresenius sprach von herrnhutischen „Ehe-Geheimnisse[n]" (Fresenius, Briefwechsel, 223), „wodurch sie sich von andern Christlichen Gemeinen unterscheiden" (ebd., vgl. auch Ders., Vorläufige Antwort, 73-76). Er kritisierte vor allem die praktischen Folgen von Zinzendorfs Ehelehre: Den Unverheirateten fehle es an „Ehrbarkeit und Schamhaftigkeit" (Fresenius, Vorläufige Antwort, 73), sie hätten zu „allerley Ausschweifungen Gelegenheit" (a.a.O., 75), es komme zu einer „anstösigen Familiarität" (a.a.O., 74). Den Verheirateten hingegen fehle es an „Gewissens-Freyheit" (a.a.O., 73). Ihnen seien „lauter Stricke" (a.a.O., 76) auferlegt, beispielsweise wenn Eheleute per Los zugeteilt würden.

Bild von der dortigen Praxis gemacht. Dass dies „eine Haupt-Einwendung“[181] gegen seine Schriften seitens der Herrnhuter sein würde, war ihm von Anfang an bewusst. Daher betonte er, dass er sich durchaus ein zuverlässiges Urteil bilden könne. Denn er habe ihre Schriften und zahlreiche Berichte von Informanten studiert, die auf eigene Erfahrungen mit Herrnhutern zurückgreifen könnten.[182] Einige dieser Berichte sind in seinen *Bewährte[n] Nachrichten* abgedruckt.[183]

3.3.1.3 Kritik an der herrnhutischen Streitkultur und an Zinzendorf

Neben der herrnhutischen Lehre und Frömmigkeitspraxis kritisierte Fresenius auch die herrnhutische Streitkultur, wobei er besonders Zinzendorfs Verhalten anprangerte.[184] Seine Kritik steht exemplarisch für die Kritik vieler seiner Zeitgenossen an Zinzendorf.[185] Keine andere Person wurde von ihm zeitlebens öffentlich und auf persönlicher Ebene so scharf angegriffen wie Zinzendorf. Unter allen Sektierern sei ihm „keiner vorgekomen, den ich [i.e. Fresenius] […] Zinzendorf […] gleich schätzen könte“.[186] Selbst Weislinger sei „weit ehrlicher als mein [i.e. Fresenius] Herrnhutischer Gegner [i.e. Zinzendorf]“[187] gewesen. Wie viele seiner Zeitgenossen hielt er Zinzendorf für die Wurzel aller Missstände in den herrnhutischen Gemeinen. Er sei ein „höchstgefährliche[r] Mann“,[188] „weil er zum grösten Nachtheil der christlichen Religion arbeite, und zum Verderben vieler tausend Seelen lauter Verwirrung anrichtet“.[189] Das wiege umso schwerer, als sich Fresenius sicher war, dass Zinzendorf sich „seines vielfältigen Betrugs bewust ist, und denselben […] geflissentlich und mit Vorsatz fortsetzet.“[190] Zinzendorfs anstößiges Verhalten liege in

181 Ders., Vorläufige Antwort, 115.
182 Vgl. a.a.O., 114-125.
183 Zu den einzelnen Beiträgen vgl. oben Abschn. II.Tl.3.2, Anm. 89.
184 Zu Fresenius’ Kritik an Zinzendorfs Person vgl. bes. Fresenius, Vorläufige Antwort, 1-82; Ders., Nöthiger Vorbericht, 86-112; Ders., Briefwechsel, 113-140.
185 Vgl. oben Abschn. II.Tl.3.3, Anm. 137.
186 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 100.
187 Ders., Vorrede, in: BN IV (1751). Zur Kontroverse mit Weislinger vgl. oben Abschn. II.Tl.1.
188 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 60.
189 Ebd.
190 Ebd.

seinem schlechten Charakter begründet. Der zeige sich insbesondere an seiner Streitkultur, daran, „wie Er es in Religions-Streitigkeiten zu machen pfleget“.[191] An zahlreichen Stellen klagte Fresenius Zinzendorfs Umgang mit Kritikern an. Bereits in seiner *Vorläufige[n] Nachricht*, als er noch nicht persönlich mit Zinzendorf zu tun gehabt hatte, beklagte er:

> „Er [i.e. Zinzendorf] tractiret seine Gegner oftmals spöttisch und hönisch, gehet heimtückisch zum Werck […] mit Zweydeutigkeiten, mit ausgesuchter Dunckelheit, und mit lieblosen Anschwärtzungen“.[192]

Nach seiner oben skizzierten Korrespondenz mit Zinzendorf, an der Walther als Vermittler mitgewirkt hatte,[193] sah sich Fresenius in seinem Urteil bestätigt. In seinen *Bewährte[n] Nachrichten* warf er Zinzendorf „heimtückisches, verstecktes, krummes“[194] Vorgehen vor. Er reagiere auf seine Gegner „schlüpfrig, listig, verstelt und spöttisch“.[195] Besonders kritisierte er, dass Zinzendorf seine Gegner vor Obrigkeiten zu zitieren versuche, anstatt seine Sachargumente schriftlich darzulegen. Er selbst habe diese Erfahrung machen müssen. Auf seine *Vorläufige Antwort* habe Zinzendorf nicht mit einer sachlichen schriftlichen Stellungnahme reagiert, sondern gefordert, er solle seine Kritik bei einer Obrigkeit einreichen, beispielsweise bei seinem Vorgesetzten Senior Walther.[196] Das zeuge von Zinzendorfs „Hochmuth“.[197] Spöttelnd merkte Fresenius an, dass wohl selbst „diese Herablassung [zu einem Senior] schon fast zu tief“[198] gewesen sei. Außerdem sei er sich sicher, „daß es ihm [i.e. Zinzendorf] damit [i.e. der Verhandlung vor einer Obrigkeit] kein Ernst gewesen“.[199] Es habe sich stattdessen um ein „bloses Blendwerck“[200] gehandelt, um „eine listige

191 Anm. von Fresenius zu: Letztes Tübingisches Bedencken, abgedr. in: BN III (1748), 875-977, hier: 885.
192 Fresenius, Vorläufige Antwort, Kurtzer Vorbericht.
193 Vgl. oben Abschn. II.Tl.3.2.
194 Ders., Nöthiger Vorbericht, 99.
195 Ders., Briefwechsel, 165; vgl. auch a.a.O., 125 („mit einer überaus spöttischen List“).
196 Vgl. dazu ausführlich oben Abschn. II.Tl.3.2.
197 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 101.
198 Ebd.
199 Ders., Briefwechsel, 122.
200 A.a.O., 148.

Drohung, die mich [i.e. Fresenius] schrecken solte“.[201] Er wünsche, dass Zinzendorf „nur ein einziges mal […] geruhen möchte, seinen Gegnern nach Art der heutigen rechtschaffenen und gewissenhaften Gelehrten zu antworten.“[202] Denn antworte Zinzendorf tatsächlich einmal schriftlich, weiche er den eigentlichen Vorwürfen aus. Stattdessen ginge er nur auf einzelne, meist unbedeutende, Kritikpunkte ein.

> „Hat man ein gutes Gewissen, so antwortet man gleich auf die Haupt-Sache und Einwürfe, die Neben-Umstände aber […] beantwortet man entweder gar nicht, oder doch wenigstens zu allerletzt. Bey ihm [i.e. Zinzendorf] aber ist alles umgekehrt, und zwar nicht aus Einfalt […], sondern aus lauter Arglist, damit man hierüber […] der Haupt-Puncten vergessen solle“.[203]

Zum Beispiel habe Zinzendorf aus *Vorläufige Antwort* nur „die geringste Beschuldigung“[204] aufgegriffen. Er sei lediglich auf die von Fresenius beiläufig geäußerte Kritik eingegangen, seine Anhänger in die Verarmung zu treiben.[205] Zusätzlich habe er eine „listige Veränderung“[206] vorgenommen. Denn er habe behauptet, Fresenius führe die Verarmung auf die „Imposten“, das heißt auf die Abgaben für die Gemeine, zurück. Fresenius aber bestritt, die „Imposten“ für die Verarmung verantwortlich gemacht zu haben.[207] Ein weiterer Vorwurf lautete, Zinzendorf lege seinen Anhängern einen „Maul-Korb“[208] an. Mit Außenstehenden dürften sie nicht über ihre Lehre und über Vorgänge in der Gemeine reden. Nicht zuletzt deshalb trug Fresenius in seinen *Bewährte[n] Nachrichten* Informationen über die Herrnhuter zusammen. Die Öffentlichkeit solle sich selbst ein Bild machen

201 A.a.O., 126; vgl. auch a.a.O., 150.
202 Ders., Nöthiger Vorbericht, 108.
203 Kommentar von Fresenius zu: Letztes Tübingisches Bedencken, abgedr. in: BN III (1748), 875-977, hier: 886f.
204 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 93.
205 Vgl. Nr. 600, abgedr. in: Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 68-77, hier 70f.
206 Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 97.
207 Vgl. a.a.O., 94-96. Fresenius verwies auf *Vorläufige Nachricht*, 27, wo in der Tat an keiner Stelle von „Imposten“ die Rede ist. Als Gründe für Verarmung nannte Fresenius stattdessen u.a. Wallfahrten und dass Herrnhuter dazu verleitet würden, ihre Berufe aufzugeben, mit denen sie ihren Lebensunterhalt bestritten (vgl. a.a.O., 18-26).
208 Ders., Briefwechsel, 224.

können. Allerdings war Fresenius nicht nur Zinzendorf, sondern auch dessen Anhängern eine unredliche Streitkultur vor. In Auseinandersetzungen agierten sie mit „List, Hintergehungen und Unwahrheiten".[209]

> „Es hat sich aber seit etlichen Jahren gar deutlich offenbaret, […] daß an statt der Liebe, der bitterste Haß gegen alle diejenigen, welche ihnen widersprechen, in ihren Hertzen brennet. Niemals sind solche Controvers-Schriften ans Licht getreten, wie die Herrnhutische seit etlichen Jahren, die so voller Ohnmacht, wenn sie auf die Sache selbst antworten sollen, und so voller Wuth, Raserey und Blindheit sind, wenn sie auf ihre Gegner schelten."[210]

Fresenius' Urteil über die herrnhutische Streitkultur wurde von anderen Kritikern geteilt. Das macht unter anderem die Kritik des Fresenius-freundlichen Verfassers des *Evangelische[n] Wahrheits-Klang[s]* am Verhalten des Zinzendorf-freundlichen Verfassers des *Notdürftige[n] Nachklang[s]* deutlich.[211] Er beklagte, dass dieser ausweichend reagiere und „auf keinen einzigen Beweisthum sich einläßt, sondern immer in einem Klänger-Kläng-Kläng nudelt".[212] Er greife „hie und da aus des Herrn D. Fresenius Schriften mit Gewalt etwas weg, und triumphiret darüber mit seinem engbrünstigen Thone der Zungenbrecherei."[213]

3.3.2 Ekklesiologie

Fresenius' Kritik an Zinzendorf und den Herrnhutern zielte auf den Nachweis, dass ihre Lehre und Praxis nicht mit der evangelischen Lehre vereinbar, sondern sektiererisch seien. Folglich könnten sie nicht als Teil der lutherischen Kirche, als Augsburger Religionsverwandte gelten. Zinzendorf sah hingegen kein Problem darin, sich trotz der Unterschiede innerhalb der lutherischen Kirche zu verorten und die Brüder als Augsburger Religionsverwandte zu deklarieren. Im Hintergrund stehen unterschiedliche ekklesiologische Konzepte. Fresenius kam zwar kaum explizit auf Zinzendorfs

209 Ders., Vorläufige Antwort, 17.
210 Ders., Vorrede in: Mehrling, Gründlicher Beweis.
211 Zu den beiden Schriften vgl. oben Abschn. II.Tl.3.2.
212 [Anonym], Evangelischer Wahrheits-Klang, 88.
213 A.a.O., 37.

Ekklesiologie zu sprechen. Doch seine Kritik ist nur vor dem Hintergrund der Entwicklungen und Spannungen (innerhalb der Herrnhuter Brüdergemeine) rund um Zinzendorfs Ekklesiologie zu verstehen.

Seit Anfang der 1740er Jahre, und so auch zum Zeitpunkt der Auseinandersetzung mit Fresenius, vereinte Zinzendorf die wesentlichen Aspekte seiner Ekklesiologie in Form der Tropenlehre.[214] Seine Ekklesiologie ist maßgeblich von der *philadelphischen Idee* geprägt.[215] Mit der

214 Zu Zinzendorfs Ekklesiologie vgl. u.a. Aalen, Zinzendorf, 315-399; Beyreuther, Bruderschaft; Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis. Das Kirchen- und Gemeindeverständnis Zinzendorfs wird unterschiedlich beurteilt. Erich Beyreuther (1904-2003) hat keinen Widerspruch zwischen Zinzendorfs und Luthers Auffassung von Kirche feststellen können. Auch Luther habe die sichtbare Seite der Kirche gekannt und Zinzendorf habe keine Kerngemeinde isolieren wollen. Er habe das lutherische Kirchenverständnis nicht aufgehoben, sondern ergänzt. Dies zeige sich am Abendmahl. Indem Zinzendorf eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Brüdern aus lutherischem, reformiertem und mährischem Tropos einführte, sei er zwar kein konfessioneller Lutheraner im klassischen Sinn, aber die Abendmahlsfeier begründe bei ihm keine neue Konfession. Sein philadelphisches Ideal vertrage sich mit dem Bleiben in der Konfessionskirche. Demgegenüber hat Leiv Aalen (1906-1983) – ähnlich wie Fresenius – Zinzendorfs Kirchenverständnis als das Luthertum zersetzend interpretiert. Zinzendorf sei keine Synthese von lutherischen und spiritualistisch-mystischen bzw. philadelphischen Elementen gelungen. Sein Gemeindeverständnis sei vor allem vom philadelphischen Ideal geprägt und das mährische Erbe sei letztlich nur Mittel zum Zweck, um dieses Ideal zu verwirklichen. Bereits Fresenius urteilte so in *Vorläufige Antwort*. Er warf Zinzendorf vor, die mährische Tradition zu missbrauchen (vgl. Fresenius, Vorläufige Antwort, 10-15, sowie das vorliegende Kapitel). Friedrich Wilhelm Kantzenbach (1932-2013) hat erklärt, Aalen belege seine These zwar „recht überzeugend“ (Kantzenbach, Zinzendorf, 369), er selbst aber urteile nicht ganz so negativ. Laut Aalen sind für Zinzendorf „Wort und Sakrament nicht wie für Luther […] untrügliche Kennzeichen der wahren Kirche […], sondern nur […] conditio sine qua non jener ‘Versichtbarung’ der Kirche als philadelphischer Gemeinschaft“ (Aalen, Zinzendorf, 379). Dazu hat Kantzenbach angemerkt: „Immerhin ist damit noch zugegeben, daß [sic!] Zinzendorf nicht völlig mit dem Ansatz des reformatorischen Kirchenverständnisses […] gebrochen hat“ (Kantzenbach, Zinzendorf, 369). Zwar gelte Zinzendorfs Interesse in erster Linie der *ecclesiola*, damit gehe eine Abwertung des traditionellen Kirchentums einher, aber es sollten die „Impulse nicht verkannt werden, die Zinzendorf einem unlebendigen Staatskirchentum zu vermitteln suchte“ (ebd.). Aus Fresenius’ Sicht ist Zinzendorfs Ekklesiologie, das wird das vorliegende Kapitel zeigen, eindeutig nicht mit der lutherischen Ekklesiologie vereinbar.

215 Das ursprüngliche Zentrum der philadelphischen Bewegung liegt bei von Jakob Böhme (1575-1624) beeinflussten Gruppen in London. Seit 1694/1702 organisierten sie sich, von der englischen Erbauungsschriftstellerin und Mystikerin Jane Lead (1624-1704) beeinflusst, als überkonfessionelle Sozietät (*Philadelphian Society*). Traktate mit philadelphischem Gedankengut in deutscher Übersetzung fanden seit 1694 in Deutschland zahlreiche Leser. Anders als in England entstanden hier

Brüdergemeine wollte er die wahren Kinder Gottes aus allen Konfessionen sammeln und in geschwisterlicher Liebe vereinen. Von Beginn an gehörten ihr mehrere religiöse Richtungen an, von Mähren über Lutheraner bis hin zu Reformierten. Zinzendorfs Versuch, einzelne philadelphische Gemeinden in Deutschland mit den Brüdern in Verbindung zu bringen, scheiterte jedoch.[216] Außerdem wollte er im Sinne von Speners Prinzip der *ecclesiola in ecclesia* die Brüdergemeine als philadelphische

aber nur lose philadelphische Gemeinschaften. In erster Linie fand der philadelphische Gedanke im radikalen Pietismus Eingang. Auch Zinzendorf griff ihn auf. Spener und Francke hingegen – und mit ihnen Fresenius – gingen zu philadelphischen Vorstellungen auf Distanz. Einführend zur philadelphischen Bewegung vgl. Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis (hier auch zum philadelphischen Aspekt bei Zinzendorf). Für Zinzendorf war der philadelphische Gedanke besonders seit seinem Aufenthalt am philadelphisch geprägten Grafenhof Reuß-Ebersdorf 1721/22 Leitmotiv. Das erste Mal ist bei ihm 1721 in einem Brief an seine Großmutter von „philadelphisch" die Rede (vgl. UA, R.20.B.22.100). Wie und wann genau er mit dem philadelphischen Gedanken in Kontakt kam, ist allerdings unklar. Sigurd Nielsen hat vermutet, die Lektüre Jane Leades habe ihn darauf aufmerksam gemacht (vgl. bes. Nielsen, Intoleranz, 48f.). Dazu hat sich wiederum Otto Teigeler skeptisch geäußert. Zinzendorf habe Leades Schriften zwar gekannt, sei aber vor allem durch das Ehepaar Petersen indirekt mit dem Philadelphia-Gedanken in Berührung gekommen (vgl. Teigeler, Herrnhuter, 68f.). Laut Hans Schneider war der Kontakt mit dem Grafenhof Reuß-Ebersdorf und der dortigen philadelphisch geprägten Gemeinde 1721/22 entscheidend (vgl. Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis, 19). Dazu beurteilt die Forschung die Bedeutung der philadelphischen Idee für Zinzendorfs Theologie unterschiedlich (einen guten Überblick dazu findet sich a.a.O., 18f.). Im Folgenden kann es nur um Grundlinien gehen. Bereits Johann Albrecht Bengel (1687-1752) hat die Bedeutung des Philadelphia-Gedankens für Zinzendorfs Theologie gesehen. Im 19. Jahrhundert hat unter anderem Albrecht Ritschl (1822-1889) darauf aufmerksam gemacht, dass die Philadelphia-Vorstellung Zinzendorfs Kirchenverständnis zugrunde liege. Besonders nach dem Zweiten Weltkrieg ist der Philadelphia-Aspekt bei Zinzendorf eingehend thematisiert worden, vor allem von Otto Uttendörfer (1870-1954) (vgl. Uttendörfer, Zinzendorf), Leiv Aalen (1906-1983) (vgl. bes. Aalen, Zinzendorf, 84-100; 315-399) und Sigurd Nielsen (vgl. Nielsen, Intoleranz). Bis heute wird die Bedeutung des Philadelphia-Gedankens bei Zinzendorf kontrovers diskutiert, was nicht zuletzt daran liegen dürfte, dass seine Äußerungen in diesem Bereich unsystematisch sind. Zum Beispiel hat Hans Schneider dem Philadelphia-Gedanken bei Zinzendorf exklusive Bedeutung zugeschrieben (vgl. Schneider, Radikaler Pietismus; Ders., Zinzendorfs Kirchenverständnis, 11-36). Demgegenüber hat Dietrich Meyer zwar dessen Bedeutung gesehen, zugleich aber Zinzendorfs Festhalten am lutherischen Kirchenverständnis betont (vgl. Meyer, Art. Brüderunität/Brüdergemeine u.a.).

216 Zinzendorf stand mit den Inspirierten in der Wetterau in Kontakt. 1730 besuchte er Berleburg und Schwarzenau. Mit ihnen hielt er es für am wahrscheinlichsten, eine philadelphische Gemeinschaft zu bilden. Doch gerade bei ihnen stieß er auf Ablehnung (vgl. Föller, Pietismus und Enthusiasmus, 179-182).

Gemeinschaft innerhalb der Konfessionskirche verorten. Gleichzeitig betonte er, dass die Brüder (*ecclesiola*) Teil der – im Fall Herrnhuts der lutherischen, im Fall Herrnhaags der reformierten – Kirche (*ecclesia*) seien.[217] Er sah sich keinesfalls im Widerspruch zu Spener. Den Begriff „Philadelphie" führte er sogar auf ihn zurück,[218] betonte die geschichtliche Herkunft „von der kleinen ecclesiolis so D. Spener in Frankfurt a.M."[219] Mit den Brüdern wollte er sein philadelphisches Ideal einer konfessionsübergreifenden und von Liebe geprägten Gemeinschaft der wahren Kinder Gottes unter Rückgriff auf Speners Prinzip der *ecclesiola in ecclesia* innerhalb der Konfessionskirche realisieren.

Im Hintergrund steht seine Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche,[220] mit der er sich – wie im Folgenden deutlich wird – grundlegend von Fresenius unterschied. Die unsichtbare Kirche sei, so Zinzendorf, als Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen die „eigentliche und gantze Gemeinde".[221] Sie sei unter allen verfassten, sichtbaren Konfessionen und unter allen christlichen „Sekten", vermutlich sogar unter nichtchristlichen Religionen verstreut.[222] Sie könne jedoch „sichtbar werden, durch verbundene Glieder."[223] Im Laufe der Kirchengeschichte sei das immer wieder geschehen, beispielsweise in Form der alten Brüderunität und gegenwärtig in Form der Herrnhuter Brüdergemeine. In ihr sammle Christus Glieder, die zur unsichtbaren Kirche gehörten, wobei Zinzendorf nicht

217 Vgl. die Belege, die Becker, Zinzendorf, 423-447, bes. 425 anführt. Der ökumenische Aspekt war der Brüdergemeine von Anfang an inhärent und stand von Anfang an in Spannung zu Speners Prinzip der *ecclesiola in ecclesia*. Die Herrnhuter Gemeine umfasste mehrere Konfessionen und war zugleich Teil der lutherischen Parochie Berthelsdorf. Später sollte sich Herrnhaag in die reformierte Landeskirche einfügen. Viele Mitglieder waren zudem weder lutherisch noch reformiert, sondern Mähren. All dies überspannte Speners Prinzip der *ecclesiola in ecclesia*.

218 Vgl. Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 17.

219 UA, Jüngerhausdiarium 4. Januar 1747, Beil. 10.

220 Eine gute Übersicht bietet Beyreuther, Bruderschaft, bes. 181-185.

221 BS I (1742), 41.

222 Vgl. ebd.

223 Ebd.

bestritt, dass auch die Brüderkirche „ein gemischter Haufen [ist], unter dem Heuchler und Namenschristen nicht fehlen“.[224]

In den 1740er Jahren mündeten Zinzendorfs Überlegungen in der Tropenlehre.[225] Zum Zeitpunkt der Auseinandersetzung mit Fresenius hatte er sie demnach bereits formuliert. In Anlehnung an Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760) erklärte er, die Konfessionen seien verschiedene „Tropen“, das heißt Erziehungsweisen (τρόποι παιδείας) Gottes, der einen Kirche.[226] Die Brüdergemeine solle die wahren Kinder Gottes aus den Konfessionen sammeln, wobei auch sie nicht mit der wahren Kirche identisch sei. Sie sei zudem keine neue Konfession, sondern eine konfessionsübergreifende Gemeinschaft, indem sie drei Konfessionen in sich vereine, nämlich den mährischen, den lutherischen und den reformierten Tropus. Alle drei Tropen stünden gleichberechtigt nebeneinander. Die Brüder sollten ihre jeweilige konfessionelle Prägung beibehalten. Trotz ihrer Unvollkommenheit habe die Brüdergemeine an der wahren Kirche Teil und weise auf sie hin. Sie solle in den Konfessionen eine neue Ausrichtung auf Christus bewirken.

Im Hintergrund steht Zinzendorfs Sicht auf kirchliche Form, Lehre und Praxis. Die Form könne man auf sich beruhen lassen. Denn sie sei nur Hilfsmittel. Wort und Sakrament seien notwendige äußere Mittel, aber letztlich „nur […] conditio sine qua non jener ‘Versichtbarung’ der Kirche als philadelphischer Gemeinschaft“,[227] nicht an sich Kennzeichen der wahren Kirche. Außerdem verzichteten die Brüder auf ein eigenes Lehrsystem.

224 Beyreuther, Bruderschaft, 181. Erich Beyreuther (1904-2003) hat gezeigt, dass für Zinzendorf auch die Brüdergemeine *corpus permixtum* ist. Allerdings gibt es dazu in der Forschung auch gegenteilige Deutungen (vgl. dazu a.a.O., 181-185).

225 Zur Tropenlehre vgl. u.a. Hahn/Reichel, Zinzendorf, 412f. Dort auch weiterführende Literatur.

226 Der Ausdruck *τρόποι παιδείας* ist von Pfaff entlehnt, er findet sich aber auch schon früher, zum Beispiel bei Johann Heinrich May (1653-1719) (vgl. Un Nach [1709], 48f.).

227 Aalen, Zinzendorf, 379. Leiv Aalen (1906-1983) hat geurteilt, dass die Gemeine damit das Kriterium ihrer Wahrheit in sich selbst trage und nicht mehr *ecclesiola in ecclesia* sei. Damit fielen Kirche und Gemeine auseinander, auch wenn ihnen Wort und Sakrament gemeinsam sind (zu Aalens Sicht vgl. auch oben Anm. 214). Aalens Ansatz wird derzeit von Hans Schneider weitergeführt (vgl. Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis, 11-36).

In einzelnen Lehrfragen konnten sie unterschiedlicher Meinung sein, sofern sie diese Unterschiede der „Herzens-Religion“ unterordneten. Denn ihre Einheit gewinne die Gemeine in Christus. Entscheidend sei nach Zinzendorf nicht eine gemeinsame Form und Lehre, sondern die Praxis. Stimme eine Gemeinschaft nur in „Meynungen und Formen“ überein, es fehle aber die „Aenderung des Hertzens“, sei sie eine „schädliche Secte“.[228] Entsprechend der philadelphischen Idee sollten die Brüder in wahrer Liebe zueinander leben. Die Statuten von 1727 begründeten eine Gemeinschaft mit eigenständigen Ordnungen und Ämtern, die im Laufe der Zeit ausdifferenziert wurden. „Die Brüderunion bildete also eine Verfassungsunion bei Anerkennung der konfessionellen Unterschiede.“[229] Zusammenfassend beschrieb Zinzendorf die Elemente, die eine Gemeine Christi ausmachten folgendermaßen:

> „Zu einer Gemeine Christi gehöret, daß alle Glieder auf den *einigen Grund, welcher ist Christus*, als lebendige Steine […] erbauet, durch die Einigkeit des Geistes, und das Band der *Liebe*, zusammen gefüget worden, und versehen seyn mit allen zu dem Gemein-Besten gehörigen Gaben, *Einrichtungen, Zucht und Ordnung*, zur gemeinschafftlichen Handreichung und Erbauung, samt allen dazu erforderlichen *Aemtern*“.[230]

Zinzendorf selbst fühlte sich dem lutherischen Tropus zugehörig. Durch ihn war die Brüderunität in besonderer Weise der lutherischen Konfession verbunden. Seine Theologie und Frömmigkeit gründete – das hatte er mit Fresenius gemeinsam – in Luthers Theologie. Er war „wohl einer seiner [i.e. Luthers] originellsten und eigenwilligsten Schüler […], aber doch eben sein Schüler“.[231] Er berief sich immer wieder auf den (frühen) Luther,

228 Vgl. BS I (1742), 41.

229 Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 50.

230 BS I, Erg.-Bd. VII (1742), 515 (Hervorhebung M.G.).

231 Beyreuther, Theologia crucis, 247. Zu diesem Ergebnis kommen zahlreiche Zinzendorfforscher (für eine Auflistung vgl. a.a.O., 235). Nur vereinzelt wird dem widersprochen (für eine Auflistung vgl. a.a.O., Anm. 2), vgl. auch oben Anm. 214 (mit Fokus auf der Ekklesiologie). Zu Zinzendorfs Verhältnis zu Luther vgl. grundlegend Lohse, Luther, 188; vgl. auch Beyreuther, Theologia crucis, 235-247 (mit Fokus auf der Kreuzestheologie). Als Verbindung zu Luther wird meist Zinzendorfs (angebliche) Aufnahme von dessen Kreuzestheologie angesehen (vgl. z.B. Renkewitz, Luther und Zinzendorf; Eberhard, Kreuzes-Theologie). Kritisch zu dieser „Engführung“ z.B.

auch wenn er ihn gelegentlich kritisierte. Er verstand sich als treuer Anhänger der lutherischen Kirche gemäß der *Confessio Augustana* (1530) und bemühte sich, für sich persönlich und für die Brüder, um kirchliche Anerkennung. 1733 erhielt er von der Evangelisch-lutherische Fakultät in Tübingen die Bestätigung, dass die Brüder mit den Lutheranern übereinstimmten. Allerdings wurde das Gutachten 1747 nicht bekräftigt, was Fresenius ausdrücklich befürwortete.[232] Zinzendorf beklagte die mangelnde Umsetzung der reformatorischen Botschaft in den Landeskirchen seiner Zeit, wollte aber keine eigenständige Kirche gründen. Die lutherische Konfession sah er im Vergleich zu den anderen als die relativ Beste an.[233] Ihr Kern, nicht das System der orthodoxen Schultheologen, entspreche den von Christus und den Aposteln verkündeten Grundwahrheiten. 1748 erreichte Zinzendorf, dass die Brüder die *Confessio Augustana invariata* als gemeinsames Bekenntnis aller drei Tropen annahmen, nicht als spezifisch lutherisches Bekenntnis, sondern im ökumenischen Sinn als allgemeines evangelisches Bekenntnis.[234] Neben der lutherischen Tradition spielte die mährische Tradition eine wichtige Rolle. Seit 1722 nahm Zinzendorf auf seinen Gütern mährische Exulanten, Nachfahren der Böhmischen Brüder, auf. 1727 beschloss er, die Tradition der alten Brüderunität

Hans Schneider (geb. 1941) (vgl. bes. Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis, 30-33), der erklärt hat: Zinzendorfs „Lutherrezeption bedarf noch einer sorgfältigen Analyse“ (a.a.O., 31).

232 Vgl. dazu im vorliegenden Kapitel an späterer Stelle noch genauer.

233 „[D]aß Religio Lutherana in comparaison aller andern Religionen optima, und wenn man superflua removirt / eine gesunde Lehre sey“ (Zinzendorf, Theologische Bedencken III, 81).

234 Müller, Zinzendorf, 95 macht darauf aufmerksam, dass dieses ökumenische Verständnis „ein geschichtliches Recht hat“ (a.a.O., Anm. 1), da auch Calvin auf dem Hagenau-Wormser Religionsgespräch (1540/41) die *Confessio Augustana* (1530) vertrat. Jenes ökumenische Verständnis bereitete Zinzendorf in seinen *Reden über die Augsburger Confession* (1747/48) vor. Dort zeigte er auf, „warum ich [i.e. Zinzendorf] die Augsburgische Confession für ein inspiriertes Werk halte und warum ich den Satz behaupte, dass es die Confession des Kirchleins Philadelphia ist, welches wohl keine neue Confession machen wird“ (Zinzendorf, Discourse, 57). Ob alle Brüder widerstandslos die *Confessio Augustana* (1530) als Bekenntnis anerkannten, ist nicht bekannt, da zu den Verhandlungen keine Protokolle erhalten sind (vgl. Müller, Zinzendorf, 90).

zu pflegen.[235] Sein Verhältnis zu ihr war allerdings ambivalent. Auf der einen Seite verstand er sie als eine der kleinen Kirchlein (ecclesiola), in der im Laufe der Kirchengeschichte die unsichtbare Kirche sichtbar geworden sei. Im Rahmen seiner Tropenlehre wurde der mährische Tropus als Teil der Herrnhuter bestimmt. Kontinuität zur mährischen Tradition demonstrierte er beispielsweise dadurch, dass er sich 1737 vom Berliner Bischof der böhmischen Brüder Daniel Ernst Jablonski (1660-1741) zum Bischof weihen ließ. Auch die Selbstbezeichnung „Brüderunität" knüpft an die alte Brüderunität an. Allerdings hatte Zinzendorf bei den Mähren wieder ein Bewusstsein für ihre Tradition und Tendenzen hin zu einer kirchlichen Selbstständigkeit freigesetzt. Das widersprach seinen Plänen. Die Anerkennung einer eigenständigen mährischen Konfession würde die Brüder außerhalb des Schutzes des *Westfälischen Friedens* (1648) stellen. Er wandte sich deshalb gegen das Autonomiestreben der Mähren. Dennoch erreichten diese 1742 während seiner Amerikareise (1741-1743) in Preußen die staatliche Anerkennung der Brüdergemeine als eigenständige Konfession.[236] Weitere Verhandlungen brach er nach seiner Rückkehr empört ab und ließ sich mit uneingeschränkten Vollmachten auf Lebzeiten ausstatten.

Jene Entwicklungen und Spannungen innerhalb der Brüdergemeine hatte Zinzendorf im Rücken, als er sich mit Fresenius auseinandersetzte: Die Tropenlehre sollte sein philadelphisch-überkonfessionelles Konzept innerhalb der Brüdergemeine absichern. Sie sollte verhindern, dass sich

235 1727 kamen Mähren nach Herrnhut, die anders als die zuvor eingetroffenen mährischen Exulanten das Festhalten an der mährischen Tradition predigten. Die mährische Tradition diente Zinzendorf als eine Art Schutzschild nach außen. Seit 1729 beanspruchte er, in Kontinuität zur alten böhmisch-mährischen Brüderunität zu stehen. Er deklarierte die Mähren als Augsburger Konfessionsverwandte, die nur eine eigene Kirchendisziplin hätten. So wollte er dem Vorwurf entgegenwirken, er wollte eine reichsrechtlich illegale vierte Konfession gründen. Vgl. dazu Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 42.

236 Am 25. Dezember 1742 wurde die Brüdergemeine erstmals in Zinzendorfs Abwesenheit durch die Generalkonzession Friedrich II. von Preußen (1712-1786) als eigenständige mährische Kirche anerkannt. Eine gleichartige Bestimmung folgte kurz darauf, nämlich am 1. Januar 1743 in einem Vertrag mit dem Ysenburger Grafen für die Gemeinen in der Wetterau. Daneben fanden weitere Verhandlungen statt, zum Beispiel mit den Niederlanden.

die Brüder einseitig zu einer Konfession der böhmisch-mährischen Brüder entwickelten und andere Konfessionen herausgedrängt würden. Nach außen wollte er dem Verdacht entgegenwirken, er wolle eine vierte, reichsrechtlich illegitime Konfession gründen. Gleichzeitig sollte die Sonderstellung der Brüder gewahrt bleiben. Diese Spannungen innerhalb der Brüdergemeine boten eine breite Angriffsfläche. Kritiker wie Fresenius nahmen an Zinzendorfs Konzept Anstoß, teilten seine ekklesiologischen Überlegungen nicht.

Fresenius *konnte* Zinzendorf und die Brüder nicht als Teil der lutherischen Kirche und als Augsburger Religionsverwandte akzeptieren, weil er eine grundlegend andere Ekklesiologie vertrat. Ausgangspunkt ist eine unterschiedliche Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Mit Luther und der lutherischen Tradition trat Fresenius für den Grundsatz ein, dass die wahren Gläubigen in der empirischen Kirche verborgen sind (*abscondita est Ecclesia, latent sancti*).[237] Nach Zinzendorf hingegen könne die „unsichtbare Kirche […] in der Welt *sichtbar* werden, durch verbundene Glieder".[238] Die bisher unsichtbare Gemeinde der unter allen Konfessionen verstreuten wahren Kinder Gottes gewinne in den Brüdern sichtbare Gestalt. Als solche wollte Zinzendorf, wie oben aufgezeigt, die Brüder unter Rückgriff auf Spener als *ecclesiola in ecclesia* innerhalb der Kirche verorten. Doch Fresenius bestritt, dass sich Zinzendorf auf Spener berufen könne. Im zweiten Tübinger Gutachten von 1747, das Fresenius voll des Lobes in seinen *Bewährte[n] Nachrichten* abdruckte, hieß es:

> „Es ist aber mehr als zu gewiß, daß des Seligen Manns [i.e. Speners] Intention und Praxis himmelweit von der Applicatione Herrnhutana entfernt".[239]

237 Vgl. WA 18, 652,23.

238 BS I (1742), 41 (Hervorhebung M. G).

239 Kommentar von Fresenius zu: Letztes Tübingisches Bedencken, abgedr. in: BN III (1748), 875-977, hier: 966. Zum zweiten Tübinger Gutachten vgl. im vorliegenden Kapitel an späterer Stelle noch genauer.

Das Grundproblem besteht darin, dass Zinzendorf bei seiner Rede von „*ecclesiola*“ sein philadelphisches Ideal mit dem konfessionsübergreifenden Aspekt und dem Aspekt wahrer Liebe vor Augen hatte. Fresenius erkannte aber zurecht, dass diese vom philadelphischen Ideal getragene ecclesiola-Vorstellung Zinzendorfs nicht derjenigen Speners entspricht.[240] Denn Spener und ebenso wenig Fresenius verstanden unter *ecclesiola* eine konfessionsübergreifende Gemeinschaft, sondern die Sammlung der Frommen, die sich von den bloßen Namenschristen der (lutherischen) Kirche abhoben. Außerdem bestritt Fresenius, dass sich bei den Brüdern wahre Liebe finde.[241] Er unterschied zwei Formen der Liebe, nämlich die allgemeine Liebe, die allen Menschen gelte, und die Bruderliebe unter Christen. Beide seien Frucht und Kennzeichen des wahren Glaubens und fänden sich in der evangelischen Kirche, nicht aber bei den Brüdern. Folglich hätten diese keinen „wahren lebendigen Glauben“,[242] seien also keine wahren Christen. Stattdessen finde sich bei ihnen „sectirische Liebe“,[243] die „Menschen um deswillen liebet, weil sie thun, was wir wollen“.[244] Die Brüder seien somit eine „Sekte“[245] und keinesfalls Teil der Kirche.

240 Zinzendorf verstand sich als Vertreter eines Spenerschen Ecclesiolismus. Ebenso hat die ältere Forschung, die Brüdergemeine „als die letzte, optimale Verwirklichung von Speners Reformplänen“ (Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis, 12) interpretiert. Laut Hermann Plitt (1821-1900), dem wichtigsten Herrnhut- und Zinzendorfforscher des 19. Jahrhunderts, hat die von Spener angeregte Gemeinschaftsbildung bei Zinzendorf ihre Vollendung gefunden (vgl. Plitt, Zinzendorfs Theologie; vgl. auch Ders., Gemeine, 150). Ebenso findet sich Bernhard Becker (1819-1879) die Ansicht, Zinzendorf habe Speners Programm der *ecclesiola in ecclesia* konsequent aufgenommen und weiterentwickelt (vgl. Becker, Zinzendorf; bes. 103f.). Hans Schneider hat jedoch 2006 gezeigt, dass Zinzendorfs *ecclesiola in ecclesia*-Verständnis nicht demjenigen Speners entspricht, sondern „daß [sic!] hinter der Gemeindebildung eine philadelphische Konzeption stand“ (Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis, hier: 17). Nicht Speners Konzeption, sondern die philadelphisch geprägte Ebersdorfer Schlosskirche habe Zinzendorfs Verständnis der *ecclesiola* geprägt, was in der bisherigen Forschung zu wenig Beachtung gefunden habe (vgl. a.a.O., 21). Zum Einfluss des Philadelphia-Gedankens bei Zinzendorf vgl. oben Anm. 215. Zu Speners ecclesiola-Verständnis vgl. Matthias, Collegium pietatis; Wallmann, Spener, 264-298.

241 Vgl. zum Folgenden Fresenius, Vorläufige Antwort, 76-82; 125-133.

242 A.a.O., 80.

243 A.a.O., 76.

244 A.a.O., 81.

245 Vgl. z.B. a.a.O., 109; a.a.O., 33 („General-Secte“); Ders., Vorrede, in: Mehrling, Gründlicher Beweis („allergreulichste Secte“).

Zudem gab es innerhalb der Brüdergemeine – wenn auch nicht immer von Zinzendorf selbst intendiert – separatistische Tendenzen,[246] was Spener mit seinem ecclesiola-Prinzip gerade hatte verhindern wollen,[247] und auch Fresenius kämpfte dagegen an. In Frankfurt hatte Fresenius lebhaft vor Augen, wie Anhänger Zinzendorfs eine geschlossene Gruppe mit eigenen Konventikeln bilden wollten, die nur eine lose Verbindung zur Kirche pflegte.[248] Das widersprach Speners Anliegen, dass die *ecclesiola* eine offene Gruppe und nicht nur *in*, sondern *für* die Kirche da ist, dass die *ecclesiola* gleich einem Sauerteig den übrigen Teil der Kirche durchsäuert. Zudem sah Fresenius Zinzendorfs Anhänger in Frankfurt als Konkurrenten im Werben um „Fromme".[249] Nicht zuletzt angesichts dieser konkreten Situation in Frankfurt lehnte er es entschieden ab, Zinzendorfs Anhänger im Sinne von Speners ecclesiola-Prinzip als Teil der lutherischen Kirche (in Frankfurt) zu akzeptieren. Vielmehr stünden sie als Sekte außerhalb der Kirche. Die separatistischen Absichten der Brüder würden sich außerdem daran zeigen, dass sie sich nicht in die evangelische Kirchenordnung und Kirchendisziplin einfügten. Sie führten zahlreiche Neuerungen ein, besonders im institutionellen und liturgischen Bereich. Es ermangele ihnen an einer rechten „Kirchen-Disciplin".[250] Zwar gäbe es auch in der evangelischen Kirche Mängel, aber es existierten anders als bei den Brüdern Regeln, die für eine gute Kirchendisziplin unabdinglich seien. In diesem Zusammenhang warf Fresenius Zinzendorf außerdem vor, sich zu Unrecht auf die mährische Tradition zu berufen.[251] Er missbrauche den alten mährischen Brüdernamen, aus dem er „Vortheile"[252] ziehen wolle. Er deklariere die Mähren nur deshalb als Augsburger Religionsverwandte, die lediglich eine eigene Kirchendisziplin hätten, um eigenständige Strukturen

246 Vgl. u.a. Schneider, Zinzendorfs Kirchenverständnis, 14. Das Autonomiestreben verschiedener Kräfte innerhalb der Brüdergemeine, besonders dasjenige der Mähren und enthusiastischer radikaler Kräfte, stand Zinzendorfs Bemühungen, die Brüder in der Kirche zu verorten, entgegen.

247 Vgl. Wallmann, Geistliche Erneuerung, 25f.

248 Vgl. oben Abschn. II.Tl.3.1.1 u. II.Tl.3.1.2.

249 Vgl. ebd.

250 Fresenius, Vorläufige Antwort, 94.

251 Vgl. zum Folgenden bes. a.a.O., 10-15.

252 A.a.O., 10

zu rechtfertigen. Nur wenige von Zinzendorfs Anhängern seien tatsächlich Mähren. Auch das mährische Bischofsamt beanspruche Zinzendorf zu Unrecht. Dies sei nichts als „Pralerey“.[253]

Schließlich müssten die Brüder mit den Glaubensbekenntnissen der evangelischen Kirche übereinstimmen, wenn sie als deren Teil gelten wollten. Im Zentrum stand die Frage nach dem Verhältnis Zinzendorfs und der Brüder zur *Confessio Augustana* und ob sie als Augsburger Religionsverwandte gelten könnten. Zinzendorf selbst verstand sich als treuer Lutheraner gemäß der *Confessio Augustana* und beteuerte, dass diese auch die Grundlage der Brüdergemeine sei. In der Tat hatten die Brüder 1748 die *Confessio Augustana invariata* anerkannt, allerdings im Sinne eines ökumenischen Bekenntnisses. Fresenius aber war sich mit anderen zeitgenössischen Kritikern einig, dass sie weder als Teil der lutherischen Kirche noch als Augsburger Religionsverwandte gelten könnten.[254] Er erklärte unmissverständlich, dass er

> „denjenigen, der die Herrnhuter für einstimmig mit den Augsburgischen Confessions-Verwandten halten wolte, alle Augenblicke entweder der Unwissenheit, oder einer boshaftigen Verstellung überweisen kan. Was aber das […] anlanget, ob sie sich zu den allgemeinen Grund-Wahrheiten des Apostolischen-Glaubens-Bekenntnises bekennen? So getraue ich auch dieses nicht zu behaupten.“[255]

Besonders anschaulich positionierte sich Fresenius in Zusammenhang mit dem zweiten Tübinger Gutachten auf der Seite derjenigen, die die Brüder nicht als Teil der lutherischen Kirche und als Augsburger Religionsverwandte akzeptierten. Hier zeigt sich zudem exemplarisch, wie er durch seine publizistische Tätigkeit wirkte. Er äußerte sich nicht immer selbst, sondern ließ andere Kritiker für sich sprechen, indem er ihre Werke zum

253 A.a.O., 12; 15.

254 Vgl. z.B. Copia Schreibens eines rechtschaffenen Cavaliers, von denen Ursachen, warum der von der Zinzendorffischen Secte ausgegangen seye, in: Hanauische Berichte von Religions-Sachen I (1750), 35-44. Ähnlich äußerte sich die Erlanger Fakultät in einem Gutachten von 1751. Dort heißt es: „daß wir die Herrnhuter keines Weges vor Augspurgische Confessions-Anhänger und Verehrer ausgeben können“ (Erlangische gelehrte Anzeigen 28 [1751], 217-224; 224-232, hier: 230f.).

255 Anm. von Fresenius zu Plaschnig, Aufrichtige Nachricht: a.a.O., 270 Anm. 2.

Druck brachte und ihnen in seinen *Bewährte[n] Nachrichten* eine Plattform bot. So auch im Fall des zweiten Tübinger Gutachtens von 1747. Nachdem die Tübinger Fakultät 1733 die Übereinstimmung der Brüder mit den Lutheranern bestätigt hatte, wandte sich Zinzendorf 1745 erneut an sie mit der Bitte, das Seminar in Lindheim möge visitiert und von Vorwürfen freigesprochen werden.[256] Diesmal aber wurde Zinzendorfs Anliegen abgelehnt. Die treibende Kraft war der Halle nahestehende Tübinger Dekan und Kirchenhistoriker Christian Eberhard Weismann (1677-1747). In der zweiten Auflage seiner *Introductio in Memorabilia Ecclesiastica Historiae Sacrae Novi Testamenti*[257] von 1745 erklärte er, die 1733 festgestellte Übereinstimmung der Brüder mit den Lutheranern treffe nicht mehr zu.[258] Da Zinzendorf versucht hatte, beim Stuttgarter Konsistorium eine Richtigstellung angeblicher[259] Ungenauigkeiten in Weismanns *Introductio* zu erwirken, forderte dieses von der Fakultät eine Stellungnahme, die Weismann daraufhin verfasste. Das Konsistorium folgte seiner Empfehlung und lehnte eine Visitation ab. Zinzendorf stellte daraufhin das Gutachten als „faktisch nicht existent“[260] dar. Fresenius war innerhalb dieses Konflikts insofern ein Akteur, als er unter dem Titel „Letztes Theologisches Bedencken“ mehrere mit dem Konflikt in Zusammenhang stehende Texte in seinen *Bewährte[n] Nachrichten* publizierte.[261] Neben dem zweiten Tübinger Gutachten druckte er, kurz nach dessen Tod, Weismanns

256 Vgl. dazu Geiges, Herrnhut und Württemberg. Zum Konflikt mit Tübingen und Weismann vgl. Brecht, Kritiker, 208-211.

257 Weismann, Christian Eberhard, Introductio In Memorabilia Ecclesiastica Historiae Sacrae Novi Testamenti, 2 Bde., Stuttgart 1718 u. a.a.O. 1719 [weitere Ausg.: Halle/Magdeburg 1745]. Im Folgenden: *Introductio*.

258 Aus Rücksicht auf seine Fakultät, die dieses Gutachten erstellt hatte, verzichtete Weismann darauf, die ursprüngliche Übereinstimmung zu bestreiten. Er selbst war nie von einer Übereinstimmung ausgegangen, hatte aber zu seinem Bedauern krankheitsbedingt 1733 nicht an dem Gutachten mitwirken können (vgl. Brecht, Kritiker, 210f.).

259 Laut Martin Brecht ist Weismanns Werk eine „unparteiische Darstellung“ (a.a.O., 210). Es enthalte keine „unangemessene Polemik“ (ebd.).

260 A.a.O., 211.

261 Vgl. BN III (1748), 875-977. Enthalten sind u.a. ein anonymes Vorwort (a.a.O., 877-895), Briefe Zinzendorfs an das Stuttgarter Konsistorium (a.a.O., 896-908), Weismanns Stellungnahme (a.a.O., 909-930) und das von Weismann verfasste zweite *Tübingische Bedencken* (a.a.O., 930-977, abgedr. auch in: Antizinzendorfiana II, 294-340).

ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit gedachte Stellungnahme ab. Er stellte ein anonymes Vorwort voran, das voll des Lobes für Weismann war, mit diesem die Übereinstimmung Zinzendorfs und der Brüder mit der lutherischen Lehre bestritt und eine Visitation in Lindheim ablehnte. Daneben finden sich zwei Briefe Zinzendorfs, darunter derjenigen an das Stuttgarter Konsistorium, damit sich der Leser ein eigenes Bild machen und – mit den Worten des Vorwortes – man „die Zinzendorffische Arglist desto füglicher entdecken“[262] könne. Auch wenn sich Fresenius hier mit eigenen Äußerungen zurückhielt, ließ er indirekt Weismann und das anonyme Vorwort für sich sprechen. Mit ihnen war er der Ansicht, dass Zinzendorf und die Brüder nicht Teil der lutherischen Kirche und Augsburger Religionsverwandte seien. Dass dies seiner Position entsprach, machte er an anderer Stelle immer wieder deutlich. Zum Beispiel hatte er bereits 1746 das erste Tübinger Gutachten von 1733 mit folgenden Worten kommentiert:

> „Es ist recht zu bejammern, daß diese Bedencken so viele Menschen theils von einer genauen Untersuchung dieser Secte abgehalten, weil man fälschlich und allzu voreilig glaubte, die Tübingische Facultät hätte alles geprüfet; theils aber gar zur Verblendung und Verführung so vieler Seelen Gelegenheit gegeben. Hätten dieses die Herrn Professores vorher gesehen, sie würden gewiß bey ihrer sonst guten Meynung vorsichtiger gewesen seyn.“[263]

Auch in späteren Jahren bestritt Fresenius, dass Zinzendorf „Glied der Evangelisch-Lutherischen Kirche, oder auch nur einer anderen Religion“[264] sei. Die Herrnhuter Brüdergemeine zähle nicht zu den durch den *Westfälischen Frieden* im Reich anerkannten Konfessionen und könne nicht dessen Schutz in Anspruch nehmen.

Von seinem philadelphisch-ökumenischen Kirchenverständnis ausgehend verstand sich Zinzendorf also als treuer Lutheraner und die Brüder als Anhänger der *Confessio Augustana.* Fresenius hingegen stand fest auf

---

262 Vorwort zu: Letztes Theologisches Bedencken, abgedr. in: BN III (1748), 877-895, hier: 885.

263 Kommentar von Fresenius zu Plaschnig, Aufrichtige Nachricht: a.a.O., 242f. Anm. 2.

264 Fresenius, Vorrede, in: Mehrling, Gründlicher Beweis.

dem Boden der lutherischen Tradition, in Kontinuität zur lutherisch-orthodoxen und vom lutherisch-kirchlichen Pietismus grundsätzlich geteilten Ekklesiologie. Das Luthertum verstand er exklusiv und verteidigte dies kompromisslos. Er teilte Speners Konzept der *ecclesiola in ecclesia*. Von diesen unterschiedlichen Denkansätzen ausgehend, *konnten* sich Fresenius und Zinzendorf nicht verständigen. Innerhalb seines Denkens *musste* Fresenius in der Herrnhuter Brüdergemeine mit Zinzendorf an der Spitze eine Sekte sehen.

3.3.3 Fresenius' Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk im Horizont der Konkurrenz zwischen Halle und Herrnhut

Fresenius' Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk ist im Horizont seiner Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern zu sehen. Mit seinen Schriften gegen Zinzendorf machte er sich in hallischen Kreisen einen Namen.[265] Daran anknüpfend baute er seit Anfang der 1750er Jahre seine Verbindung zum hallischen Missions- und Diasporawerk aus. Damit bestätigt sich, was auch im Gegenüber zu Zinzendorf und den Herrnhutern deutlich wird, nämlich seine Nähe zum hallischen Pietismus.[266]

In der Auseinandersetzung mit Zinzendorf kommt das Thema Mission allerdings eher am Rand zur Sprache. In seinen *Bewährte[n] Nachrichten* publizierte Fresenius mehrere mit der herrnhutischen Mission in Zusammenhang stehende Beiträge.[267] Zum Beispiel veröffentlichte und

265 Vgl. oben Abschn. II.Tl.3.2.

266 Aufgrund der schlechten Quellenlage im Hinblick auf Fresenius' Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk (vgl. dazu unten Anm. 270) ist ein eigenständiges Kapitel dazu im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht sinnvoll. Gleichzeitig ist sein Engagement, das wird das vorliegende Kapitel zeigen, im Horizont der Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern zu sehen und wird daher an dieser Stelle behandelt.

267 In den *Bewährte[n] Nachrichten* finden sich folgende mit der herrnhutischen Mission in Zusammenhang stehende Beiträge: ein Bericht von Tobias Plaschnig (1703-1757) zur herrnhutischen Mission in St. Petersburg: *Aufrichtige Nachricht von den Herrnhutischen Brüdern und ihrem Verhalten in Sanct Petersburg* (abgedr. in: BN I/2 [1746], 233-317; enthält zahlreiche Kommentare von Fresenius); ein ausführlicher Beitrag zur herrnhutischen Mission in Amerika: *Americanische Nachrichten von Herrnhutischen Sachen* (abgedr. in: BN III [1748], 87-872); ein Bericht von

kommentierte er 1746 im ersten Band eine *Aufrichtige Nachricht von den Herrnhutischen Brüdern und ihrem Verhalten in Sanct Petersburg* von Tobias Plaschnig (1703-1757). Dieser berichtete von schlechten Erfahrungen mit der herrnhutischen Diasporaarbeit während seiner Zeit als Pastor in St. Petersburg (1732-1746),[268] wodurch Fresenius seine Kritik an den Herrnhutern und den Vorwurf der Sektiererei bestätigt sah.[269] Die Konkurrenz zwischen Halle und Herrnhut auf dem Gebiet der Mission dürfte das feindliche Klima in der Auseinandersetzung zwischen Fresenius und Zinzendorf verstärkt haben.

Seine Verbindung zum hallischen Missions- und Diasporawerk baute Fresenius seit Anfang der 1750er Jahre aus. Von Deutschland aus unterstützte er hallische Missionare und Auslandsgemeinden, organisierte Spenden, publizierte Missionsberichte, pflegte (Brief-) Kontakte und fand in hallischer Missionspost Erwähnung. Seine Verbindung zum hallischen Missions- und Diasporawerk fand bisher kaum Beachtung. Das dürfte vor allem daran liegen, dass seine Korrespondenz in diesem Fall die wichtigste Quelle darstellt, der bisher ebenfalls kaum Aufmerksamkeit zuteilwurde.

Friedrich Wilhelm Adolph Bieser zur herrnhutischen Mission in Liefland: *Herrnhutische Händel in Liefland* (abgedr. in: BN IV [1751], 1-237) sowie eine *Correspondenz zwischen zweyen Predigern in Liefland, wegen des Herrnhutischen Wesens daselbst* (abgedr. in: BN IV [1751], 245-357).

268 Plaschnig, der zeitweise mit den Herrnhutern sympathisiert hatte, berichtete, Zinzendorf habe einen Schulmeister nach St. Petersburg geschickt, der eine große Enttäuschung gewesen sei: Er kam „wider meine [i.e. Plaschnigs] Ordre zu Lande, und verursachte mir also weit mehr Unkosten, als ich mir vorgestellet hatte. Das hätte ich aber alles verschmerzet, wenn der gute Mann nur im übrigen nach meinem Wunsch gewesen wäre, allein er hatte solche Natur-Fehler so wol im Gesichte, als in der Sprache und im Verstande […]. Seine Frau hatte weder eine Nat nehen noch eine Suppe kochen gelernet, sie war zu keiner häuslichen Arbeit angeführet, und hatte auch nicht den geringsten Willen, sich darauf zu legen“ (Plaschnig, Aufrichtige Nachricht, 243f.).

269 Vgl. Fresenius’ Anmerkung a.a.O., 283 („höchstgefährlichen und blendenden Secte“). Außerdem erklärte Plaschnig, dass die Herrnhuter „keineswegs mit den Augspurgischen Confessions-Verwandten harmoniren“ (a.a.O., 270), was Fresenius bekräftigte: „Das […] ist so richtig, daß ich denjenigen, der die Herrnhuter für einstimmig mit den Augspurgischen Confessions-Verwandten halten wolte, alle Augenblicke entweder der Unwissenheit, oder einer boshaftigen Verstellung überweisen kan“ (ebd. Anm. **).

Eine Schrift zum Thema Mission verfasste er nicht.[270] Doch er besaß Missionsberichte, publizierte und kommentierte solche, wie bereits oben erwähnt, in seinen *Bewährte[n] Nachrichten* und auch in seiner Zeitschrift *Pastoral-Sammlungen*. In den *Pastoral-Sammlungen* erschien zum Beispiel eine von ihm kommentierte deutsche Übersetzung des Missionstagebuchs des reformierten Missionars David Brainerd (1718-1747).[271] Fresenius' Interesse an Missionsberichten und seine publizistische Tätigkeit entsprechen dem Geist des hallischen Pietismus, der seine Missionstätigkeit stark publizistisch vermarktete, um sie einer breiten Leserschaft

270 Aufgrund der schlechten Quellenlage lässt sich Fresenius' Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk nur in Grundzügen nachzeichnen. Bisher hat es nur in wenigen Arbeiten, meist aus neuerer Zeit, zum hallischen Missions- und Diasporawerk in Pennsylvania Beachtung gefunden. Am ausführlichsten ist Thomas J. Müller in seiner 1994 erschienenen Arbeit *Kirche zwischen zwei Welten* zur Kirchengründung in Pennsylvania auf Fresenius' Engagement für die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania eingegangen (vgl. Müller, Welten, bes. 262-264). Wolfgang Flügel ist in seiner 2018 erschienenen Arbeit zur hallischen Mission in Pennsylvania am Rand auf Fresenius zu sprechen gekommen (vgl. Flügel, Pastoren, 102; 105; 156; 165; 184; 188; 233; 312). Jan Stievermann hat sich 2017 in einem Beitrag zu David Brainerd mit der deutschen Übersetzung von Brainerds Missionstagebuch näher befasst, die von Fresenius in den *Pastoral-Sammlungen* veröffentlicht und kommentiert worden ist. Dabei findet auch Fresenius' Verbindung zur hallischen Mission Beachtung (vgl. Stievermann, Brainerd, vgl. dazu auch unten Abschn. II.Tl.4.3.3., Anm. 180).

271 Fresenius' Nachlass verzeichnet mehrere Missionsberichte (vgl. dazu oben Abschn. I.Tl.2.3, Anm. 125). Außerdem enthalten die *Bewährte[n] Nachrichten* mehrere mit der herrnhutischen Mission in Zusammenhang stehende Beiträge (vgl. oben Anm. 267). Dazu findet sich in den *Pastoral-Sammlungen* eine deutsche Übersetzung des Missionstagebuchs von David Brainerd. Die Übersetzung stammt vom Darmstädter Hofprediger Friedrich Wilhelm Berchelmann (1697-1754), einem ehemaligen Kollegen von Fresenius. 1749 erschien sie im dritten Band der *Pastoral-Sammlungen* unter dem Titel *Mirabilia Dei inter Indicos. Oder der Anfang und Fortgang des merckwürdigen göttlichen Gandenwercks unter einer ziemlichen Anzahl Indianer in denen Ländern (oder Provizien) von Jersey und Pensylvanien* (abgedr. in: PS III [1749], 155-313). Zur Veröffentlichung der Übersetzung von Brainerds Missionstagebuch in Fresenius' *Pastoral-Sammlungen* vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.3, Anm. 180. Daneben finden sich in den *Pastoral-Sammlungen* fünf weitere Beiträge zur Mission, allesamt zur Mission in Amerika, insbesondere zur Mission in Pennsylvania: ein Beitrag zu „den wahren Zuständen der meist Hirtenlosen Gemeinden in Pennsylvanien und denen angrenzenden Provinzien" (abgedr. in: PS XII [1752], 182-360) und vier als Fortsetzung konzipierte anonym erschienene „Nachricht[en] von einigen Evangelischen Gemeinden in Amerika, absonderlich in Pennsylvanien" (abgedr. in: PS XVI [1754], 391-454; PS XX [1756], 1-70; PS XX [1756], 71-308; PS XXI [1757], 126-345).

zugänglich zu machen. Außerdem hoffte man, Förderer und Mitarbeiter zu gewinnen. Auch die Tatsache, dass das Thema Mission für Fresenius von Bedeutung ist, weist in Richtung des (hallischen) Pietismus, ebenso seine geographischen, personellen und strukturellen Schwerpunkte. Die Heidenmission spielte in der lutherischen Kirche lange Zeit kaum eine Rolle. Man war der Ansicht, der Missionsbefehl „sei obsolet, weil die christl. Verkündigung bereits zu allen Völkern vorgedrungen“[272] sei. Erst mit dem Pietismus gewann sie an Bedeutung.[273] In dem für den Pietismus charakteristischen chiliastischen Ton sah auch Fresenius in Heidenbekehrungen ein Zeichen für den Anbruch des Reichs Gottes. Die Bekehrung „eine[r] ziemliche[n] Menge und Anzahl der allerunwissendsten und wildesten Menschen“[274] sei Zeichen für den Anbruch des Reichs Gottes. Sie gebe Hoffnung, dass „die gesegnete Zeit bald zu erwarten [ist], in welcher unser siegreicher Heiland die Fahne und Panier seines Creutzes auf eine noch viel herrlichere Weise, als noch jemals geschehen, unter den Heiden aufrichte, und von einem Sieg zum anderen und grösseren fortschreiten wird, bis alle Reiche der Welt Gottes und seines Christi oder Gesalbten worden.“[275] Man könne „hoffen, daß dieses, was wir hier [mit den Heidenbekehrungen] erleben, gleichsam die Morgen-Röthe sey von dem halben und vollen Tag, da die Sonne der Gerechtigkeit in ihrem vollen Glantz scheinen […] wird.“[276]

Ihren Anfang nahm die organisierte Heidenmission im Pietismus mit August Hermann Francke, nicht etwa mit Spener, wobei sie zunächst auch nicht Teil des hallisch-pietistischen Programms war.[277] Erst durch die

272 Feldtkeller, Art. Mission, 1281.

273 Einen Überblick zur Geschichte der protestantischen Mission bietet u.a. Rennstich, Mission. Zur Mission im Pietismus vgl. Wellenreuther, Pietismus und Mission. Dort auch jeweils weiterführende Literatur. Zur hallischen Mission im Speziellen vgl. unten Anm. 278.

274 Anmerkung von Fresenius, zu: Brainerd, David, Mirabilia Dei inter Indicos. / Oder / der Anfang und Fortgang / des merckwürdigen göttlichen Ganden- / Wercks unter einer ziemlichen Anzahl India- / ner in denen Ländern (oder Provizien) / von Jersey und Pensylvanien, in: PS III (1749), 155-313, hier: 161f.

275 Ebd.

276 Ebd.

277 Die Bedeutung Speners für die Geschichte der Heidenmission ist umstritten. Hans-Ludwig Althaus hat in seinem 1961 erschienenen Aufsatz *Speners Bedeutung für*

Dänisch-Englisch-Hallische Mission, die auf der Kooperation von dänischer Krone, *Franckeschen Stiftungen* und der 1698 in London gegründeten anglikanischen *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) gründete, gewann sie an Bedeutung.[278] Der Schwerpunkt der hallischen Mission lag – wie auch der Schwerpunkt von Fresenius' Briefkontakten zum hallischen Missions- und Diasporawerk – auf Indien und Nordamerika. Francke griff eine Initiative des dänischen Königs Friedrichs IV. (1671-1730) auf, der in der dänischen Kolonie Tranquebar (heutiges Tharangambadi) an der indischen Küste unter den Tamilen das Christentum einführen wollte. Die ersten Missionare wurden 1706 entsandt. Mit Missionaren in Tranquebar stand Fresenius rund vier Jahrzehnte später in Briefkontakt.[279] Eine enge Kooperation von Halle und dänischer Krone mit institutionellem Sitz in Kopenhagen und geistigem Zentrum in Halle folgte. Die meisten Missionare erhielten ihre Ausbildung in Halle. Dort erschienen außerdem, erstmals 1708 und seit 1710 regelmäßig, Missionsberichte. Fresenius besaß, wie eben aufgezeigt, ebenfalls Missionsberichte und publizierte solche. Von Tranquebar aus weiteten hallische Missionare ihre Tätigkeit auf weitere unter dänischer, teils auch unter englischer Herrschaft stehende Gebiete in Indien aus. Seit 1710 wurde die Kooperation von Halle und dänischer Krone um die Kooperation mit der SPCK in London erweitert, mit dessen Sekretär Thomas Broughton (1712-1777) Fresenius 1745 in Briefkontakt stand.[280] Gemeinsam engagierte man sich in Indien. Darüber hinaus kooperierten Halle und die SPCK in Nordamerika. Der Fokus lag auf der Verbreitung und Förderung des Luthertums in den dortigen britischen Kolonien und auf der Betreuung dortiger

Heiden- und Judenmission die Bedeutung Speners für die Geschichte der Heidenmission herausgestellt. Johannes Wallmann hat ihm 1970 widersprochen. Spener sei lediglich für die Geschichte der Judenmission von Bedeutung (vgl. Wallmann, Spener, 235). Eine umfassende und neuere Arbeit zu der Frage fehlt.

278 Zur Dänisch-Englisch-Hallischen Mission vgl. einführend Gensichen, Art. Dänisch-hallische Mission. Dort auch weiterführende Literatur. Vgl. außerdem grundlegend Nørgaard, Mission und Obrigkeit; Jeyaraj, Inkulturation. Vgl. auch die zahlreichen Arbeiten von Heike Liebau (u.a. Liebau, Tranquebarmission). Teilweise finden sich auch die Bezeichnungen „Dänisch-hallische Mission" und „Dänisch-hallesche Mission".

279 Vgl. dazu im vorliegenden Kapitel an späterer Stelle.

280 Nr. 247.

lutherischer Gemeinden. Dazu passend konzentrierte sich Fresenius' Engagement auf die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania.[281] Nach August Hermann Franckes Tod 1727 führte sein Sohn Gotthilf August Francke (1696-1769) das hallische Missions- und Diasporawerk in Indien und Nordamerika engagiert weiter. An seiner Seite spielten Heinrich Melchior Mühlenberg (1711-1778) und Friedrich Michael Ziegenhagen (1694-1776) eine wichtige Rolle. Der von Halle entsandte Mühlenberg baute seit 1742 eine lutherische Kirche in Nordamerika auf. Der Londoner Hofprediger Ziegenhagen wirkte als Vermittler des hallischen Pietismus nach Indien und Nordamerika. Zeitgleich mit ihnen engagierte sich Fresenius für das hallische Missions- und Diasporawerk. Mit allen drei stand er in Briefkontakt. Zeitweise zählte er mit Blick auf die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania sogar zu ihren wichtigsten Mitstreitern.

Sein Fokus lag auf der Unterstützung eben dieser Gemeinden. Vor allem Anfang der 1750er Jahre setzte er sich für sie ein und pflegte Kontakte nach Pennsylvania. Zu diesem Zeitpunkt war die dortige Situation angespannt. Mühlenberg war 1741 von Halle nach Pennsylvania entsandt worden, um die dortigen deutschsprachigen Gemeinden neu zu organisieren und eine lutherische Kirche aufzubauen.[282] Doch die Neuorganisation gestaltete sich schwierig. Unter anderem mangelte es an gut ausgebildeten und ordinierten Pastoren, die finanzielle Lage war problematisch und die Frage nach der Gemeindeleitung umstritten. All dies beschäftigte, wie gleich genauer dargestellt, auch Fresenius. Zudem gab es in Pennsylvania verschiedene, teils konkurrierende religiöse Strömungen. Insbesondere

281 Auch wenn hallische Missionare die Mission unter den Indigenen in Nordamerika nicht aus dem Auge verloren, lag ihr Fokus auf der Betreuung lutherischer Gemeinden. Außerdem wollten sie der Verbreitung anderer Konfessionen entgegenwirken. Fresenius teilte diesen Fokus. In erster Linie interessierte er sich für die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania.

282 Eine ausführliche Darstellung der Situation in Pennsylvania würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Zu Mühlenberg und zur Gründung einer lutherischen Kirche in Nordamerika vgl. grundlegend Müller, Welten. Eine ausführliche Untersuchung hat zudem jüngst (2019) Wolfgang Flügel mit seiner Arbeit *Pastoren aus Halle und ihre Mission in Pennsylvania* vorgelegt (vgl. bes. Flügel, Pastoren, 43-92).

hallische Pietisten und Herrnhuter standen sich gegenüber. Bereits kurz nach seiner Ankunft in Pennsylvania war Mühlenberg 1742 in einen heftigen Konflikt mit Zinzendorf geraten, der sich dort ebenfalls um die deutschsprachigen Protestanten bemühte.[283] Die Konkurrenz zwischen Halle und Herrnhut in Pennsylvania dürfte Fresenius' Kritik an Zinzendorf beeinflusst haben. In Fresenius und Zinzendorf standen sich hallische und herrnhutische Mission gegenüber.[284]

Fresenius' erste greifbare Verbindung nach Pennsylvania und überhaupt zum hallischen Missions- und Diasporawerk fällt bereits in seine späte hessen-darmstädtische Zeit. Von den Vorstehern der lutherischen Gemeinden in Pennsylvania Niclas Cräßmann und Friedrich Marsteller (1702-1753) ist Anfang der 1740er Jahre ein Brief an das Konsistorium von Hessen-Darmstadt erhalten. Fresenius wird als einer von mehreren

283 Zur Auseinandersetzung zwischen Halle und Herrnhut in Pennsylvania vgl. Fogleman, Hallische Pietisten. Ein Schwerpunkt der herrnhutischen Mission lag wie im hallischen Pietismus auf Nordamerika und hier wiederum auf Pennsylvania.

284 Gerade im Hinblick auf die unterschiedlichen Missionsansätze wird Fresenius' Nähe zum hallischen Pietismus deutlich. Zinzendorf sah Mission als Aufgabe der Kirche, nicht von Staaten, Kolonial- oder Missionsgesellschaften an. Demgegenüber gingen hallische Missionare verstärkt Kooperationen ein. Auch Fresenius nahm keinen Anstoß daran, dass David Brainerd (1718-1747), dessen Missionstagebuch er in seinen *Pastoral-Sammlungen* publizierte (vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.4.3.3, bes. Anm. 180) im Dienst der Missionsgesellschaft *Society in Scotland for the Propagation of Christian Knowledge* stand. Dazu hatte Fresenius Briefkontakt zu Thomas Broughton (1712-1777), dem Sekretär der *Society for Promoting Christian Knowledge* in London (Nr. 247). Außerdem war die herrnhutische Mission vom philadelphischen Gedanken geprägt. In erster Linie ging es um die Gewinnung einzelner engagierter Christen, weniger um systematische Gemeinde- oder Kirchengründungen. Die konfessionelle Zugehörigkeit war zweitrangig. Demgegenüber warben hallische Missionare für die *lutherische* Konfession. Auch der überzeugte Lutheraner Fresenius setzte sich vor allem für die deutsch-*lutherischen* Gemeinden in Pennsylvania ein. Gleichzeitig druckte er das Missionstagebuch des reformierten Missionars Brainerd in seinen *Pastoral-Sammlungen* und beurteilte dessen Mission wohlwollend. Im Bereich der Mission war er offenbar zur Kooperation mit Reformierten bereit (vgl. dazu auch unten Abschn. II.Tl.4). Für einen Vergleich von hallischer und herrnhutischer Mission vgl. Wellenreuther, Pietismus und Mission, 168-172. Außerdem sei angemerkt, dass Zinzendorf seine Missionsprinzipien nicht systematisch zusammengestellt hat. In der Forschung werden sie aber „ohne große Differenzen dargestellt und beurteilt und gelten daher als gesichert" (Teigeler, Herrnhuter, 64). Besonders Theodor Bechler (1862-1944) hat sie herausgearbeitet (vgl. z.B. Bechler, Zinzendorfs Missionsgrundsätze). Eine gute Übersicht aus neuerer Zeit zu Zinzendorfs Missionsgrundsätzen bietet Teigeler, Herrnhuter, 64-66.

Mitgliedern des Konsistoriums namentlich als Adressat genannt.[285] Der Brief unterrichtet über die Situation in Pennsylvania und enthält die Bitte um eine Kollekte. Ein weiterer Brief aus dem Jahr 1743 stammt von Fresenius, der mittlerweile in Frankfurt wirkte. Er unterbreitete Gotthilf August Francke Vorschläge für den Aufbau der lutherischen Kirche in Pennsylvania.[286] Seit Anfang der 1750er Jahre baute er seine Kontakte rund um das hallische Engagement in Pennsylvania aus und gewann immer mehr an Bedeutung. In einem Schreiben von 1750 schlug er Halle eine Kollektensammlung zugunsten der deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania vor.[287] Denselben Vorschlag unterbreitete er in einem zweiten Schreiben von 1750 direkt Mühlenberg und den von Halle nach Pennsylvania entsandten Pastoren Peter Brunnholtz (1717-1757) und Johann Friedrich Handschuh (1714-1764).[288] In einem weiteren, auf den Februar 1753 datierten Brief an Mühlenberg sicherte er in herzlichem Ton seine Unterstützung zu und unterbreitete erneut Vorschläge zum Aufbau der lutherischen Kirche, insbesondere zur Verbesserung der kirchenrechtlichen Situation in Pennsylvania.[289] Außerdem ermahnte er in einem auf

285 Nr. 197. Der Brief ist „an das Konsistorium von Hessen Darmstadt“ adressiert. Namentlich genannte Adressaten sind neben Fresenius der damalige hessen-darmstädtische Konsistorialassessor Friedrich Wilhelm Berchelmann (1679-1765) und der damalige hessen-darmstädtische Superintendent Friedrich Andreas Panzerbieter (1681-1749). Das Datum ist nicht eindeutig lesbar. Entweder heißt es 15. Dezember 1742 oder 15. Dezember 1743. Wahrscheinlicher ist m.E. das Jahr 1743. Denn seit 1743 wirkten die beiden Absender Niclas Cräßmann (n.a.) und Friedrich Marsteller (1702-1753) als Vorsteher der lutherischen Gemeinden in Pennsylvania. Für 1742 könnte allerdings sprechen, dass Fresenius am 15. Dezember 1743 nicht mehr in Hessen-Darmstadt, sondern bereits in Frankfurt wirkte. Vermutlich hatte diese Information Pennsylvania aber zum Abfassungszeitpunkt schlicht noch nicht erreicht.

286 Vgl. Nr. 597.

287 So erklärt es Fresenius in seinem auf denselben Tag, nämlich auf den 7. April 1750 an Mühlenberg, Brunnholtz und Handschuh gerichteten Schreiben (Nr. 608, vgl. dazu im Folgenden).

288 Vgl. Nr. 608.

289 Vgl. Nr. 615. Thomas J. Müller hat 1994 angemerkt: „Das Schreiben fällt durch seine herzliche Art auf, in welcher der angesehene Frankfurter Senior [i.e. Fresenius] an den ihn unbekannten Pastor in Pennsylvania [i.e. Mühlenberg] schrieb“ (Müller, Welten, 264 Anm. 183). Dem Brief ging allerdings ein auf den 15. November datierter Brief Mühlenbergs an Fresenius voraus, in dem Mühlenberg Fresenius für sein Vorgehen gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Anerkennung zollte (vgl. Nr. 432). Fresenius schlug vor, zur Erlangung von Spenden einen Kapitalfonds in Europa anzulegen.

den Oktober 1753 datieren Schreiben an den von Halle nach Pennsylvania entsandten Pastor Johann Caspar Stöver (1685-1738) die lutherischen Prediger in Pennsylvania zu Einigkeit.[290] Die dortige Situation spitzte sich immer weiter zu. 1754 unternahm Mühlenberg schließlich den Versuch, die Funktion der kirchlichen Obrigkeit in den lutherischen Gemeinden in Pennsylvania auf Francke, Ziegenhagen und Fresenius zu übertragen. Fresenius zählte damit zeitweise neben Mühlenberg, Francke und Ziegenhagen zu den wichtigsten Akteuren des hallischen Missions- und Diasporawerks in Pennsylvania. In zwei Schreiben legte Mühlenberg 1754 – einmal zusammen mit Amtsbrüdern, einmal alleine – Francke, Ziegenhagen und Fresenius die Situation der Gemeinden in Pennsylvania sowie seine Pläne dar.[291] Francke und Ziegenhagen sahen diese Pläne allerdings kritisch, zum einen im Hinblick auf die geplante kirchenrechtliche Oberaufsicht über die Gemeinden in Pennsylvania durch die Mutterkirche in Europa, zum anderen im Hinblick auf Fresenius' Beteiligung. Fresenius hatte sich durch seine Unterstützung für Mühlenbergs Pläne bei Francke und Ziegenhagen unbeliebt gemacht. Vermutlich in seiner Funktion als Franckes Sekretär und damit als dessen Sprachrohr sprach sich Sebastian Andreas Fabricius (1716-1790) 1754 gegen Fresenius' Beteiligung an der Gemeindeleitung aus.[292] Mühlenberg hingegen warb mehrfach für Fresenius.[293] In einem Schreiben an Francke, Ziegenhagen und Fresenius vom 18. Juni 1754 erklärte er:

> „[N]achdem die Sache unserer Evangelischen Kirche in diesen Landen [i.e. Pennsylvania] immer weitläufiger, mühsamer und mehrerer

290 Vgl. Nr. 616.

291 Einen Schreiben Mühlenbergs an Fresenius, Ziegenhagen und Francke, das auch von Peter Brunnholtz und Johann Heinrich Handschuch unterzeichnet ist, ist auf den 9. Juli 1754 datiert (Nr. 466). Ein weiteres Schreiben Mühlenbergs an Fresenius, Ziegenhagen und Francke ist auf den 18. Juli 1754 datiert (Nr. 471).

292 Anmerkungen von Sebastian Andreas Fabricius zu „den Inhalt der Briefe aus Pennsylvania betreffend", Halle (Saale) 1754 (AFSt/M 4 C 7:21).

293 Thomas J. Müller hat die Bedeutung von Fresenius' Unterstützung für Mühlenberg hervorgehoben: „Die deutliche Unterstützung, die Mühlenberg […] aus Frankfurt [von Fresenius] signalisiert wurde, trug dazu bei, daß [sic!] er [i.e. Mühlenberg] […] die Pläne einer kirchenrechtlichen Absicherung weiterentwickelte und diese gegenüber Francke und Ziegenhagen mit Entschiedenheit vertrat" (Müller, Welten, 264).

> Handreichungen bedürftig wird, […] [so bitten wir,] einen oder mehrere Christo gleichgesinnete Lehrer und Seulen unserer Evangelischen Mutterkirche in Europa […] zur Assistence zu erwehlen […] und […] [wir haben] schon etliche Jahre hergewünschet, daß der um die wahre Evangelische Kirche hochverdiente und bewährte Lehrer der Gottes Gelahrtheit und Senior des HochEhrwürdigen Ministerii in der freyen Reichs-Stadt Franckfurth S[r] Hochwürden der Herr *Fresenius*, das angefangene Werk Gottes mit in die Aufsicht und Pflege zu nehmen, belieben, und mit zusammengesetzten Kräften und verliehenen Gaben, für die Fortpflantzung der Evangelischen Lehre, und der daraus fließenden Kraft der Gottseeligkeit, unter denen gut gesinnten teutschen Einwohnern in America väterlich sorgen und alle mögliche Anstalten dazu machen wolten; So begleiten wir […] den heilsamen Wunsch und Antrag […] und versprechen […] Fresenius, nächst Gott für unsere Ober Aufseher, Pfleger und Curatores, auf lebenslang schuldigst zu erkennen".[294]

In einem separaten Schreiben an Francke und Ziegenhagen vom 5. Juli 1754 warb Mühlenberg erneut für Fresenius. Er betonte dessen bisheriges Engagement und seine guten Erfahrungen mit ihm.

> „Herr Fresenius ist schon von vielen Jahren her, von etlichen Einwohnern hinter unsern Hochw: Vätern her, um Hülffe und Prediger ersucht und von alten und neuen Predigern außer unserer Gemeinschafft, von den hiesigen Umständen benachrichtigt und um Beystand gebeten worden. […] Wenn nun Hochw: Väter [Gotthilf August Francke und Friedrich Michael Ziegenhagen] hinreichende Gründe finden solten, Herrn Dr: und S: Fresenius in Dero Societaet als ein Mitglied in forma auf zu nehmen, so wollen wir, die Vereinigten Prediger, […] unserer Hochw: Väter Antrag und Vollmacht […] begleiten und die nachfolgende zwey Schrifften […] an unsere 3 Oberaufseher adressieren".[295]

Die Differenzen zwischen Mühlenberg und Fresenius auf der einen Seite und Francke und Ziegenhagen auf der anderen Seite traten immer offener zutage. Francke und Ziegenhagen waren entgegen Mühlenbergs Wunsch

294 Nr. 471, abgedr. in: MK II, Nr. 148, hier: S. 155.

295 Heinrich Melchior Mühlenberg an Gotthilf August Francke und Friedrich Michael Ziegenhagen, Providence 5. Juli 1754 (abgedr. in: MK II, Nr. 150).

nicht bereit, die Funktion der kirchlichen Obrigkeit in den lutherischen Gemeinden in Pennsylvania zu übernehmen. Am Ende blieb es bei deren rechtlichen Unabhängigkeit. Auf der Bühne des hallischen Missions- und Diasporawerks spielte Fresenius fortan kaum noch eine Rolle. Schriftlich äußerte er sich nicht dazu. Sein Engagement und seine Briefkontakte brachen schlicht weitestgehend ab. 1758 erhielt er nochmals aus Nordamerika Post, nämlich vom hallischen Prediger Johann Albert Weygand (1722-1770) aus New York, und einen weiteren Brief vom hallischen Prediger Johann Reinhard Pittius (1717-1767) aus London, der von dort aus das hallische Missions- und Diasporawerk unterstützte.[296] Im Januar 1762 wandte sich nochmals Mühlenberg an Fresenius. Er bat ihn um die Entsendung geeigneter Kandidaten für die unbesetzten Pfarrstellen in Pennsylvania.[297] Fresenius war allerdings im Jahr zuvor verstorben und konnte den Brief nicht mehr in Empfang nehmen. Seinen Brief vom 19. Dezember 1762, zwischenzeitlich über Fresenius' Ableben informiert, begann Mühlenberg mit folgenden Worten, die seine Hochachtung für Fresenius zum Ausdruck bringen:

> „Durch den unvermutheten Abschied unsers wohlseligen H[err]n Vaters Fresenii war mir weit entfernten und unsern Mitbrüdern eine empfindliche Wunde geschlagen".[298]

Neben seinen Kontakten nach Nordamerika hatte Fresenius vereinzelt Briefkontakte nach Indien. Sie fallen allesamt in die Zeit, in der er sich zunehmend für die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania einsetzte. In erster Linie dienten sie wohl dazu, sich weltweit im hallischen Missions- und Diasporawerk zu vernetzen. 1751 wandte er sich in einem Brief an mehrere Missionare in Tranquebar. Er brachte seine Freude über

296 Nr. 533 (Brief von Weygand) u. Nr. 537 (Brief von Pittius). Der Inhalt der Briefe lässt sich nicht erschließen. Sie sind in der UB Ffm verzeichnet, aber als Verlust gemeldet.

297 Vgl. Nr. 562.

298 Heinrich Melchior Mühlenberg an F.A. Roesner, Philadelphia 19. Dezember 1762 (abgedr. in: MK II, Nr. 243).

ihre Missionsarbeit zum Ausdruck und sicherte seine Unterstützung zu, beispielsweise durch die Zusendung seiner *Pastoral-Sammlungen*.[299]

3.4 Ergebnis

In den Jahren 1745 bis 1751 bezog Fresenius mehrfach schriftlich gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung. Im Hintergrund stehen erstens seine Erfahrungen mit der herrnhutischen Diasporaarbeit rund um seine Konventikel in Darmstadt und Frankfurt. Die vorliegende Untersuchung schenkt ihnen erstmals Aufmerksamkeit und stellt zugleich erstmals zwischen ihnen und Fresenius' Kritik an Zinzendorf und den Herrnhutern einen Zusammenhang her. Zudem weist sie erstmals darauf hin, dass die Gründe für Fresenius' schriftliche Initiative gegen Zinzendorf und die Herrnhuter bereits in seiner Darmstädter Zeit zu suchen sind: Mit den Herrnhutern sah er sich erstmals während seiner Zeit in Darmstadt (1736-1742) konfrontiert. Trotz schwieriger Rahmenbedingungen richtete er dort Konventikel ein. Zur selben Zeit suchten Herrnhuter, ihren Einfluss auf Hessen-Darmstadt auszuweiten. Die Furcht vor separatistischen Tendenzen und die Skepsis gegenüber dem Pietismus insgesamt nahmen zu. Nicht zuletzt deshalb musste Fresenius seine Konventikel, obwohl er für ihre Kirchenbindung eintrat, aufgeben und letztlich Darmstadt und die Darmstädter Proselytenanstalt verlassen. In Frankfurt (1743-1761) richtete er anfangs erneut Konventikel ein. In Reaktion auf den Versuch von Anhängern Zinzendorfs, von der Kirche unabhängige Konventikel einzurichten und „Fromme" abzuwerben, vermutlich auch in Reaktion auf das Pietistenreskript in Württemberg (1743), gab er seine Frankfurter Konventikel jedoch schon bald auf und verzichtete fortan auf solche. In Frankfurt standen sich Fresenius und Anhänger Zinzendorfs im Werben um „Fromme" gegenüber. Außerdem wollte Fresenius die seines Erachtens separatistischer Absichten verdächtigen Zusammenkünfte von Anhängern

299 Fresenius wandte sich in einem Brief (Nr. 612) an mehrere Missionare in Tranquebar, nämlich an Johann Christian Wiedenbrock (1713-1767), Johann Balthasar Kohlhoff (1711-1790), Daniel Zeglin (1716-1780), Oluf Maderup (1711-1776), Jacob Klein (1721-1790), Christian Friedrich Schwartz (1726-1798) und David Poltzenhagen (1726-1756).

Zinzendorfs in Frankfurt verhindern. Denn er fürchtete, sie könnten die Monopolstellung der lutherischen Kirche und das Gemeinwesen in Frankfurt gefährden. Am Beispiel der Konventikel wird bereits mehreres deutlich, was auch Fresenius' spätere schriftliche Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern prägt: Fresenius trat für einen kirchlichen Pietismus ein. Zinzendorf und die Herrnhuter sah er als Separatisten und Gegner an. Seine Erfahrungen rund um Konventikel machen außerdem verständlich, weshalb sich kirchliche Pietisten wie er gegen (vermeintlich) separatistische Strömungen wie die Herrnhuter wandten: Sie wurden selbst des Separatismus verdächtigt und mussten für herrnhutische Aktivitäten mitunter einen hohen Preis zahlen. Fresenius' Erfahrungen rund um seine Konventikel dürften ein wesentlicher Grund für den polemischen Ton in seinen Schriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter sein. Schließlich zeigt sich, dass Fresenius nicht nur an Lehrfragen gelegen war. Auch sein Interesse als Kirchenpolitiker spielt eine zentrale Rolle. In Frankfurt verzichtete er auf Konventikel, um nach Innen zu befrieden, nämlich seinen orthodoxen Amtskollegen kein Ärgernis zu bereiten. Außerdem wollte er Zusammenkünfte von Anhängern Zinzendorfs verhindern und damit den herrnhutischen Einfluss zurückdrängen, um die Monopolstellung der lutherischen Kirche und das Gemeinwesen in Frankfurt zu schützen. Zweitens ist Fresenius' Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern die Fortsetzung eines Konflikts zwischen Zinzendorf und Frankfurter Pfarrern, der bereits vor seinem Wechsel nach Frankfurt seit den 1730er Jahren schwelte. Schon bald nach seinem Wechsel nach Frankfurt trat er Zinzendorf als Hauptakteur seitens der Frankfurter Pfarrer entgegen und führte ihre kritische Linie fort. Drittens fällt seine schriftliche Kritik in die „Sichtungszeit" der Brüdergemeine. Deren Fehlentwicklungen nicht weit vor den Toren Frankfurts in den Gemeinen der Wetterau sind zentraler Gegenstand seiner Kritik.

In den Jahren 1745 bis 1751 bezog er mehrfach in eigenen Schriften und als Publizist gegen Zinzendorf und die Herrnhuter Stellung. Auf seine erste Schrift *Vorläufige Antwort* (1745) folgte ein Briefwechsel mit Zinzendorf, in dem der damalige Frankfurter Senior Heinrich Andreas Walther als Mittler auftrat. Fresenius' „Hauptwerk" gegen Zinzendorf und

die Herrnhuter ist sein Sammelband *Bewährte Nachrichten* (4 Bde., 1745-1751). Neben eigenen Beiträgen ließ er darin weitere Kritiker zu Wort kommen, unter anderem Ernst Salomon Cyprian. Die *Bewährte[n] Nachrichten* erlangten weit über Frankfurt hinaus an Bedeutung. Sie sind eines der wichtigsten Publikationsorgane innerhalb einer gegen Zinzendorf und die Herrnhuter gerichteten Streitschriftenkultur. Dazu gab Fresenius Schriften von Kritikern unterschiedlicher theologischer Prägung heraus, unter anderem von Johann Georg Walch (Übergangstheologie) und Johann Georg Becherer (Württembergischer Pietismus). Dazu entstanden Streitschriften, die für Fresenius oder Zinzendorf Partei ergriffen. Fresenius zählte zu den wichtigsten Kritikern Zinzendorfs und der Herrnhuter und machte sich als solcher einen Namen, insbesondere in Halle.

In der Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern trat er als Kontroverstheologe auf. Seine Kritik entspricht in weiten Teilen derjenigen anderer Kritiker. Erstens polemisierte er gegen Zinzendorfs Lehre, vor allem gegen dessen Heilslehre, der er die hallische Forderung nach einer Bekehrung mit vorausgehendem Bußkampf und die hallische Betonung der Heiligung entgegenstellte. Zweitens kritisierte er die herrnhutische Frömmigkeitspraxis. Dabei hatte er vor allem die Fehlentwicklungen der „Sichtungszeit“ vor Augen, etwa den herrnhutischen Blut- und Wundenkult und sprachliche Entgleisungen. Drittens prangerte er die herrnhutische Streitkultur sowie Zinzendorfs Verhalten an. Gegenüber keinem anderen schlug er zeitlebens einen so harten Ton an. Seine Kritik zielte auf den „Nachweis“, dass Zinzendorf und die Herrnhuter nicht als Teil der lutherischen Kirche und als Augsburger Religionsverwandte gelten könnten. Vielmehr seien ihre Lehre und Praxis sektiererisch. Zinzendorfs philadelphisch-ökumenisches Kirchenverständnis lehnte er ab. Anders als Zinzendorf machte er die Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre und Praxis zum Kriterium für die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche. Er stand auf dem Boden der lutherisch-orthodoxen Ekklesiologie, die die Herrnhuter sprengten.

Anhand der Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern zeigt sich, dass Fresenius fest auf dem Boden des lutherischen

Lehrsystems stand und für einen kirchlichen, an Halle orientierten Pietismus eintrat. Das lutherisch-orthodoxe Lehrsystem teilte er in der für den Pietismus charakteristischen Weise im Grundsatz (besonders im Hinblick auf die Ekklesiologie erkennbar) und brachte es mit hallisch-pietistischen Elementen in Verbindung (besonders im Hinblick auf die Heilslehre und sein Bekehrungsverständnis erkennbar). Außerdem trat er Zinzendorf nicht nur als Dogmatiker, sondern – vor allem in seiner Funktion als Frankfurter Senior – auch als Kirchenpolitiker entgegen. In erster Linie ging es ihm um die Stärkung der (Frankfurter) *lutherischen* Kirche. Davon ausgehend unterstütze er den *kirchlichen* Pietismus und suchte im Kirchenalltag ein friedliches Zusammenleben lutherisch-kirchlich Gesinnter, seien sie pietistisch oder orthodox geprägt. Zum Beispiel verzichtete er in Frankfurt nicht zuletzt deshalb auf Konventikel, um orthodoxen Amtskollegen kein Ärgernis zu bereiten. Er war nicht nur an Lehrfragen, sondern auch an der Sozialgestalt der Kirche und am Gemeinwesen interessiert. Er fürchtete, die aus seiner Sicht sektiererische Lehre und Praxis der Herrnhuter könne in Frankfurt Einzug erhalten und das kirchliche und soziale Leben stören. Er wollte „seine" lutherische Kirche, deren Monopolstellung und das Gemeinwesen in Frankfurt vor (vermeintlichen) separatistischen und sektiererischen Tendenzen schützen. Zu seinem Aufgabenbereich zählte er nicht nur Lehrfragen, sondern im Sinne der Aufklärung an zentraler Stelle auch die Sorge für ein gutes gesellschaftliches Zusammenleben.

Fresenius' Nähe zum hallischen Pietismus wird zudem anhand seines Engagements für das hallische Missions- und Diasporawerk deutlich, das im Horizont seiner Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern zu sehen ist. In der schriftlichen Auseinandersetzung mit Zinzendorf kam das Thema Mission am Rand zur Sprache. Mit seinem Auftreten gegen Zinzendorf machte er sich in hallischen Kreisen einen Namen. Daran anknüpfend baute er seit Anfang der 1750er Jahre seine Verbindungen zum hallischen Missions- und Diasporawerk aus, besonders zu den deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania, für deren Oberaufsicht er, von Heinrich Melchior Mühlenberg unterstützt, zusammen mit Gotthilf August Francke und Friedrich Michael Ziegenhagen im Gespräch war. In

Fresenius und Zinzendorf standen sich hallische und herrnhutische Mission gegenüber.

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung sind für die Zinzendorfforschung von Relevanz. Die überwiegende Mehrheit der gegenwärtigen Forschung rechnet Zinzendorf und die Herrnhuter dem Pietismus zu. Doch lange Zeit wurde zwischen Pietisten und Herrnhutern unterschieden.[300] Fresenius' Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern hat die Unterscheidung möglicherweise mitbeeinflusst. Jedenfalls hatte Goethe, der diese Unterscheidung mitgeprägt hat, Kenntnis von ihr.[301] Sie dürfte sein Bild von „Pietisten" und „Herrnhutern" als zu unterscheidende Größen maßgeblich beeinflusst haben.[302] Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass die Unterscheidung zwischen Pietisten und Herrnhutern durchaus ihre Berechtigung hat. Fresenius fühlte sich Zinzendorf und den Herrnhutern in keinerlei Weise verbunden, sah sie nicht als „verwandte" Richtung, sondern als Gegner an. Werden die Herrnhuter dem Pietismus zugerechnet, bedarf es daher, zumindest aus Fresenius' Perspektive, einiger Anmerkungen. Fresenius und Zinzendorf hatten ähnliche Ausgangspunkte. Beide waren Lutheraner, mit der lutherischen Orthodoxie, Spener und dem hallischen Pietismus vertraut, gehörten der Generation nach August Hermann Francke an und sahen sich im Spannungsfeld von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung. Doch sie schlugen unterschiedliche Wege ein, die nicht nur alternativ nebeneinanderstehen, sondern zu scharfer wechselseitiger Verurteilung führten. Fresenius war einer der entschiedensten Kritiker Zinzendorfs. Ihre Auseinandersetzung fand in der bisherigen Zinzendorfforschung jedoch kaum Beachtung. Fresenius polemisierte, wie er es für gewöhnlich tat, nicht nur gegen eine Einzelperson (Zinzendorf), sondern für seine Verhältnisse verstärkt gegen die Richtung

300 Zu den Abgrenzungen zwischen Herrnhutern und anderen Pietisten vgl. z.B. Beyreuther, Gesetz und Evangelium.

301 Vgl. Goethe, Dichtung und Wahrheit, 47 („Separatisten, Pietisten, Herrnhuter, die Stillen im Lande und wie man sie sonst zu nennen und zu bezeichnen pflegt").

302 Goethes Geburtsjahr, nämlich das Jahr 1749 liegt im Zeitraum der Auseinandersetzung (1745-1751). Er hatte die Auseinandersetzung also nicht bewusst miterlebt, aber Kenntnis von ihr. In *Dichtung und Wahrheit* erklärte er, Fresenius habe, „weil er gegen die Herrnhuter aufgetreten, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Ruf" (Goethe, Dichtung und Wahrheit, 155 [viertes Buch]) gestanden.

insgesamt (Herrnhuter). Mit Fresenius und Zinzendorf trafen unterschiedliche Richtungen aufeinander. Fresenius stand dem kirchlichen, besonders dem hallischen Pietismus nahe. Zinzendorf schlug nicht zuletzt im Gegenüber zu Halle einen eigenen Weg ein. Mit seiner Tropenlehre relativierte er die Bedeutung der Konfessionen, auch wenn er selbst überzeugter Lutheraner war. Außerdem ebnete er, auch wenn er selbst gegen radikal-separatistische Tendenzen in den eigenen Reihen vorging und um kirchliche Anerkennung warb, separatistischen Kräften den Weg. Für Fresenius stand hingegen die lutherische Kirche an erster Stelle. Kirchliche Pietisten wie er verdächtigten Zinzendorf und die Herrnhuter des Separatismus und kritisierten sie scharf. Fresenius trat Zinzendorf dabei weniger als Dogmatiker, sondern vor allem als Kirchenpolitiker entgegen. Er wollte die lutherische Kirche und das Gemeinwesen in Frankfurt vor den, seines Erachtens sektiererischen, Herrnhutern schützen. Sie dürften nicht unter dem Dach der lutherischen Kirche in Frankfurt ihr „Unwesen“ treiben. Außerdem litten kirchliche Pietisten wie Fresenius auch deshalb unter den Herrnhutern, weil sie mitunter mit ihnen in Verbindung gebracht, ihrerseits des Separatismus verdächtigt wurden und entsprechend ihre pietistische Frömmigkeit einschränken mussten. Zum Beispiel stellte Fresenius seine Konventikel in Darmstadt und Frankfurt nicht zuletzt aufgrund herrnhutischer Aktivitäten ein. Außerdem konkurrierten kirchliche Pietisten und Herrnhuter um Anhänger, zum Beispiel Fresenius in Frankfurt mit Anhängern Zinzendorfs um „Fromme“. Fresenius’ Auseinandersetzung mit Zinzendorf und den Herrnhutern lenkt den Blick darauf, dass Zinzendorf und die Herrnhuter seitens des lutherisch-kirchlichen (hallischen) Pietismus nicht nur aufgrund dogmatischer Unterschiede, worauf in der Forschung oftmals der Fokus liegt, bekämpft wurden. Auch (kirchen-) politische Motive spielten eine Rolle. Es mag einiges dafürsprechen, Zinzendorf und die Herrnhuter dem Pietismus zuzurechnen. Doch die vorliegende Untersuchung zeigt, dass die lange vorherrschende Unterscheidung ihre Berechtigung hat. Zinzendorf und die Herrnhuter wurden von (hallischen) Pietisten nicht als „verwandte“ Richtung, sondern als Gegner angesehen. Es wäre daher sinnvoll, *wenn* Zinzendorf und die Herrnhuter dem Pietismus zugerechnet werden, gleichzeitig stärker darauf hinzuweisen, dass dies gerade in der

damaligen Zeit nicht unumstritten war. Es wäre sinnvoll, innerhalb des Pietismus den Fokus stärker auf die Unterscheidung von kirchlichem Pietismus (dem Fresenius zuzurechnen ist) und nicht-kirchlichen Kräften (denen Zinzendorf und die Herrnhuter zuzurechnen sind) zu legen. Jedenfalls war diese Unterscheidung für Fresenius das entscheidende Kriterium, weshalb er Zinzendorf und die Herrnhuter bekämpfte.

4. Reformierter Protestantismus

4.1 Konflikte zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankfurt

In den Jahren 1750 bis 1754 bezog Fresenius mehrfach schriftlich gegen die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt Stellung.[1] Die Auseinandersetzung ist die Fortsetzung eines seit dem 16. Jahrhundert immer wieder aufflammenden Konflikts zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankfurt, des sogenannten „Frankfurter Kirchenstreits".[2]

Die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt ist den damaligen religiösen Machtverhältnissen in Frankfurt geschuldet. Gleichzeitig muss sie in Zusammenhang mit der Frankfurter Geschichte seit dem 16. Jahrhundert betrachtet werden. Denn damals nahm der Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankfurt seinen Anfang. Im Laufe der Zeit spitzte er sich auf die Forderung der Reformierten nach

---

1 In Frankfurt setzte sich Fresenius mit „den" Reformierten auseinander. In erster Linie hatte er dabei die mehrheitlich calvinistisch geprägten Frankfurter Reformierten (vgl. dazu unten Anm. 6) vor Augen, ohne aber von „Calvinisten" zu sprechen. Eine Differenzierung innerhalb des reformierten Protestantismus spielte nur in Zusammenhang mit den Ereignissen des 16. Jahrhunderts eine Rolle. Im Folgenden ist daher meist mit Fresenius von „den" Reformierten die Rede. Sofern nötig, besonders mit Blick auf die Ereignisse des 16. Jahrhunderts, wird aber differenziert.

2 Mit der Bezeichnung „Frankfurter Kirchenstreit" greift die vorliegende Untersuchung eine bereits zu Fresenius' Zeit verwendete Bezeichnung für den Frankfurter Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten auf. Zum Beispiel trug eine kurz vor Fresenius' Eingreifen erschienene anonyme Schrift den Titel *Anmerckungen Uber die so betitelte Meditationes a partium studio alienas Den Frankfurter Kirchenstreit Betreffend* (1747). Auch später ist der Konflikt immer wieder als „Frankfurter Kirchenstreit" bezeichnet worden, zum Beispiel 1862 vom Historiker Georg Ludwig Kriegk (vgl. Kriegk, Frankfurter Bürgerzwiste, 113). Ebenso findet sich die Bezeichnung in neueren Publikationen, zum Beispiel 2000 beim Historiker Wolfgang Klötzer (vgl. Klötzer, Frankfurt, 122). „Frankfurter Kirchenstreit" ist eine m.E. durchaus passende Bezeichnung. Denn sie greift den Kern des Konflikts auf. Sie zeigt erstens an, dass es sich um einen lokalen, nämlich auf Frankfurt begrenzten Konflikt handelt. Auch wenn teilweise Akteure außerhalb Frankfurts das Wort ergriffen, ging es stets um die Situation in Frankfurt. Zweitens zeigt sie den Hauptgegenstand des Konflikts an, nämlich die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt, auch wenn die Forderung nach insgesamt mehr Rechten im Hintergrund eine Rolle spielte. Drittens beschreibt „Streit" treffend den Charakter des Konflikts. Es handelte sich nicht nur um eine beiläufig vorgetragene Anfrage der Reformierten, sondern um einen von beiden Seiten teils auch heftig geführten „Streit".

einer eigenen Kirche und auf das Thema Abendmahl zu. Dieselben Themen stehen auch in Fresenius' Konflikt mit Reformierten unter Bezugnahme auf frühere Ereignisse im Mittelpunkt. Vor allem die Ereignisse des 16. Jahrhunderts kommen mehrfach zur Sprache.

Zu Fresenius' Zeit war Frankfurt multikonfessionell geprägt.[3] Neben der lutherischen Mehrheit, der Fresenius als Senior vorstand, gab es eine katholische, jüdische und reformierte Minderheit. Zwischen den Konfessionen herrschte eine klare Hierarchie. Die Lutheraner hatten seit dem 16. Jahrhundert im politischen und religiösen Bereich die Macht inne. Seitdem Frankfurt 1536 dem Schmalkaldischen Bund beigetreten war und sich auf die *Confessio Augustana* (1530) verpflichtet hatte, achtete der Rat in der zuvor eher der oberdeutsch-zwinglianischen Reformation zugeneigten Stadt auf die strenge Durchsetzung der lutherischen Lehre und Praxis. Noch bis 1806, also bis weit in die Zeit nach Fresenius, blieb die Ratsmitgliedschaft an die lutherische Konfession gebunden. Katholiken und Juden waren zu Fresenius' Zeit benachteiligt, genossen aber in einem gewissen Umfang Rechte. Von unmittelbarer politischer Macht waren sie ausgeschlossen. Doch sie durften, wenn auch nur in eingeschränktem Maß, ihre Religion ausüben. Außerdem waren sie durch (sakrale) Gebäude in Frankfurt präsent.

Den Katholiken war die Ausübung ihrer Religion mit der Einführung der Reformation in Frankfurt 1533 zunächst untersagt worden. Doch entsprechend der Regelungen des *Augsburger Religionsfriedens* (1555) und des *Westfälischen Friedens* (1648) mussten sie, auch zu Fresenius' Zeit, von der lutherischen Mehrheit geduldet werden.[4] Seit dem *Augsburger*

3 Die multikonfessionelle Struktur Frankfurts hat Marina Stalljohann-Schemme 2017 herausgearbeitet (vgl. Stalljohann-Schemme, Stadt, 395-402).

4 Zur Frankfurter Kirchengeschichte ist bis heute die zweiteilige *Kirchengeschichte von Frankfurt am Main seit der Reformation* (1913/21) von Hermann Dechent (1850-1935) grundlegend. Vgl. außerdem die 1913 erschienene Arbeit *Das evangelisch-lutherische Predigerministerium der Stadt Frankfurt am Main* von Richard Grabau (1846-1914), die zahlreiche Quellenverweise enthält. Angesichts der Archivverluste in Frankfurt durch den Zweiten Weltkrieg ist sie von besonderem Wert. Aus neuerer Zeit vgl. die zahlreichen Arbeiten von Jürgen Telschow, bes. sein dreibändiges Werk *Geschichte der evangelischen Kirche in Frankfurt am Main* (Bd. I: 2017; Bd. II u. III: 2019). Für einen kurzen Überblick vgl. z.B. Stahljohann-Schemme, Frankfurt. Hier auch ein guter Überblick zur politischen Struktur in

Interim (1548) durften sie in Frankfurt wieder Gottesdienste feiern. Außerdem erhielten sie einige Kirchen zurück, darunter auch die seit dem 18. Jahrhundert als „Kaiserdom“ bezeichnete Bartholomäuskirche. Damit waren sie in Besitz der prestigeträchtigsten Kirche in Frankfurt. Bis 1806 fanden hier die meisten Königs- und Kaiserwahlen und seit 1562 auch die meisten Krönungen statt. Der Verlust des prestigeträchtigen Doms war für die Lutheraner besonders schmerzhaft. Evangelische Hauptkirche war die Barfüßerkirche. Sie entsprach allerdings immer weniger den Ansprüchen einer Hauptkirche. Bereits zu Fresenius’ Zeit war sie baufällig. Rund 25 Jahre nach ihm wurde sie 1786 abgerissen und durch die 1833 eingeweihte Paulskirche ersetzt. Zu Fresenius’ Zeit fehlte den Frankfurter Lutheranern also, gerade im Gegenüber zum katholischen „Kaiserdom“, eine repräsentative Kirche. Nicht zuletzt deshalb war das Thema Kirchenbau wohl ein sensibles Thema.

Dazu gab es in Frankfurt seit dem Mittelalter eine jüdische Gemeinde. Zu Fresenius’ Zeit zählte sie zu den größten jüdischen Gemeinden Mitteleuropas. Die Frankfurter Juden waren dem Ghettozwang unterworfen und mussten innerhalb der 1462 errichteten und am Rand der Stadt gelegenen Judengasse leben. Dort konnten sie ihr religiöses Leben aber relativ frei pflegen, etwa in Synagogen Gottesdienste feiern. Zu Fresenius’ Zeit waren Juden in Frankfurt also ausgegrenzt, hatten aber einen Sonderstatus, der ihnen trotz aller Benachteiligung innerhalb der Judengasse eine relativ freie Religionsausübung ermöglichte und – anders als Reformierten – eigene Gotteshäuser zugestand.[5]

Frankfurt (vgl. a.a.O., 540f.). Mit den Sonderregelungen des *Augsburger Religionsfriedens* (1555) für reichsunmittelbare Städte wurde das Nebeneinander von lutherischer und katholischer Konfession in Frankfurt bestätigt (§ 27). Als religiöse Minderheit genossen Katholiken in Frankfurt, durch den *Westfälischen Frieden* (1648) bestätigt, einen rechtlich gesicherten Status, waren aber in ihren Rechten eingeschränkt. Von politischen Ämtern waren sie ausgeschlossen und in ihrer Glaubensausübung strengen Regeln unterworfen. Ihre Religion durften sie nur innerhalb ihrer Gotteshäuser ausüben, öffentliche Prozessionen, Seelsorge in Krankenhäusern und dergleichen waren verboten.

5 Zur Geschichte der Juden in Frankfurt vgl. auch oben Abschn. II.Tl.2. Dort auch weiterführende Literatur.

Anders als für Katholiken und Juden gestaltete sich die Situation für die dritte religiöse Minderheit in Frankfurt, nämlich für Reformierte. Die Frankfurter Reformierten gingen auf reformierte Flüchtlingsgruppen unterschiedlicher Herkunft, Sprache und Tradition zurück. Seit Mitte des 16. Jahrhunderts waren sie in mehreren Wellen in Frankfurt eingetroffen. Die meisten von ihnen waren calvinistisch geprägt.[6] Eine erste Gruppe fand 1554 unter Valérand Poullain[7] (ca. 1520-1557) Aufnahme. Die französischsprachigen Wallonen waren aus ihrer Heimat, den damaligen Spanischen Niederlanden, nach England und von dort aus nach Frankfurt gezogen. Zunächst traf Poullain Anfang März 1554 allein in Frankfurt ein. Am 16. März ersuchte er beim Rat um Aufnahme und um eine Kirche für sich und seine Gemeinde. Am 18. März erhielt er die Zusage.[8] Kurz darauf trafen die ersten 40 Wallonen in Frankfurt ein. Die genauen Umstände ihrer Aufnahme sowie Poullains theologische Ausrichtung sind später in der Auseinandersetzung zwischen Fresenius und Reformierten umstritten.[9]

6 Zu Calvins Schülern zählen u.a. John Knox (1514-1673) und Johannes a Lasco (1499-1560). Beide hielten sich zeitweise in Frankfurt auf (vgl. dazu das vorliegende Kapitel). Das calvinistisch geprägte Reformiertentum gewann schon bald gesamteuropäische Bedeutung und spielte unter anderem in Ländern eine wichtige Rolle, aus denen im Laufe der Zeit reformierte Glaubensflüchtlinge in Frankfurt eintrafen (Niederlande, Frankreich und England). Die Frankfurter Reformierten bildeten demnach als „Reformierte“ eine Einheit und waren mehrheitlich calvinistisch geprägt. Gleichzeitig gab es Unterschiede (vgl. dazu das vorliegende Kapitel). Für eine Übersicht zum reformierten Protestantismus in Europa vgl. u.a. Busch, Art. Reformierte Kirche; Krumenacker, Reformierte Kirchen. Zur Geschichte der reformierten Gemeinden in Frankfurt vgl. Ebrard, Französisch-reformierte Gemeinde; Dechent, Frankfurt II, 51-54; 117-123; 158f.; 176-180; Telschow, Frankfurt I, 197-214; Steitz, Geschichte II, 101-103; Besser, Frankfurter Flüchtlings-Gemeinden; Dingel, Französisch-reformierte Gemeinde; Dies., Religionssupplikationen; Schnettger, Reformation; Schreiber, Dathenus, bes. 48f.; Schilling, Niederländische Exulanten.

7 Die Schreibweise des Namens variiert (Poullain, Polanus, Pollano, Pollanus, Poulain, Pullain, Pulley). Im Folgenden: Poullain.

8 Vgl. Ratsprotokollbuch vom 17. April 1554 (abgedr. in: Besser, Flüchtlings-Gemeinden, 12 Anm. 1). Die Verhandlungen sind dargestellt a.a.O., 1-19.

9 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.2. Im Folgenden sind die im Hinblick auf Fresenius' Auseinandersetzung mit Reformierten relevanten Aspekte skizziert. Die französischsprachigen Wallonen, die 1554 nach Frankfurt kamen, waren calvinistisch geprägt. Sie hatten die Spanischen Niederlande aufgrund der dortigen Protestantenverfolgung verlassen und zunächst in England Zuflucht gesucht, als die reformatorische Bewegung dort unter Eduard VI. (1537-1553) gefördert wurde. In dieser Zeit war auch Poullain zusammen mit Bucer in England eingetroffen – Poullains Verbindung zu Bucer wird später in Fresenius' Auseinandersetzung mit Reformierten eine Rolle

Für ihre Gottesdienste durften die Wallonen die am Rand der Altstadt gelegene Weißfrauenkirche nutzen, wo am 22. April 1554 die erste reformierte Gottesdienstfeier stattfand. Eine weitere größere Gruppe an Glaubensflüchtlingen fand am 27. Juni desselben Jahres Aufnahme. Es handelte sich um Engländer rund um John Knox (1514-1572). Wie die wallonischen Glaubensflüchtlinge hatten auch sie England aufgrund der dortigen Protestantenverfolgung unter Maria I. Tudor (1516-1558) verlassen. Auch ihnen wurde die Weißfrauenkirche zugewiesen. Eine dritte größere Gruppe bildeten schließlich die im Frühjahr 1555 eintreffenden Flamen, die sich um Johannes a Lasco (1499-1560) organisierten und ebenfalls die Weißfrauenkirche nutzten.[10] Damit waren innerhalb rund eines Jahres drei

spielen (vgl. unten Abschn. II.Tl.4.2 u. II.Tl.4.3). Zuvor hatte Poullain seit September 1544 im Dienst der von Calvin betreuten französischen Gemeinde in Straßburg gestanden, die er jedoch 1548 mit Einführung des *Augsburger Interims* hatte verlassen müssen – seine Verbindung zu Calvin wird in Fresenius' Auseinandersetzung mit Reformierten eine Rolle spielen (vgl. ebd.). 1552 hatte Poullain das Amt des Superintendenten der wallonischen Flüchtlingsgemeinde in Glastonbury übernommen. Aufgrund der blutigen Protestantenverfolgung, die 1553 mit der Thronbesteigung Maria I. Tudor (1516-1558) in England einsetzte, verließ er England jedoch wieder. Anfang März 1554 bat er in Frankfurt für sich und seine Gemeinde um Aufnahme und siedelte dorthin über (vgl. dazu Telschow, Frankfurt I, 198-203; Dingel, Supplikkationsakten, 285-287). In diesem Zusammenhang legte er eine Kirchenordnung vor *(Liturgia sacra, seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum Francofondiae ad Moenum*), die in Fresenius' Auseinandersetzung mit Reformierten eine Rolle spielen wird, nämlich die Frage, wann genau Poullain sie vorgelegt hat und ob sie seine reformierte Ausrichtung erkennen lässt (vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.2). In Frankfurt kam es zwischen Poullain und lutherischen Predigern zum Streit. Trotz der Vermittlungsversuche a Lascos und Calvins gab Poullain sein Amt in Frankfurt schließlich auf. 1557 veröffentlichte er *Antidotus*. Unter Rückgriff auf Aphorismen Bucers verteidigte er dort Calvins Abendmahlsverständnis gegen Joachim Westphal (1510-1574) und die Frankfurter lutherischen Pfarrer. Bereits 1547 war ein Traktat von ihm zum Thema Abendmahl erschienen (*Traicte tres utile du S. Sacrement de la Cena*), in dem er sich an Bucers Vermittlungsposition anlehnte. Das hatte zu Spannungen mit Calvin geführt, die aber 1549 beigelegt werden konnten. Poullain verstarb vermutlich 1557. Die auf ihn zurückgehende französischsprachige reformierte Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt zählte im 18. Jahrhundert etwa 300 Mitglieder. Zu Poullain vgl. Wenneker, Art. Poullain. Dort auch weiterführende Literatur. Zu Poullains *Liturgia* vgl. Becker, Gemeindeaufbau, 271-273. Dort auch zum calvinistischen Profil der *Liturgia*. Zu Poullains Aufnahmegesuch in Frankfurt vgl. bes. Telschow, Frankfurt I, 198-203; Dingel, Supplikkationsakten, 285-287.

10 1550 wurde a Lasco in London Superintendent der dortigen französischen, deutsch-niederländischen und italienischen Flüchtlingsgemeinden. Nach der Machtergreifung durch Maria I. Tudor (1516-1558) 1553 floh er noch im selben Jahr mit einem Teil der Gemeinden über Dänemark nach Emden und kam schließlich nach Frankfurt.

reformierte Flüchtlingsgemeinden in Frankfurt entstanden. Sie alle waren calvinistisch geprägt und feierten ihre Gottesdienste in der Weißfrauenkirche, allerdings in unterschiedlichen Sprachen. Die Wallonen feierten auf Französisch, die Engländer auf Englisch und die Flamen auf Flämisch.[11]

Der lutherisch besetzte Frankfurter Rat nahm die reformierten Glaubensflüchtlingen aus mehreren Gründen auf. Vor allem hoffte er auf ihre Wirtschaftskraft. Daneben spielten religiöse Interessen eine Rolle. Man solidarisierte sich mit verfolgten Protestanten, unabhängig von ihrer genauen Ausrichtung. Doch schon bald führte ihre Aufnahme zu Spannungen.[12] Neben wirtschaftlichen Konflikten brachen konfessionelle Streitigkeiten auf. Zum einen war man sich innerhalb der konfessionellen Lager uneins. Die Reformierten bildeten zwar als „reformierte Glaubensflüchtlinge" eine Einheit, unterschieden sich aber in Herkunft, Sprache und Tradition.[13] Zum anderen kam es zwischen Lutheranern und Reformierten zu Spannungen. Im Zentrum stand das Thema Abendmahl. Frankfurt wurde,

---

1636 ging die Gemeinde von Niederländisch zu Deutsch als Gottesdienstsprache über. Auf sie geht die (niederländisch-) deutsch-reformierte Gemeinde zu Fresenius' Zeit zurück. Mitte des 18. Jahrhunderts zählte sie etwa 3000 Mitglieder. Einen biographischen Überblick zu a Lasco bietet u.a. Smid, Art. Laski. Für eine umfassendere Darstellung und einzelne Aspekte vgl. den von Christoph Strohm 2000 herausgegebenen Sammelband *Johannes a Lasco*. Zu a Lasco in Frankfurt vgl. Smid, Reisen, 195; Schreiber, Dathenus, 48-87.

11 Zur Nutzung der Weißfrauenkirche durch die Flüchtlingsgemeinden vgl. Ebrard, Französisch-reformierte Gemeinde, 65f.; 96f. Allgemein zur Nutzung einzelner Kirchengebäude in Frankfurt vgl. Schnettger, Sichtbare Grenzen.

12 Religiöse und wirtschaftliche Interessen werden auch von Heinz Schilling angeführt (vgl. Schilling, Niederländische Exulanten, 35f.). Zum einen habe der Rat die Exulanten aus „religiöse[m] Mitempfinden" (a.a.O., 35) aufgenommen. „Denn zahlreiche der im Rat führenden Patrizierfamilien […] waren philippistisch-kryptocalvinistisch gesonnen" (ebd.; ähnlich Steitz, Geschichte II, 102, der von „Mitgefühl" spricht). Zum anderen haben laut Schilling wirtschaftliche Interessen eine Rolle gespielt: „Der Rat suchte in jenen Jahren nach Möglichkeiten, die als Folge der Belagerung von 1552 aufgetretene Finanznot zu überwinden" (Schilling, Niederländische Exulanten, 35). Man wollte die wirtschaftliche Kraft der Glaubensflüchtlinge nutzen. Allerdings fürchteten die Frankfurter die Reformierten zugleich als wirtschaftliche Konkurrenten. Besonders die Zünfte sahen sich bedroht, weshalb es zu Konflikten kam (vgl. dazu a.a.O., 35f.; 52-59).

13 Im Folgenden liegt der Fokus auf dem für Fresenius' spätere Auseinandersetzung mit Reformierten zentralen Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten. Vgl. dazu u.a. Bauer, Einstellung; Dechent, Frankfurt II, 220-222; Telschow, Frankfurt I, 208-210. Dort auch zu innerreformierten Konflikten.

vor allem durch a Lascos Aufenthalt, zu einer Bühne des im Reich schwelenden Zweiten Abendmahlstreits.[14] Auch in Fresenius' Auseinandersetzung mit Reformierten spielt das Thema Abendmahl mit Bezugnahme auf die damaligen Ereignisse eine zentrale Rolle.[15] Als Poullain 1554 das Abendmahl mit ungesäuertem Brot und Gläsern anstatt mit dem in Frankfurt üblichen Kelch feiern wollte, antworteten Frankfurter lutherische Geistliche, dass „solche Zwinglische weise, das Nachtmahl zu halten, I[h]n [i.e. Poullain] bey uns auch in der Lehr Zwinglischen irthums verdechtig mecht."[16] Zusehends wurde um die Abendmahlslehre und -praxis gerungen. Die Frankfurter Lutheraner forderten von den Reformierten die Anerkennung der *Confessio Augustana Invariata* samt des lutherischen Abendmahlsartikels. Denn sie fürchteten, die Aufnahme reformierter Glaubensflüchtlinge könne ihnen selbst als Abweichung von der *Confessio Augustana* angelastet werden. Sie sahen ihre mit dem *Augsburger Religionsfrieden* (1555) gerade erst gewonnene reichsrechtliche Anerkennung gefährdet. Doch die Frankfurter Reformierten waren zwar bereit, die *Confessio Augustana Variata* anzuerkennen, nicht aber die *Confessio Augustana Invariata*.[17] Alle Versuche, den sich zuspitzenden Konflikt zu

14 Aus der zahlreichen Literatur zum Zweiten Abendmahlsstreit sei exemplarisch einführend auf Neuser, Zweiter Abendmahlsstreit verwiesen, sowie für eine ausführliche Untersuchung auf Bizer, Studien. Zu Frankfurts Rolle im Zweiten Abendmahlsstreit vgl. Schreiber, Dathenus, bes. 41-87; Telschow, Frankfurt I, 203f.; Smid, Reisen, 195-198; Rohls, A Lasco, 110-116. Zu a Lascos Rolle im Zweiten Abendmahlsstreit vgl. unten Anm. 18. Vgl. auch die oben Anm. 10 genannte Literatur.

15 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.2 u. II.Tl.4.3.2.

16 Gegenbericht, abgedr. in: FRH II (1735), Beylage XIV, 58. Laut Jürgen Telschow hätte Poullain den folgenden Konflikt möglicherweise vermeiden können, wenn er seine Position zurückhaltender vertreten hätte. Die lutherischen Prediger seien bedacht gewesen, dem Reformiertentum in Frankfurt keinen Raum zu geben. Auf diese Weise hätten „Kleinigkeiten" wie die Forderung nach Gläsern anstatt eines Kelchs große Bedeutung gewonnen (vgl. Telschow, Frankfurt I, 201).

17 Der *Augsburger Religionsfriede* (1555) rückte die Abendmahlsfrage zusätzlich ins Zentrum: Der Streit um das Abendmahl wurde zugleich ein Streit um die Interpretation der *Confessio Augustana*. Denn die Schutzbestimmungen des *Augsburger Religionsfriedens* galten nur für deren Anhänger. Ob die Frankfurter Glaubensflüchtlinge diesen Status für sich beanspruchen konnten, war allerdings umstritten und entschied sich maßgeblich an der Abendmahlsfrage. Während Artikel 10 der *Confessio Augustana Invariata* (1530) für die Abendmahlslehre im lutherischen Sinn steht, formuliert die *Confessio Augustana Variata* (1540) offener. Die Aussage über die leibliche Realpräsenz fehlt. In der *Confessio Augustana Invariata* (1530) heißt es, dass

entschärfen, blieben erfolglos. Der Rat und Theologen – besonders a Lasco, Calvin und Melanchthon – bemühten sich vergeblich um eine Verständigung.[18] Letztlich blieb dem Rat kaum Handlungsspielraum. Er

Leib und Blut Christi „*in* Brot und Wein" (*in* pane et vino) im Abendmahl gegenwärtig sind. In der *Confessio Augustana Variata* (1540) ist hingegen von „*mit* Brot und Wein" (*cum* pane et vino) die Rede. Einen Vergleich beider Fassungen der *Confessio Augustana* im Hinblick auf das Abendmahl bietet Seebass, Abendmahlsartikel. Die Frankfurter lutherischen Geistlichen forderten mehrfach, die Flüchtlingsgemeinden müssten die *Confessio Augustana* in Form der *Confessio Augustana Invariata* (1530) samt des lutherischen Abendmahlsartikels anerkennen. Demgegenüber betonten die Frankfurter Reformierten ihre Übereinstimmung mit der *Confessio Augustana*, meinten damit allerdings die *Confessio Augustana Variata* (1540). Eine Zusammenfassung dazu bietet Schreiber, Dathenus, 49-51.

18 Sommer 1555 bis Ende 1556 hielt sich a Lasco, wenn auch mit Unterbrechung, in Frankfurt auf. Ende des Jahres 1555 reagierte er in *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii* auf Vorwürfe Joachim Westphals (1510-1574). Dieser hatte die durchreisende Londoner Flüchtlingsgemeinde aus Hamburg ausgewiesen und a Lasco und seine Gemeinde in *Defensio adversus insignia mendacia Joannis a Lasco* attackiert. Er warf a Lasco eine Interpretation des Abendmahls in Zwinglis Sinn vor. Dem widersprach a Lasco 1556 in seiner Schrift *Purgatio ministrorum in ecclesiis peregrinorum Francofurti* und erneut 1560 in seiner Schrift *Responsio ad virulentam […] Westphali epistolam*. A Lasco war um eine Einigung in der Abendmahlsfrage bemüht. Im Gegenüber zu Westphal näherte er sich während seiner Frankfurter Zeit immer mehr Calvins Abendmahlsverständnis an. Nachdem der Frankfurter Rat von der von ihm in Frankfurt betreuten deutsch-niederländischen Gemeinde die Anerkennung der *Confessio Augustana* forderte, berief er sich allerdings auf den Abendmahlsartikel der *Confessio Augstana Variata* (1540). Dazu suchte a Lasco während seiner Frankfurter Zeit in einem Gespräch in Stuttgart mit Brenz eine Einigung. Der forderte aber die Anerkennung des Abendmahlartikels der *Confessio Augustana Invariata* (1530) und brach das Gespräch bereits nach dem ersten Tag ab (zu a Lascos Abendmahlslehre vgl. auch Zwierlein, a Lasco, bes. 66f.). Auch Calvin griff in den Frankfurter Konflikt ein. Am 2. März 1556 wandte er sich mit einem Brief an die lutherischen Geistlichen in Frankfurt. Er forderte sie zu einer Einigung auf. Der Brief schließt mit folgenden Worten: „Ich [i.e. Calvin] werde beiden Parteien treulich zum Friedensschluss raten und helfen" (Calvin an die Pfarrer von Frankfurt am Main, Genf 2. März 1556 [CR 2401, Nr. 489, abgedr. auch in: Telschow, Frankfurt I, 206f.]). Im August 1556 kam er selbst nach Frankfurt und traf bei dieser Gelegenheit auf a Lasco, mit dem er bisher „nur" in Briefkontakt gestanden hatte. Doch sein Vermittlungsversuch beruhigte weder den Konflikt mit den Lutheranern noch den innerreformierten Konflikt. Schließlich intervenierte auch Melanchthon 1557, allerdings ebenfalls ohne Erfolg. Am 13. Juli 1557 schrieb er an den Rat mit der Bitte um Geduld (vgl. Melanchthon an den Rat der Stadt Frankfurt, Wittenberg 13. Juli 1557 [CR 9, 179f., Nr. 6279]). Der *Frankfurter Rezess* vom März 1558 (vgl. CR 9, 489-507, Nr. 6483) konnte die Situation in Frankfurt tatsächlich beruhigen, aber den Konflikt nicht endgültig lösen. Zum Frankfurter Rezess vgl. Dingel, Frankfurter Rezeß. Zum Zweiten Abendmahlsstreit und Frankfurts Rolle vgl. die oben Anm. 14 genannte Literatur.

musste restriktiver vorgehen. Seit dem 18. März 1556 durften die Reformierten die Weißfrauenkirche nicht mehr nutzen und auch kein anderes Gottesdiensthaus erwerben oder bauen. Am 21. Oktober 1556 verkündete der Rat zudem, sie nur zu dulden, wenn sie sich zur *Confessio Augustana Invariata* samt deren Abendmahlsartikel bekannten. Daraufhin verließ a Lasco Ende des Jahres 1556 Frankfurt und Poullain verzichtete auf sein Amt. Die Situation beruhigte sich allmählich, zumal 1558 die Engländer nach dem Tod von Maria I. Tudor in ihre Heimat zurückkehrten. Die französisch-reformierte und die (deutsch-) niederländisch-reformierte Gemeinde aber blieben.[19]

Anfang der 1560er Jahre spitzte sich die Situation erneut zu, als 1562 ein Predigtverbot an reformierte Pfarrer erging. Erneut verließen viele Reformierte Frankfurt.[20] Gleichzeitig trafen Ende der 1560er Jahre trotz der schwierigen Verhältnisse wieder Reformierte in Frankfurt ein, vor allem aus den spanischen Niederlanden. Sie waren auf der Flucht vor der dortigen Schreckensherrschaft des Herzogs von Alba (1567-1573). Der Rat fürchtete den Druck der Bürgerschaft und der lutherischen Geistlichen. Daher fasste er gegen Ende des 16. Jahrhunderts mehrere Beschlüsse, die Reformierte ausgrenzen und Frankfurt als Zufluchtsort unattraktiv machen sollten. Die bisher geduldeten Privatgottesdienste wurden verboten, 1594 die der Flamen und 1596 die der Wallonen. Die meisten Reformierten verließen Frankfurt daraufhin. Viele zogen in die benachbarte Grafschaft Hanau. Dort hatte Graf Philipp Ludwig II. (1576-1612) 1595 das reformierte Bekenntnis eingeführt. Er empfing seine reformierten Glaubensgenossen mit offenen Armen und gestattete ihnen, in Bockenheim

19 Im Jahr 1561 waren von den rund 10 000 Einwohnern Frankfurts etwa 2000 reformiert. Allerdings schwanken die Angaben. Heinrich Steitz geht von 2036 Reformierten aus, das sei „etwa ein sechstel [sic!] der Bevölkerung“ (Steitz, Geschichte II, 103). Bei Jürgen Telschow ist ebenfalls von 2036 Reformierten die Rede, allerdings mit der Anmerkung, das sei rund ein Fünftel der Einwohner Frankfurts (vgl. Telschow, Frankfurt I, 208). Laut Heinz Schilling waren es „über 2000 […], was einen Anteil von rund 13 Prozent an der Gesamtbevölkerung ausmachte“ (Schilling, Niederländische Exulanten, 52).

20 Die meisten zogen nach Frankenthal. Der Pfälzer Kurfürst Friedrich III. (1515-1576) hatte 1560 das reformierte Bekenntnis angenommen und war bereit, Glaubensflüchtlinge aufzunehmen (vgl. dazu u.a. Berger, Glaube, 43f.).

Gottesdienste zu feiern. Allerdings stellte die Abwanderung der Reformierten ein Problem für Frankfurt dar. Denn viele angesehene Großkaufleute waren reformiert.[21] Der Rat fürchtete den Verlust ihrer Wirtschaftskraft und lenkte teilweise ein. Zum Beispiel unternahm er nichts dagegen, dass Frankfurter Reformierte die Gottesdienste im rund drei Kilometer entfernten hanauischen Bockenheim besuchten. 1601 erlaubte er sogar den Bau einer Holzkirche vor dem Bockenheimer Tor, also innerhalb des Frankfurter Stadtgebietes, aber außerhalb der Frankfurter Stadtmauer – ein Vorgang, der auch in Fresenius' Auseinandersetzung mit Reformierten Thema ist.[22] Allerdings brannte das Gebäude am 19. Juni 1608 nieder. Fortan und bis in Fresenius' Zeit hinein mussten Frankfurter Reformierte für Gottesdienstbesuche in das benachbarte Hanau. Auch der *Westfälische Friede* (1648) mit der reichsrechtlichen Anerkennung des Calvinismus als dritter Konfession änderte nichts an ihrer Situation. Bis in Fresenius' Zeit hinein blieb ihnen das Recht auf freie Religionsausübung verwehrt und ebenso eine eigene Kirche in Frankfurt, von politischem Einfluss ganz zu schweigen. Eine zentrale Frage im Konflikt zwischen Fresenius und Frankfurter Reformierten war daher, ob Reformierten nach dem *Westfälischen Frieden* eine Kirche in Frankfurt zustünde, was die Reformierten bejahten, Fresenius aber bestritt.[23] Tatsächlich erhielten die Frankfurter Reformierten erst nach ihm, nämlich 1778 das Recht, eigene Gotteshäuser in der Stadt zu bauen, allerdings durften diese nicht als Kirche erkennbar sein. Erst 1806 erlangten sie in Frankfurt die völlige, auch politische, Gleichstellung mit Lutheranern.[24]

---

21 Zur sozialen und wirtschaftlichen Gestalt der Exulantengruppe vgl. Schilling, Niederländische Exulanten, 52.

22 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.2.

23 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.1.

24 Der Frankfurter Streit ist einer von vielen dieser Art, die die Reformierten im 18. Jahrhundert fochten (einen Überblick bietet Hundt, Mindermächtige, 150f., dort auch weiterführende Literatur). Die Berücksichtigung aller Konflikte würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Exemplarisch sei auf den dem Frankfurter Streit ähnlichen Konflikt in Hamburg hingewiesen. Auch dort standen sich seit dem 16. Jahrhundert Lutheraner, die die Mehrheit stellten, und reformierte Flüchtlingsgemeinden gegenüber. Wie die Frankfurter Reformierten forderten auch die Hamburger Reformierten mehr Rechte, insbesondere das Recht auf eigene Gottesdienste. Sowohl in Hamburg als auch in Frankfurt wurden ihnen eigene Gottesdienste

Neben den geschilderten Ereignissen des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts spielen für Fresenius' Auseinandersetzung mit Reformierten Ereignisse in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wichtige Rolle. Denn bereits kurz vor seinem Wechsel nach Frankfurt, in den 1730er Jahren, war der Konflikt nach einer längeren Ruhephase erneut aufgeflammt. Die Reformierten forderten wieder lauter eine eigene Kirche in Frankfurt, nicht zuletzt dadurch bestärkt, dass die Anzahl an Reformierten in Frankfurt zunahm. Ihre Anzahl entsprach nun in etwa denen der Katholiken und Juden in Frankfurt.[25] Außerdem gehörten einflussreiche Frankfurter Großkaufleute der reformierten Konfession an. 1733 trugen die Frankfurter Reformierten ihre Forderungen nach einer eigenen Kirche in Frankfurt dem kaiserlichen Hofrat in Wien vor, woraufhin dieser am 23. Dezember 1733 vom Frankfurter Rat eine Antwort forderte.[26] Dieser antwortete erst am 8. Januar 1735 und reagierte in Übereinstimmung mit dem Frankfurter Predigerministerium, das er um Einschätzung gebeten hatte, ablehnend.[27] Die Reformierten mussten für Gottesdienstbesuche weiterhin nach Bockenheim.[28] Wenige Jahre später rechtfertigte Fresenius mit Verweis auf eben jene Vorgänge, dass er sich im Streit um eine reformierte Kirche in Frankfurt öffentlich zu Wort meldete: Wie der Rat damals das Predigerministerium befragt habe, so sei es auch an ihm, sich als Frankfurter Senior und damit als Vorsteher des Predigerministeriums in dieser Angelegenheit

---

erst nach Fresenius, nämlich in Hamburg 1785 und in Frankfurt kurz darauf 1787 zugestanden. Zum Hamburger Konflikt vgl. Sengebusch, Reformierte in Hamburg.

25 Die Angaben schwanken. 1750 hatte Frankfurt etwa 40 000 Einwohner (vgl. Schilling, Kleinbürger, 16; von etwas weniger geht Stalljohann, Frankfurt, 539 aus, sie spricht von 24 800 Einwohnern im Jahr 1705 und einem Anstieg auf 33 900 Einwohner bis zum Jahr 1765). Davon gehörten etwa 3500 dem katholischen, 3300 dem reformierten und 2000 bis 3000 dem jüdischen Glauben an (vgl. Telschow, Frankfurt I, 282-290). Trotz der schwierigen Rahmenbedingungen sind immer wieder Reformierte in Frankfurt eingetroffen. Einen größeren Einschnitt markiert mit der Aufhebung des *Edikts von Nantes* das Jahr 1685. Viele Hugenotten fanden dauerhaft in Frankfurt Aufnahme. Auch im 18. Jahrhundert erhielten die Frankfurter Reformierten aus Frankreich Zulauf. Daneben trafen unter anderem Reformierte aus der Pfalz und Hessen ein. Zur Geschichte der Hugenotten im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Eßer, Art. Reformierte Kirchen, 408f. Dort auch weiterführende Literatur. Zur Geschichte der Hugenotten in Frankfurt vgl. Telschow, Frankfurt I, 276-278.

26 Abgedr. in: FRH I (1735). Anfang.

27 Abgedr. ebd., 13.

28 Zum Prozess vgl. Dechent, Frankfurt II, 159.

öffentlich zu äußern.[29] Der Aufenthalt Kaiser Karls VII. (1697-1745) in Frankfurt in den Jahren 1742 bis 1745 weckte bei den Reformierten erneut Hoffnungen. Nicht zuletzt dank der Fürsprache Friedrichs II. von Preußen (1712-1786) teilte Karl VII. dem Frankfurter Rat mit, er begrüße es, wenn man den Reformierten zumindest eine Kirche vor den Toren Frankfurts zugestehe.[30] Der Rat aber lehnte ab und der Tod Karls VII. im Jahr 1745 führte zum Stillstand. Unter seinem Nachfolger Franz I. (1708-1765) schien nochmals eine Einigung möglich.[31] Die Lutheraner lehnten weiterhin eine Kirche innerhalb der Stadt ab, waren nun aber bereit, eine Kirche außerhalb der Stadt zuzugestehen. Die Reformierten wandten sich daraufhin an das *Corpus Evangelicorum*, das sich erstaunt darüber äußerte, dass man zwar eine reformierte Kirche außerhalb, aber nicht innerhalb der Stadt gewähren wolle. Der Frankfurter Rat wiederum legte dem Kaiser seine Befürchtung dar, die Reformierten wollten nur ihre Gemeinde stärken und sich den Lutheranern allmählich gleichstellen. Die Reformierten schlugen als Kompromiss einen Platz vor, der halb in, halb außerhalb der Stadt lag, woraufhin der Rat einwandte, dass dann die Verteidigung der Stadt an dieser Stelle unmöglich sei. Am 11. September 1750 meldete sich Georg II. von England (1683-1760) zu Wort. In einem Schreiben an den Frankfurter Rat missbilligte er, dass sich Frankfurter Geistliche an diesem Streit beteiligten. Er riet zu Nachgiebigkeit gegenüber Reformierten.[32] Der Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankfurt hatte sich immer

29 Vgl. Fresenius, Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 86-88. Vgl. dazu auch unten Abschn. II.Tl.4.3.1.

30 Vgl. Dechent, Frankfurt II, 177.

31 Zum Folgenden vgl. Telschow, Frankfurt I, 328.

32 Das Schreiben ist nicht erhalten. Doch Hermann Dechent hat in seiner 1921 erschienenen *Kirchengeschichte von Frankfurt am Main* erklärt: „Eine Abschrift dieses Schreibens findet sich in meiner Sammlung“ (Dechent, Frankfurt II, 179 Anm. 4, vgl. dort auch zum Inhalt). Ob Georg II. bei den „Frankfurter Geistlichen“ (auch) Fresenius im Blick hatte, lässt sich nicht klären. Fresenius bezog im Frankfurter Kirchenstreit erstmals Ende 1750 schriftlich Stellung. Die zu seiner ersten offiziellen Schrift zugehörige Vorrede ist auf den 9. September 1750 datiert. In Teilen war sie allerdings bereits zuvor in Umlauf. Die meisten seiner gedruckten Veröffentlichungen in Zusammenhang mit dem Frankfurter Kirchenstreit erschienen jedoch erst nach 1750 (vgl. dazu im Folgenden). Möglicherweise war der Name „Fresenius“ Georg II. also ein Begriff. Als Wortführer der Frankfurter Lutheraner war Fresenius zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht Erscheinung getreten.

weiter zugespitzt und weit über die Grenzen Frankfurts hinaus für Aufsehen gesorgt. In dieser aufgeheizten Stimmung ergriff Fresenius seitens der lutherischen Geistlichen in Frankfurt Ende des Jahres 1750 schriftlich das Wort.

4.2 Literarische Kontroverse

Der Frankfurter Kirchenstreit Mitte des 18. Jahrhunderts sorgte in ganz Deutschland für Aufsehen. Eine literarische Kontroverse lebte auf, in der sich Fresenius erstmals 1750 schriftlich zu Wort meldete.[33] Bis 1754 veröffentlichte er weitere Stellungnahmen, in denen er das Gesuch der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt ablehnte. Außerdem nahmen mehrere Schriften auf ihn Bezug. Er wurde einer der wichtigsten Wortführer im Frankfurter Kirchenstreit.[34]

Die erste Schrift, in der er öffentlich Stellung bezog, erschien Ende des Jahres 1750 unter dem Titel Abwiegung der Gründe, Welche theils widerrathen, theils anrathen, Daß man den Reformirten Eine Kirche in der Stadt Franckfurt erlauben solle: Worin die Widerrathungs-Gründe das

33 Unabhängig vom Frankfurter Kirchenstreit hatte sich Fresenius bereits zuvor in seiner 1731 erschienenen Schrift *Anti-Weislingerus* schriftlich zum Reformiertentum geäußert. In *Anti-Weislingerus* steht allerdings die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus im Vordergrund (vgl. oben Abschn. II.Tl.1). Auf Reformierte kam Fresenius nur am Rand zu sprechen (vgl. bes. Fresenius, Anti-Weislingerus, 83-130; 620). In erster Linie stellte er im Gegenüber zum Katholizismus das die lutherische und reformierte Konfession Verbindende heraus. Seine dortigen Aussagen unterscheiden sich inhaltlich nicht von denjenigen im Frankfurter Kirchenstreit. In der vorliegenden Untersuchung werden sie daher nicht eigens behandelt. In erster Linie werden sie unten in Abschn. II.Tl.4.3.3 berücksichtigt.

34 Im Folgenden geht es um einen Überblick zu den wichtigsten Schriften rund um Fresenius' Beteiligung am Frankfurter Kirchenstreit. Die darin vorgetragenen Argumente kommen in den Blick, sofern sie sich auf historische Ereignisse beziehen. Theologische Argumente werden unten in Abschn. II.Tl.4.3 ausführlich behandelt. Eine Auflistung der zwischen 1712 und 1756 rund um den Frankfurter Kirchenstreit erschienenen Schriften findet sich in: Deductions-Bibliothek von Teutschland nebst dazugehörigen Nachrichten III (1781), 1418-1435; für Schriften, die mit Fresenius in Zusammenhang stehen vgl. a.a.O., 1431-1435. Die meisten der zwischen 1750 und 1752 in Zusammenhang mit dem Frankfurter Kirchenstreit erschienen Schriften stehen mit Fresenius in Zusammenhang, sei es, dass er ihr Verfasser ist oder dass sie in Reaktion auf ihn entstanden sind. Außer Fresenius und Johann Hildebrand Withof (1694-1769) trat kein Verfasser namentlich auf (vgl. dazu im Folgenden).

Uebergewicht behalten.[35] Der programmatische Titel spiegelt den Inhalt der Schrift: Fresenius wog die Argumente für und wider eine reformierte Kirche in Frankfurt ab und kam zu dem Schluss, dass die Gegenargumente stärker ins Gewicht fielen.

> „Nach dieser Abwiegung behalten die Widerrathungs-Gründe das völlige Uebergewicht".[36]

Die Entstehungsgeschichte der Schrift ist in seiner Vorrede skizziert. Dabei wird deutlich, wie er zu einem der wichtigsten Wortführer im Frankfurter Kirchenstreit wurde. Dass er sich in dieser Angelegenheit äußerte, begründete er damit, dass er als Senior qua Amt „der Mund des Ministerii"[37] sei und Gemeindemitglieder nach seiner Meinung gefragt hätten.[38] Seine Stellungnahme habe er zunächst als Privatschreiben für einige Bekannte gedacht. Doch schon bald sei sie deutschlandweit in Umlauf gewesen.

> „[U]nd ehe man sichs versahe, so waren in wenig Tagen zum wenigsten etliche hundert Abschriften in der Stadt, und diese vermehrten sich in kurtzer Zeit so sehr, daß sie fast durch ganz Deutschland ausgebreitet wurden".[39]

Da teils „nicht nur fehlerhafte, sondern auch mit Fleis verfälschte Nachschriften"[40] Verbreitung fanden, habe er sich genötigt gesehen, die Originalfassung für den öffentlichen Druck freizugeben, „damit allem unbegründeten Mißverstand vorgebeuget werden möge".[41] So erkläre sich auch der harte Ton. Er wolle nicht im Nachhinein abmildern, was bereits in der harten Formulierung bekannt sei. Stattdessen kommentierte er die

35 Im Folgenden: *Abwiegung der Gründe*. Die Vorrede ist auf den 9. September 1750 datiert, zur Entstehungsgeschichte vgl. im Folgenden.
36 Fresenius, Abwiegung der Gründe, 31.
37 A.a.O., Vorrede.
38 Vgl. ebd.
39 Ebd. Zum Beispiel ist ohne Fresenius' Wissen 1750 im ersten Band der *Hanauische[n] Berichte von Religions-Sachen* eine Abschrift abgedruckt worden (vgl. Hanauische Berichte von Religions-Sachen, Bd. I, Hanau 1750, 596-697).
40 Fresenius, Abwiegung der Gründe, Vorrede.
41 Ebd.

Originalfassung in Form von Fußnoten, stellte eine Vorrede voran und fügte im Anschluss eine „Zugabe“[42] sowie zwei „Anlagen“ bei: einen Bericht Speners von 1689 aus dessen Zeit als Frankfurter Senior und einen Auszug aus dem *Memorial* des Frankfurter Ministeriums von 1691.[43] Beide „Anlagen“ beziehen wie Fresenius gegen eine reformierte Kirche in Frankfurt Stellung. In der *Vorrede* betonte Fresenius zudem mehrfach, dass er sich seine Meinung aufgrund der von ihm gründlich studierten Akten gebildet habe. Er wollte seine Position stützen und seiner Schrift Autorität verleihen.

Fresenius’ *Abwiegung der Gründe* rief unterschiedliche Reaktionen hervor. Kurz aufeinanderfolgend nahmen vor allem drei anonym erschienene Schriften, bereits in ihren Titeln erkennbar, explizit auf ihn Bezug, bevor er erneut selbst schriftlich Stellung bezog. Zunächst erschien in kritischer Absicht *Johann Philipp Fresenii Abwiegung der Gründe, Welche Theils widerrathen, theils anrathen, Daß man den Reformirten Eine Kirche in der Stadt Franckfurt erlauben solle. Worin die Widerrathungs-Gründe das Uebergewicht behalten; Mit Anmerckungen Eines Unpartheyischen*.[44] Der anonyme selbsternannte „Unparteiische“ druckte Fresenius’ *Abwiegung der Gründe* ab – allerdings ohne dessen Vorrede, Kommentare, Zugaben und Anlagen – und versah sie in Fußnoten mit kritischen Anmerkungen. Kurz darauf verteidigte ein anonymer, wie er sich nannte,

42 Fresenius entkräftete darin mögliche Einwände der Reformierten.

43 Bericht Speners vom 17. August 1689: *Ursachen, warum den Reformirten das Exercitium Religionis in Franckfurt am Mayn versaget worden* (erschienen in: Herrn D. Philipp Jacob Speners, Weyland Königl. Preuß. Consistorial-Raths und Probst in Berlin, Letzte Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten, Halle 1711, 272-274; abgedr. auch in: Fresenius, Abwiegung der Gründe, 40-46). Außerdem findet sich ein Auszug aus: *Memorial des hiesigen sämtlichen Ministerii, an einen Hoch-Edlen Magistrat, vom 5. Mart. A. 1691* (erschienen in: FRH II [1735], 417-423, hier: 417f.; abgedr. auch in: Fresenius, Abwiegung der Gründe, 44-46).

44 Im Folgenden: *Abwiegung der Gründe […] Mit Anmerckungen Eines Unpartheyischen*. Das genaue Erscheinungsdatum lässt sich nicht feststellen. Die Schrift muss gegen Ende des Jahres 1750 oder im Jahr 1751 erschienen sein. Denn sie nimmt auf Fresenius’ Ende des Jahres 1750 erschienene *Abwiegung der Gründe* Bezug. 1751 wiederum geht ein „Frankfurter Patriot“ in seiner Schrift *Abwiegung der Gründe […] Ohnlängst mit Anmerckungen Eines Ohnpartheyischen zerstümmelt, Anjetzo aber wieder ergäntzet, Auch mit Gegen-Anmerckungen und Einer Neuen Vorrede versehen Von Einem Franckfurter Patrioten* auf sie ein (vgl. dazu im Folgenden).

„Frankfurter Patriot“ Fresenius gegen diese Kritik, nämlich in der 1751 erschienen *Abwiegung der Gründe, […] Ohnlängst mit Anmerkungen eines Unpartheyischen zerstümmelt, anjetzo aber wieder ergänzet, auch mit Gegenanmerkungen und einer neuen Vorrede versehen, von einem Frankfurter Patrioten*. Die Schrift enthält zum einen Fresenius’ *Abwiegung der Gründe* in der vollständigen Fassung, also einschließlich der Vorrede, Kommentare, Zugaben und Anlagen. Zum anderen stellte der „Frankfurter Patriot“ eine eigene Vorrede voran und fügte in Fußnoten die Anmerkungen des „Unparteischen“ bei, die er wiederum mit „Gegenanmerkungen“ versah. Er verteidigte Fresenius gegen die vom „Unparteischen“ erhobenen Vorwürfe. Erneut kritisch setzte sich die 1751 erschienene *Ausführliche Prüfung und Beantwortung Der Schrifft Welche Herr Johann Philipp Fresenius […] Ohnlängst unter dem Titel Abwiegung der Gründe […] u.s.f.*[45] mit Fresenius auseinander. Der ebenfalls anonyme Verfasser[46] kommentierte Fresenius’ *Abwiegung der Gründe*, allerdings ohne sie abzudrucken, wie es seine zwei eben genannten Vorgänger getan hatten.

Auf diese drei Schriften reagierte Fresenius 1751 in seiner Vorrede zur Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, worin derselben Ankunft, Aufnahm und Zuwachs, das Gesuch einer besondern Kirche in der Stadt und die darüber erhobene Streitigkeiten bis auf itzige Zeit unpartheyisch vorgetragen werden.[47] Die Geschichtsdarstellung ist von Fresenius in Auftrag gegeben und von einem „Unparteiischen“ vorgelegt worden.[48] Die Vorrede hatte Fresenius auf Wunsch des Verlegers

45 Im Folgenden: *Ausführliche Prüfung und Beantwortung*.

46 Fresenius vermutete eine der reformierten Gemeinde nahestehende Person als Verfasser (vgl. Fresenius, Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 7).

47 Im Folgenden: *Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn*.

48 Fresenius’ Vorrede ist auf die Ostermesse 1751 datiert (vgl. Fresenius, Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 90). In der Vorrede erklärte er, die *Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn* sei von ihm persönlich in Auftrag gegeben worden (vgl. a.a.O., 3). Der Verfasser wird als „Unparteiischer“ vorgestellt (vgl. Werktitel: „unpartheyisch vorgetragen“) und bleibt anonym. Seine Identität lässt sich nicht klären. Die Darstellung beginnt mit dem Jahr des Thesenanschlags 1517 und endet mit den damaligen aktuellen Ereignissen Mitte des 18. Jahrhunderts. Der Darstellung ist Quellenmaterial beigefügt.

Heinrich Ludwig Brönner (1702-1769) hin selbst verfasst. Brönner hatte ihn gebeten, die „Ursache anzuzeigen, welche ihn [i.e. Fresenius] bewogen, denselben [i.e. die Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn] […] aufsetzen zu lassen".[49] Die Vorrede nutzte Fresenius für eine „kurtze Vertheidigungs-Schrift",[50] in der er alle oben genannten drei Schriften kommentierte. Der „Unparteiische" habe Abwiegung der Gründe „zerstümmelt mit seinen Anmerckungen".[51] Fresenius dankte dem „Frankfurter Patrioten", dass er darauf mit „gründlichen Gegen-Argumenten"[52] reagiert habe. Dies sei so gut gelungen, dass er sich ursprünglich nicht mehr selbst habe äußern wollen. Allerdings habe ihn dann die kritische Ausführliche Prüfung und Beantwortung erreicht. Nun sehe er sich doch gezwungen, selbst auf die Vorwürfe seiner „Gegner" zu reagieren. Dafür nutze er die vorliegende Vorrede zur Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn. Er beharrte darauf, den Reformierten eine Kirche in Frankfurt zu verweigern.

Auf Fresenius' Vorrede zur *Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn* reagierten wiederum mehrere Schriften. Selbst innerhalb des lutherischen Lagers wurde seine Position nicht uneingeschränkt geteilt. Das zeigt das 1751 erschienene *Sendschreiben an Herrn Doct. Fresenius zu Franckfurth, Von einem Unpartheiischen, Aus Veranlassung der an das Licht getrettenen Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurth am Mayn und derselben Vorrede*.[53] Der anonyme Verfasser erklärte, er sei zwar ein „aufrichtiger Lutheraner",[54] könne Fresenius aber „nicht so schlechterdings […] Beyfall geben".[55] Er sei ein „Unpartheyischer, […] der weder Nutzen noch Nachtheil davon hat, ob der Sieg […] auf diese oder jene Seite ausfället".[56] Er urteile in einigen Punkten anders als Fresenius und schließe eine reformierte Kirche in

49 Fresenius, Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 3.
50 A.a.O., 5, vgl. auch a.a.O., 89 („Apologie").
51 A.a.O., 5.
52 Ebd.
53 Im Folgenden: *Sendschreiben an Herrn Doct. Fresenius*.
54 [Anonym], Sendschreiben an Herrn Doct. Fresenius, 3.
55 A.a.O., 4.
56 A.a.O., 3.

Frankfurt nicht aus. Vielmehr rate er um des Friedens willen zu Nachgiebigkeit:

> „[W]obey man es also billig hätte bewenden lassen […] [sollen], allenfalls sie [i.e. Reformierte] zwar wegen ihrer wegen ihrer für irrig gehaltenen Meynungen und Lehrsätze eines bessern zu unterrichten […] sich bestreben, […] aber mit ihnen Gedult tragen […], als wodurch die innerliche Ruhe in der Stadt bisher besser erhalten, und die unseeligen Erbitterungen der Gemüther vermieden worden wären".[57]

Für Aufsehen sorgte die Schrift *Extract eines Schreibens aus Franckfurt am Mayn* (1751),[58] die fälschlicherweise unter Fresenius' Namen in Umlauf geriet. Sie richtete sich gegen die Reformierten und bekräftige die von Fresenius in *Abwiegung der Gründe* vorgetragene Position. Allerdings war die Schrift laut Fresenius „so giftig abgefasset, daß die gröste Rache dadurch gegen mich hätte gereizet werden können".[59] Daher ließ er eine Richtigstellung drucken, dass er nicht der Verfasser sei.[60] Als Reaktion auf das *Extract* erschien noch im selben Jahr *Reflexiones über den neulich zu Regensburg divulgirten Extract eines Schreibens d.d. Franckfurt am Mayn 29. Juni. 1751. der dasigen Reformirten Kirchen-Gesuch betreffend aufgesetzet von einem unpartheyischen Patrioten.*[61] Der anonyme Verfasser verteidigte Fresenius. Der wiederum erklärte später, dank der *Reflexiones* sei das „über alle mase boshaftige Blendwerck"[62] des *Extracts* aufgedeckt und seine Unschuld bewiesen worden.

---

57 A.a.O., 26.

58 Im Folgenden: *Extract*. Die Schrift ist nicht im Original erhalten. Eine kommentierte Fassung ist abgedr. in: [Anonym], Nöthige Nachricht für Ihro Hochwürden den Herrn Pastor Fresenius, zu Frankfurt am Mayn, Ueber eine ihm fälschlich aufgebürdete Schrift, betreffend den Reformirten Kirchen-Bau zu Frankfurt, Erlangen 1752, 13-17. Aus dem Titel der Schrift *Reflexiones über den neulich zu Regensburg divulgirten Extract eines Schreibens d.d. Franckfurt am Mayn 29. Juni. 1751 […]* (vgl. dazu im Folgenden) lässt sich zudem schließen, dass das Extract vermutlich auf den 29. Juni 1751 datiert war.

59 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, Vorrede.

60 Vgl. ebd. Die Richtigstellung ist nicht erhalten.

61 Im Folgenden: *Reflexiones*.

62 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, Vorrede.

Außerdem erschien 1751 die Schrift Die Protestanten unter sich. Oder Freymüthige, doch dem Statui causae Gemässe Gedancken Über Die bishero so vielfältig in der Reformirten Kirchenbau-Sache zu Franckfurt am Mayn, Hervorgekommene ausser-Gerichtliche und Privat-Schrifften. Nebst Mitgetheilten zweyen neuern dergleichen.[63] Wobei mit den „zweyen neuern dergleichen" das 1751 erschienene Sendschreiben einer angesehenen Standes-Person an einen guten Freund, über des Herrn Dr. Fresenii Senioris des Ministerii zu Frankfurt am Mayn, ausgegangene heftige Schrift gegen die Evangelische Reformirten, unter dem Titel: Abwiegung der Gründe […] zur Beförderung der Einigkeit und des Friedens[64] und die Reflexiones gemeint sind, die der anonyme Verfasser nach seiner Vorrede abdruckte und kommentierte.[65] Er beklagte, dass die Auseinandersetzung überhitzt geführt werde. Sowohl auf lutherischer als auch auf reformierter Seite erschienen Schriften, die zu „grösten Verbitterungen"[66] führten. An vorderster Front zähle dazu Fresenius' Abwiegung der Gründe, die – wie der Verfasser mit einem Wortspiel pointiert formulierte – „mehr einer Aufhetzung, als einer Frenischen [sic!] Anmahnung"[67] gleichkomme.

Andere wiederum ergriffen für Fresenius Partei. 1752 erschien eine Nöthige Nachricht für Ihro Hochwürden den Herrn Pastor Fresenius, zu Frankfurt am Mayn, Ueber eine ihm fälschlich aufgebürdete Schrift,

63 Im Folgenden: *Protestanten unter sich*.

64 Im Folgenden: *Sendschreiben einer angesehenen Standesperson*. Das in *Protestanten unter sich* auf S. 24-40 abgedruckte anonyme *Sendschreiben einer angesehenen Standes-Person* ist nicht mit dem bereits oben genannten *Sendschreiben an Herrn Doct. Fresenius* zu verwechseln. Der anonyme Verfasser des *Sendschreiben[s] einer angesehenen Standes-Person* berichtete einem Freund über die Ereignisse in Frankfurt und äußerte sich kritisch zu Fresenius: „[S]o viel Ansehen derselbe [i.e. Fresenius], durch seine sonst guten Schriften sich erworben, so sehr fället dasselbe dahin, weil man in dieser Schrift […] in allen Zeilen deutlich erkennen kann, daß es ihm an der Liebe fehlet […]. Er suchet durch blosse Suppositionis, nicht nur die Obrigkeit gegen ihre Reformirte Einwohner zu erbittern, sondern auch dieselbe […] zu überzeugen, daß sie nach dem Regiment stünden, ihre Lutherische Mit-Bürger zu Sclaven machen, und ganz Frankfurt umkehren wolten" ([Anonym], Sendschreiben einer angesehenen Standes-Person, 25).

65 Vorwort (S. 3-12); Reflexiones (S. 13-23); Sendschreiben einer angesehenen Standes-Person (S. 24-40).

66 [Anonym], Protestanten unter sich, 4.

67 A.a.O., 10.

betreffend den Reformirten Kirchen-Bau zu Frankfurt.[68] Der anonyme Verfasser machte ihn auf das Extract und die Reflexiones aufmerksam. Da Fresenius sich bisher nicht öffentlich zu diesen Schriften geäußert habe, vermute er, Fresenius habe keine Kenntnis von ihnen. Das Extract sei eine „hirnlose[…] Schrift“,[69] eine „Läster-Schrift“.[70] Er sei sich sicher, dass es „Ihro Hochwürden dem Herrn Fresenius als Verfasser aufgebürdet“[71] worden sei. Es sei zwar bekannt, dass der „hochverdiente[…]“[72] Fresenius „ein wenig hitzig gegen das Begehren deren Herren Reformirten geschrieben, viele friedliebenden Gemüther […] gegen sich aufgebracht habe“.[73] Doch „[d]er sonst friedliebende Fresenius giebet sich nicht gerne mit Streit-Schriften ab“.[74] Offenbar solle er in ein schlechtes Licht gerückt und ihm geschadet werden. Der Nöthige[n] Nachricht an Fresenius ist das Extract beigefügt, das der Verfasser mit einem Vorwort und abschließend mit eigenen „Gedanken über das Schreiben“ versah.[75] Außerdem machte er Fresenius auf die Reflexiones aufmerksam, die von einem „grossen und berühmten Manne in der Lutherisch-Evangelischen“[76] Kirche stammten und das Extract widerlegten.

Daneben erschienen weitere kurze Kommentare zu Fresenius, einige davon in kritischem Ton. Er selbst erklärte im Rückblick, er sei „in allerhand gelehrten und politischen, Französischen und Deutschen, gedruckten und geschriebenen Zeitungen […] bald subtiler, bald gröber, bald gantz grob, angefallen“[77] worden. Andere gingen sogar noch „weit giftiger zu Werck“.[78] Doch keiner dieser zahlreichen Kommentare habe ihn veranlasst, sich erneut schriftlich zu äußern. Erst als der Duisburger Professor

68 Im Folgenden: *Nöthige Nachricht*.
69 [Anonym], Nöthige Nachricht, 4.
70 A.a.O., 6.
71 A.a.O., 4.
72 A.a.O., 6.
73 A.a.O., 5.
74 A.a.O., 6.
75 Vorwort (S. 1-12), Extract (S. 13-17) und „Gedanken über das Schreiben“ (S. 17f.).
76 [Anonym], Nöthige Nachricht, 3.
77 Ders., Actenmäßige Anmerckungen, Vorrede. Exemplarisch sei auf Hanauische Berichte von Religions-Sachen II (1751), 99-114 hingewiesen.
78 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, Vorrede.

Johann Hildebrand Withof (1694-1769) für die Reformierten Partei ergriff, bezog Fresenius erneut schriftlich Stellung.[79]

Withof beschäftigte sich intensiv mit der Kirchengeschichte und verfasste mehrere biographische und geschichtliche Abhandlungen. Unter anderem erschien 1751/52 seine *Zuverlässige, mit authentischen Stücken und Urkunden erwiesene Nachricht, wie es mit Valerando Pollano zugegangen*.[80] Im Zentrum der Schrift stehen Poullains Biographie und die Umstände seiner Aufnahme in Frankfurt. Gleichzeitig griff Withof, auch wenn das nicht seine eigentliche Intention gewesen sein dürfte,[81] damit in den Frankfurter Kirchenstreit ein. Fortan war er Fresenius' Hauptgegenspieler seitens der Reformierten. Dieser reagierte auf Withof im September 1752

79 Vgl. ebd. Johann Hildebrand Withof (1694-1769) war Professor für Philosophie, Geschichte und Beredsamkeit in Duisburg. Sein Schwerpunkt lag auf der Kirchengeschichte (vgl. Cuno, Art. Withof). Er verfasste mehrere biographische und geschichtliche Abhandlungen (vgl. ebd.; Blank, Gedichte, 36) und war „durch und durch […] Anhänger der reformierten Kirche" (Ders., Withof, 53). Für eine biographische Darstellungen vgl. Cuno, Art. Withof; Blank, Withof, 15-83 (vgl. dort auch zur Auseinandersetzung zwischen Fresenius und Withof [bes. a.a.O., 37f.]). Eine umfangreiche Arbeit zu Johann Hildebrand Withof hat Dirk-Gerd Erpenbeck 1975 vorgelegt (vgl. Erpenbeck, Withof).

80 Im Folgenden: *Zuverlässige Nachricht*. Die Abhandlung ist in unterschiedlichen Fassungen und unter leicht variierenden Titeln erschienen. 1751 gelangte sie erstmals an die Öffentlichkeit, zunächst Mitte Juli und nochmals Mitte August mit dem Titelzusatz *Samt kurzer doch gründlichen Widerlegung derer dagegen gemachten Einwendungen* (vgl. Deductions-Bibliothek, 1432). Hier reagierte Withof erstmals auf Einwendungen. 1752 erschien die *Zuverlässige Nachricht* in den *Wochentliche[n] Duisburgische[n] Adresse- und Intelligentz-Zettel[n],* Nr. 12-15. Kurz darauf ließen die Frankfurter Reformierten eine Zusammenfassung nachdrucken (vgl. Withof, Vertheidigung, 4). Außerdem druckte Fresenius Withofs Schrift Mitte September 1752 mit eigenen Kommentaren in seinen *Actenmäßige[n] Anmerckungen* ab. 1753 erschien Withofs Schrift als eigenständiger Druck. Im Folgenden wird auf diese Ausgabe Bezug genommen.

81 Withofs eigenen Angaben zufolge war es nicht seine Absicht, in den Frankfurter Kirchenstreit einzugreifen: „Mein [i.e. Withofs] einziger Zweck war, […] etwas anmerckliches und von keinem bishero in Betrachtung gezogenes darzustellen […]. Zugleich ging auch mein […] Absehen dahin, unschuldige längst verstorbene Menschen [i.e. Poullain] von einer üblen Nachrede zu entlastigen" (Withof, Vertheidigung, 3). Seine Schrift habe „ein grösseres Aufsehen und Aufmercksamkeit, als ich selber im Anfang vermuthet hatte" (a.a.O., 4) verursacht. Was genau ihn veranlasste, im Frankfurter Kirchenstreit dennoch Stellung zu beziehen, lässt sich nicht eindeutig klären. Möglicherweise wurde er durch die Beschäftigung mit Poullain auf die Thematik aufmerksam. Vielleicht sah er sich als überzeugter Reformierter dazu veranlasst, seinen Glaubensbrüdern in Frankfurt in ihrem Bemühen um das Recht auf freie Religionsausübung zur Seite zu stehen (das vermutet Cuno, Art. Withof).

mit *Actenmäßige Anmerckungen über Herrn Johann Hildebrand Withofs P.P.O. zu Duisburg, Ungegründete Nachricht, wie es mit Valerando Pollano. Erstem Reformirten Prediger zu Frankfurt am Mayn, und dessen Aufnahm dasselbst, zugegangen*. Er druckte darin Withofs Schrift ab und versah sie mit Anmerkungen.[82] Daraufhin veröffentlichte Withof 1753 eine *Vertheidigung der zuverlässigen und mit authentischen Stücken und Urkunden erwiesenen Nachricht, wie es mit Vallerando Pollano, erstem Reformierten Prediger zu Frankfurt am Mayn und dessen Aufnahme daselbst zugegangen, samt kurtzer doch gründlicher Widerlegung derer dagegen gemachten Einwendungen.*[83] Er bekräftigte seine in der *Zuverläs-sige[n] Nachricht* vorgetragene Darstellung und trat Fresenius' Einwendungen entgegen. Fresenius wiederum ging darauf zunächst nicht ein, denn er habe geglaubt, „es würde ein jeder Leser ohnedem ihre [i.e. Withofs *Vertheidigung*] Schwäche genugsam einsehen".[84] Außerdem sei er mit wichtigeren Dingen beschäftigt gewesen.[85] Im September 1754 reagierte er allerdings doch mit einer *Beleuchtung der sogenanten Verteidigung und Widerlegung, welche der Herr Professor Withof gegen die Actenmäsige Anmerckungen über seine Nachricht von Pollano herausgegeben*. Denn er habe

> „in Erfahrung gebracht, daß auch diese elende Schrift hin und wieder ein Blendwerck gemacht, und ich [i.e. Fresenius] inzwischen bey meiner disjährigen Cur-Zeit auf etliche Wochen meine übrige [sic!] Geschäfte aussetzen konte: so habe ich die gegenwärtige Beleuchtung […] aufgesetzet".[86]

82 Zu Withofs *Zuverlässige[r] Nachricht* erschienen mehrere Stellungnahmen. Withof reagierte in erster Linie auf diejenigen von Fresenius. Lediglich auf die 1752 anonym erschienene *Gründliche Widerleg- und Beantwortung […] Withofs Zuverlässige[r] […] Nachricht […]* ging er ebenfalls näher ein (vgl. Withof, Vertheidigung, 7).

83 Im Folgenden: *Vertheidigung*. Die *Vertheidigung* erschien zunächst 1753 in den *Wochentliche[n] Duisburgische[n] Adresse- und Intelligentz-Zettel[n]*, Nr. 11-28 und kurz darauf separat samt der Glaubensbekenntnisse und der Liturgie der Frankfurter reformierten Gemeinde (vgl. Cuno, Art. Withof).

84 Fresenius, Beleuchtung, Vorrede.

85 Vgl. ebd.

86 Ebd.

Withof äußerte sich jedoch nicht mehr. Der Grund dafür dürfte sein, dass zwischen Fresenius und Withof im Laufe der Zeit ein immer schärferer Ton herrschte, wodurch sich Withof wohl persönlich angegriffen fühlte.[87] Bereits in seiner *Vertheidigung* hatte er beklagt:

> „daß sich bald einige Zeloten unter der Gegenpartheyen fanden, die nicht nur ihr Mißvergnügen […] an den Tag legten, sondern auch durch allerley Verdrehungen, wunderbaren Ausflüchten, und recht passionirten Ausdrückungen ihre widersinniges dabey recht stolzes und untheologisches, das ist, in der That sehr elendes und bejammernswürdiges Gemüth zu erkennen gaben. Der erste, der sich dißfals herfür that, war der Herr Doctor IOH. PHILIP FRESENIUS“.[88]

Fresenius' Schriften kommentierte er entsprechend kritisch. Die *Abwiegung der Gründe* habe bei ihm „keinen sonderlichen Eindruck“[89] hinterlassen und die *Actenmäßigen Anmerckungen* enthielten „vielfältige[…] Verdrehungen und leere[…] Ausflüchte“,[90] seien „ausschweifend“.[91] Jeder Leser müsse „bey so unnöthigem Geschmier überdrüssig werden“.[92]

Die Kontroverse zwischen Withof und Fresenius war aufgeflammt, weil Withof beanspruchte, ein „neues Argument“[93] vorzutragen. Fresenius wiederum sah sich genötigt, darauf zu reagieren.[94] Withof beanspruchte, ein Argument vorzutragen, „das noch keiner, so viel ich [i.e. Withof] weiß, gesehen oder bemercket hat, und von keinem […] kan in Zweifel gezogen werden“.[95] Er ging auf die Frankfurter Ereignisse des 16. Jahrhunderts ein, als mit Poullain reformierte Glaubensflüchtlinge in Frankfurt Aufnahme gefunden hatten.

87 Vgl. Erpenbeck, Withof, 62.
88 Withof, Vertheidigung, 5 (H.i.O.).
89 Ebd.
90 Ebd.
91 Ebd.
92 A.a.O., 6.
93 Vgl. Withof, Zuverlässige Nachricht, 1f.
94 Vgl. Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 3.
95 Withof, Zuverlässige Nachricht, 1. Da dieses Argument um historische Sachverhalte kreist, wird es an dieser Stelle behandelt. Zur Kontroverse rund um dogmatische Aspekte im Hinblick auf die Abendmahlslehre vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.2.

> „Die Haupt-Frage, von dessen Erweisung die Entscheidung dieses […] Streits abhangen soll, ob nemlich den Reformirten eine Kirche innerhalb den Mauren [sic!] der Stadt Franckfurt am Mayn von Rechts wegen gebühre oder nicht, komt […] darauf an: Wie nemlich, welchergestalt und mit was vor Bedingung der erste Reformirte Prediger Valerandus Pollanus samt seiner Gemeine von dem Magistrat zu Franckfurt angenommen aufgenommen und ihm eine eigene Kirche [i.e. die Weißfrauenkirche] innerhalb den Ring-Mauren der Stadt im Jahr 1554. verstattet sey“.[96]

Er erklärte, der Frankfurter Rat sei über Poullains reformierte Ausrichtung im Bild gewesen, als er ihm und seiner Gemeinde Aufnahme und eine Kirche in Frankfurt gewährte. Dafür verwies Withof in erster Linie auf Poullains – laut Withof klar als reformiert erkennbare – Abendmahlslehre.[97] Außerdem sei bekannt gewesen, dass Poullain mit Bucer, Fagius und Matyr in Verbindung stand, die offenkundig reformiert seien. Daraus habe der Rat leicht auf Poullains reformiertes Profil schließen können. Zudem sei auch a Lascos reformierte Ausrichtung bekannt gewesen und der Magistrat habe ihn (dennoch) 1555 aufgenommen.[98] Withof kam zu dem Schluss, dass der Rat Poullain und die Glaubensflüchtlinge im Wissen um ihr reformiertes Profil aufgenommen und ihnen eine Kirche in Frankfurt gewährt hatte. Dieses „neue Argument“ stünde im Gegensatz zu dem Vorwurf, Poullain habe sich als Lutheraner ausgegeben und bewusst den Rat getäuscht, sodass dieser seine Zugeständnisse unter falschen Voraussetzungen gemacht habe.[99]

Genau dieser Ansicht war aber Fresenius und trat Withofs „neuem Argument“ entgegen. Es wirke zwar auf den ersten Blick überzeugend, sei aber ein „Blendwerck“.[100] Er wolle Withof keine bösen Absichten unterstellen.[101] Vermutlich habe dieser keine Kenntnisse über die Akten oder sie nicht „mit der nöthigen Aufmercksamkeit und Unpartheylichkeit

96 Withof, Zuverlässige Nachricht, 2.
97 Vgl. dazu ausführlich unten Abschn. II.Tl.4.3.2.
98 Vgl. bes. Withof, Zuverlässige Nachricht, 4f.
99 Vgl. a.a.O., 3.
100 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, Vorrede.
101 Ebd.

gelesen“.[102] Doch aus ihnen gehe eindeutig hervor, dass sich Poullain und seine Anhänger als Lutheraner ausgegeben hätten. Folglich habe der Rat unter falschen Voraussetzungen Zugeständnisse gemacht.[103] An Withof anknüpfend verwies Fresenius vor allem auf Poullains Abendmahlslehre: Poullain habe ein lutherisches Abendmahlsverständnis vorgetäuscht.[104] Daneben reagierte er auf Withofs Verweis auf a Lasco irritiert. In den Akten finde sich kein Hinweis, dass a Lasco Aufnahme gefunden habe.[105] An dieser Stelle irrte Fresenius allerdings. A Lasco hatte sich 1555/56 in Frankfurt aufgehalten.[106]

4.3 Theologiegeschichtliche Einordnung

Im Frankfurter Kirchenstreit trat Fresenius in erster Linie als Kirchenpolitiker in Erscheinung. Die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt wies er vor allem aus (kirchen-) politischen Gründen zurück: Er verteidigte das Monopol der Frankfurter Lutheraner im kirchlichen und politischen Bereich.[107] Innerevangelische Lehrunterschiede spielten demgegenüber eine untergeordnete Rolle. Nur das Abendmahl wurde näher thematisiert und dogmatisch beleuchtet.[108] Außerdem kam die Frage nach einer innerevangelischen Union zur Sprache.[109]

4.3.1 Kirchenpolitik

Im Frankfurter Kirchenstreit trat Fresenius in erster Linie als Kirchenpolitiker, weniger als Dogmatiker auf. Er selbst begründete das damit, dass der Streit in erster Linie eine (kirchen-) politische Dimension habe.[110]

102 A.a.O., 2.

103 Vgl. bes. a.a.O., 8f.

104 Zu den theologischen Aspekten vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.

105 Vgl. Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 10-16.

106 Eine Erklärung für die unterschiedlichen Positionen könnte sein, dass Fresenius a Lascos Aufenthalt in Frankfurt von Sommer 1555 bis Ende 1556 aufgrund zahlreicher Unterbrechungen möglicherweise nicht als „Aufnahme“ gelten ließ. Zu a Lascos Frankfurter Aufenthalt vgl. oben Abschn. II.Tl.4.1, Anm. 10 u. Anm. 18.

107 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.1.

108 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.2.

109 Vgl. unten Abschn. II.Tl.4.3.3.

110 Zu Fresenius’ Argumentation und zum Folgenden vgl. bes. Fresenius, Abwiegung der Gründe, 8-31.

Zunächst sei er der Meinung gewesen, es handele sich um eine inner-„kirchliche […] Religions-Uneinigkeit".[111] Durch sein Aktenstudium habe er aber das eigentliche Ziel der Reformierten erkannt. Sie wollten die politische Macht in Frankfurt ergreifen und die Lutheraner entmachten.

Ginge es tatsächlich nur um eine eigene Kirche für die Frankfurter Reformierten, hätte er keine Einwände.[112] Doch er fürchte, – und das war sein Hauptargument gegen eine solche – dass dies nur der Anfang sei. Hätten sie eine eigene Kirche, würden sie schrittweise neue Forderungen stellen. Zunächst würden sie nach politischen Ämtern und nach der Mehrheit im Rat streben, um dann die politische Macht an sich zu reißen und die Lutheraner zu entmachten. Sie trachteten „nach keiner geringeren Sache, als nach der völligen Herrschaft über die gantze Stadt",[113] im politischen und im kirchlichen Bereich. Sie wollten „den Statum ecclesiasticum & politicum […] verändern".[114] Eine eigene Kirche öffne ihnen Tür und Tor. Dem müsse von Anfang an ein Riegel vorgeschoben werden.

> „Die Reformierten in Frankfurt suchen nemlich eine Kirche, nicht blos um der Kirche willen; sondern hauptsächlich […] um unserer Unterdruckung willen. Folglich betrift der eigentliche Status Controversiae keineswegs die Religion; sondern den Staat."[115]

Fresenius argumentierte mit Verweis auf die Frankfurter Geschichte und auf die im *Westfälischen Frieden* (1648) begründete Rechtslage. Zum einen lehre die Frankfurter Geschichte, dass die Befürchtung nach weiteren Forderungen seitens der Reformierten berechtigt sei. Denn schon einmal, nämlich in den 1730er Jahren, sei man ihnen entgegengekommen: Damals forderten sie zunächst eine Kirche vor der Stadt. Als ihnen diese zugestanden wurde, forderten sie eine Kirche in der Stadt.[116] Zum anderen verbiete

111 A.a.O., Vorrede.

112 Vgl. bes. ebd.; Ders., Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 69f.

113 Fresenius, Abwiegung der Gründe, 24.

114 A.a.O., 39.

115 A.a.O., Vorrede.

116 Vgl. bes. a.a.O., 19f; Ders., Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 13-16. Dabei handelt es sich um eine Anspielung auf die Ereignisse der 1730er Jahre (vgl. a.a.O., 13f.; zu den damaligen

die im *Westfälischen Frieden* begründete und im Reich geltende Rechtslage eine reformierte Kirche in Frankfurt.[117] Man müsse schließlich „auf dem Wege des Rechts“[118] bleiben und könne ihnen schon allein deshalb keine Kirche zugestehen.

> „Bleibet der Westphälische Friede auch in dieser Sache das Grund-Gesetz und die Richtschnur […]; so können die Reformirten keine Kirche zu Franckfurt erhalten“.[119]

Der *Westfälische Friede* wurde allerdings unterschiedlich interpretiert. Das spiegeln auch die Reaktionen auf Fresenius.[120] Der anonyme und Fresenius-kritische Verfasser des *Sendschreibens einer angesehenen Standes-Person* widersprach Fresenius. Der *Westfälische Friede* schließe eine reformierte Kirche in Frankfurt nicht grundsätzlich aus, sondern überlasse der Obrigkeit die Entscheidung.[121] Der ebenfalls anonyme und Fresenius-kritische Verfasser von *Protestanten unter sich* pflichtete dem wenig später bei. Der Verweis auf den *Westfälischen Frieden* nutze weder den Lutheranern noch den Reformierten. Denn der *Westfälische Friede* schließe weder eine reformierte Kirche in Frankfurt aus, noch spreche er den

---

Ereignissen vgl. oben Abschn. II.Tl.4.1). Fresenius verwies darauf, dass „von dem Jahr 1733, ja von 1608 an alle ihre [i.e. der Reformierten] Schriften […] eine Kirche *in* der Stadt begehret hätten“ (Fresenius, Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 13 [Hervorhebung M.G.]). Ihr eigentliches Ziel sei also eine Kirche *in* der Stadt.

117 Vgl. bes. Ders., Abwiegung der Gründe, 14f.; Ders., Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 38; 55-57. Fresenius dürfte auf Art. 7 des *Westfälischen Friedens* gezielt haben.

118 Ders., Abwiegung der Gründe, 3.

119 A.a.O., 2 Anm. 2.

120 An dieser Stelle geht es nicht darum, über die Interpretation des *Westfälischen Friedens* zu entscheiden, sondern darum, die Kontroverse darzustellen. Zum *Westfälischen Frieden* vgl. einführend Kaufmann, Art. Westfälischer Friede. Dort auch weiterführende Literatur.

121 „Der Westphälische Friede verbietet in keinem einzigen Articul, daß denen Reformirten nicht erlaubet werden solte, in Frankfurt eine Kirche zu bauen, sondern er lässet desfalls der Obrigkeit die freye Hand“ ([Anonym], Sendschreiben einer angesehenen Standes-Person, abgedr. in: [Anonym], Protestanten unter sich, 30).

Reformierten das Recht auf eine eigene Kirche zu. Dem Rat allein obliege die Entscheidung.[122]

Fresenius' Auftreten im Frankfurter Kirchenstreit rief teils Kritik hervor. Ein seinem Amt nicht sachgemäßes Verhalten und Kompetenzüberschreitung wurden ihm vorgeworfen. Der vermutlich reformierte Verfasser der *Ausführlichen Prüfung* kritisierte zum Beispiel, Fresenius habe „in ein fremdes Amt sich eingemischt".[123] Denn er habe „nicht etwa als Diener des Worts und Vorsteher der Kirche eine *theologische* Untersuchung angestellet",[124] wie es seinem Amt gebühre. Stattdessen habe er „sich in *politische* Fragen einzulassen, nach *politischem* Maas-Stab von der Sache zu urtheilen"[125] versucht, was nicht seine Aufgabe sei. In ähnlicher Weise wurde Fresenius in der anonymen Schrift *Protestanten unter sich* explizit mit Verweis auf die Unterscheidung von *ius in sacra* und *ius circa sacra* kritisiert.[126] Ein Theologe habe das Recht, sich in innerkirchlichen und theologischen Angelegenheiten zu äußern (*ius in sacra*).

> „In so ferne die Sache […] den *statum ecclesiasticum* afficiret, hat ein Theologus nach seiner Wissenschafft […] vollkommene Freyheit, ungescheuet seine Gedancken vorzutragen".[127]

Doch Fresenius überschreite seine Kompetenz. Denn er greife in den Bereich des *ius circa sacra* ein, der allein der weltlichen Obrigkeit obliege.

> „Die mehrste Verwirrung machen die Particular-Scripta solcher Leuthe […] deren Beruf es [nicht] war, vor der Welt die Trompete zu blasen, und vor einer gantzen Burgerschafft hervorzugehen und eine Jurisprudentiam consultatoriam vorzulegen, zu was sich der Rath entschliessen solle, da

122 Vgl. die Anmerkung zum *Sendschreiben einer angesehenen Standes-Person* in: [Anonym], Protestanten unter sich, 30f. Anm. 1 sowie die Vorrede (vgl. a.a.O., Vorrede, 3).

123 [Anonym], Ausführliche Prüfung, 5.

124 A.a.O., 4 (Hervorhebung M.G.).

125 Ebd. (Hervorhebung M.G.).

126 Zur Unterscheidung von *ius in sacra* und *ius circa sacra* vgl. einführend Link, Art. Ius in sacra/ius circa sacra.

127 [Anonym], Protestanten unter sich, 10 (Hervorhebung M.G.).

> doch diesem in Pace Westphalica die Sache des *Juris circa sacra* alleine heimgegeben ist“.[128]

Diese Kritik zielte namentlich auf Fresenius:

> „Herr Dr. Fresenius hat in der Sache zu viel gethan, und *gegen die prudentiam pastoralem* gehandelt. […] Er hab […] wenn man gelinde reden will, in dieser Sache […] sich eine Authorität beygeleget“.[129]

Dieser Kritik trat Fresenius in seiner Vorrede zur *Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn* 1751 entgegen.[130] Zunächst begründete er das Eingreifen des Ministeriums in den Frankfurter Kirchenstreit. Dessen Mitglieder müssten „geistliche Wächter [sein] und […] unsere Gemeine für Schaden warnen“[131] und daher „auf ihre [i.e. der Reformierten] kirchliche und *politische* Gänge […] acht haben“.[132] Außerdem habe der Frankfurter Rat einst selbst das Ministerium zu Rate gezogen.[133] Davon ausgehend begründete Fresenius sein eigenes Eingreifen. Als Senior und damit Vorsteher des Ministeriums müsse er qua Amt „der Mund des Ministerii“[134] sein. Er habe die Pflicht, sich in dieser Angelegenheit zu Wort zu melden. Passend dazu ergriff er im Frankfurter Kirchenstreit erstmals 1750 und damit nach seiner Berufung in das Amt des Frankfurter Seniors im Dezember 1748 das Wort. Außerdem begründete er sein Eingreifen explizit mit Verweis auf sein Senioratsamt. Die dabei gewählte Formulierung, er müsse qua Amt „der Mund des Ministerii“[135] sein, war sicher bewusst an Spener angelehnt. Dieser hatte einst als Frankfurter

128 A.a.O., 3 (Hervorhebung M.G.).
129 A.a.O., 25 Anm. e (Hervorhebung M.G.).
130 Vgl. bes. Fresenius, Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 7-9.
131 A.a.O., 85.
132 Ebd. (Hervorhebung M.G.).
133 Vgl. a.a.O., 86-88. Fresenius zielte vermutlich auf die Ereignisse um 1733, als Wien vom Frankfurter Rat eine Antwort auf das Gesuch der Reformierten nach einer eigenen Kirche forderte, und der Rat unter anderem das Ministerium befragte (vgl. dazu oben Abschn. II.Tl.4.1).
134 Fresenius, Abwiegung der Gründe, Vorrede.
135 Ebd.

Senior mit beinahe dem identischen Wortlaut seine Stellungnahme gegen die Reformierten begründet. Fresenius zitierte ihn:

> „[S]o oft die Reformirte sich um ein Exercitium Religionis in Franckfurt beworben, [haben] sich das Ministerium und Ich [i.e. Spener] […], als mich von dem nicht zu trennen hatte, und also *Dero Mund seyn muste*, bey dem Magistrat interveniendo und intercendendo opponiret".[136]

Mit dem Verweis auf Spener wollte Fresenius die Rechtmäßigkeit seines Eingreifens stützen und seiner Position Autorität verleihen. Wie er als Senior gegen die Frankfurter Reformierten Partei ergreife, sei ihnen auch Spener einst als Senior entgegengetreten.

Außerdem verteidigte Fresenius nicht nur dass, sondern auch wie er in den Frankfurter Kirchenstreit eingriff. Seine vorrangig (kirchen-) politischen Äußerungen seien lediglich die Reaktion darauf, dass die Reformierten nach politischer Macht strebten und auf politischem Weg eine Kirche zu erlangen suchten.[137] Als Privatperson dürfe er sich ohnehin über Politik Gedanken machen.[138] Dazu habe er auch als Amtsperson, in seiner Funktion als Senior und als Theologe generell das Recht, sich zu kirchlichen Angelegenheiten politisch zu äußern.

> „Und wo stehet geschrieben, daß ein Theologus in Kirchen-Sachen nicht auch politische Gründe vorstellen dürfe?"[139]

Im Frankfurter Kirchenstreit trat Fresenius also in erster Linie als Kirchenpolitiker auf. Die Forderungen der Reformierten wies er aus (kirchen-) politischen Gründen zurück. Als Senior und damit als Vorsteher des Ministeriums und oberster Vertreter der lutherischen Kirche in Frankfurt sah er sich persönlich in die Pflicht genommen, ihnen öffentlich entgegenzutreten. Er wollte „seine" lutherische Kirche und ebenso das Gemeinwesen in Frankfurt vor dem von ihm befürchteten drohenden Umsturz durch die

136 A.a.O., 40 (Hervorhebung M.G.), vgl. Spener, Theologische Bedencken III, 272.
137 Vgl. Fresenius, Vorrede, in: [Anonym], Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurt am Mayn, 8.
138 Vgl. a.a.O., 14.
139 A.a.O., 8.

Reformierten bewahren. Er wollte verhindern, dass sie im politischen Bereich Macht erhielten. Denn das wirke sich auf die „Wohlfahrt“[140] von Kirche und Staat aus. Damit findet sich bei Fresenius inhaltlich und begrifflich ein für die Aufklärungstheologie zentraler Gedanke, der im Pietismus bereits angelegt war, nämlich derjenige der gesellschaftlichen „Wohlfahrt“ als Ziel theologischen Handelns.[141] Für Fresenius trug ein Theologe nicht nur für die Kirche, sondern für die Gesellschaft insgesamt Verantwortung. Entsprechend dürfe er sich nicht nur in kirchlichen Angelegenheiten und dogmatisch-theologisch, sondern auch in (kirchen-) politischen Angelegenheiten und (kirchen-) politisch äußern. Sprachlich signalisierte er dies außerdem, indem er mehrfach „Kirche“ und „Politik“ in einem Atemzug nannte – so auch in der zusammenfassenden Stellungnahme in seiner Schrift *Abwiegung der Gründe* von 1750:

> „Wenn ich [i.e. Fresenius] alles zusammen nahm, was zur Ueberlegung pro & contra gehörte, so konte ich ohnmöglich anders urtheilen als daß es die *Wohlfahrt* unsers *Status Politici & Exxlesiastici*, wenn für den Umsturz bewahret werden sollte, unumgänglich erforderte, daß man den gefährlichen Bewegungen der Reformirten standhaftig entgegen gehe“.[142]

Im Frankfurter Kirchenstreit stand die „praktische“ Frage nach einer reformierten Kirche in Frankfurt im Vordergrund. Dogmatische Lehrunterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten traten demgegenüber in den Hintergrund. Sie kamen nur am Rand zur Sprache. Lediglich das Abendmahl wurde näher unter dogmatischen Gesichtspunkten thematisiert.

140 Ders., Abwiegung der Gründe, Vorrede.

141 Eine gute inhaltliche und terminologische Untersuchung zum Begriff „Wohlfahrt“ in Pietismus und Aufklärung bietet Kuhn, Barmherzigkeit, bes. 118-125. Dort auch weiterführende Literatur.

142 Fresenius, Abwiegung der Gründe, Vorrede (Hervorhebung M.G.). Für ähnliche Formulierungen in Fresenius’ Schriften vgl. u.a. a.a.O., 39 („statum ecclesiasticum & politicum“).

4.3.2 Das Abendmahl als Gegenstand im Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankfurt

> Die unterschiedlichen Abendmahlsverständnisse seien „das vornehmste Hindernis […], welche[s] die Vereinigung der beyden Protestantischen Kirchen, […] noch auf eine lange Zeit, und vielleicht immerdar, unmöglich machen wird."[143]

So formulierte es Fresenius im Frankfurter Kirchenstreit. Damit brachte er zum Ausdruck, dass seines Erachtens das Abendmahl einer der zentralen, wenn nicht sogar der zentrale Lehrunterschied zwischen Lutheranern und Reformierten ist. Im Frankfurter Kirchenstreit rund um Fresenius wurden Lehrunterschiede kaum explizit angesprochen. Lediglich das Abendmahl rückte in Fresenius' Kontroverse mit Withof in den Fokus. Dabei standen die Ereignisse des 16. Jahrhunderts rund um Poullains Abendmahlsverständnis im Zentrum.[144] In Withofs Argumentation nehmen sie eine Schlüsselfunktion ein. In Reaktion auf Withof und damit allerdings erst relativ spät ging auch Fresenius im Frankfurter Kirchenstreit näher auf das Abendmahl und die Ereignisse des 16. Jahrhunderts ein. Dabei finden sich sowohl bei Fresenius als auch bei Withof, – bei Fresenius allerdings erst in Reaktion auf Withof – in der für die Aufklärung charakteristischen und vom Pietismus vorbereiteten Weise die Geschichte als Argument und eine Funktionalisierung der Abendmahlslehre.

In Withofs Argumentation spielen die Frankfurter Ereignissen des 16. Jahrhunderts rund um Poullain eine zentrale Rolle. Poullain habe sein reformiertes Abendmahlsverständnis offen zu erkennen gegeben. Demnach habe ihm der Frankfurter Magistrat im Wissen um sein reformiertes Profil Zugeständnisse gemacht. Folglich seien den Reformierten schon einmal im 16. Jahrhundert, im Wissen um ihr reformiertes Profil, in einer Frankfurter Kirche Gottesdienste gewährt worden, was Withof nun erneut

143 Ders., Actenmäßige Anmerckungen, 23.

144 Zu den Frankfurter Ereignissen des 16. Jahrhunderts rund um das Thema Abendmahl, insbesondere zu Poullains Rolle vgl. oben Abschn. II.Tl.4.1. Zu Fresenius' Ausführungen zum Abendmahl in der Auseinandersetzung mit Withof vgl. bes. Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 21-28.

zu erreichen suchte. Poullains reformiertes Abendmahlsverständnis sei für den Frankfurter Magistrat daran erkennbar gewesen, dass er die katholische Transsubstantiationslehre und die laut Withof lutherische Konsubstantiationslehre deutlich erkennbar abgelehnt habe.

> „[O]ffenbar ist sowohl die Consubstantiation der Lutherischen, als die Transsubstantiation der Römisch-Catholischen Kirchen [von Poullain], verworfen".[145]

Außerdem habe Poullain sein reformiertes Abendmahlsverständnis in Anlehnung an Calvin und Melanchthon zu erkennen gegeben. Als Beleg dafür zitierte Withof folgende Abschnitte aus Poullains *Liturgia*,[146] die dem Magistrat „in demselbige[n] Jahr [i.e. 1554, im Jahr der Aufnahme]"[147] vorgelegen hätten:

> „Wir müssen aber an den äußerlichen Sachen dieser Wahrzeichen nicht hangen bleiben, die wir sehen und schmecken: dann sie sind irdisch und der Verderbung unterworfen. Auch muß man gar nicht meynen, daß Er [i.e. Christus] mit dem Brod vermenget oder darin eingeschlossen oder im Wein versuncken liege um ihn daselbst zu suchen. Aber alsdann werden wir Ihn erlangen, und seiner *gantzen Substantz* zur Nahrung des ewigen Lebens teilhaftig werden, wann wir mit *glaubigem* Hertzen über alles Irdische uns *zum Himmel erheben*, und in das Reich Gottes, wo Er selber jetzt wohnet, eindringen werden."[148] „Obschon wir hier aber nichts als Brod und

145 Withof, Zuverlässige Nachricht, 10.

146 Zu Poullains *Liturgia* vgl. Becker, Reformierter „Gemeindeaufbau", 271-273. Laut Judith Becker kann Poullains *Liturgia* „als calvinistisch bezeichnet werden": „Sie entsprach Calvins Ansatz […]. Die Frage nach der Kirchenzugehörigkeit beantwortete Poullain wie Calvin, ebenso die Frage nach den grundlegenden Elementen des Gemeindeaufbaus. Differenzen zeigen sich lediglich im Einzelnen. Deshalb kann seine Ordnung bei allen Unterschieden als calvinistisch bezeichnet werden" (a.a.O., 273).

147 Withof, Zuverlässige Nachricht, 9.

148 Vgl. ebd. (Hervorhebung M.G.), zit. nach: Poullain, Liturgia, 22. Withof zitierte zunächst den lateinischen Text (neque vero in externis Symbolorum rebus haereamus, quas videmus & gustamus: terrenae fiquidem sunt & corruptioni obnoxiae. Quamquam igitur aut pani immistus vel inclusus, aut vino impersus est putandus, ut ibi quaeratur: sed tum demum illum affequemur, totamque ipsius substantiam participandam in vitae aeternae alimoniam, ubi supra terrena omnia evecti coelos quoque

Wein sehen, so muß man doch nicht zweifeln, daß dasjenige unsern Seelen *geistlicher* Weise in der That dargereichet werde, was durch diese äuserliche Dinge und sichtbare *Zeichen angedeutet* wird."[149]

---

ipsos animis fide imbutis superabimus, in regnum Dei penetrantes, ubi ipse jam habitat). Im Anschluss folgt die deutsche Übersetzung.

149 Withof, Zuverlässige Nachricht, 9 (Hervorhebung M.G.); a.a.O., 10 zitierte Withof zudem den lateinischen Text aus Poullains *Liturgia*: „Quamquam autem nihil hic nisi panem & vinum cernamus, non dubium tamen esse debet, spiritualiter, hoc est, mentibus nostris revera exhiberi, quidquid externis hisce rebus signisque visibiliter *significatur*" (Poullain, Liturgia, 21f., Hervorhebung M.G.). In der vorliegenden Untersuchung geht es nicht primär um die Frage, ob Withof oder Fresenius im Recht war. Doch an dieser Stelle muss Withofs Argument hinterfragt werden. Denn er erweckte den Eindruck, Melanchthon und Calvin würden dieselbe – bzw. beide eine reformierte – Abendmahlslehre vertreten, Melanchthon sei also eindeutig reformiert und Poullain sei, indem er mit Calvin und Melanchthon übereinstimme, ebenfalls eindeutig als reformiert erkennbar. Erstens greift die Darstellung, Melanchthon vertrete eine reformierte Abendmahlslehre, zu kurz. Denn er veränderte seine Abendmahlslehre im Laufe der Zeit. Hatte er zunächst mit Luther die Realpräsenz von Christi Fleisch und Blut betont, stellte er später die Personal- und Aktualpräsenz des ganzen Christus in den Mittelpunkt. Damit rückte seine spätere Abendmahlslehre stärker in die reformierte Richtung, ohne dass sie mit derjenigen Calvins identisch wäre. Auch wenn Calvin davon überzeugt war, mit Melanchthon übereinzustimmen. Die Darstellung, Melanchthon und Calvin würde dieselbe Abendmahlslehre vertreten, greift also zu kurz. Von der zahlreichen Literatur zu Melanchthons Abendmahlsverständnis sei exemplarisch auf die jüngst (2018) erschienene Untersuchung *Melanchthons Abendmahlstheologie* von Tobias Jammerthal hingewiesen. Dort auch ein Überblick zum aktuellen Forschungsstand (vgl. a.a.O., 1-20) und weiterführende Literatur. Zu Calvins Abendmahlsverständnis vgl. die jüngst (2021) erschienene Untersuchung *Die Theologie Calvins* von Christian Link. Entsprechend muss zweitens gefragt werden, zu welchem Zeitpunkt Poullain sein laut Withof an Calvin und Melanchthon orientiertes Abendmahlsverständnis zu erkennen gegeben und sich damit reformiert gezeigt haben soll. Für die vorliegende Untersuchung ist das Jahr 1554 von Interesse. Denn Withof verwies auf das Jahr der Aufnahme Poullains, also 1554, und zitierte aus Poullains *Liturgia* von 1554. Zu diesem Zeitpunkt war der Zweite Abendmahlsstreit in Gang, in dem beide Seiten Melanchthon für sich zu vereinnahmen suchten. Melanchthon aber machte, gerade 1554, deutlich, dass er sich nicht instrumentalisieren lassen wolle. Als Calvin am 27. August 1554 an ihn appellierte, er möge eindeutig Position beziehen, antwortete er am 14. Oktober 1554, er setze seine Hoffnungen in ein Ausgleichsgespräch (vgl. dazu Mühling, Melanchthon, 64-66 [mit Belegstellen], vgl. dort auch zu Melanchthons weiterem Agieren im Zweiten Abendmahlsstreit und zur Entwicklung seiner Abendmahlslehre). Daraus ergibt sich, dass Withofs oben genannte Argumentationskette nur bedingt tragfähig ist. Melanchthon trat 1554 nicht eindeutig für eine reformierte Abendmahlslehre ein. Selbst wenn Poullain mit Melanchthons Abendmahlslehre übereinstimmte und dies 1554 klar zu erkennen gab, hätte ihn das also nicht eindeutig als reformiert ausgewiesen. Allerdings weisen Poullains Formulierungen in die Richtung Calvins, der im Zweiten Abendmahlsstreit für die reformierte Position stand (eine ausführliche Analyse der Abendmahlslehre

Für Fresenius spielte das Thema Abendmahl im Frankfurter Kirchenstreit zunächst kaum eine Rolle.[150] Erst in Reaktion auf Withof ging er näher darauf ein. Wie dieser nahm er auf Poullain Bezug. Dabei legte er sein eigenes Abendmahlverständnis zwar nicht systematisch und umfassend dar. Doch er gab Eckpunkte zu erkennen. Er widersprach Withof:[151] Poullain habe bei seinem Aufnahmegesuch in Frankfurt sein reformiertes Profil verbergen, vielmehr als Lutheraner erscheinen wollen und daher ein lutherisches Abendmahlsverständnis vorgetäuscht. Der Magistrat habe Poullain also in der falschen Meinung, er sei ein Lutheraner, Zugeständnisse

---

Poullains würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen, aber einige Eckpunkte seien genannt). Wie Calvin ging er offenbar von der Abwesenheit des verklärten Leibes Christi im Abendmahl aus, da sich dieser nur an einem Ort, nämlich im Himmel befinde (vgl. bes. die Formulierung: die „äußerlichen Sachen […] [seien] irdisch und der Verderbung unterworfen. Auch muß man gar nicht meynen, daß Er mit dem Brod vermenget oder darin eingeschlossen oder im Wein versuncken liege […]. Aber alsdann werden wir Ihn erlangen, […] wann wir […] über alles Irdische uns zum Himmel erheben" [Withof, Zuverlässige Nachricht, 9] sowie „[o]bschon wir hier aber nichts als Brod und Wein sehen" [ebd.]; Brot und Wein seien „sichtbare Zeichen" [ebd.]). Die Ablehnung der lutherischen Realpräsenzlehre, die auch Calvin ablehnte, klang damit deutlich an (was Fresenius allerdings bestritt, vgl. dazu das vorliegende Kapitel). Im Hintergrund steht, dass Calvin Luthers Ubiquitätslehre ablehnte. Christi Menschheit (Leib und Blut) könne folglich nicht in den Abendmahlselementen gegenwärtig sein, sondern throne im Himmel. Gleichzeitig ging Poullain offenbar wie Calvin davon aus, dass die Gemeinschaft mit dem „*ganzen* Christus" zustande kommt und wie Calvin hielt er am Substanzbegriff fest, brachte ihn aber, wie Calvin, nicht mit den Abendmahlselementen Brot und Wein, sondern mit der himmlischen Sphäre in Verbindung („alsdann werden wir Ihn erlangen, und seiner *gantzen Substantz* [substantiam] zur Nahrung […] teilhaftig werden, wann wir […] uns zum *Himmel* erheben" [ebd., Hervorhebung M.G.]; zu Calvins Substanzbegriff vgl. Krämer, Abendmahlsordnung, 69f.). Besonders deutlich weist auch die Formulierung „unsern Seelen *geistlicher* [spiritualiter] Weise in der That dargereichet" (Withof, Zuverlässige Nachricht, 9, Hervorhebung M.G.) und der Zeichenbegriff (Brot und Wein seien „sichtbare *Zeichen*" [signis visibiliter], die „andeuten" [significare] [ebd., Hervorhebung M.G.]) in die Richtung Calvins. Schließlich deutet die Formulierung „mit glaubigem Hertzen" (ebd.) in Calvins Richtung: Die Betonung des Glaubens ist in Calvins Sinn, laut dem das Abendmahl ohne Glauben keine Wirkung hat. Außerdem griff Poullain die für Calvin typische Denkfigur der „Erhebung des Herzens" auf („wann wir mit glaubigem *Hertzen* über alles Irdische uns zum *Himmel erheben*" [ebd., Hervorhebung M.G.]). Damit erinnern Poullains Formulierungen deutlich an die Lehre von der Spiritualpräsenz in Calvins Sinn.

150 Das Abendmahl thematisierte Fresenius auch an anderen Stellen, besonders in seinem *Beicht- und Communionbuch* und in *Anti-Weislingerus* (vgl. oben Abschn. II.Tl.1.3.4).

151 Vgl. bes. Fresenius, Beleuchtung, 22; 37-45.

gemacht. Fresenius warf Withof vor, er wolle Poullain reformiert erscheinen lassen und so dessen Täuschungsversuch vertuschen. Eine erste „sonderbare List“[152] Withofs bestehe darin, dass er die Konsubstantiationslehre für lutherisch erkläre.[153] Wie viele Reformierte dichte er hier „Luther und seinen Nachfolgern einen Irthum an“,[154] wenn es hieß, sie würden sich „die Meynung von der Consubstantiation gefallen“[155] lassen, die Withof folgendermaßen definierte:

> „[D]aß mit dem gesegneten Brod oder Hostie, und mit dem Wein, zwar keine Verwandlung vorginge, sondern diese Elemente ihr wahres Wesen vor wie nach behalten, daß aber dennoch unter denselben der wahre Leib Christi […] samt seinem Blute, verborgen sey“.[156]

Fresenius stimmte Withof zwar zu, dass Poullain die Konsubstantiationslehre ablehnte. Aber er bestritt, dass Poullain sich damit zugleich – wie es Withof behauptete – gegen das Luthertum gerichtet und zum Reformiertentum bekannt habe. Denn laut Fresenius ist die Konsubstantiationslehre – zumindest in der von Withof und Poullain dargestellten Form – nicht lutherisch. Er selbst lehnte die Konsubstantiationslehre in der folgenden Definition ab:

> Wenn man glaube, „daß Christi Leib und Blut mit dem Brod und Wein vermenget, oder darin eingeschlossen, oder versuncken liege“.[157]

---

152 Ders., Actenmäßige Anmerckungen, 22.

153 Vgl. zum Folgenden bes. ebd.

154 Ebd. Vgl. dazu auch a.a.O., 26; Ders., Beleuchtung, bes. 40.

155 Withof, Zuverlässige Nachricht, 9.

156 Ebd.

157 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 24. Fresenius griff fast wörtlich die Formulierung Poullains auf, die Withof zuvor in seiner *Zuverlässige[n] Nachricht* zitiert hatte (abgedr. in: Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 23: „muß man gar nicht meynen, daß Er mit dem Brod vermenget, oder darin eingeschlossen, oder im Wein versuncken liege“). Zu Poullains Formulierung vgl. auch oben Anm. 149. Wobei sich Fresenius auf die Konsubstantiationslehre in der von Withof und Poullain vorgetragenen Form bezog und diese ablehnte. Allerdings entsprach diese nicht der klassischen von der lutherischen Tradition vorgetragenen Konsubstantiationslehre. Unter Rückgriff auf die Ubiquitätslehre – für die auch Fresenius eintrat (vgl. oben Abschn. II.Tl.1.3.4) – hält die lutherische Tradition an der sakramentalen Einheit von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein fest. Sie geht von einem „Zusammen-

Eine weitere List wende Withof an, indem er Poullains *Liturgia* nicht vollständig zitiere und Poullain auf diese Weise als reformiert erscheinen lassen wolle. Denn er streiche genau den Abschnitt, mit dem Poullain ein lutherisches Profil vortäusche.[158] Withof zitierte aus Poullains *Liturgia* zwar folgenden Abschnitt:

> „Obschon wir hier aber nichts als Brod und Wein sehen, so muß man doch nicht zweifeln, daß dasjenige unsern Seelen geistlicher Weise in der That dargereichet werde, was durch diese äuserliche Dinge und sichtbare Zeichen angedeutet [i.e. significatur] wird.“[159]

Die direkt daran anschließenden, lutherisch klingenden Worte aus Poullains *Liturgia* aber fehlten:

> „Man müsse nicht zweifeln, *daß Christus selbst daselbige wahre Brod sey, welches vom Himmel herabgegeben werde,* die Seelen zu ernehren und zu erhalten zum ewigen Leben.“[160]

Bestehen von Leib und Blut mit Brot und Wein“ (Leonhardt, Dogmatik, 352, hier auch einführend zur Konsubstantiationslehre) aus. „Allerdings wandte sich die lutherische Theologie […] gegen die Vorstellung einer räumlichen ‘Einschließung’ von Leib und Blut Christi in den Elementen“ (ebd.). Fresenius wandte sich gegenüber Withof und im Sinne der lutherischen Tradition ebenfalls gegen „die Vorstellung einer räumlichen ‘Einschließung’“ (ebd.) und damit gegen eben jene im Anschluss an Poullain und Withof formulierte Vorstellung von Konsubstantiation: „daß Christi Leib und Blut mit dem Brod und Wein vermenget, oder darin eingeschlossen, oder versuncken liege“ (Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 24). Es ist allerdings m.E. wahrscheinlich, dass Fresenius mit der lutherischen Tradition durchaus an der Konsubstantiationslehre in der klassischen Form festhielt. Dafür spricht, dass er auch ansonsten, wie die vorliegende Untersuchung deutlich macht, fest auf dem Boden der lutherischen Tradition stand. Allerdings hielt Fresenius Withof nicht vor, dass er und Poullain die Konsubstantiationslehre falsch wiedergegeben hätten. Auch hielt er ihnen nicht die Konsubstantiationslehre in ihrer klassisch-lutherischen Form entgegen. Der Grund dafür dürfte sein, dass sein Fokus weniger auf dogmatischen Fragen lag. Sein Ziel war nicht, sein eigenes Abendmahlsverständnis darzulegen. Vermutlich fürchtete er, mit detailreichen Ausführungen zur Konsubstantiationslehre von seinem eigentlichen Anliegen abzulenken, nämlich Withofs Argumentation zu entkräften.

158 Vgl. Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 26f.; Ders., Beleuchtung, 40.

159 Withof, Zuverlässige Nachricht, 10 (Hervorhebung M.G.), dort auch der lateinische Text aus Poullains *Liturgia* einschließlich des „Significare“ (vgl. oben Abschn. II.Tl.4.2, Anm. 149).

160 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 26 (Hervorhebung M.G.), wo sich auch der lateinische Text findet: „aut portenditur, adeoque Christum ipsum esse verum illum panem coelo demissum alendis ac sustinendis animabus in vitam aeternam“ (ebd.).

Mit diesen Worten habe Poullain ein lutherisches Profil vorgetäuscht, nämlich das vorherige in reformierte Richtung weisende „Significare“ abmildern wollen:

> „[U]m vor einem gar zu offenbaren Anstos sicher [zu] stellen, […] so setze er doch gleich hinzu, daß zugleich Christus selbst, als das wahre Brod vom Himmel, in dem heiligen Abendmahl empfangen werde.“[161]

Die lutherische Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl solle anklingen. Daneben beschreibe Poullain sein Abendmahlsverständnis unter Rückgriff auf Formulierungen Bucers, um unter dem „Deck-Mantel der Bucerischen Redens-Arten seine […] Meynung desto sicherer verbergen“[162] zu können.

> Denn „[Bucer] redet eben so von dem Brod und Wein, als den äuserlichen Zeichen, von dem Bedeuten von der himlischen Art der Mittheilung Christi, welche er aber immer als wahrhaftig und gewiß beschreibet“.[163]

Bucers Worte seien in Frankfurt bekannt gewesen und jeder habe gewusst, dass er sie im lutherischen und nicht im reformierten Sinn verwende.

> „Hat nun der Magistrat zu Franckfurt […] Pollanum für einen Jünger Buceri gehalten: so wurde dieser Mann gewiß nicht für reformirt, sondern für gut Lutherisch, angesehen“.[164]

Schließlich warf Fresenius Withof vor, er stelle die Abfolge der Ereignisse absichtlich missverständlich dar. Indem er erklärte, Poullain habe seine – laut Withof reformiert geprägte – *Liturgia* dem Magistrat „in demselbigen Jahr [i.e. 1554, dem Jahr der Aufnahme]“ vorgelegt, bringe er den Leser „stillschweigend auf die Gedancken […], die Ueberreichung müsse nicht

161 Ders., Beleuchtung, 40.

162 Ders., Actenmäßige Anmerckungen, 28. Vgl. auch Ders., Beleuchtung, 22.

163 Ders., Actenmäßige Anmerckungen, 28. Zu Bucers Verwendung der Begriffe *significatio* und *exhibitio* vgl. Spijker, Bedeutung, 254. Für Bucer sind Brot und Wein wirklich *Symbole*, gleichzeitig werden Brot und Wein auch tatsächlich gegeben und nicht nur angedeutet. „*Exhibitio* enthält [für Bucer] viel mehr als nur eine symbolhafte *significatio*“ (ebd. [H.i.O.]). Bei Poullain finden sich beide Begriffe, *exhibitio* und *significatio* (vgl. Poullain, Liturgia, 21f.).

164 Fresenius, Beleuchtung, 22.

nur in eben demselbigen Jahr, sondern auch noch vor der Aufnahm, geschehen seyn".[165] Laut Fresenius lag dem Magistrat Poullains *Liturgia* zum Zeitpunkt der Zugeständnisse jedoch nicht vor. Vielmehr musste der Magistrat angesichts von Poullains Versicherung „wir sind einer Religion" annehmen, er sei ein lutherischer Glaubensgenosse.[166] Außerdem habe Poullain nicht nur

> „bey seiner Aufnahm für Lutherisch angesehen werden [wollen], und redet nicht nur bey der Aufnahm selbst als ein Lutheraner; sondern schreibet auch noch einige Zeit hernach so listig, daß die Lutheraner seinen rechten Sinn nicht mercken sollen".[167]

Erst im Nachhinein, als Poullain sein reformiertes Abendmahlsverständnis offenlegte,[168] könne man es bereits in seiner Schrift *Liturgia* erkennen.

> Man könne „nachgehends, als seine eigentliche Meynung vom heiligen Abendmahl schon offenbar geworden, freylich daraus [i.e. aus der *Liturgia*] erkennen, daß er des Zwinglii Lehre einigermasen darin verstecket habe."[169]

Fresenius thematisierte das Abendmahl also besonders in Reaktion auf Withof mit Fokus auf die Frankfurter Ereignisse rund um Poullain. Denn in Withofs Argumentation nahmen diese eine Schlüsselfunktion ein: Wie den Frankfurter Reformierten um Poullain im 16. Jahrhundert im Wissen um ihr reformiertes Profil Zugeständnisse gemacht worden seien, so sollte dies nun auch im 18. Jahrhundert möglich sein. Fresenius hingegen warf Poullain und ebenso Withof listiges Vorgehen vor. Poullain habe, besonders im Hinblick auf das Abendmahl, ein lutherisches Profil vorgetäuscht und nur deshalb Zugeständnisse erhalten. Withof wiederum versuche genau das zu vertuschen, indem er behaupte, Poullain habe sein reformiertes Profil von Anfang an zu erkennen gegeben. Fresenius zufolge waren den

165 Ders., Actenmäßige Anmerckungen, 25.
166 Vgl. ebd.
167 Ders., Beleuchtung, 40.
168 Vor allem in *Antidotus* (1557) legte Poullain sein Abendmahlsverständnis später nochmals ausführlich dar (vgl. oben Abschn. II.Tl.4.1, Anm. 9).
169 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 25.

Reformierten im 16. Jahrhundert aber nur Zugeständnisse gemacht worden, weil man sie für Lutheraner gehalten hatte. Folglich könnten die Reformierten daraus keine Ansprüche ableiten. Es gebe keinerlei Veranlassung, ihnen nun im 18. Jahrhundert – wohlwissend um ihren reformierten Glauben – eine eigene Kirche in Frankfurt zuzugestehen.

Die Auseinandersetzung mit Withof bestätigt, dass Fresenius im Frankfurter Kirchenstreit in erster Linie als Kirchenpolitiker auftrat. Von den Lehrunterschieden zwischen Lutheranern und Reformierten thematisierte er lediglich das Abendmahl näher. Das allerdings auch erst in Reaktion auf Withof und damit relativ spät. Im Mittelpunkt standen dabei weniger dogmatische Fragen, sondern die Interpretation historischer Ereignisse. Wie besonders für die Aufklärung charakteristisch und vom Pietismus vorbereitet diente die Geschichte als Argument, es fand sich eine Funktionalisierung der Abendmahlslehre. Fresenius stand auf dem Boden des lutherischen Lehrsystems und verteidigte die lutherische Abendmahlslehre. Doch er legte sein Abendmahlsverständnis nicht systematisch dar. Dogmatische Fragen kamen eher am Rand zur Sprache.

4.3.3 Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten

Fresenius' Auftreten gegenüber Reformierten und seine grundsätzliche Befürwortung einer innerevangelischen Union, auch wenn er nicht an eine (baldige) Realisierung glaubte, weisen in Richtung des Pietismus, ansatzweise auch in Richtung der Übergangstheologie.[170] Anders als die meisten orthodoxen Theologen[171] befürworteten und förderten Pietisten eine

170 Zum Unionsgedanken in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung vgl. Duchhardt, Union; Deppermann, Politische Voraussetzungen. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

171 Die meisten lutherisch-orthodoxen Theologen standen dem Unionsgedanken ablehnend gegenüber. Entschiedener als lutherische Pietisten verteidigten sie die Eigenständigkeit der lutherischen Kirche. Zum Beispiel lehnte Fresenius' Zeitgenosse Valentin Ernst Löscher (1673-1749) Unionspläne entschieden ab. Gleichzeitig bemühten sich auch im Bereich der lutherischen Orthodoxie Einzelne, besonders Georg Calixt (1586-1656), der allerdings eine Sonderrolle in der Orthodoxie einnimmt, um eine Annäherung mit Reformierten. Ziel war weniger eine institutionelle Vereinigung, sondern vor allem der Abbau konfessioneller Polemik. Zu Unionsbemühungen in der Orthodoxie, zu Calixt sowie zum synkretistischen Streit und der Frage nach

Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten. Sie leisteten einen wesentlichen Beitrag dazu, dass innerevangelische Differenzen an Bedeutung verloren. Die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen stand im Vordergrund. Die Konfessionszugehörigkeit trat demgegenüber zurück.

Im Vergleich zur Orthodoxie reduzierte der Pietismus die Polemik gegenüber Reformierten, wie es Spener programmatisch in *Pia Desideria* forderte. Spener und ebenso Francke hielten sich mit Kritik am Reformiertentum zurück. Auch Fresenius' Ton gegenüber Reformierten ist vergleichsweise mild. Ging es um die (kirchen-) politische Dimension, schlug er auch gegenüber Reformierten harte Töne an. Sein Ton gegenüber Katholiken und Zinzendorf fällt allerdings, für den hallischen Pietismus nicht ungewöhnlich, im Vergleich dazu polemischer aus. Dazu konnte er gegenüber Reformierten auch freundliche Worte finden, war ihnen gegenüber um einen versöhnlichen Ton bemüht. Er liebe die Reformierten „brüderlich"[172] und bedauere die Trennung.

> „Ich bedauere so sehr, […] daß in der heilsamen und göttlichen Reformation der Kirche eine so gefährliche Trennung entstanden".[173]

Im Pietismus verloren konfessionstrennende Dogmen und Bekenntnisse an Bedeutung. Gleichzeitig waren lutherische Pietisten gerade im Hinblick auf die Abendmahlslehre zu keinen Zugeständnissen bereit. Auch Fresenius sah im Frankfurter Kirchenstreit nicht in Lehrunterschieden, sondern in den vermeintlich (kirchen-) politischen Zielen der Reformierten den entscheidenden Konfliktpunkt. Entsprechend spielten Lehrunterschiede in seiner Auseinandersetzung mit Reformierten, vom Thema Abendmahl abgesehen, kaum eine Rolle. Für den lutherischen Pietismus charakteristisch erklärte er einerseits: „Was die Glaubens-Lehren betrift: so sind wir zwar […] unterschieden; doch freuet es mich, daß wir uns sonst überhaupt etwas näher kommen".[174] Man sei „in den Grundwahrheiten

---

den Fundamentalartikeln vgl. einführend Baur, Helmstedter Lesart. Dort auch weiterführende Literatur.

172 Vgl. Fresenius, Vorrede, in: Kirchengeschichte der Reformierten.

173 Ders., Abwiegung der Gründe, Vorrede.

174 Ebd.

[…] einig“,[175] sodass er „den Unterschied ihrer [i.e. der Reformierten] Einsichten in Nebensachen gar leicht in Gedult tragen“[176] könne. Ähnlich hatte er es bereits in seiner Schrift *Anti-Weislingerus* (1731) formuliert.[177] Andererseits verteidigte er bereits in *Anti-Weislingerus*[178] entschieden die lutherische Abendmahlslehre gegenüber Reformierten. Die unterschiedlichen Abendmahlslehren seien „das vornehmste Hindernis“[179] für eine innerevangelische Union. Dass Fresenius eine Annäherung mit Reformierten befürwortete und förderte, zeigt sich außerdem daran, dass er 1749 eine deutsche Übersetzung des Missionstagebuchs des reformierten Missionars David Brainerd (1718-1747) in seiner Zeitschrift *Pastoral-Sammlungen* veröffentlichte und dessen Arbeit wohlwollend beurteilte.[180] Auf dem Gebiet der Mission war er, zumindest auf literarischer Ebene, zur Zusammenarbeit mit Reformierten bereit.

175 Ebd.

176 Ebd.

177 Ders., Anti-Weislingerus, 130f. („dann wir [i.e. Protestanten] gestehen gar gerne, daß, ob wir gleich unter uns wegen vieler Glaubens-Puncten nicht einig sind, dannoch eine Einigkeit bey uns seye und seyn könne in denen Stücken, welche wir beyderseits verwerffen und verabscheuen“).

178 Vgl. a.a.O., 104 („unsere [i.e. Lutheraner] Lehre vom Heil. Abendmahl ist klar auf Gottes Wort gegründet, und sind also lauter unverantwortliche, gottlose Lästerungen, welche die Calvinisten dagegen ausgiesen“).

179 Ders., Actenmäßige Anmerckungen, 23.

180 Brainerd wirkte 1742 bis 1747 als Missionar unter den amerikanischen Ureinwohnern. Mit Brainerds Missionstagebuch und der in Fresenius’ *Pastoral-Sammlungen* veröffentlichten deutschen Übersetzung hat sich ausführlich Jan Stievermann beschäftigt (vgl. Stievermann, Brainerd). Er kommt zu dem Schluss, der Inhalt habe „offenbar Fresenius’ Zustimmung“ (a.a.O., 54) gefunden. Grundsätzliche Kritik am Reformiertentum ließe sich nicht erkennen: Neben der Übersetzung findet sich „eine Reihe von recht umfangreichen Fußnoten, die von Fresenius selbst verfasst wurden […], in denen er gelegentlich milde Kritik an bestimmten Aspekten von Brainerds kalvinistischer Theologie formuliert. Das vornehmliche Ziel dieser Kritik scheint es aber gewesen zu sein, potentiellen Missverständnissen auf Seiten der Leserschaft vorzubeugen. Die meisten Fußnoten sind affirmativer Natur; sie verleihen entweder bestimmten Aspekten des Haupttextes Nachdruck oder bieten zusätzliche Beispiele aus eigener Anschauung und weiterführende Überlegungen“ (ebd.). Fresenius’ Bereitschaft, Brainerds Missionstagebuch abzudrucken, dürfte auch darin begründet liegen, dass Brainerd unter den nordamerikanischen Indianern missionierte. Fresenius’ Fokus im Hinblick auf die Mission lag hingegen auf der Unterstützung der deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania. Damit standen sich Brainerd und Fresenius nicht als unmittelbare Konkurrenten auf dem Gebiet der Mission gegenüber.

In Einklang mit lutherischen Pietisten wie Spener und Francke befürwortete und förderte Fresenius also die Annäherung von Lutheranern und Reformierten. Gleichzeitig bewegte er sich in Richtung der Übergangstheologie.[181] Er befürwortete nicht nur die Annäherung von Lutheranern und Reformierten. Grundsätzlich konnte er sich auch eine innerevangelische Union vorstellen. Allerdings setzte er sich nicht wie einige Übergangstheologen aktiv für eine solche ein. Die Zeit für eine innerevangelische Union sei noch nicht gekommen. Insbesondere Unterschiede in der Abendmahlslehre stünden dem – hier tritt wieder der Pietist Fresenius in Erscheinung – (noch) entgegen. Er fürchte gar, dass gerade die unterschiedlichen Abendmahlslehren „die Vereinigung der beyden Protestantischen Kirchen, […] noch auf eine lange Zeit, und vielleicht immerdar, unmöglich machen".[182] Doch er gebe die Hoffnung nicht auf, „daß wir [i.e. Lutheraner und Reformierte] auch äusserlich eine Heerde werden möchten".[183]

4.4 Ergebnis

Mit Reformierten, in erster Linie mit solchen calvinistischer Prägung, setzte sich Fresenius hauptsächlich im Frankfurter Kirchenstreit auseinander. In Mittelpunkt stand die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt, was Fresenius ablehnte. In der literarischen Kontroverse rund um den Frankfurter Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten ergriff er erstmals 1750 schriftlich das Wort. Bis 1754 folgten weitere Stellungnahmen von ihm. Außerdem nahmen mehrere Schriften auf ihn Bezug. Teils ergriffen sie für ihn Partei, teils kritisierten sie ihn. Mitte des 18. Jahrhunderts ist Fresenius einer der wichtigsten Wortführer in der literarischen Kontroverse rund um den Frankfurter Kirchenstreit.

181 Zum Unionsgedanken in der Übergangs- und Aufklärungstheologie vgl. Kirn, Aufklärung, 212-215. In der Aufklärung führte das Konzept einer allen Religionen zugrundeliegenden „natürlichen Religion" (vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.5) zur Abschwächung konfessioneller Unterschiede. Ansätze von Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit wurden verstärkt. Übergangstheologen wie Johann Franz Buddeus (1667-1729) und Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760) waren um eine innerevangelische Union bemüht.

182 Fresenius, Actenmäßige Anmerckungen, 23.

183 Ders., Abwiegung der Gründe, Vorrede.

Dessen Anfänge und Ursachen liegen im 16. Jahrhundert begründet. Frankfurt war multikonfessionell geprägt. Die Lutheraner waren in der Mehrheit und hatten seit dem 16. Jahrhundert sowohl im kirchlichen als auch im politischen Bereich die Macht inne. Katholiken, Juden und Reformierte waren in der Minderheit und hatten nur eingeschränkte Rechte. Von unmittelbarer politischer Macht waren sie ausgeschlossen und in ihrer Religionsausübung strengen Restriktionen unterworfen. Besonders Reformierte fühlten sich benachteiligt, da ihnen anders als Lutheranern, Katholiken und Juden ein eigenes Gottesdiensthaus in der Stadt verwehrt blieb. Dies führte seit dem 16. Jahrhundert immer wieder zu Spannungen zwischen Lutheranern und Reformierten, ebenso wie das Thema Abendmahl. Kurz vor Fresenius' Eingreifen war der Streit erneut aufgeflammt. Bald nach seiner Berufung in das Amt des Frankfurter Seniors 1748 und damit als oberster Vertreter der lutherischen Kirche in Frankfurt ergriff er 1750 das Wort. Die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt lehnte er kompromisslos ab. Allerdings verschob sich der inhaltliche Schwerpunkt im Laufe der Zeit. In erster Linie rechtfertigte Fresenius zunächst sein Eingreifen in Reaktion auf den Vorwurf, er äußere sich zu Unrecht in dieser Angelegenheit. Später rückten in Reaktion auf Withofs „neues Argument" die Frankfurter Ereignisse des 16. Jahrhunderts und das Thema Abendmahl in den Fokus.

Im Gegenüber zu Reformierten trat Fresenius vor allem als Vertreter der lutherischen Kirche und als Kirchenpolitiker in Erscheinung. Die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt wies er vor allem aus (kirchen-) politischen Gründen zurück. Als Senior der lutherischen Kirche in Frankfurt sah er es als seine Pflicht an, in den Konflikt einzugreifen. Er verteidigte das Monopol der Lutheraner im kirchlichen und politischen Bereich. Er wollte „seine" lutherische Kirche und das Gemeinwesen in Frankfurt vor einem (vermeintlichen) Umsturz durch Reformierte schützen. Denn als Ziel theologischen Handelns sah er – wie es für die Aufklärungstheologie charakteristisch und vom Pietismus vorbereitet ist – auch die gesellschaftliche Wohlfahrt an. Lehrunterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten kamen eher am Rand zur Sprache. Lediglich das Abendmahl wurde in Reaktion auf Withof und mit Bezug auf die

Ereignisse des 16. Jahrhunderts näher thematisiert. Dabei verteidigte Fresenius die lutherische Abendmahlslehre. Am Streit um Detailfragen hatte er aber wenig Interesse. Er trug das Erbe der lutherischen Orthodoxie mit, doch es hatte keine steuernde Funktion. Er war weniger an dogmatischen Fragen als an der Sicherung der Monopolstellung der Lutheraner in Frankfurt und am Gemeinwesen interessiert. Er zeigte einen Sinn für politische Notwendigkeiten. Dogmatische Fragen ließ er demgegenüber zurücktreten. Bei all den kritischen Worten im Frankfurter Kirchenstreit fand Fresenius aber auch freundliche Worte für Reformierte. Mit dem Pietismus reduzierte er die Polemik ihnen gegenüber und befürwortete eine Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten. Trotz Lehrunterschieden sei dies möglich. Nur beim Thema Abendmahl war er wie die meisten lutherischen Pietisten zu keinen Zugeständnissen bereit. Grundsätzlich befürwortete er eine innerevangelische Union. Insbesondere aufgrund der unterschiedlichen Abendmahlsverständnisse hielt er sie aber vorerst für nicht realisierbar.

In der Auseinandersetzung mit Reformierten trat Fresenius also vor allem als Vertreter der lutherischen Kirche und als Kirchenpolitiker in Erscheinung. An dogmatischen Fragen zeigte er kaum Interesse, lediglich auf das Thema Abendmahl ging er näher ein. Dabei verteidigte er die lutherische Abendmahlslehre. Er kannte für die Aufklärung charakteristische und vom Pietismus vorbereitete Elemente wie die gesellschaftliche Wohlfahrt als Ziel theologischen Handelns, die Geschichte als Argument und eine Funktionalisierung der Abendmahlslehre. Das Befürworten einer Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten weist in Richtung des Pietismus, seine Offenheit für die Idee einer innerevangelischen Union, auch wenn er nicht an eine (baldige) Realisierung glaubte und sich nicht aktiv dafür einsetzte, in Richtung der Übergangstheologie.

5. Frühaufklärung

5.1 Fresenius' Verständnis von „Naturalismus"

Mit der Aufklärung setzte sich Fresenius in erster Linie in Form des von ihm sogenannten „Naturalismus",[1] einer radikalen Form der Frühaufklärung, auseinander. Er veröffentlichte zwei Bericht über die Bekehrung zweier von ihm sogenannter „Naturalisten", nämlich über die Bekehrung des „Naturalisten" Baron von Wunsch und des „Naturalisten" General von Dyhern.[2]

Der Begriff „Naturalismus" ist allerdings in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen wird er von Fresenius als Kampfbegriff verwendet. Zum anderen stimmt der heutige Begriff „Naturalismus" nicht mit dem überein, was Fresenius darunter verstand. Bereits zu seinen Lebzeiten hatte der Begriff unterschiedliche Bedeutungen. Im Gegensatz zum Sprachgebrauch der meisten seiner Zeitgenossen und der Mehrheit der heutigen Forschung setzte er den „Naturalismus" nicht mit dem „Deismus" gleich.[3]

---

1 Der Begriff „Naturalismus" ist, wie im vorliegenden Kapitel dargestellt, problematisch. Eine aus heutiger Sicht adäquate alternative Bezeichnung für das, was Fresenius unter „Naturalismus" verstand, gibt es allerdings nicht. Die vorliegende Untersuchung ist sich der mit dem Begriff „Naturalismus" verbundenen Problematik bewusst. Angesichts mangelnder adäquater Alternativen greift sie Fresenius' Terminologie dennoch, wo nötig, auf, setzt den Begriff „Naturalismus" aber in Anführungszeichen. Für Fresenius' Verständnis von „Naturalismus" vgl. das vorliegende Kapitel.

2 Die zwei Bekehrungsberichte sind die einzigen Schriften von Fresenius, die sich dezidiert mit einer bestimmten Richtung der Aufklärung, nämlich mit dem im vorliegenden Kapitel skizzierten „Naturalismus" auseinandersetzen. Weitere Schriften, die eine Beschäftigung mit der Aufklärung erkennen lassen, werden im Folgenden in Zusammenhang mit den jeweiligen Sachverhalten berücksichtigt, für die sie von Bedeutung sind. Eine Beschäftigung mit der Aufklärung lässt neben den Bekehrungsberichten in erster Linie Fresenius' im ersten Band der *Pastoral-Sammlungen* 1748 abgedruckter Beitrag *De limitibus rationis et fidei* erkennen (abgedr. in: PS I [1748], 375-398). Der Beitrag ist im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft von Relevanz (vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.2). Außerdem findet Fresenius' Schrift *Betrachtungen von Christo* (1743) Berücksichtigung, auf die er in seinen Bekehrungsberichten mehrfach verweist. Bereits dort habe er sein Schrift- und Sündenverständnis sowie die Lehre von Person und Werk Christi dargestellt (vgl. unten Abschn. II.Tl.5).

3 Das heutige Verständnis von „Naturalismus" entspricht nicht demjenigen von Fresenius. Es ist in erster Linie von Entwicklungen geprägt, die in die Zeit nach Fresenius fallen. In Bereichen wie Literatur, Theater, Kunst und Philosophie steht

Bezeichnenderweise beklagte der Herausgeber von Fresenius' Bericht über die Bekehrung Dyherns: „Mich deucht, man verbindet mit diesem Namen [„Naturalismus"] nicht immer den wahren Begrif".[4] Er sah sich zu dem Hinweis genötigt, Fresenius' „Naturalismus"-Begriff stimme nicht mit dem „Deismus"-Begriff überein.[5] Angesichts der Mehrdeutigkeit des Begriffs muss zu Beginn des vorliegenden Kapitels geklärt werden, was genau Fresenius unter „Naturalismus" verstand. Er selbst thematisierte die Mehrdeutigkeit des Begriffs nicht.[6] Sein Verständnis von „Naturalismus" lässt sich jedoch mit Hilfe seiner Schriften erschließen.

Den „Naturalismus" setzte Fresenius mit „Unglauben" gleich.[7] Entsprechend sprach er „Naturalisten" das Christsein ab. Sie müssten bekehrt werden. Wunsch und Dyhern seien überzeugte „Naturalisten" und damit „Ungläubige" gewesen. Wunsch „hatte das Unglück, […] von dem Wirbel das Naturalismi verschlungen zu werden".[8] Ebenso sei Dyhern „in den unseligen Naturalismum verfallen, in welchem er einen […] Grad des Unglaubens erreichte".[9] Darüber hinaus finden sich in Fresenius' Bekehrungsberichten mehrere Definitionen von „Naturalismus", die weitere

„Naturalismus" als Epochenbegriff für eine Richtung, die etwa Ende des 19. Jahrhunderts bis Anfang des 20. Jahrhunderts reicht und um eine besonders realistische, „naturgetreue" Darstellungen bemüht war. Mitunter wird der „Naturalismus" im Gegenüber zum „Supranaturalismus" definiert. Bereits zu Fresenius' Zeit wurde der Begriff „Naturalismus" unterschiedlich gebraucht. Oftmals wurde er mit „Deismus" gleichgesetzt, wobei Fresenius ähnlich wie sein Zeitgenosse Christian Wolff (1679-1754) deutlich zwischen „Naturalismus" und „Deismus" unterschied (vgl. dazu das vorliegende Kapitel, bes. unten Anm. 22). Zum Begriff „Naturalismus" vgl. einführend Meyer-Abich et al., Art. Naturalismus; [Anonym], Art. Naturalismus; [Anonym], Art. Deismus; Mittelstraß, Art. Naturalismus (dort auch zahlreiche weiterführende Literatur). Zum Verhältnis von „Deismus" und „Naturalismus" vgl. Gawlick, Art. Deismus, 45f.; Gestrich, Art. Deismus, 393f.; Voigt, Deismus, 9-13 (dort auch zur Forschungsgeschichte).

4 Boysen, Vorrede, in: Fresenius, Dyhern [1759/4]. Zu den verschiedenen Ausgaben der Bekehrungsberichte vgl. unten Abschn. II.Tl.5.2.

5 Vgl. Boysen, Vorrede, in: Fresenius, Dyhern [1759/4].

6 Ein möglicher Grund dafür könnte sein, dass Fresenius seine Bekehrungsberichte in erster Linie als Erbauungsliteratur und nicht als wissenschaftliche Abhandlung verstand. Für ihn waren Wunsch und Dyhern in erster Linie Vertreter einer Richtung innerhalb der Aufklärung, die die Notwendigkeit von Offenbarung bestritt. Die genaue Ausdifferenzierung spielte eine untergeordnete Rolle.

7 Vgl. u.a. Fresenius, Wunsch, 7; 34; 86; Ders., Dyhern, 9 u.ö.

8 Ders., Wunsch, 1. Ähnlich Ders., Dyhern, 15 (Wunsch sei „ein starker Naturalist").

9 Fresenius, Wunsch, 4. Ähnlich Ders., Dyhern, 4 (Dyhern sei ein „harter Naturalist").

Kennzeichen seines „Naturalismus“-Begriffs zu erkennen geben. Die prägnanteste Definition lautet:

> „Ein Naturalist […] ist ein Mensch, der Christum und die ganze Christliche Religion für eine Fabel hält“.[10]

Außerdem legte Fresenius Wunsch und Dyhern Definitionen in den Mund. Wunschs „naturalistisches“ Bekenntnis gab er mit folgenden Worten wieder:

> „Es ist ein allerhöchstes Wesen, welches das Wesen aller Wesen ist. Dieses Wesen aller Wesen hat auch mir mein Wesen gegeben, und mich von meiner Kindheit an bis hieher gnädiglich erhalten, versorget und beschützet. Darum glaube ich ganz gewiß, es werde mich nach meinem Tode auch zu sich nehmen. Aus diesem Glaubensbekenntniß merkte ich [i.e. Fresenius] leicht, daß er ein Naturalist sey. Denn weil er ein Wesen aller Wesen glaubte: so konte ich ihn nicht unter die Atheisten zählen. Weil er aber auch nichts von Christo sagte, und überhaupt seinen ganzen Grund darauf setzte, daß ihm das Wesen aller Wesen sein Wesen gegeben, und bis dahin erhalten habe: so konte ich ihn für keinen Christen ansehen; sondern seine Sprache verrieth ihn, daß er ein Naturalist sey“.[11]

Ähnlich formulierte Dyhern laut Fresenius sein „naturalistisches“ Bekenntnis:

> Dyhern habe erklärt, er wolle „nach allem Vermögen ein ehrbares Leben führen, und sich für Sünden hüten, und so würde das Wesen aller Wesen, von welchem auch sein Wesen herkäme, ihn nicht von sich stossen, sondern vielmehr in seine selige Gemeinschaft aufnehmen. Auf diesem Wege hätte er freylich Christum nicht nöthig gehabt und daher auch nicht an ihn geglaubet“.[12]

Diese Definitionen markieren die Kernpunkte von Fresenius’ „Naturalismus“-Begriff. „Naturalisten“ hielten laut ihm am Gottesgedanken fest, bekannten sich zu einem „Wesen aller Wesen“. Sie traten für eine natürliche

10 Ders., Wunsch, 4.
11 A.a.O., 3.
12 Ders., Dyhern, 13.

Religion ein, für einen aus der Vernunft begründeten Theismus. Fresenius selbst unterschied ausdrücklich zwischen „Naturalisten“ und „Atheisten“.

> „[W]eil er [i.e. Wunsch] ein Wesen aller Wesen glaubte: so konte ich ihn nicht unter die Atheisten zählen. […] seine Sprache verrieth ihn, daß er ein Naturalist sey“.[13]

„Naturalisten“ hielten laut Fresenius also am Gottesgedanken fest. Die geoffenbarte Religion lehnten sie jedoch ab. Allerdings setzte Fresenius „Naturalismus“ nicht mit „Deismus“ gleich, auch wenn beides im 18. Jahrhundert oft miteinander in Verbindung gebracht, teils auch gleichgesetzt wurde.[14] Fresenius griff den Begriff „Deismus“ nicht auf, sprach stets vom „Naturalismus“. Er grenzte den „Naturalismus“ nicht ausdrücklich vom „Deismus“ ab. Doch seine inhaltlichen Ausführungen lassen darauf schließen, dass er differenzierte. „Naturalisten“ halten laut Fresenius an einer Vorsehungslehre fest. Sie glaubten, dass ihnen das „Wesen aller Wesen“ ihr eigenes Wesen gegeben und sie erschaffen habe, und darüber hinaus, dass es sie – wie Wunsch erklärte – „erhalte[…], versorge[…] und beschütze[…]“.[15] Auf dem „Wesen aller Wesen“ gründe ihre Heilshoffnung. Mit der Vorsehungslehre ginge der „Naturalismus“ über den „Deismus“ hinaus. Dazu passt, wie bereits oben angemerkt, dass sich der Herausgeber von Fresenius’ Bericht über die Bekehrung Dyherns zu dem Hinweis bemüßigt sah, dass Wunsch und Dyhern „Naturalisten“ und nicht „Deisten“ seien.[16]

Fresenius erklärte, auch er bekenne sich zum „Wesen aller Wesen“. In seinen Bekehrungsberichten sprach er oftmals anstatt von „Gott“ vom „Wesen aller Wesen“.[17] Doch das „naturalistische“ Heilsverständnis teile er nicht. Dieses sei vielmehr das Hauptproblem des „Naturalismus“. Bezeichnenderweise erklärte Fresenius, sowohl Wunschs als auch Dyherns „naturalistische“ Überzeugung habe er anhand ihrer Antwort auf die Frage

13 Ders., Wunsch, 3.
14 Vgl. oben Anm. 3. Dort auch weiterführende Literatur.
15 Fresenius, Wunsch, 3.
16 Vgl. Boysen, Vorrede, in: Fresenius, Dyhern [1759/4].
17 Vgl. Fresenius, Wunsch, 3; 6; 29; 57; 74; 88.

hin erkannt, ob sie sich des Heils gewiss seien.[18] Ihr falsches Heilsverständnis manifestiere sich in einem falschen Sündenverständnis und unmittelbar damit verbunden im fehlenden Christusglauben. Denn sie hofften, durch ein sündenfreies Leben selbst zu ihrem Heil beitragen zu können und auf die Annahme durch das „Wesen aller Wesen", anstatt auf Christi Verdienst zu bauen. Fresenius' Urteil über den „Naturalismus" fällt entsprechend vernichtend aus. „Naturalisten" seien „Religions-Feinde",[19] eine „Rotte",[20] „elende verworrene Stümper […], die […] nur List und Bosheit verrathen, und nichts als Wuth, Lästerungen und Spöttereyen ausschäumen".[21]

Von diesem Verständnis von „Naturalismus"[22] ausgehend setzte Fresenius in seinen Bekehrungsberichten die Themen. Er wollte die

18 Vgl. a.a.O., 2 („ob er denn auch der Gnade Gottes gewiß sey?"); Ders., Dyhern, 97 („ob sein Seelenzustand so beschaffen sey, daß er selig sterben könne").

19 Ders., Wunsch [1760], Vorrede.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Fresenius' eben skizziertes Verständnis von „Naturalismus" erinnert an Christian Wolffs (1679-1754) Definition des „theologischen Naturalismus". Fresenius kam an keiner Stelle auf seinen Zeitgenossen Wolff zu sprechen. Er stand ihm ablehnend gegenüber. Doch er besaß Schriften von ihm (vgl. dazu oben Abschn. I.Tl.2.1). M.E. liegt es nahe, dass er Wolffs Definition kannte und sich an ihr orientierte. Dafür sprechen seine eben skizzierten inhaltlichen Ausführungen zum „Naturalismus" und die Methode, mit Hilfe derer er Wunsch und Dyhern bekehren wollte (zu Fresenius' Bekehrungsmethode vgl. unten Abschn. II.Tl.5.2). Anders als viele seiner Zeitgenossen unterschied Wolff in seiner zweibändigen Schrift *Theologia naturalis* (1736/37), – sie findet sich allerdings nicht in Fresenius' Nachlass – zwischen „Naturalismus" und „Deismus" sowie zwischen philosophischem und theologischem „Naturalismus" (zu Wolffs Verständnis von „Naturalismus" und Deismus vgl. bes. Bronisch, Naturalismus, vgl. dort auch zum Folgenden). Wolffs Unterscheidungskriterium ist das jeweilige Verhältnis zur Offenbarung. Der „Naturalismus" halte an einer natürlichen Religion fest. Die Offenbarung werde bezweifelt bzw. bestritten („philosophischer Naturalismus"), oder aber als für die Gotteserkenntnis zweitrangig und nicht notwendig angesehen („theologischer Naturalismus") (vgl. Wolff, Theologia naturalis II, § 530). Der Deismus hingegen negiere einen Zusammenhang zwischen Gott und Welt und führe zu keinerlei Religion, also letztlich zum Atheismus. Atheisten und Deisten meinte Wolff (allein) durch Vernunftargumente widerlegen zu können. Gegenüber dem „theologischen Naturalismus" aber wollte er neben philosophischen Argumenten auch „die 'Evidenz' der Heiligen Schrift selbst hinzuziehen" (vgl. dazu Bronisch, Naturalismus, 202f., hier: 203; Wolff, Theologia naturalis II, § 576). Fresenius' Verständnis von „Naturalismus" entspricht m.E. Wolffs Definition des „theologischen Naturalismus": Wunsch und Dyhern bestritten die Offenbarung nicht explizit, sahen sie aber als verzichtbar an. Außerdem entspricht Fresenius'

„Naturalisten“ Wunsch und Dyhern von ihrem „naturalistischen“ Unglauben befreien und sie zu Christus bekehren. Daher widerlegte er die – laut ihm – „Irrtümer“ des „Naturalismus“, nämlich ein falsches Verständnis von Offenbarung und Vernunft, von der Schrift, von Sünde sowie von der Person und dem Werk Christi.[23] Wenn „Naturalisten“ ihre „Irrtümer“ anerkennen, müssten sie sich – so Fresenius’ Überzeugung – zu Christus bekehren.

5.2 Berichte über die Bekehrung zweier Anhänger der Aufklärung

Zunächst, vermutlich Ende der 1740er Jahre, bekehrte Fresenius den „Naturalisten“ Baron von Wunsch.[24] Die Bekehrung des „Naturalisten“ Georg

---

Widerlegungsstrategie im Gespräch mit Wunsch und Dyhern Wolffs Empfehlungen zum Umgang mit dem „theologischen Naturalismus“: Er bezog die Schrift in seine Argumentation ein (vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.5.3.3). Es liegt daher m.E. nahe, dass Fresenius Wolffs Differenzierung, Definition und Widerlegungsstrategie vor Augen hatte, dass er Wunsch und Dyhern im Sinne Wolffs als „theologische Naturalisten“ verstand. Fresenius’ Begriff des „Naturalismus“ wurde unterschiedlich interpretiert. Boysen erklärte in seiner Vorrede zu *Fresenius’ Merkwürdige[r] Nachricht von der Bekehrung Dyherns*: „Ein Naturalist ist ein Mensch, der es *leugnet*, daß in dieser Welt eine eigentlich so genannte *Offenbahrung* sey. […] Folglich mus er […] nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der Möglichkeit einer nähern Offenbahrung widersprechen. […] Aber er empfindet und bekennt die Nothwendigkeit der *natürlichen Religion* […]. Der Naturalist ist demnach unendlich besser […] als der Deist“ (Boysen, Vorrede, in: Fresenius, Dyhern [1759/4], Hervorhebung M.G.). Boysen meinte vermutlich, mit dieser Definition Fresenius’ Charakterisierung Dyherns als „Naturalist“ zu entsprechen. Er erkannte m.E. zurecht, dass Fresenius zwischen „Naturalisten“ und Deisten unterschied. Allerdings stimmte Boysens Definition nicht mit Fresenius’ Charakterisierung Wunschs und Dyherns überein. Denn Boysen definierte „Naturalismus“ im Sinne von Wolffs „philosophischem Naturalismus“. Fresenius hingegen charakterisierte Wunsch und Dyhern im Sinne von Wolffs „theologischem Naturalismus“: Wunsch und Dyhern hätten nicht die Offenbarung, aber deren Notwendigkeit bestritten. Ebenso hat m.E. Gerhard Johannes Raisig in seiner Arbeit *Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp Fresenius* (1975) irrtümlich erklärt, mit Wunsch und Dyhern habe sich Fresenius mit Deisten auseinandergesetzt (vgl. Raisig, Fresenius, 28).

23 Vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.

24 Die Identität Wunschs und das genaue Datum seiner Bekehrung sind nicht überliefert (zu Wunschs Identität vgl. unten Anm. 29). Seine Bekehrung fand vermutlich Ende der 1740er Jahre statt. Fresenius’ Wechsel nach Frankfurt 1743 – die Bekehrung fand in Frankfurt statt (vgl. dazu das vorliegende Kapitel) – und das erstmalige Erscheinen des Berichts zu Wunschs Bekehrung in der ersten Ausgabe der *Pastoral-Sammlungen* 1748 markieren das Zeitfenster. Wahrscheinlich ist m.E., dass die Bekehrung im Jahr 1748 stattfand. Erstens hatte Fresenius seit 1748 das Amt des Frankfurter

Karl Baron von Dyhern (1710-1759) folgte 1759.[25] Beiden Bekehrungen widmete Fresenius einen eigenen Bericht, wobei beide Berichte in mehreren Ausgaben vorliegen. Von der Bekehrung Wunschs berichtete er erstmals 1748 im ersten Teil der *Pastoral-Sammlungen*. Mehrere eigenständige Druckausgaben folgten, eine erste 1750, weitere 1754, 1759 und 1760. Sie unterscheiden sich zum einen hinsichtlich des Umfangs. Der Hauptteil, das ist Fresenius' Bekehrungsbericht, ist jeweils identisch. Je nach Ausgabe sind eine Vorrede von Fresenius (1750, 1754, 1760) und ein anonym verfasster Vorbericht (1760) vorangestellt sowie Anhänge im Anschluss beigefügt (1750, 1754, 1759). Zum anderen variieren Schriftentitel und Erscheinungsort.[26] Nachdem der Bekehrungsbericht erstmals 1748 in

Seniors inne. Es ist naheliegend, dass er in dieser Funktion die seelsorgerliche Betreuung des Baron von Wunsch, wohl ein ranghoher Gast der Stadt Frankfurt, übernahm. Zweitens berichtete Fresenius erstmals 1748 von der Bekehrung Wunschs. Die Bekehrung Dyherns und Fresenius' dazugehöriger Bericht fallen beide in das Jahr 1759 (vgl. dazu das vorliegende Kapitel). Es wäre denkbar, dass Fresenius auch über Wunschs Bekehrung zeitnah berichtete.

25 Dyherns Identität und der Zeitpunkt seiner Bekehrung lassen sich anders als bei Wunsch eindeutig feststellen (vgl. dazu unten, bes. Anm. 46).

26 Die folgende Darstellung bietet einen Überblick zu den verschiedenen Ausgaben des Berichts über Wunschs Bekehrung. Sie unterscheiden sich hinsichtlich Schriftentitel, Erscheinungsort und -jahr. Außerdem ergeben sich aufgrund des unterschiedlichen Umfangs und unterschiedlicher Layouts unterschiedliche Seitenangaben. 1748 erschien der Bekehrungsbericht erstmals unter dem Titel „Letzte Stunden eines Naturalisten, der sich bekehret hat" als Beitrag im ersten Band der *Pastoral-Sammlungen* (abgedr. in: PS I [1748], 247-374). Die erste eigenständige Druckausgabe erschien 1750 unter dem Titel *Merckwürdige Nachricht von der Bekehrung eines Naturalisten welcher darauf als ein glaubiger Christ gestorben*, Frankfurt a. M./Leipzig; 112 Seiten; enthält Fresenius' Vorrede, Bekehrungsbericht (S. 1-100) und einen Anhang „Von der Göttlichkeit der Schrift" (S. 101-108). Sofern nicht anders vermerkt, beziehen sich die Verweise in der vorliegenden Untersuchung auf diese erste eigenständige Druckausgabe von 1750. Im Folgenden: *Wunsch*. 1754 erschien *Merckwürdige Nachricht von der Bekehrung eines Naturalisten, welcher darauf als ein glaubiger Christ gestorben. […] Neue Auflage*, Frankfurt a. M.; 112 Seiten; enthält Fresenius' Vorrede, Bekehrungsbericht (S. 1-100) und einen Anhang „Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift" (S. 101-108). 1759 erschien *Merkwürdige Nachricht von der wunderbaren Bekehrung des Herrn Baron von Wunsch, eines in Kriegsdiensten gewesenen Cavaliers, und grosen Naturalisten; Nebst einem Anhange von der Göttlichkeit der heiligen Schrift; beschrieben und mitgetheilet von Johann Philip Fresenio, der heil. Schrift Doctore, Consistorialrath und des Ministerii Seniore zu Frankfurt am Mayn. Deme noch beygefüget ist eine erbauliche und sich hieher schickende Schrift, der Christ, betitult*, Frankfurt a. M./Leipzig; 86 Seiten; enthält Fresenius' Bekehrungsbericht (S. 2-77) und zwei Anhänge: „Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift" (S. 77-81) und „Der Christ" (S. 82-86). Im Folgenden: *Wunsch [1759]*. 1760

unter dem Titel „Letzte Stunden eines Naturalisten, der sich bekehret hat" in den *Pastoral-Sammlungen* erschien ist, folgte 1750 eine erste eigenständige Druckausgabe mit dem Titel *Merckwürdige Nachricht von der Bekehrung eines Naturalisten welcher darauf als ein glaubiger Christ gestorben*. Sie enthält eine von Fresenius „auf die Herbst-Messe 1750" datierte Vorrede, in der er erklärte, angesichts der immer stärkeren Ausbreitung des „Naturalismus" und „auf vielfältiges Anhalten guter Freunde" habe er den in den *Pastoral-Sammlungen* erschienenen Bekehrungsbericht nochmals drucken lassen.[27] Außerdem ist ein Anhang mit dem Titel „Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift" beigefügt. Dabei handelt es sich laut Fresenius' Angaben um die deutsche Übersetzung des elften Kapitels eines 1692 in Amsterdam anonym erschienenen „französische[n] Büchlein[s]".[28] In unveränderter Form ist die Ausgabe von 1750 erneut 1754 erschienen. Davon zu unterscheiden ist die 1759 folgende Ausgabe. Die wesentlichen Unterschiede zu den bisherigen Ausgaben lassen sich anhand des Titels ablesen: *Merkwürdige Nachricht von der wunderbaren Bekehrung des Herrn Baron von Wunsch, eines in Kriegsdiensten gewesenen Cavaliers, und grosen Naturalisten; Nebst einem Anhange von der Göttlichkeit der heiligen Schrift; beschrieben und mitgetheilet von Johann Philip Fresenio, der heil. Schrift Doctore, Consistorialrath und des Ministerii Seniore zu Frankfurt am Mayn. Deme noch beygefüget ist eine erbauliche und sich hieher schickende Schrift, der Christ, betitult*. In der Ausgabe von 1759 fehlt Fresenius' Vorrede. Dafür sind zwei Anhänge beigefügt. Bei dem ersten Anhang handelt es sich um den bereits zuvor beigefügten Anhang „Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift". Der zweite Anhang „Der Christ" charakterisiert das Wesen und Verhalten eines rechten Christen. Außerdem wird die Identität des „Naturalisten" in der Ausgabe von 1759

erschienen zwei Ausgaben, die sich lediglich im Layout unterscheiden. Beide tragen denselben Titel, nämlich *Merkwürdige Nachricht von der Bekehrung des Herrn Baron von Wunsch, Eines großen Naturalisten, welcher darauf als ein glaubiger Christ gestorben […] Neueste Auflage*, beide sind Frankfurt a. M./Leipzig erschienen. Eine Ausgabe umfasst 100 Seiten (im Folgenden: *Wunsch [1760]*), die andere 60 Seiten.

27 Fresenius, Wunsch, Vorrede.

28 A.a.O., 101. Um welches „Büchlein" es sich handelt, wird nicht gesagt und lässt sich nicht feststellen.

im Titel aufgegriffen („Bekehrung des Herrn Baron von Wunsch“). Erst kurz zuvor hatte Fresenius sie in seinem Bericht über die Bekehrung Dyherns preisgegeben.[29]

1760 erschienen, vom Drucklayout abgesehen, zwei identische Ausgaben zur Bekehrung Wunschs. Sie unterscheiden sich von den vorherigen Ausgaben. Wie bereits in der Ausgabe von 1759 wird auch hier die Identität Wunschs im Titel aufgegriffen: *Merkwürdige Nachricht von der wunderbaren Bekehrung des Herrn Baron von Wunsch, eines grosen Naturalisten, welcher darauf als ein glaubiger Christ gestorben.* Doch die verschiedenen Anhänge der vorherigen Ausgaben fehlen. Dafür ist ein anonym verfasster Vorbericht vorangestellt. Darin wird die Neuausgaben damit begründet, dass Fresenius’ Schrift zur Bekehrung Dyherns 1759 erschienen, diejenige zur Bekehrung Wunschs aber in Vergessenheit geraten sei.

> „Die ohnlängst an das Licht getretene Nachricht von der sonderbaren Bekehrung eines großen Naturalisten, an dem Herrn General, Baron von

29 Seinen Bericht über die Bekehrung Dyherns veröffentlichte Fresenius 1759. Dabei erwähnte er auch Wunschs Bekehrung und gab dessen Identität preis: „Es wäre vor einigen Jahren der Herr von Wunsch, ein Officier, hier gestorben, der ebenfals ein starker Naturalist gewesen, aber von Gott die Gnade gehabt, daß er lange an einer Auszehrung krank gelegen, welches mir und ihm den Vortheil verschaffet, daß ich mit ihm eine weitläuftige Untersuchung von der Wahrheit der Christlichen Religion hätte anstellen können. Er sey durch den Geist Gottes davon göttlich überzeuget und bekehret worden, und auf den Versöhnungstod Jesu Christi getrost und selig gestorben“ (Fresenius, Dyhern, 15). Fresenius begründete dort zudem, weshalb er Wunschs Identität nun preisgab. Er habe „gemerket, daß manche Menschen geneigt sind, dergleichen Nachrichten für Erdichtungen zu halten, wenn die Namen der Personen nicht genennet werden. Viele haben so gedacht von meinem eigenen Aufsatz, den ich von der Bekehrung des Herrn von Wunsch habe drucken lassen, daher ich auch dessen Namen in diesen Blättern [i.e. Bericht über die Bekehrung Dyherns] bekant zu machen keinen Anstand nehmen können“ (a.a.O., 30f.). Nachdem Wunschs Identität im Bericht über die Bekehrung Dyherns 1759 preisgegeben worden war, nannte auch die Ausgabe *Merkwürdige Nachrichten von der Bekehrung Wunschs* von 1759 Wunschs Identität. Zum einen erschien Wunschs Name nun im Schriftentitel. Zum anderen merkte der Herausgeber in einer Fußnote an: „Was den Geschlechtsnamen dieses Cavaliers anlanget, so hat solchen Herr D. Fresenius, in der Nachricht der wunderbaren Bekehrung eines großen Naturalisten, an dem Exempel […] Dyhern, zu melden beliebet, daß es nehmlich ein Herr von Wunsch gewesen“ (a.a.O., 2 Anm. 1). Über die genannten Eckdaten hinaus lässt sich Wunschs Identität allerdings nicht präziser bestimmen.

> Dyhern, hat die begierigen Gemüther angetrieben, nach dem in derselben angeführten Tractat von einer gleichmäßigen Bekehrung eines gewissen Herrn Baron von Wunsch, zu forschen. Es ist diese vortrefliche Schrift, ja bey nahe gar nicht mehr, bekannt gewesen".[30]

Außerdem bekräftigt der Vorbericht Fresenius' Kritik am „Naturalismus". Die Schriften sollten „Naturalisten" bekehren und andere vom Irrweg des „Naturalismus" abhalten, damit die „Arbeit des preiswürdigen Herrn D. Fresenius an den Seelen dieser hartnäckigen Naturalisten nicht vergeblich gewesen ist".[31]

> Die Neuauflage habe zum Ziel, „Naturalisten" „aus ihrem Schlafe zu ermuntern, in sich zu gehen, und ihre entweder dem Naturalismo sehr nahe, oder auch schon darein verfallene Seelen zurücke zu führen; und vielleicht, vielleicht wird sie noch öfterer diesen herrlichen Nutzen haben, wenn sie wiederum öffentlich herausgegeben wird; diejenigen aber, so von diesem schädlichen Wege noch entfernt sind, wird sie zum wenigsten zu einer sonderbaren Erbauung, zur Erkäntniß der Kraft des Wortes Gottes, und zu der Betrachtung der wunderbaren und geheimen Wege des Herrn einen Sünder zu bekehren, dienen können. Dieses ist der Antrieb gewesen, eine neue Auflage dieser nutzbaren Schrift zu besorgen."[32]

Fresenius' Bericht über die Bekehrung Dyherns liegt ebenfalls in mehreren Ausgaben vor.[33] Noch im Jahr der Bekehrung 1759 erschien er unter

30 Ders., Wunsch [1760], Vorbericht.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Die folgende Darstellung bietet einen ersten Überblick zu den verschiedenen Ausgaben des Berichts über Dyherns Bekehrung. Die Ausgaben unterscheiden sich hinsichtlich Schriftentitel, Erscheinungsort und -jahr. Außerdem ergeben sich aufgrund des unterschiedlichen Umfangs und unterschiedlicher Layouts unterschiedliche Seitenangaben. Eine erste Ausgabe erschien 1759 unter dem Titel *Merkwürdige Nachricht von der wunderbaren Bekehrung Eines grosen Naturalisten, an dem Exempel des Herrn Georg Carl Baron von Dyhern, gewesenen General-Lieutenants des Chursächsischen in Königlich-Französischen Diensten stehenden Corps*, Frankfurt a. M.; 31 Seiten. Sofern nicht anders vermerkt, beziehen sich die Verweise der vorliegenden Untersuchung auf diese erste Druckausgabe von 1759: Fresenius, Dyhern. Unter demselben Titel erschienen 1759 zwei weitere in Frankfurt a. M. und Leipzig gedruckte Ausgaben. Die eine umfasst 16, die andere 31 Seiten. Dazu kommt 1759 eine von Boysen herausgegebene und in Magdeburg erschienene Ausgabe. Sie ist, wie der Titelzusatz bereits ankündigt, um eine Vorrede erweitert: *ihrer Wichtigkeit wegen*

dem Titel *Merkwürdige Nachricht von der wunderbaren Bekehrung Eines grosen Naturalisten, an dem Exempel des Herrn Georg Carl Baron von Dyhern, gewesenen General-Lieutenants des Chursächsischen in Königlich-Französischen Diensten stehenden Corps*. Drei Neuauflagen folgten bereits Ende desselben Jahres. Eine davon stammt vom Magdeburger Pfarrer und orthodoxen Theologen Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800), der eine eigene auf den 3. November 1759 datierte Vorrede voranstellte.[34] In seiner Vorrede begründete er die Neuauflage damit, dass der „Naturalismus" auch in Magdeburg Anhänger fände.[35] Fresenius' Schrift solle der Verbreitung des „Naturalismus" entgegenwirken.

> „Ich habe das Vergnügen, unsrem Publico eine der interessantesten Schriften zu überreichen, die von ihrem vortreflichen Verfasser in der lautersten Absicht ausgefertigt worden, und die in der That den seltnen Vorzug hat, daß sie die so nöthige Erkentnis des Gekreuzigten, und der mächtigen Wirkungen seiner bekehrenden Gnade erweitern, und die Aufmerksamkeit einer jeden Seele [sic!] die ihren Glauben liebt, wahrhaftig vergnügen kan".[36]

---

aufs neue herausgegeben, und mit einer Vorrede und einigen Anmerkungen versehn, von Friedrich Eberhard Boysen, Prediger an der Hauptkirche St. Johannis Evangelistä in Magdeburg; 30 Seiten. Im Folgenden: *Dyhern [1759/4]*. 1760 sind folgende Ausgaben erschienen: erstens eine Neuauflage der 1759 in Frankfurt a. M. erschienenen Ausgabe; allerdings mit verändertem Layout, daher 18 Seiten; zweitens eine mit der Ausgabe Boysens von 1759 identische Neuauflage. 1760 veröffentlichte Fresenius den Bericht über die Bekehrung Dyherns zudem im 24. Band der *Pastoral-Sammlungen* (abgedr. in: PS XXIV [1760], 47-70). 1770 erschien der Bekehrungsbericht in englischer Übersetzung: *Sovereign grace display'd, in the remarkable conversion of the Right Honourable, G. Charles Dykern, Baron and Lieutenant of the Saxon troops, in the Service of the King of France, who was Mortally Wounded at the Battle of Bergen in Germany, April the 10th 1759. As related by Dr. Fresenius, Senior of the clergy at Frankfort,* Erscheingungsort ist Rochester. Im Anhang findet sich ein Gebet mit dem Titel „An Hymn The Sinner Convert!" (S. 10f.). 1793 erschien eine in Reading (Pennsylvania) gedruckte Neuausgabe der deutschen Version von Fresenius' Bekehrungsbericht. Im 19. Jahrhundert kam es zu einem Nachdruck mit 8000 Exemplaren von der Wuppertaler Traktatgesellschaft (vgl. Wallmann, Goethe, 351 Anm. 40).

34 Zu Boysen vgl. Frank, Art. Boysen: Boysen sei einer „der letzten Vertreter des altlutherischen Lehrbegriffs im Zeitalter der Aufklärung" (a.a.O., 226) gewesen.

35 Boysen erklärte, dass sich „die Bestreitung und Verachtung der christlichen Lehren auch in unserer Stadt [i.e. Magdeburg] ausbreite" (Fresenius, Dyhern [1759/4], Vorrede).

36 Ebd.

Boysen rühmte nicht nur Fresenius' Schrift, sondern auch Fresenius als Person in höchsten Tönen. Er sah in ihm einen Verbündeten gegen die Aufklärung.

> „Der gelehrte und mit seligen Erfahrungen begnadigte Herr D. Fresenius, hat schon bey verschiedenen Vorfällen gewiesen [sic!], daß er den Feinden unsers christlichen Bekenntnisses gewachsen sey, und ihre verstockte Hartnäckigkeit beugen könne. Auch bey diesem merkwürdigen Exempel der Bekehrung zur Wahrheit, offenbahrt er seine ihm eigne theologische Klugheit, sein rechtschafnes Herz, seine zur Ueberzeugung des Verstandes, und am meisten zur Erweckung des Herzens pathetische Beredsamkeit, und den unaufhaltsamsten Eyfer, unsrem zur Rechten des Vaters erhöhten Heilande Seelen zuzuführen. Gott lasse zu dieser Absicht die gegenwärtige Ausgabe gesegnet seyn".[37]

1760 kamen zwei weitere Ausgaben auf den Markt, zum einen eine Neuauflage der Originalausgabe von 1759, zum anderen eine Neuauflage der Ausgabe Boysens. Auch nach Fresenius' Tod wurde der Bericht über die Bekehrung Dyherns mehrfach nachgedruckt. Er erreichte sogar den englischsprachigen Raum. 1770 erschien eine englische Übersetzung und 1793 in Pennsylvania eine Neuauflage in deutscher Sprache. Für die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania hatte sich Fresenius einst eingesetzt und Kontakte dorthin gepflegt.[38] Dass Fresenius' Bekehrungsbericht von Boysen herausgegeben und in englischer Übersetzung erschienen ist, macht deutlich, dass sie über Frankfurts Grenzen hinaus Beachtung fand.

Der Bericht über die Bekehrung Wunschs und der Bericht über die Bekehrung Dyherns gehören untrennbar zusammen. Fresenius nahm nicht nur in seinem Bericht über die Bekehrung Dyherns mehrfach auf die Bekehrung Wunschs Bezug. Beide Bekehrungsberichte liegen auch als gemeinsamer Druck vor. Noch zu Fresenius' Lebzeit, nämlich 1760 kamen gleich zwei Ausgaben heraus, die beide Berichte enthalten. Bei einer dieser Ausgaben wird bereits im Titel deutlich, dass es sich um

37 Ebd.

38 Vgl. oben Abschn. I.Tl.2.2 u. II.Tl.3.3.3.

Erbauungsliteratur handelt. Sie trägt den programmatischen Titel *Die letzten Stunden zweyer großen Naturalisten zu weiterer Erbauung beschrieben und mitgetheilet von Johann Philipp Frensio*. Die andere Ausgabe von 1760, der 1766 eine Neuauflage folgte, ist unter Fresenius' Mitwirken entstanden. Sie trägt den Titel *Sieg der Wahrheit über den Unglauben, den die Barmherzigkeit Gottes offenbar werden lassen an dem Herrn Baron von Wunsch; Herrn General von Dyhern […]*.[39] Eine auf den 29. Juli 1760 datierte „Neue Vorrede" von Fresenius ist beigefügt. Darin begründete er die Neuauflage der Bekehrungsberichte damit, dass sie „viel tausend Menschen bis hierher [Wohlthaten] erwiesen"[40] hätten. Die „neue Vorrede" macht abschließend deutlich, dass er mit seinen Bekehrungsberichten ganz im Sinne des Pietismus auf die „Erbauung", die „Bekehrung" vom „Unglauben" zur „Wahrheit" zielte.

> „Sehr viele sind dadurch [i.e. durch die Bekehrungsberichte] in der Wahrheit befestiget und erfreut, viele in ihren Zweifeln und Unglauben gestöret und weiter zu gehen verhindert, auch ohne Zweifel manche zum Licht der christlichen Religion wieder herbey gelocket worden. Es sind mir [i.e. Fresenius] davon gar herrliche schriftliche und mündliche Nachrichten zugekommen".[41]

Das Herzstück sämtlicher Ausgaben ist Fresenius' stets unveränderter Bericht über die Bekehrung Wunschs bzw. Dyherns. Beide Bekehrungsberichte beinhalten jeweils einen narrativen Rahmen, in den Fresenius' theologische Auseinandersetzung mit dem „Naturalismus" in Form der Unterredungen mit Wunsch bzw. Dyhern eingebunden ist. Die Erzählung von der Bekehrung Wunschs und diejenige von der Bekehrung Dyherns ähneln sich. Inhalt und Aufbau entsprechen jeweils dem Schema eines für den (hallischen) Pietismus charakteristischen erbaulichen Bekehrungs-

39 *Die letzten Stunden zweyer großen Naturalisten zu weiterer Erbauung beschrieben und mitgetheilet von Johann Philipp Frensio* erschien in Jena und Leipzig; 24 Seiten. *Sieg der Wahrheit über den Unglauben, den die Barmherzigkeit Gottes offenbar werden lassen an dem Herrn Baron von Wunsch; Herrn General von Dyhern*, erschien 1760 in Frankfurt a. M; eine Neuauflage folgte 1766.

40 Fresenius, Sieg der Wahrheit, Neue Vorrede.

41 Ebd.

berichts.[42] Beide Male wird von der Bekehrung eines Menschen berichtet, der aus einer tiefen (Glaubens-) Krise heraus zu einer tiefen Gottesbeziehung fand. Beide Berichte setzen mit der Vorstellung dieses Menschen, das heißt einer Vorstellung Wunschs bzw. Dyherns, ein. Beide seien bekannte „Naturalisten". Anders als bei Dyhern wird Wunschs Identität allerdings nicht im Bericht selbst preisgegeben. Es ist nur vom „Naturalisten" und „Baron" die Rede. Sowohl Wunsch als auch Dyhern befanden sich, dem pietistischen Schema entsprechend, in einer (Glaubens-) Krise. Zum einen war aus Fresenius' Sicht bereits durch ihre Vorstellung als „Naturalisten" klar, dass sie vom rechten Glauben abgekommen waren, sie sich folglich in einer „Glaubenskrise" befanden. Auch wenn sie das (noch) nicht erkannt hatten, seien sie „Unglaubige[…]".[43] Zum anderen waren die äußeren Umstände krisenhaft. Denn beide trafen dem Tod nahe in Frankfurt ein. Wunsch war schwer erkrankt und hatte vergeblich auf Heilung durch „Soder-Wasser" aus einer Quelle in der Nähe von Frankfurt gehofft.[44]

> „Ein gewisser Cavalier, welcher noch nicht 40. Jahr alt war, […] wurde in einem weit von hier gelegenen Lande mit einer Krankheit überfallen, die sich endlich in einer Auszehrung endigte. Ein gewisser Kaufmann erzehlete ihm, daß er ehedem eine gleiche Art der Krankheit an sich gehabt, aber durch Gebrauch des Soder-Wassers, welche nahe bey Frankfurt quillet, davon befreyet worden. Dieses bewegte ihn, eine weite und beschwerliche Reise zu besagtem Brunnen vorzunehmen. Es war aber eine höhere Hand,

42 Eine ausführliche Darstellung von Fresenius' (hallisch-) pietistischem Bekehrungsverständnis folgt unten in Abschn. II.Tl.5.3.1. An dieser Stelle steht die Nähe seiner Bekehrungsberichte zur (hallisch-) pietistischen Bekehrungsliteratur im Mittelpunkt. Allerdings berichtete Fresenius, anders als oftmals im Pietismus der Fall (vgl. z.B. August Hermann Franckes Bekehrungsbericht von 1691 [vgl. dazu unten Abschn. II.Tl.5.3.1, Anm. 76]), nicht von seiner eigenen Bekehrung in Form einer Autobiographie, sondern von der Bekehrung Wunschs und Dyherns, deren Bekehrung er begleitet hatte. Einführend zu pietistischer Bekehrungsliteratur vgl. Weidner, Handbuch, 85f.; Sandler, Charismatisch, 52f. Eine ausführliche hat zudem 1977 Günter Niggl vorgelegt: *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert*.

43 Fresenius, Dyhern, 9. Auch von Wunschs „Unglauben" ist mehrfach die Rede (vgl. Ders., Wunsch, 7; 34; 86 u.ö.).

44 Vgl. Ders., Wunsch, 1f.

> die ihn hieher führete, weil Frankfurt zum Ort seiner Bekehrung und Beerdigung bestimmet war.“[45]

Dyhern war im Siebenjährigen Krieg (1756-1763) in der Schlacht bei Bergen (1759) verwundet und daraufhin nach Frankfurt gebracht worden.[46]

> „Unter den vielen Verwundeten, welche am 13. April 1759 aus der blutigen Schlacht bey Bergen herein nach Frankfurt gebracht worden, war auch der Herr General Georg Carl, Baron von Dyhern“.[47]

Beide wurden in Frankfurt einquartiert und lehnten zunächst die seelsorgerliche Begleitung durch einen Geistlichen ab. Wunsch gab zu verstehen, „daß er die Gesellschaft eines Predigers nicht liebte“,[48] und auch Dyhern habe zunächst „am allerwenigsten nach einem Prediger“[49] verlangt, vielmehr erklärt, man solle „ihm diese Leute vom Halse lassen, er wüßte selbst

45 Ders., Wunsch, 1.

46 Vgl. Ders., Dyhern, 3f. Georg Karl Baron von Dyhern (geb. 13. April 1710; gest. 25. April 1759) stammte aus einem schlesischen Adelsgeschlecht. Seit 1730 stand er im kursächsischen Militärdienst. Zu Beginn des Siebenjährigen Kriegs (1756-1763) geriet er in preußische Kriegsgefangenschaft. Nach seiner Freilassung sammelte er in Ungarn sächsische Truppen und führte sie den Franzosen zu, die seit dem 2. Januar 1759 Frankfurt am Main besetzt hielten. Um Frankfurt zu befreien, zogen die alliierten Truppen (Preußen, Braunschweig-Lüneburg, Braunschweig-Wolfenbüttel, Hessen-Kassel, England) unter der Führung Ferdinands von Braunschweig-Wolfenbüttel (1735-1806) am 13. April 1759, am Karfreitag, in der Schlacht bei Bergen gegen die französischen Truppen und deren Verbündete zu Felde. Dyhern kämpfte an der Seite der Franzosen. Die französische Seite trug den Sieg davon, verzeichnete aber hohe Verluste. Dyhern wurde schwer verwundet und nach Frankfurt gebracht. Dort verstarb er, von Fresenius seelsorgerlich betreut und nach seiner Bekehrung, am 25. April 1759. Die erste Ausgabe von Fresenius’ Bericht über die Bekehrung Dyherns erschien noch im selben Jahr (vgl. oben Anm. 33). Dass er Dyherns Identität – im Gegensatz zu derjenigen Wunschs – von Beginn an offenlegte, begründete Fresenius damit, dass Dyhern selbst gebeten habe, von seiner Bekehrung zu berichten (vgl. a.a.O. 29f.). Außerdem „kan auf diese Weise die Nachricht von seiner Bekehrung das Aergernis besser aufheben, welches sein Unglaube ohne Zweifel vielen Menschen von allerley Stand gegeben hat“ (a.a.O., 30). Zum Siebenjährigen Krieg vgl. Füssel, Der Siebenjährige Krieg. Dort auch weiterführende Literatur. Für einen Überblick mit Fokus auf Frankfurt und auf der Schlacht bei Bergen vgl. Dechent, Frankfurt II, 198-203; Telschow, Frankfurt I, 282. Zu Dyhern vgl. Kneschke, Art. Dyhern; Eckstädt, Geheimnisse; Wähner, Tagebuch, 88; 244.

47 Fresenius, Dyhern, 3.

48 Ders., Wunsch, 2.

49 Ders., Dyhern, 2.

gar wohl, was er glauben und thun solte“.[50] Schließlich ließen sie auf Drängen eines Vertrauten – Wunsch auf Drängen eines „Freundes“,[51] Dyhern auf Drängen seines „Kammerdieners“[52] – doch einen Geistlichen rufen. Angesichts der ranghohen Gäste übernahm Fresenius diese Aufgabe vermutlich in seiner Funktion als Frankfurter Senior. Allerdings wurde er zunächst nicht über die „naturalistische“ Überzeugung der beiden in Kenntnis gesetzt. Wunschs Krankenzimmer betrat er nichtsahnend, erkannte aber bald dessen „Meynungen in Religions-Sachen“.[53] Bei Dyhern war er kurz vor Betreten seines Zimmers informiert worden:

> „Der Herr General sey ein Naturalist: ein Mann von einem scharfen durchdringenden Geist: ein groser Weltweiser; aber um so mehr gefährlicher sey sein Unglaube, und um so schwerer werde es halten, daß er zurecht gebracht werde […]. In meinem [i.e. Fresenius] ganzen Leben hat mich kein Amtsschrecken überfallen, der dem gleich gewesen wäre, welcher mich jetzo betroffen, und der mir als ein schneller Blitz durch Mark und Beine gedrungen. Voll Entsetzen rief ich aus: Mein Gott! was soll das werden! einen Naturalisten bekehren, der nur noch zehen Stunde Zeit zu leben hat! […] Einen Naturalisten, der bis in diese Stunde noch keinen Prediger hat leiden können, und dem blos die plötzliche Botschaft des Todes die Entschliesung abgeschrecket hat, mich holen zu lassen! Einen Naturalisten, der so gelehrt und scharfsinnig ist, und sich mit den spitzigsten Zweifeln aufhalten wird! Gott! du must helfen! du must alles thun! Gib mir Weisheit, wie ich mit diesem Unglaubigen reden soll, und gib meinen Worten Kraft, daß sie ihren Zweck erreichen, und schenke ihm den Glauben, ehe er aus der Welt gehet“.[54]

Beide „Naturalisten“ bereiteten Fresenius einen freundlichen Empfang und kamen mit ihm über Religionsfragen ins Gespräch. Es folgten mehrere Unterredungen, in denen Fresenius nach und nach die, laut ihm, Irrtümer

50 A.a.O., 5.
51 Vgl. Ders., Wunsch, 3.
52 Vgl. Ders., Dyhern, 5.
53 Ders., Wunsch, 2.
54 Ders., Dyhern, 4-9.

des „Naturalismus“ widerlegte.[55] Wunschs gesundheitlicher Zustand erlaubte eine ausführliche Widerlegung. Dyhern war hingegen so schwach, dass Fresenius auf längere Ausführungen verzichtete. Allerdings erklärte Dyhern, dass er Wunsch gekannt habe. Er bat Fresenius, von dessen Bekehrung zu berichten. Auf diese Weise trug Fresenius Dyhern seine Widerlegung des „Naturalismus“ mit Verweis auf Wunschs Bekehrung in verkürzter Form vor. Den Rest, so hoffte er, werde die göttliche Gnade zu Dyherns Bekehrung beitragen. Das Narrativ der Bekehrungsberichte entspricht dem (hallisch-) pietistischen Stil: Im Laufe der Unterredungen erreichte Fresenius, dass Wunsch und Dyhern zunehmend die „Irrtümer“ des „Naturalismus“ erkannten und sich schließlich von ihm lossagten. Sie erlebten eine schwere Glaubenskrise, die in Schuldbekenntnis, Buße und verzweifelter Anrufung Gottes mündete. Von Dyhern berichtete Fresenius, er habe sich Jesus mit folgenden Worten zugewandt:

> „Aber Herr Jesu, du ewiger Sohn Gottes, bist wahrhaftig für alle meine Sünde gestorben, und durch dich allein kan ich selig werden“.[56]

Daraufhin – so berichtete Fresenius in Anlehnung an für das (hallisch-) pietistische Bekehrungsverständnis charakteristische Terminologie[57] – „schenkte“[58] Gott Wunsch und Dyhern eine innere „Veränderung“, „Freude“, „Glaubensgewissheit“ und die Erfahrung „inniger Gottesgemeinschaft“. Über Dyhern heißt es:

> „Der Herr General war in einem Zustand, den ich [i.e. Fresenius] mehr bewundern als beschreiben kan. Er war so ganz in die Gnade Jesu hinein

55 Zu Wunsch: Ders., Wunsch, 2-6 (erster Besuch: Kennenlernen); 6-23 (zweiter Besuch: Grenzen der Vernunft); 23-48 (dritter Besuch: Schriftverständnis); 48-94 (weitere Besuche: Lehre von Person und Werk Christi, Wunschs Bekehrung); 94-100 (weitere Besuche bis zu Wunschs Tod). Zu Dyhern: Ders., Dyhern, 3-18 (erster Besuch); 18-21 (zweiter Besuch); 21 (dritter Besuch: Dyherns Bekehrung); 22-29 (weitere Besuche bis zu Dyherns Tod).

56 A.a.O., 17.

57 Vgl. die oben Anm. 42 genannte Literatur.

58 Zur Gnade und zur Bekehrung als „Geschenk Gottes“ vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.1. Auch sprachlich griff Fresenius die Vorstellung auf, vgl. z.B. Ders., Dyhern, 17: „so würde ihm [i.e. Dyhern] Gott gewiß dieses Kleinod schenken und ihn dadurch selig machen“.

> gezogen. Er wolte nichts hören und wissen, als von Jesu dem gekreuzigten. […] Auf einmal rief er aus: Ich weis nicht wie mir ist. So eine *Veränderung* habe ich in meinem Leben in mir nicht gefunden. Ich kan Jesum lieb haben, ich kan an ihn glauben, den ich sonst verworfen habe […] Ich [i.e. Fresenius] sahe nur mit *innigster Freude* zu, […] wie der Glaube von Minute zu Minute an Ueberzeugung, Licht, Kraft und Leben zunahm […] wir sahen einander so innigst vergnügt in der geistlichen *Gemeinschaft* Jesu Christi, als wenn wir einander schon viele Jahre auf diese Weise gekant hätten".[59]

Wunsch lebte nach seiner Bekehrung „noch einige Wochen, in welcher Zeit ich [i.e. Fresenius] fortfuhr, ihn täglich zu besuchen".[60] Dyhern verstarb jedoch bereits einen Tag nach seiner Bekehrung. Fresenius hatte ihm zuvor mehrere kurze Besuche abgestattet und ihn dabei stets „im Beten und in den Glaubensübungen unermüdet"[61] angetroffen.

5.3 Theologiegeschichtliche Einordnung

Fresenius wollte die „Naturalisten" Wunsch und Dyhern bekehren, indem er die – laut ihm – „Irrtümer" des „Naturalismus" aufzeigte. Im selben Zug entfaltete er seine eigene Theologie. Insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft,[62] die Themen Schrift[63] und Sünde[64] sowie die Zweinaturen- und Satisfaktionslehre[65] kommen zur Sprache. Außerdem gewinnt sein Bekehrungsverständnis an Kontur.[66]

5.3.1 Bekehrung

Bereits die Schriftentitel der Berichte über Wunsch und Dyhern machen die zentrale Bedeutung des Themas „Bekehrung" deutlich. Die Berichte

59 A.a.O., 20f. (Hervorhebung M.G.). Zu Fresenius' Bekehrungsverständnis vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.1.
60 Ders., Wunsch, 97.
61 Ders., Dyhern, 26.
62 Vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.2.
63 Vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.3.
64 Vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.4.
65 Vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.5.
66 Vgl. unten Abschn. II.Tl.5.3.1.

tragen allesamt das Stichwort „Bekehrung“, bzw. in den englischsprachigen Ausgaben das Stichwort „conversion“, im Titel.[67] Außerdem ist sowohl die Bekehrung Wunschs als auch diejenige Dyherns als Bekehrung im hallisch-pietistischen Sinn beschrieben.

Bereits die Tatsache, dass das Thema Bekehrung eine zentrale Rolle spielt, weist in Richtung des hallischen Pietismus. Dort kam der Lehre von der Bekehrung im Anschluss an August Hermann Francke eine Schlüsselfunktion zu. Sowohl die Orthodoxie als auch der Pietismus verstanden die Bekehrung als Stufe innerhalb der Heilsordnung (Ordo salutis). Gleichzeitig verlagerte der Pietismus den Akzent im Vergleich zur Orthodoxie von der Rechtfertigung auf das neue Sein.[68] Während Spener den Fokus auf die Wiedergeburt legte, akzentuierten Francke und der hallische Pietismus – und mit ihnen Fresenius – die Bekehrung.[69]

---

67 Vgl. oben Abschn. II.Tl.5.2.

68 Sowohl dem orthodoxen als auch dem pietistischen Verständnis nach sind Bekehrung (*conversio*) und Rechtfertigung (*iustificatio*) untrennbar miteinander verbunden. Beide Male werden sie im Rahmen der Lehre vom Ordo salutis zusammengedacht. Davon ausgehend unterscheiden sich die Akzente jedoch. In der Orthodoxie stellt die Bekehrung einen Teilaspekt des Rechtfertigungsgeschehens dar. Sie wird der Rechtfertigung untergeordnet (vgl. dazu u.a. Steiger, Art. Ordo salutis). Demgegenüber akzentuierte Francke die Bekehrung. Bei ihm steht „[d]ie Rechtfertigung […] im Zentrum der Bekehrung“ (Brecht, Francke, 466). Zur Lehre vom Ordo salutis vgl. einführend Steiger, Art. Ordo salutis. Dort auch weiterführende Literatur. Einen begriffsgeschichtlichen Überblick bietet Matthias, Ordo salutis. Zu Entwürfen einzelner Theologen vgl. Pöhlmann, Dogmatik, 261-318.

69 Als Zentrum von Speners Theologie wird oft die Wiedergeburt, als Zentrum von Franckes Theologie die Bekehrung bestimmt. Der Begriff „Wiedergeburt“ und sein Verhältnis zu anderen Begriffen wie Erleuchtung, Erneuerung, Heiligung und Rechtfertigung werden in der lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts und im Pietismus allerdings unterschiedlich bestimmt. „Wiedergeburt“ kann das Rechtfertigungsgeschehen im Allgemeinen bezeichnen, aber auch einzelne Akte des Rechtfertigungsgeschehens wie Rechtfertigung, Erneuerung und Heiligung. Eine detaillierte Darstellung der Begriffe, ihrer Verwendung und Verhältnisbestimmung würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Überblicke dazu bieten u.a. Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt; Nüssel, Art. Wiedergeburt, 15-17. Dort auch jeweils weiterführende Literatur. Außerdem ist die Bestimmung der Wiedergeburt als Zentrum von Speners Theologie umstritten und ebenso die Frage nach Speners Verhältnisbestimmung von Wiedergeburt und Rechtfertigung. Laut Emanuel Hirsch (1888-1972) steht der lutherischen Tradition entsprechend die Rechtfertigungslehre im Zentrum von Speners Theologie (vgl. bes. Hirsch, Grundlegung, 40-43). Allerdings bringe Spener die Rechtfertigung immer mit der Rede vom lebendigen Glauben, mit Erneuerung und Heiligung in Verbindung. Der Rechtfertigungsglaube müsse in der Praxis Gestalt gewinnen. „Sein ganzer Kunstgriff ist der,

Ausgangspunkt des pietistischen Drängens auf Bekehrung und Wiedergeburt ist die Lehre von der Wiederholbarkeit der Taufwiedergeburt, die auch Fresenius – mit dem Pietismus, allerdings entgegen der Orthodoxie – teilte.[70] Die Taufe begründe das Christsein. Ein Getaufter könne jedoch aus der Taufgnade fallen und bedürfe dann einer Bekehrung.[71] Fresenius bedauerte, „daß die meiste so genante Christen mit dem blosen Nam-

daß [sic!] er vom Rechtfertigungsglauben niemals spricht, ohne […] die Nichtigkeit eines daraus gelösten toten Glaubens eindringlich zu machen" (a.a.O., 34). Demgegenüber hat Martin Schmidt (1909-1982) die Wiedergeburtslehre als Zentrum von Speners Theologie bestimmt. Die Rechtfertigung verliere bei ihm ihre beherrschende Stellung und sei „als Moment in die alles umfassende Wiedergeburt aufgenommen" (Schmidt, Speners Wiedergeburtslehre, 14 Anm. 13). Speners Wiedergeburtslehre leite sich nicht aus der Orthodoxie, sondern aus dem mystischen Spiritualismus, insbesondere von Schwenckfeld, ab. Speners Theologie und mit ihr der lutherische Pietismus würden also nicht auf die lutherisch-orthodoxe Tradition zurückgehen (vgl. ebd.). Folgt man Schmidts Annahme, wäre das eine mögliche Erklärung, weshalb das Stichwort „Wiedergeburt" bei Fresenius kaum eine Rolle spielt, hätte er sich damit doch vom orthodoxen Rahmen entfernt. Einen Vergleich von Hirschs und Schmidts These bietet Wallmann, Wiedergeburt und Erneuerung. Zu Speners Verhältnisbestimmung von Wiedergeburt und Rechtfertigung vgl. außerdem Nüssel, Art. Wiedergeburt. Außerdem wird in der Regel die Bekehrung als Zentrum von Franckes Theologie bestimmt. Allerdings hat unter anderem Erhard Peschke (1907-1996) gezeigt, dass bei Francke und im hallischen Pietismus auch die Wiedergeburt eine wichtige Rolle spielt (vgl. bes. Peschke, Bekehrung und Reform, 83-114).

70 Francke, der hallische Pietismus und auch Fresenius hielten mit Spener an der lutherisch-orthodoxen Lehre von der Wiedergeburt in der Taufe fest. Gleichzeitig gingen sie entgegen der lutherischen Orthodoxie von der Wiederholbarkeit der Wiedergeburt aus. Mit seinem Festhalten an der lutherisch-orthodoxen Lehre von der Wiedergeburt in der Taufe unterschied sich Spener allerdings von Theophil Großgebauer (1627-1661). Großgebauer hatte die lutherisch-orthodoxe Lehre von der Wiedergeburt in der Taufe aufgegeben und zwischen Taufe und Wiedergeburt getrennt. Wiedergeburt erfolge erstmals in der Bekehrung, nicht in der Taufe. Gleichzeitig griff Spener Großgebauer auf und brachte ihn mit Hilfe der Annahme von der Wiederholbarkeit der Wiedergeburt mit der lutherisch-orthodoxen Lehre von der Wiedergeburt in der Taufe in Einklang. Da die wenigsten Menschen in der Taufgnade blieben, bedürften sie einer erneuten Wiedergeburt und Bekehrung als Beginn des tätigen Glaubens. Die Vorstellung von der Wiederholbarkeit der Wiedergeburt ermöglichte es Spener und mit ihm dem lutherischen Pietismus, auf Bekehrung und Wiedergeburt zu drängen, ohne die lutherisch-orthodoxe Lehre von der Taufwiedergeburt aufzugeben. Die Bekehrung deutete Francke als notwendige Wiederholung der Taufwiedergeburt für jeden, der aus der Taufgnade gefallen sei. Nicht die Taufe oder die Mitgliedschaft in einer Volkskirche würden das wahre Christsein begründen, sondern die Bekehrung. Dieselbe Sicht findet sich bei Fresenius. Er bewegte sich also innerhalb des pietistischen Rahmens. Zur Lehre von der Taufwiedergeburt vgl. u.a. Wallmann, Pietismus, 73.

71 Vgl. u.a. Fresenius, Beicht- und Communionbuch II, 379-381.

Christenthum zufrieden sind, an keine wahre Bekehrung dencken“.[72] Dabei gelte für sie, dass sie sich „nach *verlohrner Tauf-Gnade* […] wieder *bekehren* […] müssen“.[73] Wunsch und Dyhern seien sogar vollständig vom Glauben abgefallen, bedürften also erst recht der Bekehrung.[74] Wer aus der Taufgnade gefallen und nicht bekehrt war, dem verweigerte Fresenius das Abendmahl. Dyhern reichte er das Abendmahl zum Beispiel erst, nachdem dieser Fragen beantwortet hatte, welche „die wahre Bekehrung betrafen“.[75]

Ein weiteres Kennzeichen des hallischen Pietismus, das Fresenius in weiten Teilen teilte, ist nach Vorbild von Franckes Bekehrung[76] das Drängen auf eine bewusst erlebte und möglichst exakt datierbare Bekehrung als Durchbruch.[77] Spener stellte Franckes Bekehrungserlebnis nicht in Frage,

72 Ders., Anhang von der Haupt-Ursache, 462.

73 Ders., Kurtze und einfältige Anweisung vor Christliche Eltern, 27 (Hervorhebung M.G.). Vgl. z.B. auch Ders., Beicht- und Communionbuch I, 381. Dort riet Fresenius jedem, der daran zweifelt, ob er noch in der Taufgnade sei, zu folgendem Gebet: „Bin ich aber *aus deiner Gnade gefallen*: ach so erbarme dich über mich, […] daß ich wahrhaftig zu dir *bekehret* werde“ (ebd., Hervorhebung M.G.).

74 Zu Wunsch findet sich Fresenius’ Erklärung, er habe das „Unglück […] [gehabt], den Glauben an Christum zu verlieren“ (Ders., Wunsch, 2). Dyhern habe sogar Theologie studiert, sei dann aber „in den unseligen Naturalismum verfallen“ (Ders., Dyhern, 4). Dass Wunsch und Dyhern getauft waren, findet nicht eigens Erwähnung. Fresenius’ Erzählung setzt dies aber voraus. Beide bedürften einer „wahren Bekehrung“ (a.a.O., 11 u.ö.).

75 A.a.O., 22 (Hervorhebung M.G.). Vgl. auch Ders., Beicht- und Communionbuch I, 252-254. Dort heißt es u.a.: „Fraget man nun: Ob ein Mensch, der aus der Gnade zurück gefallen ist, zum heiligen Abendmahl gehen dörfe? So wird billig mit Nein geantwortet. So lang er durch wahre Buse nicht wieder aufstehet von seinem Fall, so lang bleibet er unwürdig zu diesem heiligen Mahl“ (a.a.O., 252f.).

76 1691 verfasste Francke einen Bericht über sein Bekehrungserlebnis (vgl. dazu u.a. Wallmann, Pietismus, 107 Anm. 3).

77 Die Verselbstständigung der Bekehrung ist bereits in der reformorientierten Orthodoxie angelegt (vgl. dazu Wagner, Art. Bekehrung, 464), zum Beispiel bei Theophil Großgebauer (1627-1661). Auch Spener „insistierte […] auf dem besonderen Erlebnis der Bekehrung“ (ebd.). Anders als Spener forderte Francke jedoch, so die gängige Meinung (vgl. dazu im Folgenden), dass der Wandel vom „nur“ getauften Christen hin zum „entschiedenen“ Christen bewusst erfahrbar und exakt datierbar sein müsse. Erhard Peschke (1907-1996) hat herausgearbeitet, dass „die theologiegeschichtlichen Wurzeln für die Fixierung des Bekehrungserlebnisses durch Francke“ (Peschke, Bekehrung und Reform, 39) bei Arndt liegen. Laut Johannes Wallmann (1930-2021) leitet sich Franckes „Drängen auf eine einmalige datierbare Bekehrung“ (Wallmann, Pietismus, 110) über Großgebauer aus der reformierten Tradition ab (vgl. ebd.). Allerdings hat Markus Matthias in seinem 2004 erschienene Aufsatz *Bekehrung und*

hatte aber selbst ein solches nicht gehabt und auch von anderen nicht gefordert. Ebenso forderte Franckes Sohn Gotthilf August Francke, mit dem Fresenius in Kontakt stand, keine „‘minutiöse’ Datierbarkeit“,[78] und auch Fresenius vertrat die Forderung nach einer datierbaren Bekehrung in abgemilderter Form. Mit dem hallischen Pietismus erklärte er, die Bekehrung müsse bewusst als „Durchbruch“ im Sinne einer radikalen Existenzwende erlebt werden. In seinem *Beicht- und Communionbuch* (1746) sprach er von einer „grosen Bekehrung“ als Übergang „von der Finsternis zum Licht“.[79] Allerdings müsse sie nicht „minutiös“ auf einen Moment datierbar sein. Sie sei vielmehr ein, wenn auch nicht unendlich andauernder, Prozess.

> „Ob nun schon die ganze Bekehrung nicht auf einen Schlag geschiehet“,[80] sei es falsch zu meinen, dass eine „Bekehrung eine sehr lange Zeit erfordert“.[81]

Zur Bekehrung Wunschs und Dyherns machte Fresenius keine exakten Zeitangaben. Doch er schilderte ihre Bekehrung als Durchbruch innerhalb

---

Wiedergeburt gezeigt, dass die gängige Meinung, Francke habe von jedem eine zeitlich exakt datierbare Bekehrung gefordert, falsch sei: „Dagegen ist festzuhalten, dass sich Francke wiederholt eindeutig gegen diese Vorstellung wendet“ (vgl. dazu Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt, 63-64, hier: 62, dort auch Belegstellen). 1712 habe Francke zwar von Erwachsenen ein „wirkliches, d.h. in Raum und Zeit geschehenes Bekehrungserlebnis“ (a.a.O., 63) gefordert, doch an anderen Stellen diese Forderung mehrfach relativiert (für Belegstellen vgl. ebd.). Francke sei es vor allem auf die Erfahrung der Bekehrung, nicht auf ihre Datierbarkeit angekommen. In der vorliegenden Untersuchung ist daher im Hinblick auf Francke und den hallischen Pietismus von einer „möglichst“ exakt datierbaren Bekehrung die Rede. Ein Grund dafür, dass Fresenius keine exakt datierbare Bekehrung forderte (vgl. dazu das vorliegende Kapitel), könnte also hier zu suchen sein: Ebenso wenig wie Francke forderte er eine exakt datierbare Bekehrung. Eine weitere Erklärung könnte sein, dass die Forderung (Franckes) nach einer exakt datierbaren Bekehrung – unabhängig davon, wo die traditionsgeschichtlichen Wurzeln für diese Forderung zu suchen sind (vgl. die oben skizzierten Thesen von Peschke und Wallmann) – eine Abweichung von Luther und der lutherischen Orthodoxie bedeutet.

78 Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt, 63. Vgl. dort auch zu Gotthilf August Franckes Bekehrungsverständnis.

79 Fresenius, Beicht- und Communionbuch I, 162.

80 A.a.O., 71.

81 A.a.O., 72.

weniger Tage und als radikale „Veränderung“:[82] Vor ihrer Bekehrung seien sie ganz dem „Unglauben“[83] verfallen gewesen. Danach habe er sie „im Beten und in den Glaubensübungen unermüdet“[84] angetroffen.

Außerdem teilte Fresenius die hallische Forderung nach einem der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf. [85] In seinem *Beicht- und Communionbuch* erklärte er ausdrücklich, der Bekehrung müsse eine „große Buße“[86] vorausgehen. Die Bekehrung sei ein „*erkämpftes* […] Gnadengeschenk“.[87] Über Wunsch berichtete er, dieser habe vor seiner Bekehrung angefangen, „herzlich zu weinen“[88] und bekannt:

> „Mein [i.e. Wunsch] Hertz ist gantz greulich verdorben; aber insonderheit mercke ich, daß es voller Hochmuth und Feindschaft gegen Gott ist. O wäre es doch einmal recht klein und demüthig, so könnte ich desto besser glauben. Helfen sie [i.e. Fresenius] doch ja vor mich beten, daß mir Gott Gnade gibt, umzukehren, und wie ein Kind zu werden“.[89]

Bei Dyhern nahm sich Fresenius allerdings die seelsorgerliche Freiheit, angesichts von dessen schwachem Zustand auf einen der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf zu verzichten.

> „[I]ch [i.e. Fresenius] […] [machte] den Schluß, daß Gott bey dieser [i.e. Dyherns] Seele den weitläufigen Weg […] nicht gehen wolle; sondern daß für dismal der Glaube […] kein *erkämpftes*, sondern ein pures Gnadengeschenk seyn solte“.[90]

82 Ders., Wunsch, 94.
83 A.a.O., Vorrede; Ders., Dyhern, 8; 30.
84 A.a.O., 26.
85 Zu den einzelnen, laut Francke zu unterscheidenden Stadien des Bußkampfes vgl. Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt, 60f.
86 Fresenius, Beicht- und Communionbuch I, 55.
87 Ders., Dyhern, 14 (Hervorhebung M.G.). Weitere Stellen, wo in Zusammenhang mit dem Thema Bekehrung das Stichwort „kämpfen“ fällt sind u.a.: Ders., Beicht- und Communionbuch I, 237 („halten das Kämpfen […] für […] unnöthig“); 262 („manchen fehlet es a[m] […] Kämpfen“).
88 Ders., Wunsch, 94.
89 Ebd.
90 Ders., Dyhern, 14 (Hervorhebung M.G.).

Daneben betonte Fresenius, dass einer wahren Bekehrung nicht nur ein Bußkampf, sondern auch die ausführliche Unterweisung und Einsicht in die Wahrheit des christlichen Glaubens sowie die Einsicht, dass allein dieser heilsbringend sei, vorausgehen müsse.

> „[E]in vernünftiger Mensch lässet sich nicht eher bewegen, eine andere Religion anzunehmen, biß er sich vorher erklären lassen, was darin geglaubet werde".[91]

Entsprechend unterwies er Wunsch und Dyhern im christlichen Glauben. Dabei wird, wie schon im Hinblick auf den der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf deutlich, dass er sich mitunter durchaus die seelsorgerliche Freiheit nahm, sein Handeln an eine Situation anzupassen. Ein entscheidender Faktor bei der Bekehrung sei, ob ein „Lehrer" sie begleite.

> „Daß in dem Fall, wenn Gott einen Sünder ordentlicher Weise durch Lehrer bekehren will, die Methode anders sey, als wenn er die Bekehrung auf eine auserordentliche Weise, ohne Lehrer, wirket".[92]

Sei ein Lehrer beteiligt, – wie im Falle Wunschs und Dyherns in der Person von Fresenius – müsse dieser seine „Bekehrungsmethode" an die Situation anpassen.[93] Wunschs gesundheitlicher Zustand erlaubte eine „weitläufige Untersuchung von der Wahrheit der Christlichen Religion".[94] Die Aufgabe bestand darin, „die schändlichste [sic!] Hindernisse, aus dem Wege zu räumen"[95], die Wunsch von einer Bekehrung abhielten. Ein wesentliches Hindernis sei dessen „verderbte Vernunft".[96] Wunsch selbst erklärte, seine „Vernunft [mache ihm] noch so viele Einwendungen".[97] Außerdem habe er Vorurteile:

> „[S]ein [i.e. Wunschs] Herz [war] mit *Vorurtheilen* gegen die Religion und ihre Lehrer befestiget, daß man mit ihm umgehen muß, als wenn man eine

91 Ders., Betrachtungen von Christo I, Vorrede.
92 Ders., Wunsch, 4.
93 Fresenius sprach an mehreren Stellen von „Methode" (vgl. v.a. a.a.O., 4; 5).
94 Ders., Dyhern, 15.
95 Ders., Wunsch, 5.
96 A.a.O., 48.
97 A.a.O., 53.

> Festung einnehmen will, die man erstlich berennet, und sich darauf alle mögliche Vortheile machet, die Aussenwerker einzunehmen, bis man endlich die Stadt selbst gewinnet. Ich [i.e. Fresenius] werde mir also die Zeit nehmen müssen […] und es werden manche Dinge zu untersuchen seyn, ehe er sich von der Wahrheit der Christlichen Religion wird überzeugen lassen."[98]

Fresenius legte Wunsch daher die, so seine Überzeugung, Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens dar und widerlegte die Vorurteile. Demgegenüber war Dyhern dem Tod bereits so nahe, dass Fresenius nicht nur auf den bereits oben genannten der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf, sondern auch auf eine längere Unterweisung verzichtete.[99] Gottes Gnade werde Dyherns Einwendungen beseitigen und ihm den wahren Glauben schenken, wenn er „nur um den Glauben beten"[100] wolle. „Wenn er dieses thäte, so würde ihm Gott gewiß dieses Kleinod schenken und ihn dadurch selig machen".[101] Der Bekehrungsweg könne also, so betonte Fresenius in Nähe zu Gotthilf August Francke,[102] je nach Situation variieren. Entscheidend sei, dass am Ende eine „*wahre* Bekehrung"[103] stehe. Fresenius versicherte, dass auch Dyhern trotz des Verzichts auf einen vorausgehenden Bußkampf und eine vorherige gründliche Unterweisung eine „wahre Bekehrung" vorweisen konnte. Er habe Dyhern das Abendmahl erst gereicht, nachdem dieser Fragen beantwortet hatte, welche „die wahre Bekehrung betrafen".[104]

Den der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf unterschied Fresenius mit August Hermann Francke deutlich von den Anfechtungen des Bekehrten im Gnadenstand. Der Mensch bleibe zeitlebens Anfechtungen

98 A.a.O., 4 (Hervorhebung M.G.).
99 Vgl. Ders., Dyhern, 14.
100 A.a.O., 17.
101 A.a.O., 16f.
102 „[D]aß man sich recht in die Wege Gottes schicken könne und nicht meyne, es müsse immer in einer und eadem regula in allen circumstantiis ergehen, und was nicht so sey, wer nicht so geführet worden […], der sey nicht auf dem rechten Wege gewesen" (Francke, Gotthilf August, Lectiones paraneticae vom 13. November 1727 [AFSt/H N 13, 868]).
103 Vgl. u.a. Fresenius, Wunsch, 50 (Hervorhebung M.G.); Ders., Dyhern, 22.
104 Ebd.

ausgesetzt, doch sie fielen nicht mehr so sehr ins Gewicht.[105] Bei Wunsch und Dyhern spielte das Thema Anfechtungen angesichts ihres Todes kurz nach der Bekehrung kaum eine Rolle. Doch im *Beicht- und Communion-buch* sprach Fresenius wie Francke von den „Anfechtungen“[106] und den weiterhin nötigen „Bus-Uebungen“[107] des Bekehrten im Gnadenstand, die aber von der „großen Buße vor der Rechtfertigung“[108] zu unterscheiden seien.

> „[N]ach erlangter Buse nach der Rechtfertigung, [sind] die […] Bus-Uebungen […] nicht so empfindlich […], als in der grosen Buße vor der Rechtfertigung.“[109]

Außerdem betonte Fresenius mit dem hallischen Pietismus das auf die Bekehrung folgende neue Sein, das vom Wachsen im Glauben und vom Fortschreiten hin zu einer immer vollkommeneren Lebensheiligung bestimmt sein müsse. Das Thema Heiligung spielt in den Berichten über die Bekehrung Wunschs und Dyherns – aus denselben Gründen wie bereits das Thema „Anfechtungen nach der Bekehrung“, nämlich angesichts von Wunschs und Dyherns Tod kurz nach der Bekehrung – kaum eine Rolle. Doch im *Beicht- und Communionbuch* betonte Fresenius im pietistischen Sinn, „daß der Mensch in der Rechtfertigung zu Christo kommen, und in der *Heiligung* bey ihm bleiben soll“.[110] Wer „in der *Heiligung* wandelt, [der] […] gehet […] [zudem] täglich mit den Gedancken um, wie es sich immer besser ergeben“[111] könne, „daß sie dadurch desto mehr geübet, geläutert und befestiget werden, folglich lauter herrliche Früchte […]

105 „Denn man kann es eigentlich keine Anfechtung nennen, wenn einer im Buß-Kampff seine Sünde und den Zorn Gottes über dieselbe fühlt […]. Die Anfechtung wird aber eigentlich von denen gesagt, die bereits die Gnade erkannt haben“ (Francke, August Hermann, Sonn-, Fest- und Apostel-Tags-Predigten II [1704], 513f., zit. nach: Peschke, Studien, 47).

106 Fresenius, Beicht- und Communionbuch I, 187. Zum Thema Anfechtung vgl. bes. a.a.O., 194-210.

107 A.a.O., 74.

108 Ebd.

109 Ebd.

110 A.a.O., 59 (Hervorhebung M.G.).

111 A.a.O., 76 (Hervorhebung M.G.).

einerndten".[112] Im *Beicht- und Communionbuch* beschrieb Fresenius verschiedene Vollkommenheits- „Stuffen im Christenthum",[113] die der Bekehrte erreichen könne. Mit dem Pietismus verstand er Nachfolge als Abkehr von allem, was einem vollkommenen Leben entgegenstehen könnte. Die sogenannten „Mitteldinge" (Adiaphora) wie Tanzen, Kartenspiel oder Theaterbesuche lehnte er mit dem Pietismus ab.[114] Am ausführlichsten entfaltete er diesen Gedanken in seiner Schrift *Gedancken vom Tantzen und Spielen*, die wie die Bekehrungsberichte aus seiner späten Frankfurter Zeit stammt, nämlich erstmals 1755 als Beitrag in den *Pastoral-Sammlungen* und anschließend 1761 als eigenständiger Druck erschienen ist.[115] Im hallisch-pietistischen Stil stellte er „die *bekehrten Kinder Gottes* und die *unbekehrten Weltmenschen*"[116] einander gegenüber. Tanzen, Spielen und Theaterbesuche gehörten dem Bereich der Welt und der Sünde an. Sie stünden einer Bekehrung und einem Leben in Heiligung entgegen.[117] Sie seien dem „geistlichen Leben zuwider".[118] Denn es werde „so viele kostbare Zeit verschwendet […], welche der Mensch weit besser […] zur

112 A.a.O., 209.

113 A.a.O., 221. Die Unterscheidung in neun „Stuffen" bzw. „Klassen" des Christseins legte Fresenius am ausführlichsten im *Beicht- und Communionbuch* (1746) dar. Die Unterscheidung strukturiert seine gesamten dortigen Ausführungen (vgl. Fresenius, Beicht- und Communionbuch, Inhaltsverzeichnis). Daneben findet sich die Rede von den „Stuffen des Christentums" an weiteren Stellen, z.B. in seinen *Pastoral-Sammlungen* (vgl. bes. Ders., Geistlicher Rath für eine Person, 136, dort ist sogar von einer „Stuffen-Lehre von dem Christenthum" die Rede).

114 Der Streit um die sogenannten „Mitteldinge" (Adiaphora) stellt einen der Hauptgegenstände in der Kontroverse zwischen Pietismus und Orthodoxie dar. Obwohl die Orthodoxie keineswegs als Anwalt der Mitteldinge auftrat, war ihr der hallische Pietismus zu rigoros. Vgl. dazu Eißner, Tantz, 88-90.

115 Die Verweise im vorliegenden Kapitel beziehen sich auf den eigenständigen Druck von 1761. Abgedr. auch in: PS XIX (1755), 78-98.

116 Fresenius, Tantzen und Spielen, 21.

117 Es handele sich um „weltliche Ueppigkeiten" (a.a.O., 3), „Welt-Eitelkeiten" (a.a.O., 26), „ein Werck der Finsternis" (a.a.O., 4), schlicht „Sünde" (a.a.O., 9; 10; 14). Denn sie weckten „Begierden" (a.a.O., 10; 11), „Eitelkeit" (a.a.O., 18; 19) und „Hochmuth" (a.a.O., 10). Durch Tanzen etwa werde der Mensch „zu Unkeuschheit" (a.a.O.) und durch Spielen „zum Betrug, Ungerechtigkeit und Diebstahl verleitet" (a.a.O., 12). Zu Theaterbesuchen vgl. bes. a.a.O., 22-24.

118 A.a.O., 21.

Erbauung seiner Seele anwenden könte“.[119] Die bekehrten „Kinder Gottes“ hielten sich von diesen „Mitteldingen“ daher fern.

> „Da sie […] aller weltlichen Ueppigkeit entsaget hätten, worunter alle sündliche Gleichstellungen der Welt, als Tantzen, Spielen, Comödien-Sehen […] und dergleichen verstanden werde“.[120]

Mit seinem Drängen auf „Bekehrung“ und seinem Verständnis von Bekehrung orientierte sich Fresenius also am hallischen Pietismus: Bekehrung verstand er als Wiedererlangung der verlorengegangenen Taufgnade. Außerdem forderte er, die Bekehrung müsse bewusst als „Durchbruch“ im Sinne einer radikalen Existenzwende erlebt werden. Allerdings forderte er keine auf einen exakten Moment datierbare Bekehrung. Sie könne ein, wenn auch nicht unendlich andauernder, Prozess sein. Zudem teilte Fresenius die hallische Forderung nach einem der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf und nach einer vorherigen Unterweisung im christlichen Glauben. Mit dem hallischen Pietismus unterschied er den der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf von den Anfechtungen des Bekehrten; er betonte das auf die Bekehrung folgende neue Sein, das vom Fortschreiten hin zu einer immer vollkommeneren Lebensheiligung bestimmt sein müsse. Die sogenannten „Mitteldinge“, die dem entgegenstünden, lehnte er mit dem Pietismus ab.

Gleichzeitig nahm sich Fresenius die seelsorgerliche Freiheit, auf einzelne Elemente einer mustergültigen Bekehrung nach hallischem Vorbild zu verzichten, wenn es die Situation erforderte. Er orientierte sich am hallischen Bekehrungsverständnis. Doch eine „wahre Bekehrung“ beinhaltet laut ihm nicht zwangsläufig alle hallisch-pietistischen Elemente. Sie bedeute vielmehr, sich zum lutherischen Glauben zu bekehren. Denn dieser sei der einzig wahre Glaube. Außerdem sei eine „wahre Bekehrung“ – und das ist das Zentrum von Fresenius’ Bekehrungsverständnis – Gottes Werk. In lutherischer Tradition, mit Orthodoxie und Pietismus betonte er die

119 A.a.O., 13.
120 A.a.O., 24f.

Alleinwirksamkeit Gottes.[121] Die Bekehrung sei ein „Gnadengeschenk Gottes“,[122] zu dem sich der Mensch nur passiv verhalten könne. Weder den Weg zur Bekehrung könne er – so erklärte Fresenius Wunsch – „aus eigenen Kräften thun; Gott wird […] aber gewiß die Kraft dazu schenken“,[123] noch zur Bekehrung selbst könne er etwas beitragen. Gleichzeitig brauche es eine aktive Bewegung seitens des Menschen. Dieser müsse die göttliche Gnade „ergreifen“.[124] Doch auch dieser Vorgang bleibe stets im Gnadenhandeln Gottes begründet, habe den Charakter des Verdanktseins. Zur Bekehrung an sich könne der Mensch also rein nichts selbst beitragen und auch das Verbleiben und die Mehrung der Gnade obliege allein Gott. Entsprechend riet Fresenius Wunsch nach dessen Bekehrung:

> „Wachen und Beten sind nun die Pflichten […]. Beten, damit Sie mehr Gnade erlangen; und Wachen, damit Sie die erbetene Gnade nicht wieder verlieren“.[125]

5.3.2 Verhältnis von Offenbarung und Vernunft

In Reaktion auf die Aufklärung thematisierte Fresenius in seinen Bekehrungsberichten das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft.[126] Anders

121 Die Mehrheit der lutherischen Orthodoxie ebenso wie Spener und Francke und mit ihnen Fresenius betonten die Alleinwirksamkeit Gottes bei der Bekehrung. Der melanchthonischen These vom freien Willen des Menschen als Mitursache für die Bekehrung wurde in der Orthodoxie mehrheitlich die völlige Unfreiheit des menschlichen Willens mit Blick auf die Bekehrung entgegengesetzt. Eine von der orthodoxen Mehrheit abweichende Meinung vertrat u.a. Calixt. In Anknüpfung an Melanchthon erklärte er, die Bekehrung des Menschen liege auch in dessen Willen und Tun vgl. dazu Rohls, Geschichte der Ethik, 299f.

122 Fresenius, Wunsch, 6.

123 A.a.O., 50

124 Ebd.

125 A.a.O., 95.

126 Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft thematisierte Fresenius vor allem im Gespräch mit Wunsch (vgl. a.a.O., 6-23), auf das er Dyhern angesichts von dessen schwachem Zustand verwies (vgl. Ders., Dyhern, 15f.). Außerdem hatte Fresenius das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft bereits 1743 an der Gießener Universität in seiner Rede *De limitibus rationis et fidei* ausführlich behandelt. 1748 wurde sie im ersten Band der *Pastoral-Sammlungen* abgedruckt (S. 375-398), wo auch der Bericht über die Bekehrung Wunschs erstmals erschien. Mit der besonders in Zusammenhang mit der Aufklärung relevanten Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft beschäftigte sich Fresenius also vor allem in den letzten zwei

als Teile der Aufklärung hielt er uneingeschränkt an der Notwendigkeit von Offenbarung fest. Die Heilswahrheiten seien nur durch sie zugänglich. Gleichzeitig betonte er in Reaktion auf die Hochschätzung der Vernunft in der Aufklärung, dass die Vernunft im Bereich der Theologie ihre Berechtigung habe. Sie könne einfache theologische Wahrheiten erkennen und die Offenbarung erforschen, werde aber keine Widersprüche finden. Die Offenbarung übersteige die Vernunft, sei aber nicht vernunftwidrig. Er betonte die Harmonie von Offenbarung und Vernunft.

Wunsch und Dyhern standen in Fresenius' Augen für diejenigen innerhalb der Aufklärung, die am Gottesgedanken festhielten und die Möglichkeit von Offenbarung nicht leugneten, die Offenbarung aber nicht als

---

Jahrzehnten seines Lebens. Das stützt die Annahme, dass seine Beschäftigung mit der Aufklärung vor allem in seine späten Frankfurter Jahre fällt (vgl. dazu auch unten Ertrag). Eine ausführliche Analyse von *De limitibus rationis et fidei* bietet Raisig, Fresenius, 32-66. Gerhard Johannes Raisig hat in seiner Arbeit *Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp Fresenius* (1975) zugleich Fresenius' Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft ausführlich dargestellt, wobei seine Untersuchung im Wesentlichen auf *De limitibus rationis et fidei* Bezug nimmt. Fresenius' Bekehrungsberichte finden nur am Rand Erwähnung. Auf sie konzentriert sich wiederum die vorliegende Untersuchung. Ein eingehender Vergleich von *De limitibus rationis et fidei* und den Bekehrungsberichten würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen, zumal sich die Schriften zwar formal unterscheiden. *De limitibus rationis et fidei* ist eine wissenschaftliche Abhandlung. Die Bekehrungsberichte sind in erster Linie Erbauungsliteratur. Inhaltlich entsprechen sie sich aber: Beide Male führte Fresenius seine Grundthese von der Harmonie von Offenbarung und Vernunft aus. Beide Male schrieb er der Vernunft eine zweifache theologische Aufgabe zu: zum einen das Erkennen einfacher theologischer Wahrheiten, zum anderen das Erforschen und Überprüfen der Offenbarung (vgl. dazu das vorliegende Kapitel). Diese Grundlinien in *De limitibus rationis et fidei*, die mit denjenigen in den Bekehrungsberichten identisch sind, sind von Raisig herausgearbeitet worden. Abschließend hat er richtigerweise festgehalten: „Eine neue, aufklärerisch-rationale Theologie kündigt sich [bei Fresenius] in der Lehre von den theologischen Aufgaben der Vernunft an, aber die barocke orthodoxe Theologie wirkt in der Überzeugung von einer festen verbindlichen Offenbarungsnorm noch nach" (Raisig, Fresenius, 64f.). Falsch ist allerdings m.E. Raisigs Bewertung. Laut ihm handelt es sich um „widersprüchliche Überzeugungen" (a.a.O., 64). Dabei hat er m.E. übersehen, dass beide Überzeugungen miteinander vereinbar sind. Denn auch die Orthodoxie erkannte der Vernunft eine Berechtigung zu und auch in Teilen der Aufklärung konnte die Offenbarung als Norm gelten (zur Aufwertung der Vernunft in der Orthodoxie vgl. u.a. Hornig, Lehre, 96; Wallmann, Theologiebegriff, 120; Bizer, Frühorthodoxie und Rationalismus, bes. 6; Sparn, Wiederkehr der Metaphysik, 203-214). Fresenius' Beispiel weist m.E. darauf hin, dass beide Ansätze miteinander vereinbar sind. Das wird das vorliegende Kapitel zeigen.

notwendig ansahen. Sie waren der Ansicht, die Offenbarung müsse sich an der Vernunft messen lassen. Alles der Vernunft Widersprechende lehnten sie ab. Sie konstruierten eine Vernunftreligion.[127] Dem hielt Fresenius die – seines Erachtens – „Grenzen der Vernunft" und die sich daraus ergebende Notwendigkeit von Offenbarung entgegen. Die „erste Quelle"[128] des Unglaubens sei, „daß die Menschen die *Grenzen ihrer Vernunft* weder kennen, noch in Praxi genau genug beobachten".[129] Daher erzählte er das die Grenzen der Vernunft veranschaulichende „Gleichniß von dem Reich der Wissenschaften".[130] Es handelte von einem „Weltweisen", „der sich durch den Mißbrauch seiner Vernunft bald auf den Naturalismus, […] bald auf andere Abwege verleiten lassen".[131]

> „Ich [i.e. Fresenius] habe ehedem […] einen tiefsinnigen Weltweisen kennen gelernet, der nichts weniger, als die Grenzen seiner Vernunft untersuchte, und sich daher aus einem Labyrinth der Gedanken in den andern verirrete. […] Endlich brachte ich ihn darauf, daß wir die Grenzen der Vernunft untersuchen wollten. Ich sagte zu dem Weltweisen: Wir wollen uns beyde vorstellen […], das Reich der Wissenschaften zu durchwandern.".[132]

Im Reich der Wissenschaften gebe es drei Reiche: das Reich des Lichts, – damit griff Fresenius den für die Aufklärung zentralen Begriff des „Lichts"

127 Fresenius differenzierte kaum zwischen verschiedenen Richtungen innerhalb der Aufklärung und ihren jeweiligen Konzepten. Das gilt insbesondere im Hinblick auf verschiedene Konzepte zum Verhältnis von Offenbarung und Vernunft. Fresenius kam es darauf an, die Notwendigkeit von Offenbarung zu verteidigen. Er wandte sich gegen alle Richtungen, die dies in irgendeiner Form bestritten. An näheren Differenzierungen hatte er kein Interesse. Sie kommen daher an dieser Stelle auch nicht näher in den Blick. Eine Übersicht zu verschiedenen Konzepten im Hinblick auf das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft im Zeitalter der Aufklärung bietet Rohls, Offenbarung, 349-488. Dort auch zur Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft in Orthodoxie und Pietismus (vgl. a.a.O., 406-421) sowie weiterführende Literatur.

128 Fresenius, Wunsch, 7.

129 Ebd. (Hervorhebung M.G.).

130 Vgl. a.a.O., 6-23, hier: 16.

131 A.a.O., 7. Fresenius' Ausführungen erwecken den Eindruck, er beschreibe eine persönliche Begegnung mit dem „Weltweisen". Ob eine solche Begegnung tatsächlich stattfand, lässt sich nicht feststellen. In jedem Fall sollte das „Gleichniss" sicherlich der Anschaulichkeit dienen.

132 Fresenius, Wunsch, 9.

auf[133] – das Reich der Dämmerung und das Reich der Dunkelheit.[134] Sein Hauptinteresse galt dem Reich des Lichts. Denn nur dort treffe man Wahrheiten an, die gewiss seien, wobei zwischen philosophischen und theologischen Wahrheiten zu unterscheiden sei. In philosophischen Dingen könne man auf dreierlei Weise Gewissheit erlangen, nämlich mit Hilfe der Vernunft, der Sinne und der Erfahrung. Damit griff Fresenius die zentralen erkenntnistheoretischen Ansätze im Bereich der Aufklärung auf (Rationalismus, Sensualismus, Empirismus).

> „Was ich also durch die *Vernunft* richtig begreifen, und mit unumstößlichen klaren Schlüssen beweisen; was ich mit meinen *Sinnen* auf eine untrügliche Art, ohne Zweifel und Widerspruch, fassen; und was ich durch eine deutliche beständige *Erfahrung* erkennen kan: Das ist gewiß, und gehöret folglich in das Reich des Lichts".[135] Doch „[w]o diese Wege aufhören, da ist unsere Grenze".[136]

Gewissheit in theologischen Dingen erreiche man allerdings „nur durch einen Weg […], nemlich durch die deutliche Zeugnisse der *heiligen Schrift*".[137] Die Vernunft stoße hier an ihre Grenzen. Gleichzeitig komme ihr auch hier eine Aufgabe zu, nämlich

> „die Kennzeichen der göttlichen Offenbarung aufzusuchen, und wenn sie solche gefunden: so kan sie auf den Wortverstand derselben erforschen. Weiter kommt sie nicht fort. Hier sind wieder ihre Grenzen, und alles, was nun die gefundene und wohlverstandene Offenbarung sagt, das müssen wir glauben".[138]

Im Reich der Dämmerung treffe man Wahrscheinlichkeiten an. Für die Theologie sei dieses Reich daher uninteressant. Ähnlich verhalte es sich im Hinblick auf die Philosophie. Denn im Reich der Dämmerung fänden sich „viele Dinge […], dabey uns Vernunft, Sinnen und Erfahrung

133 Vgl. dazu Becker, Licht.
134 Das Reich des Lichts (vgl. Fresenius, Wunsch, 9-12); das Reich der Dämmerung (vgl. a.a.O., 13); das Reich der Dunkelheit (vgl. a.a.O., 13f.).
135 A.a.O., 10 (Hervorhebung M.G.).
136 A.a.O., 11.
137 A.a.O., 10 (Hervorhebung M.G.).
138 A.a.O., 11.

überzeugen werden, daß eben diese drey Wege nicht hinlänglich seyen, auf den Grund einer […] gewissen Erkenntniß zu kommen“.[139] Man werde unterschiedlicher Meinung sein „und keiner wird […] mehr, als eine bloße Wahrscheinlichkeit anführen können“.[140] Im Reich der Dunkelheit treffe man lediglich auf Geheimnisse und müsse am Ende bekennen:

> „Wol hundertmal bin ich irre gegangen; bald bin ich an starke Felsen angeloffen, daß ich taumelte; bald bin ich gefallen; ergriffe ich gleich etwas, so habe ich es doch nicht sehen können, weil es ganz dunkel war. Ich ging wie ein Blinder, und noch dazu in einem steten Labyrinth“.[141]

Der einzige Nutzen einer Reise ins Reich der Dunkelheit bestehe darin, dass man „künftighin […] mit dem Reich des Lichts besser zu frieden seyn“[142] werde. Gewissheit gibt es Fresenius zufolge also nur im Reich des Lichts. Auch Dinge außerhalb dieses Reichs könnten gewiss sein. Doch Gott habe den Menschen nur in den Dingen Gewissheit geschenkt, die „nöthig, oder sehr nützlich sind“.[143] Damit wollte er „theils unserm Vorwitz und Hochmuth vorbeugen; theils aber unserer Schwachheit wegen schonen.“[144] Manche Erkenntnis sei eine zu große „Last“.[145] Folglich solle sich der Mensch (nur) im Reich des Lichts bewegen, wo Wahrheiten für jeden mit der Vernunft einsichtig bewiesen werden könnten. Wissenschaftliche Forschung und Fortschritt schließe das aber keineswegs aus.

> „In einem jeden Periodo möchten gleichwol einige wohlgeübte, scharfsinnige […] Männer Versuche anstellen, ob sie die Wissenschaften erweitern, und einige Wahrscheinlichkeiten, oder auch Dunkelheiten in das Reich des Lichts, mit unumstößlichen Gründen, versetzen könten“.[146]

Das Problem sei, dass die meisten Menschen ihre Vernunft fehlerhaft gebrauchten. Die meisten würden eine zu weite Reise antreten, die Grenzen

139 A.a.O., 13.
140 Ders., Wunsch, 13.
141 A.a.O., 14.
142 A.a.O., 15.
143 A.a.O., 11.
144 A.a.O., 12.
145 A.a.O., 51.
146 A.a.O., 19.

der Vernunft „zu weit aus[dehnen]“.[147] Sie wollten „mehr wissen […], als sie begreifen können“.[148] Dabei würden sie vergessen, „daß wirklich viele Dinge da sind, deren Erforschung dem menschlichen Verstand ohnmöglich bleibet“.[149] Am Ende müssten aber auch sie erkennen, dass Reisen ins Reich der Dämmerung und ins Reich der Dunkelheit vergeblich seien. Manche Menschen würden hingegen eine zu kurze Reise unternehmen und die Grenzen der Vernunft „nicht weit genug aus[dehnen]“.[150] Sie würden „alles Forschen unterlassen, und aus bloßer Leichtsinnigkeit und Trägheit entweder nichts, oder alles glauben“.[151] Schließlich gebe es noch Menschen, die beide Fehler zugleich begingen,

> „die […] gemeiniglich ihr Forschen zu weit, und doch auch nicht weit genug [treiben]. Zu weit in denen Dingen, die über ihren Horizont sind; aber nicht weit genug in denen Dingen, die sie wissen solten und könten“.[152]

Zu letzteren zählte Fresenius „Naturalisten“ wie Wunsch und Dyhern. Sie seien einerseits „in vielen Stücken über die Grenzen der Vernunft hinaus gegangen, und [hätten] sich *zu weit* gewaget“.[153] Sie wollten nur glauben, was sie mit der Vernunft erkennen könnten. Dabei würden sie übersehen, dass die Gewissheit in theologischen Dingen allein auf der Offenbarung gründe. Diese sei eine notwendige, der Vernunft aber nicht widersprechende Ergänzung der natürlichen Gotteserkenntnis: Göttliche Wahrheiten seien „theils aus der natürlichen Erkentniß Gottes, theils aus der heil. Schrift bekant“.[154] Neben der natürlichen Gotteserkenntnis brauche es die Offenbarung. Nur mit ihr könne man das Wesentliche, nämlich die Heilswahrheiten erfassen. Im Hinblick auf die Offenbarung müssten „Naturalisten“ „gestehen, daß sie zu gleicher Zeit *nicht weit gnug* gegangen, und die Erforschung […] unterlassen haben, wo sie am nöthigsten gewesen

147 A.a.O., 8.
148 A.a.O., 21.
149 A.a.O., 8.
150 Ebd.
151 A.a.O., 21f.
152 A.a.O., 22.
153 A.a.O., 37 (Hervorhebung M.G.).
154 A.a.O., 55.

wäre“.[155] Fresenius sprach von einem „Recht der Vernunft“[156] im theologischen Bereich, nämlich die Offenbarung „aufzusuchen, und zu erforschen“.[157] Hier treffe sie zweierlei Dinge an: „[e]rstlich solche [Dinge], welche sie völlig begreifen kann; zum anderen solche, die sie nicht begreifen kan, weil sie über ihren Horizont gehen, und das sind die [Glaubens-] Geheimnisse“.[158] Die christliche Religion erlaube „der Vernunft gar gern, daß sie ihre Augen aufthue, und die [Glaubens-] Geheimnisse scharf und genau ansehe“.[159] Doch sie werde keinen „wahren Widerspruch“[160] finden. Fresenius kam daher zu dem Schluss: „alles, was nun die […] Offenbarung sagt, das müssen wir glauben“.[161]

Mit seiner Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft stand Fresenius fest auf dem Boden von Orthodoxie und Pietismus. Er hielt an der Notwendigkeit von Offenbarung fest, als von Teilen der Aufklärung die Notwendigkeit oder gar Existenz von Offenbarung immer öfter in Frage gestellt wurde. In seinen Bekehrungsberichten zeigte er die Grenzen der Vernunft auf und betonte davon ausgehend die Notwendigkeit von Offenbarung. Denn die Heilswahrheiten lägen jenseits der Vernunft, seien nur durch die Offenbarung zugänglich. Gleichzeitig betonte er in Reaktion auf die Hochschätzung der Vernunft in der Aufklärung die Berechtigung der Vernunft auch im Bereich der Theologie. Sie könne einfache theologische Wahrheiten erkennen. Gleichzeitig brauche es eine Ergänzung der natürlichen Gotteserkenntnis durch die Offenbarung. Diese wiederum dürfe die Vernunft erforschen. Sie werde jedoch keine Widersprüche finden. Fresenius betonte die Harmonie von Offenbarung und Vernunft. Er stand damit fest auf dem Boden von Orthodoxie und Pietismus. Gleichzeitig ist seine Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft mit weniger radikalen Stimmen der Aufklärung vereinbar. Denn die Annahme der Harmonie von Offenbarung und Vernunft wurde „für den

155 A.a.O., 37 (Hervorhebung M.G.).
156 A.a.O., 54.
157 A.a.O., 10.
158 A.a.O., 53.
159 A.a.O., 55.
160 A.a.O., 54.
161 A.a.O., 11.

tonangebenden Strom des gemäßigten Aufklärungsdenkens prägend“,[162] etwa für die Übergangstheologie. Wie sie verstand Fresenius die Offenbarung als eine der Vernunft nicht widersprechende Ergänzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Wie sie ging er von der Harmonie von Offenbarung und Vernunft aus und war nicht bereit, die Offenbarung der Vernunft unterzuordnen. Er wertschätzte die Vernunft, hielt aber am Primat der Offenbarung fest. Die Kritik der Offenbarungsüberlieferung mit Hilfe der Vernunft, wie sie sich nach ihm in der Neologie findet, lag ihm fern.

Fresenius hielt also an der Notwendigkeit von Offenbarung fest und betonte die Harmonie von Offenbarung und Vernunft. Davon ausgehend zeigte er, die – laut ihm – Vernunftgemäßheit der biblischen Aussagen und der darin enthaltenen Heilswahrheiten auf. Besonders ausführlich ging er auf das Thema Sünde und auf die Zweinaturen- und Satisfaktionslehre ein.

5.3.3 Schriftlehre

In den Bekehrungsberichten legte Fresenius sein orthodoxes, vom Pietismus grundsätzlich geteiltes Schriftverständnis dar, wie er es bereits in früheren Schriften entfaltet hatte. Er selbst verwies auf seine Schrift *Betrachtungen von Christo* (1743).[163] Wie dort hielt er auch in seinen Bekehrungsberichten an der Schriftautorität und an der Identifikation von Bibel und Wort Gottes fest, erklärte ausdrücklich, „daß die heilige Schrift Gottes Wort sey“.[164] Auf nähere Ausführungen, etwa zur Lehre von der Verbalinspiration, verzichtete er allerdings, wie es oftmals bei Pietisten zu beobachten ist. Vielmehr wollte er die mit der Aufklärung aufkommende

162 Kirn, Aufklärung, 142.

163 Vor allem in seinem Bericht über die Bekehrung Wunschs kam Fresenius auf das Thema Schrift zu sprechen (vgl. bes. Fresenius, Wunsch, 23-48; zur Identifikation von Bibel und Wort Gottes vgl. bes. a.a.O., 28-33). Gleichzeitig verwies er darauf, dass er sein Schriftverständnis bereits ausführlich in *Betrachtungen von Christo* (1743) dargelegt habe (vgl. Fresenius, Wunsch, 33, mit Verweis auf: Ders., Betrachtungen von Christo IV, 1-112). Außerdem hatte er sein Schriftverständnis 1731 in *Anti-Weislingerus* näher entfaltet (vgl. oben Abschn. II.Tl.1.3.3).

164 Fresenius, Wunsch, 31f.

Bibelkritik mit Orthodoxie und Pietismus in Einklang bringen und setzte entsprechende Akzente. [165]

In Reaktion auf Kritik seitens der Aufklärung an der Schriftautorität verteidigte er die Annahme von der „Wahrheit der biblischen Historie“.[166] Die in der Bibel erzählte Historie sei zuverlässig und wahr. Denn es bestehe kein Zweifel an der „Glaubwürdigkeit“[167] der biblischen Autoren und daran, dass sie „die Wahrheit geschrieben“[168] haben. Auch seien die biblischen Bücher zuverlässig überliefert.[169] Ebenso wenig sprächen widersprüchliche Bibelstellen, wie Teile der Aufklärung meinten, gegen die Zuverlässigkeit der Schrift. Denn „in der heiligen Schrift [seien] keine Widersprüche anzutreffen“.[170] Auch wenn es „hier und da so scheine, als ob sich die Schrift selbst widerspräche. Es scheinet nur so“,[171] vor allem aufgrund von Unwissenheit.[172] Dazu führe die Aufklärung „dunkle Stellen“ als Einwand gegen die Zuverlässigkeit der Schrift an.[173] Laut Fresenius

165 Fresenius differenzierte kaum zwischen verschiedenen Formen der Bibelkritik in der Aufklärung. Sein Fokus lag auf der Verteidigung der orthodox-pietistischen Schriftlehre. Ihren Höhepunkt erreichte die Bibelkritik der deutschen Aufklärungstheologie ohnehin erst nach ihm in der Neologie. Differenzierungen innerhalb der Aufklärung kommen in der vorliegenden Untersuchung nur in den Blick, sofern sie für Fresenius von Bedeutung sind.

166 Fresenius, Wunsch, 23; vgl. dazu bes. a.a.O., 23-48.

167 A.a.O., 64.

168 A.a.O., 24.

169 Vgl. a.a.O., bes. 24-26. Es könne zweifellos nachgewiesen werden, „daß die biblischen Bücher der heil. Schrift […] von den Propheten, Evangelisten und Aposteln wirklich geschrieben worden“ (a.a.O., 24). Denn durch die Jahrhunderte hindurch ließe sich zurückverfolgen, dass „die Alten eben die Bücher und Worte der heil. Schrift gehabt haben, die noch vorhanden sind“ (a.a.O., 25). Außerdem sei gewiss, „daß diese heilige Männer die Wahrheit geschrieben haben“ (a.a.O., 24). Denn hätten sie die Unwahrheit geschrieben, würden außerbiblische Zeugnisse sie nicht stützen und ihre Zeitgenossen hätten ihnen widersprochen. Außerdem hätten sich die Urchristen trotz der damit verbundenen Gefahr zu Jesus bekannt (vgl. ebd.).

170 A.a.O., 30.

171 Ebd.

172 „[E]s werden auch manche aus Unwissenheit auf die Gedanken gebracht, als wenn gewisse Stellen der heiligen Schrift einander entgegen gesetzt wären. Die Stellen, die hieher gehören, trift man gemeiniglich in Historischen, Chronologischen und Genealogischen Dingen an, wozu eine große Kenntniß der alten Geschichte, Zeitrechnung, und überhaupt der Antiquitäten gehöret, wenn man sie genau erforschen und recht erklären will. Wer nun diese Wissenschaften nicht besitzt, der kan gar leicht […] sich einen Widerspruch einbilden, wo wahrhaftig keiner ist“ (a.a.O., 31).

173 Vgl. a.a.O., 33-36.

müsse hier zwischen „prophetischen Dunkelheiten“ und „Glaubensgeheimnissen“ unterschieden werden. Die „prophetischen Dunkelheiten“ würden sich in zukünftiger Zeit erschließen, wie etwa im Hinblick auf die von der Aufklärung oftmals kritisierten alttestamentlichen Messiasverheißungen bereits geschehen. Das Alte Testament enthalte zudem die christliche Lehre „von Christo und der Erlösung“:

> „[A]lles, was die Christen von Christo und der Erlösung wissen, ist im alten Testament verkündiget worden“.[174]

Bei „Glaubensgeheimnissen“ wiederum seien die Worte „klar und deutlich […], aber […] wie die Sache ist, ist in Dunkelheit eingehüllet“.[175] Die „Glaubensgeheimnisse“ gehörten „nicht in die Grenzen, die unsere Vernunft erreichen kann“,[176] müssten also offenbart werden. Die Vernunft dürfe sie erforschen, werde aber keinen „wahren Widerspruch“[177] finden. Fresenius hielt, wie im vorherigen Kapitel dargestellt, an der Notwendigkeit von Offenbarung fest und wollte zugleich ihre Vernunftgemäßheit aufzeigen.

> „Es fehlet uns also an der Erkentnis in den Hauptdingen. Diese mußten uns folglich von Gott offenbaret werden […]. Er hat uns demnach Dinge offenbaren müssen, die uns von Natur verborgen sind. Was uns verborgen ist, das ist uns dunkel, oder ein Geheimniß; und daraus folget, daß in einer göttlichen Offenbarung solche *Dunkelheiten*, oder *Geheimnisse* seyn müssen“.[178]

Außerdem ging Fresenius auf die biblischen Wundererzählungen näher ein, die seitens der Aufklärung in besonderer Weise in Frage gestellt wurden. Er wollte nicht nur ihre Vernunftgemäßheit aufzeigen. Er führte sie auch als Beleg für die Wahrheit und Zuverlässigkeit der Schrift an.[179] Anders als viele Aufklärungstheologen hielt er daran fest, dass Wunder

174 A.a.O., 29.
175 A.a.O., 33.
176 Ebd.
177 A.a.O., 42.
178 A.a.O., 34 (Hervorhebung M.G.).
179 Vgl. a.a.O., 29-31.

tatsächlich geschehen, übernatürlich und damit Erweis der Existenz und Macht Gottes seien.[180]

> „Den andern Beweisgrund [für die Zuverlässigkeit der Schrift] geben die Wunderwerke […] man wird allemal finden, daß solche wahrhaftigen Veränderungen der Dinge dabey vorgegangen, die allein eine göttliche Allmacht hervorbringen kan. Aber warum hat Gott so viele Wunder gewirket? Ist es nicht offenbarlich zu dem Ende geschehen, daß […] das Buch solcher Offenbarungen […], als göttlich dargestellet werden mögen".[181]

Fresenius' Ausführungen zur Schrift, insbesondere seine „Widerlegung" von Kritik, die Teile der Aufklärung gegen ihre Autorität und Zuverlässigkeit vortrugen, zielten darauf, Wunsch und Dyhern von der Notwendigkeit der (Schrift-) Offenbarung und ihrer Vernunftgemäßheit zu überzeugen. Die entscheidenden Heilsaussagen seien ausschließlich „durch die deutliche Zeugnisse der heiligen Schrift"[182] zugänglich. Sie weise den Weg zum Heil, schreibe „den Weg zur Seligkeit vor[…]".[183] Im Gegenüber zur Aufklärung betonte er, dass nicht die Vernunft, sondern die Schrift die höchste Autorität in Glaubensfragen sei. Gleichzeitig wollte er ihre Vernunftgemäßheit aufzeigen. Wenn er Wunsch und Dyhern davon überzeugen könnte, so meinte Fresenius, dann müssten sie auch die Wahrheit der in der Schrift enthaltenen Offenbarung anerkennen: „wenn er [i.e. Dyhern] aber annehme, daß die Schrifft eine göttliche Offenbarung sey […] er müsse an Christum glauben".[184]

Entsprechend ging Fresenius, nachdem er die – laut ihm – Notwendigkeit, Vernunftgemäßheit und damit Wahrheit der (Schrift-) Offenbarung

180 Die Aufklärung ging unterschiedlich mit den biblischen Wundererzählungen um. Wobei die Kritik der deutschen Aufklärung an den biblischen Wundererzählungen ihren Höhepunkt zu Fresenius' Zeit noch nicht erreicht hatte. Carl Friedrich Bahrdt (1741-1792), ein Vertreter der Generation nach Fresenius, zweifelte die Geschichtlichkeit der Wunderberichte zum Beispiel noch nicht an. Doch sie seien zeitbedingte Interpretation. Sie ließen sich rational erklären. Eine solche Sicht lag Fresenius fern. Zur Wunderdeutung in der Aufklärung vgl. einführend Erlemann, Wunder, 94-97.

181 Fresenius, Wunsch, 31.

182 A.a.O., 10.

183 A.a.O., 23.

184 Ders., Dyhern, 12f.

aufgezeigt hatte, näher auf die geoffenbarten Heilswahrheiten ein. Er wollte die „Naturalisten“ Wunsch und Dyhern bekehren, sie davon überzeugen, dass sie auf Christi Heilswerk angewiesen seien. Er legte sein von Orthodoxie und Pietismus geprägtes Sündenverständnis und die Zweinaturenlehre sowie die Satisfaktionslehre näher dar.[185]

5.3.4 Sündenverständnis

In der Auseinandersetzung mit dem „Naturalismus“ ging Fresenius näher auf das Thema Sünde ein.[186] Denn ein falsches Sündenverständnis sei einer der wesentlichen Irrtümer des „Naturalismus“, halte Wunsch und Dyhern davon ab, sich zu Christus zu bekehren.[187] Bezeichnenderweise erklärte er, Dyherns „naturalistische“ Überzeugung habe er anhand seines falschen Sündenverständnisses erkannt. Die Frage, ob er sich des Heils gewiss sein könne, hatte Dyhern nämlich mit folgender Begründung bejaht:

> „Ich habe mein Leblang kein Laster und *keine vorsetzliche Sünde* begangen, ob ich schon nicht leugne, daß ich *menschliche Fehler* an mir habe, wie alle Menschen; ich habe aber das Vertrauen zu Gottes Clemenz […] daß er sich meiner erbarmen werde. […]. Ich [i.e. Fresenius] kan nicht

185 Fresenius’ Ausführungen zur Sünde, Zweinaturen- und Satisfaktionslehre gehören untrennbar zusammen. Sein Sündenverständnis und die Zweinaturenlehre sind die Voraussetzung für die Satisfaktionslehre. Der Übersichtlichkeit wegen widmet die vorliegende Untersuchung Fresenius’ Sündenverständnis (Abschn. II.Tl.5.3.4) und der Zweinaturen- und Satisfaktionslehre (Abschn. II.Tl.5.3.5) jeweils ein eigenes Kapitel.

186 Vgl. bes. Fresenius, Wunsch, 48-94; Ders., Dyhern, 9-13. Zuvor hatte Fresenius sein Sündenverständnis bereits 1743 in *Betrachtungen von Christo* dargelegt (vgl. bes. Ders., Betrachtungen von Christo I, 1-39). Seine dortigen Ausführungen fließen in das vorliegende Kapitel ein. Sie entsprechen seinen Ausführungen in den Bekehrungsberichten. Zur Sündenlehre in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung sowie zum Folgenden vgl. Axt-Piscalar, Art. Sünde, bes. 407-412; Schubert, Ende der Sünde, 172-223; Wenz, Sünde. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

187 Fresenius differenzierte kaum zwischen verschiedenen Stimmen zum Thema Sünde in der Aufklärung. Unterschiede werden daher nur berücksichtigt, sofern sie mit Blick auf Fresenius von Bedeutung sind.

> bergen, daß mich diese Antwort in viele Bedenklichkeiten gesetzet. Die[se Rede] […] von der *Sünde*, lautet *hoch naturalistisch*“.[188]

Dem seines Erachtens falschen Sündenverständnis des „Naturalismus“ hielt Fresenius sein eigenes Sündenverständnis entgegen, das im Wesentlichen mit dem Sündenverständnis der lutherischen Orthodoxie übereinstimmt, das auch der Pietismus weitgehend teilte.

Das falsche Sündenverständnis des „Naturalismus“ besteht laut Fresenius in der Annahme, der Mensch könne selbst zu seinem Heil beitragen. Zwar bekannte Dyhern, dass er „menschliche Fehler […] habe, wie alle Menschen“.[189] Doch gleichzeitig erklärte er, er habe „kein Laster und keine vorsetzliche Sünde begangen“,[190] sondern „nach allem Vermögen ein ehrbares Leben führen, und sich für Sünden hüten“[191] wollen. Daher sei er sicher, dass „das Wesen aller Wesen […] ihn nicht von sich stossen“[192] werde. Dem entgegnete Fresenius, dass jeder Mensch „von der Sünde durch und durch verderbet“[193] sei. Jeder Mensch sei wesentlich und willentlich Sünder.[194] Mit lutherischer Orthodoxie und lutherischem Pietismus hielt er – anders als Teile der Aufklärung[195] – im Anschluss an Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften an der augustinischen Lehre

188 Fresenius, Dyhern, 9-11 (Hervorhebung M.G.).
189 A.a.O., 10.
190 Ebd.
191 A.a.O., 13.
192 Ebd.
193 A.a.O., 12.
194 Vgl. v.a. a.a.O., 9-13; Ders., Wunsch, 46.
195 Die Erbsündenlehre wurde in der Aufklärung einer grundlegenden Kritik unterzogen, teilweise sogar vollständig abgelehnt. Sie sei unbiblisch, mit Gottes Güte und Gerechtigkeit unvereinbar, moralitätszersetzend. Gunther Wenz hat gar erklärt: „Die Gegnerschaft zur Lehre […] von der Erbsünde konnte sich […] als das gemeinsame Band darstellen, welches das theologische Aufklärungsdenken bei allen Unterschieden vereinte und von der orthodoxen Dogmatik […] schied“ (Wenz, Sünde, 142f.). Gleichzeitig hat Anselm Schubert herausgestellt: „Die Kritik an der Erbsündenlehre ist weder eine Erfindung der Aufklärungsphilosophie noch der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, sondern hat eine lange und komplizierte Vorgeschichte“ (Schubert, Ende der Sünde, 231). Auch in der Orthodoxie fänden sich kritische Töne bzw. ein Abflachen der Erbsündenlehre. Ihre Grundaussagen und Schlagworte seien übernommen, aber nicht in allen Feinheiten expliziert worden (vgl. dazu ebd.). Für einen Überblick zur Kritik der Aufklärung an der Erbsündenlehre vgl. u.a. Sparn, Vernünftiges Christentum, 44-46; vgl. auch die oben in Anm. 186 genannte Literatur.

von der Erbsünde fest. Unter Rückgriff auf klassische Formulierungen entfaltete er sie:[196] Alle Menschen, da sie „von *Adam* durch die natürliche *Zeugung* abstammen“,[197] seien unweigerlich „in Sünden *empfangen* und *geboren*“.[198] Denn „durch die *natürliche Fortpflanzung* des menschlichen Geschlechts [sei] auch die Sünde mit *fortgepflanzet*, folglich den Menschen *angebohren*“.[199] Jeder Mensch sei von Geburt an und ohne eigenen Beitrag wesenhaft Sünder; nicht im Sinne eines bloßen Defekts, sondern als Verkehrung der menschlichen Grundverfassung in ihrer Gesamtheit. Jeder Mensch befinde sich in einer dauerhaften und umfassenden Oppositionshaltung gegenüber Gott. Der Mensch habe sein Wesen von Gott und müsse daher Gottes Willen zur Richtschnur seines Lebens machen.[200] Doch er „rebelliret“[201] gegen Gott, habe seine „wesentliche Verbindung gegen Gott […] aufgehoben“.[202] Im Sinne Luthers und der lutherischen Theologie betonte Fresenius – am deutlichsten bereits in *Anti-Weislingerus* (1731) im Gegenüber zum Katholizisismus – die „greuliche *Verderbnuß der gantzen Menschlichen Natur*“.[203] Mit der Rede von der

196 In der westlichen Theologie ist die Lehre von der Erbsünde maßgeblich von Augustin (354-430) und dessen Terminologie geprägt, wie sie im sogenannten „Pelaganischen Streit“ ausgebildet worden ist (vgl. dazu einführend Bonner, Art. Pelagisus/Pelagianischer Streit, dort auch weiterführende Literatur; vgl. außerdem Kleffmann, Erbsünde). Fresenius’ Terminologie im Hinblick auf Sünde zeigt, dass er in der Tradition der lutherischen Bekenntnisschriften stand. Ein sprachlicher Vergleich von Fresenius und CA 2 ergibt mehrere Übereinstimmungen: „dass nach *Adams* Fall *alle Menschen*, so *natürlich* geboren werden, *in Sünden empfangen und geboren* werden“ (CA 2 [Hervorhebung M.G.]) – „*alle[…] Menschen*, die von *Adam* durch die *natürliche* Zeugung abstammen“ seien „*in Sünden empfangen und gebohren*“ (Fresenius, Wunsch, 46 [Hervorhebung M.G.]).

197 A.a.O., 61 (Hervorhebung M.G.).

198 Ders., Beicht- und Communionbuch II, 437 (Hervorhebung M.G.). Vgl. auch Ders., Betrachtungen von Christo I/1, 17 („so konten die Kinder keine andere, als eine sündliche Natur von ihren Eltern erben […], welche sich nach der sündlichen Geburt in vielen wirklichen und vorsetzlichen Sünden hervor thut“); 30 („angebohrne Sünden“); 33 („sündlichen Geburt“); Ders., Wunsch, 46 („in Sünden empfangen und gebohren“); 61 („durch die natürliche Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts [werde] auch die Sünde mit fortgepflanzet, folglich den Menschen angebohren“).

199 Ebd. (Hervorhebung M.G.).

200 Vgl. a.a.O., 44.

201 A.a.O., 45.

202 Ebd.

203 Ders., Anti-Weislingerus, 635 (Hervorhebung M.G.).

„corruptio totius naturae“ stand er in der Tradition Luthers und wandte sich gegen die katholische Lehre.[204]

Sünde sei jedoch nicht nur etwas Fremdes, sondern zugleich willentlich. Luther, die Orthodoxie und der Pietismus bezogen die Ursünde und die Tatsünden so eng aufeinander, dass beides nur zusammen gedacht werden konnte. Ebenso ging Fresenius mit Luther, Orthodoxie und Pietismus davon aus, dass die Tatsünden in der einen wirklichen Sünde, der Ursünde, wurzelten.[205] Am deutlichsten formulierte er das in seinem *Beicht- und Communionbuch*:

> „Das Verderben, so uns angebohren wird, ist so tief und so gros, daß es den Samen zu allen Sünden in sich träget“.[206]

Auch wenn sich Dyhern keiner schweren „Laster“ bewusst sei, könne er trotzdem unwissentlich „vorsetzlicher“ Sünde schuldig geworden sein:

> „Ich [i.e. Fresenius] glaubte wol, daß er in seinem Leben kein solches [schweres] Laster begangen hätte, […] aber ob er sonst keine […] Sünden begangen hätte, das wäre eine andere Frage. Vielleicht hätte er manche vorsetzliche sündliche Handlungen nicht für Sünde gehalten“.[207]

---

204 Das Konzil von Trient (1545-1563) hat mit der Scholastik daran festgehalten, dass der Mensch durch den Sündenfall verderbt, aber die menschliche Natur unversehrt sei. Der Mensch sei allenfalls oberflächlich im Willen geschwächt. Durch den Fall verliere der Mensch nicht die Gottebenbildlichkeit (imago Dei), sondern nur die Ähnlichkeit (similitudo) mit Gott, also die Urgerechtigkeit (iustitia originalis), die jedoch durch die Gnade wieder hergestellt und vervollkommnet werden könne. Der Mensch gerate mit dem Fall nicht vollständig unter die Macht der Sünde. Der Fall bedeute nur eine Schwächung der menschlichen Natur. Die Reformation hingegen hat den strengen Erbsündenbegriff Augustins erneuert. Die Ursünde bestehe in der völligen Verderbnis der menschlichen Natur. Vgl. dazu u.a. Jüngel, Evangelium, 103 Anm. 52.

205 Zum Beispiel ist bei Johann Andreas Quenstedt (1617-1688) von der Erbsünde als „fons […] omnium peccatorum actualium“ (Quelle aller Tatsünden) (vgl. Quenstedt, Theologia did.-pol. II, ³1696, 36; zit. nach: Pöhlmann, Dogmatik, 173, dort auch weitere Belegstellen) die Rede. Luther, die lutherische Theologie und mit ihnen Fresenius stehen damit der Scholastik entgegen, der zufolge die Erbsünde zwar eine Verschlechterung der menschlichen Situation mit sich bringe, die Tatsünden aber nicht als ihre Folge anzusehen seien (vgl. Lohse, Luthers Theologie, 266).

206 Fresenius, Beicht- und Communionbuch I, 82.

207 Ders., Dyhern, 11.

Dabei dürfte Fresenius nicht zuletzt an „weltliche Lüste“ wie Tanzen, Spielen und Theaterbesuche gedacht haben. Denn in der für den Pietismus charakteristischen Weise war sein Sündenverständnis „stark an den ‘weltlichen Lüsten’ […] ausgerichtet“.[208] Insbesondere in seinem Beitrag *Gedancken vom Tantzen und Spielen* (1748/61) prangerte er Tanzen, Spielen und Theaterbesuche als „Sünde“[209] an. Sie stünden einem Leben in Heiligung entgegen.[210]

Mit Luther und den lutherischen Kräften in Orthodoxie und Pietismus betonte Fresenius also die Größe und Macht der Sünde. Gleichzeitig teilte er das damit verbundene Anliegen, die Größe des Heilswerks Christi hervorzuheben. Mit seinen Ausführungen zur Sünde leitete er zur Lehre von Christi Heilswerk über: Das falsche Sündenverständnis der „Naturalisten“ habe zur Folge, dass sie bisher „freylich Christum nicht nöthig gehabt und daher auch nicht an ihn geglaubet“.[211] Sie meinten, durch ein ehrbares Leben selbst zu ihrem Heil beitragen zu können und dass Gott die (verbleibende) Sünde erlassen werde. Damit seien sie „in ein unglückseliges System gekommen, […] welches zum grösten Seelenschaden die Sünde entweder leugnete, oder doch verkleinerte“.[212] Wenn sie aber die Größe und Macht der Sünde, ihr Unvermögen, sich selbst von ihr zu befreien, und dass Gott die Sünde strafen müsse anerkannten, würden sie auf Christus hingewiesen. Sie müssten erkennen, dass alle Menschen auf das Heilsangebot Gottes in Christus angewiesen sind. Das rechte Sündenverständnis sei somit die Voraussetzung für das rechte Heilsverständnis.

5.3.5 Zweinaturen- und Satisfaktionslehre

Fresenius wollte Wunsch und Dyhern davon überzeugen, dass sie angesichts ihrer Sünde[213] auf Christi Heilswerk angewiesen seien. Dabei konzentrierte er die Lehre von der Person und vom Werk Christi auf die

208 Axt-Piscalar, Art. Sünde, 410.
209 Fresenius, Tantzen und Spielen, 9; 10; 14.
210 Vgl. dazu bereits oben Abschn. II.Tl.5.3.1.
211 Fresenius, Dyhern, 13.
212 A.a.O., 12.
213 Vgl. oben Abschn. II.Tl.5.3.4.

Zweinaturen- und Satisfaktionslehre, die in der Aufklärung zunehmend in die Kritik gerieten.[214] Demgegenüber hielt Fresenius mit der Mehrheit von Orthodoxie und Pietismus an ihnen fest. In Reaktion auf die Aufklärung konzentrierte er sich in den Bekehrungsberichten auf den Nachweis ihrer Vernunftgemäßheit. Dafür entfaltete er sie, wie es für die Orthodoxie bezeichnend ist, systematisch und in einer, aus seiner Sicht, rationalen und schlüssigen Beweisführung. Für weitere Ausführungen verwies er auf seine 1743 erschienene Schrift *Betrachtungen von Christo*. Dort wird deutlich, dass es ihm nicht auf eine möglichst detailreiche Beweisführung, sondern vor allem auf das Dass der Erlösung ankam. Detailfragen waren zwar im Gegenüber zur Aufklärung wichtig, spielten bei Fresenius aber wie im Pietismus grundsätzlich eine eher untergeordnete Rolle.[215]

Wunsch und Dyhern standen für diejenigen innerhalb der Aufklärung, die die Vernunftgemäßheit der Zweinaturen- und Satisfaktionslehre in Frage stellten. Sie erklärten, im Hinblick auf Christus mache ihnen die Vernunft zwei „Einwendungen“,[216] nämlich

> „warum wir [1.] einen solchen Erlöser solten nöthig haben, der uns durch Leiden und Sterben mit Gott versöhnen müssen. [Außerdem würde es der] […] Vernunft ungereimt vorkommen, [2.] was die Schrift sagt von der Person dieses Erlösers, daß er nemlich Gott und Mensch sey“.[217]

In Reaktion darauf wollte Fresenius „auf eine vernunftmäßige Art beweisen“,[218] dass die Zweinaturen- und Satisfaktionslehre „auch vor dem Richterstuhl der schärffsten Vernunft bestehen“[219] können. Dabei lag sein Fokus zunächst auf der auf Anselm von Canterbury (gest. 1109)

214 Fresenius differenzierte kaum zwischen verschiedenen Stimmen zum Thema Zweinaturen- und Satisfaktionslehre in der Aufklärung. Unterschiede innerhalb der Aufklärung werden daher nur berücksichtigt, sofern sie mit Blick auf Fresenius von Bedeutung sind.

215 Zur Zweinaturenlehre vgl. Fresenius, Wunsch, 48-94; zur Satisfaktionslehre vgl. a.a.O., 43-50. Außerdem verwies Fresenius auf *Betrachtungen von Christo* (1743) (vgl. Fresenius, Wunsch, 47). Zur Satisfaktionslehre vgl. Ders., Betrachtungen von Christo I, 15-75; zur Zweinaturenlehre vgl. Ders., Betrachtungen von Christo II.

216 Ders., Wunsch, 41.

217 Ebd.

218 Ebd.

219 A.a.O., 41f.

zurückgehenden Satisfaktionslehre. Unter Rückgriff auf das klassische Grundschema und auf klassische Terminologie legte er sie systematisch dar.[220] Die erste Annahme laute, dass jeder Mensch Sünder,[221] die zweite, dass Gottes Wesen Gerechtigkeit sei. Daraus folge auf der einen Seite, dass Gott den Menschen strafen müsse. Denn aufgrund seines gerechten Wesens könne er Sünde nicht einfach erlassen, sondern müsse sie „hasse[n]".[222] „Gewiß ist es, daß Gott die Sünden strafen muß; sonst wäre er kein gerechter Gott."[223] Jeder Mensch sei also aufgrund seiner Sünde „vor Gott auf ewig Fluch- und Verdammnis würdig",[224] „strafwürdig".[225] Auf der anderen Seite widerspreche es Gottes Gerechtigkeit, den Menschen zu strafen. In die wesentliche Sünde habe der Mensch „nicht

220 Die Orthodoxie nahm die auf Anselm von Canterbury zurückgehenden Satisfaktionslehre auf, die von Melanchton, nicht aber von Luther rezipiert worden war. Sie übernahm Anselms Grundschema und Terminologie und entwickelte eine „in ihren Einzelaspekten höchst komplizierte, jedoch methodisch klar explizierte" (Matthias, Art. Orthodoxie, 442) rationale Beweisführung, wie sie sich auch bei Fresenius findet (vgl. das vorliegende Kapitel). Fresenius griff klassische Terminologie auf. Er bezeichnete Christi Werk als „Genugthuung" (Fresenius, Dyhern, 12; so auch in: Ders., Anti-Weislingerus, 320), sprach von „Lösegeld" (Ders., Wunsch, 59) und „Versöhnopfer" (a.a.O., 76). Auch der Pietismus hielt, von einzelnen radikalen Stimmen wie etwa derjenigen Johann Konrad Dippels (1673-1734) abgesehen, an der Satisfaktionslehre fest, verzichtete aber eher als die Orthodoxie auf eine allzu detailreiche Explikation. In der Aufklärung geriet die Satisfaktionslehre zunehmend in die Kritik. Zur Versöhnungslehre von Anselm bis zur Orthodoxie vgl. Wenz, Versöhnungslehre, 42-85 (dort auch zu Veränderungen, die die Versöhnungslehre im Laufe der Zeit erfahren hat). Johann Anselm Steiger hat außerdem darauf hingewiesen, dass Gustav Aulén (1879-1977), der die Geschichte der Versöhnungslehre einst neu geschrieben hat, „[v]orschnell" (Steiger, Versöhnungslehre, 145 Anm. 62) gemeint habe, „daß [sic!] die nachreformatorische Orthodoxie zu der scholastischen Versöhnungslehre zurückkehrte" (Aulén, Haupttypen 526). Laut Steiger hat „die orthodoxe Theologie […] zwar die Anselmsche Begrifflichkeit wieder stärker in den Vordergrund treten lassen, nie jedoch unter Hintansetzung dessen, was Aulén die Zuspitzung der Versöhnungsthematik durch Luther nennt" (Steiger, Versöhnungslehre, 145 Anm. 62).

221 Vgl. oben Abschn. II.Tl.5.3.4.

222 Fresenius, Wunsch, 45.

223 A.a.O., 47. Ähnlich a.a.O., 45 („so gewiß er also Gott ist: so gewiß ist er gerecht; und so gewiß er gerecht ist: so gewiß muß er auch das Böse strafen").

224 Ders., Dyhern, 12.

225 Ders., Wunsch, 45.

eingewilliget“.[226] Es wäre daher „höchst unbillig“,[227] wenn Gott den Menschen „in ihrem Sündenelend nicht zu Hülfe käme“.[228]

> „Weder seine Güte, Liebe und Barmherzigkeit […], noch auch seine Gerechtigkeit kan solches zugeben. Denn ob sie schon, als Gerechtigkeit, das Böse strafen muß; so lässet sie doch auch keinem Sünder zuviel geschehen. […] Betrachten wir aber das menschliche Geschlecht, wie es seine Sünden von den ersten Eltern geerbet: so sehe ich nicht, wie Gott nach seinen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dasselbe so schlechterdings verstossen könte“.[229]

Einerseits fordere Gottes Gerechtigkeit also die Bestrafung des Menschen. Andererseits könne Gottes Wesen eben dies nicht zulassen. Vertreter der Aufklärung wie Wunsch und Dyhern sähen hier einen Widerspruch: „Denn sie glauben, daß Gott die Sünden strafen müsse, und glauben doch auch, daß er sie nicht strafen werde“.[230] Sie stießen an die Grenzen ihrer Vernunft. Nur mit Hilfe der biblischen Offenbarung ließe sich dieser Widerspruch auflösen: Christus habe die Strafe auf sich genommen, „für unsere Sünden genug gethan, und uns das ewige Leben erworben“.[231]

> „[D]aß Gott wesentlich gerecht sey, und daher die Sünden strafen müsse; daß er, kraft seiner Gerechtigkeit, Güte, Liebe und Barmherzigkeit, die Sünden nicht schlechterdings an den Sündern strafen könne, sondern daß es diese Eigenschaften erfordern, ihnen Hülfe und Errettung angedeyen zu lassen; daß er daher beschlossen, die Sünden an unserm Bürgen und Erlöser zu strafen“.[232]

Damit hatte Fresenius seines Erachtens die Vernunftgemäßheit der Satisfaktionslehre dargelegt. Davon ausgehend kam er auf die

226 A.a.O., 46, ähnlich a.a.O. („weil die Menschen Sünder sind, ehe sie etwas von sich selbst wissen, und ihre Einwilligung nicht geben zu dem Anfang ihres Verderbens“).
227 Ebd.
228 Ebd.
229 A.a.O., 46f.
230 A.a.O., 49.
231 Ders., Dyhern, 12.
232 Ders., Wunsch, 55. Ähnlich a.a.O., 49 („weil Gott die Sünden strafen müsse, und sie doch nicht an den Sündern strafen wolle: so habe er einen Bürgen verordnet, welcher die Strafen auf sich genommen“).

Zweinaturenlehre zu sprechen.[233] Auch sie entfaltete er in Reaktion auf die Aufklärung systematisch und, so seine Überzeugung, schlüssig mit dem Ziel, ihre Vernunftgemäßheit aufzuzeigen. Damit Christus das Erlösungswerk vollbringen könne, müsse er Gott und Mensch zugleich sein. Zum einen müsse der Erlöser wahrer Gott sein. Denn er müsse „die Macht besitzen, uns wieder in die Gemeinschaft Gottes“[234] zu führen. Einer „bloßen Creatur [sei das] […] unmöglich“.[235] „So muß denn unser Erlöser mehr sein als eine Creatur: Er muß allmächtig, und also wahrer Gott seyn“,[236] „damit seine Bürgschaft einen unendlichen Werth erlangen möchte“.[237] Doch nur der Mensch, nicht Gott könne leiden. Daher müsse der Erlöser zum anderen Mensch sein, „damit er unsere Strafe, als der Bürge, leiden könte“.[238]

> „Der Erlöser mußte daher Gott und Mensch in einer Person seyn. Mensch, daß er sich die Sünden könte zurechnen lassen; Gott aber, daß seine göttliche Kraft die menschliche Natur unterstützte, diese Last zu tragen“.[239]

Auf diese Weise meinte Fresenius, die Vernunftgemäßheit der Zweinaturen- und Satisfaktionslehre und damit die Harmonie von Offenbarung und Vernunft aufgezeigt zu haben. Wer anerkenne, dass jeder Mensch vollumfänglich Sünder ist, Gott Sünde strafen müsse, der Mensch aber rein nichts selbst zu seinem Heil beitragen könne, werde auf Christus und sein Erlösungswerk gewiesen. Ob Dyhern ein wahrer Christ sei, entscheide sich deshalb daran, wie er folgende Fragen beantworte:

---

233 Das vorliegende Kapitel konzentriert sich auf Fresenius’ Bekehrungsberichte, in denen er im Hinblick auf die Christologie die Zweinaturenlehre näher entfaltete. In anderen Schriften ging er auf weitere christologische Fragen wie die Lehre vom zweifachen Stand Christi und vom dreifachen Amt Christi ein (vgl. dazu oben Abschn. II.Tl.2.3.3.2, dort auch Belegstellen und weiterführende Literatur zur Christologie in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung).

234 Fresenius, Wunsch, 54.

235 Ebd.

236 Ebd.

237 A.a.O., 60.

238 Ebd.

239 A.a.O., 59.

> „Ob er [i.e. Dyhern] gewiß glaube, daß Gott einen Sohn habe? daß dieser Sohn Gottes menschliche Natur angenommen, und unser Bürge und Erlöser worden? daß dieser Erlöser sich aufs tiefste erniedriget bis zum Tode am Creutz? daß er dadurch für unsere Sünden genug gethan, und uns das ewige Leben erworben habe?“[240]

Als Dyhern diese Fragen mit folgendem Bekenntnis bejahte, erkannte Fresenius ihn als wahren Christen an:

> „Herr Jesus, du ewiger Sohn Gottes, bist wahrhaftig für alle meine Sünde gestorben, und durch dich allein kan ich selig werden“.[241]

Im Gegenüber zur Aufklärung trat Fresenius also für die Zweinaturen- und Satisfaktionslehre ein, wie sie die Mehrheit von Orthodoxie und Pietismus teilte. In Reaktion auf aufklärerische Kritik lag sein Fokus darauf, ihre – aus seiner Sicht – Vernunftgemäßheit und damit die Harmonie von Offenbarung und Vernunft aufzuzeigen. Dafür entfaltete er sie, wie für die Orthodoxie bezeichnend, systematisch. Gleichzeitig kam es ihm wie im Pietismus weniger auf einzelne Nuancen, sondern auf das Dass der Erlösung an. Die Lehre von der gegenseitigen Durchdringung (Perichorese) beider Naturen in Christus, die sich daraus ergebende Lehre von der Communicatio idiomatum, die Lehre vom zweifachen Stand Christi und vom dreifachen Amt Christi spielten in seinen Bekehrungsberichten beispielsweise keine Rolle, auch wenn er grundsätzlich an ihnen festhielt. In *Betrachtungen von Christi* kam er, allerdings auch eher am Rand auf sie sprechen und ohne sie detailreich zu entfalten.[242]

5.4 Ergebnis

Mit der Aufklärung setzte sich Fresenius vor allem im Rahmen seiner zwei Bekehrungsberichte in Form des von ihm sogenannten „Naturalismus“ auseinander. 1748 und 1759 berichtete er jeweils im Stil hallisch-pietistischer Bekehrungsberichte über die Bekehrung zweier von ihm

240 Ders., Dyhern, 12.
241 A.a.O., 17.
242 Vgl. oben Abschn. II.Tl.2.3.3.2 u. Ertrag.

sogenannter „Naturalisten“ in Frankfurt. Zahlreiche Neuauflagen der Berichte folgten. Seine Theologie war zu diesem Zeitpunkt (weitgehend) gefestigt. Gleichzeitig sah er sich zunehmend mit der aufkommenden Aufklärung konfrontiert. Er verteidigte das orthodox-pietistische Erbe, wobei er wiederholt pietistische Akzente setzte. Weitere Akzente kamen in Reaktion auf die Aufklärung hinzu, wobei er dabei den von ihm sogenannten „Naturalismus“ vor Augen hatte. „Naturalisten“ hielten laut Fresenius am Gottesgedanken fest, bestritten aber die Notwendigkeit der (Schrift-) Offenbarung. Sie lehnten das christliche Heilsverständnis, den Christusglauben ab. Entsprechend ging Fresenius vor allem auf das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, auf die Schrift sowie auf die christliche Heilslehre ein.

In Reaktion auf die Hochschätzung der Vernunft in der Aufklärung zeigte er die, laut ihm, Grenzen der Vernunft auf. Mit Orthodoxie und Pietismus hielt er an der Notwendigkeit von Offenbarung fest: Die Vernunft ermögliche natürliche Gotteserkenntnis. Doch Gewissheit in den Heilswahrheiten könne es nur durch die Offenbarung geben. Gleichzeitig betonte er die Harmonie von Offenbarung und Vernunft. Die Vernunft dürfe und solle die Offenbarung erforschen, werde jedoch keine Widersprüche finden. Die Offenbarung übersteige die Vernunft, sei aber nicht vernunftwidrig. Fresenius wertschätzte die Vernunft, ohne den orthodox-pietistischen Rahmen zu sprengen. Vielmehr wollte er die Vernunftgemäßheit der orthodox-pietistischen Lehre aufzeigen.

Er wollte die mit der Aufklärung aufkommende Bibelkritik mit der orthodox-pietistischen Schriftlehre in Einklang bringen. Mit der Mehrheit von Orthodoxie und Pietismus hielt er an der Schriftautorität und an der Identifikation von Bibel und Wort Gottes fest. Er verteidigte die, aus seiner Sicht, Vernunftgemäßheit und Wahrheit der – seitens der Aufklärung oftmals in Frage gestellten – biblischen Historie sowie die Wundererzählungen und alttestamentlichen Weissagungen auf Christus. Die Schrift enthalte keine wirklichen Widersprüche. Auf allzu detailreiche Ausführungen zur Schriftlehre legte er allerdings, wie oftmals bei Pietisten zu beobachten, wenig Wert.

Außerdem wollte er in Reaktion auf die Aufklärung die Vernunftgemäßheit des christlichen Heilsverständnisses aufzeigen, auf dem sein Fokus lag. Dafür ging er zum einen auf das Thema Sünde ein. Mit Orthodoxie und Pietismus und gegen Teile der Aufklärung betonte er die Macht der Sünde und das Unvermögen des Menschen, sich aus eigener Kraft von ihr zu befreien. Mit Luther und der lutherischen Tradition hielt er an der augustinischen Lehre von der Erbsünde fest und unterschied zwischen wesentlicher und willentlicher Sünde. Gleichzeitig dachte er beide untrennbar zusammen. Mit der Konzentration des Sündenbegriffs auf weltliche Lüste und der Ablehnung der sogenannten „Mitteldinge" setzte er zudem pietistische Akzente. Mit seinem Sündenverständnis stellte er sich gegen die Aufklärung. Wobei auch orthodoxe Theologen teilweise die Schlagworte der traditionellen Erbsündenlehre übernahmen, sie aber nicht in allen Feinheiten explizierten. Auf dieselbe Weise legte Fresenius auf ausführliche dogmatische Erläuterungen wenig Wert. Zum anderen konzentrierte er die Lehre von der Person und vom Werk Christi wie viele Pietisten auf die Zweinaturen- und Satisfaktionslehre. In der Aufklärung gerieten sie zunehmend in die Kritik. Fresenius aber hielt mit Orthodoxie und Pietismus an ihnen fest und wollte in Reaktion auf die Aufklärung ihre Vernunftgemäßheit aufzuzeigen. Dafür entfaltete er sie, wie für die Orthodoxie bezeichnend, systematisch. Gleichzeitig kam es ihm wie im Pietismus weniger auf Detailfragen, sondern auf das Dass der Erlösung an.

Darüber hinaus gab Fresenius sein hallisch-pietistisches Bekehrungsverständnis zu erkennen. Er orientierte sich an dem für den (hallischen) Pietismus charakteristischen Format eines erbaulichen Bekehrungsberichts und auch inhaltlich am hallischen Pietismus. Mit dem hallischen Pietismus drang er auf Bekehrung, die er entgegen der Orthodoxie als Wiedererlangung der Taufgnade verstand. Sie müsse als radikale Existenzwende erlebt werden. Allerdings forderte er anders als Teile des hallischen Pietismus keine auf einen exakten Moment datierbare Bekehrung. Sie sei aber auch kein unendlich andauernder Prozess. Er teilte die hallische Forderung nach einem der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf, den er mit dem hallischen Pietismus von den Anfechtungen des Bekehrten unterschied. Zudem müsse der Bekehrung eine Unterweisung im christlichen

Glauben vorausgehen. Er betonte das auf die Bekehrung folgende neue Sein, das vom Fortschreiten hin zu einer immer vollkommeneren Lebensheiligung bestimmt sein müsse. Gleichzeitig nahm er sich die seelsorgerliche Freiheit, sofern es die Situation erforderte, auf einzelne Elemente einer mustergültigen Bekehrung nach hallischem Vorbild zu verzichten.

Fresenius verteidigte also die orthodox-pietistische Lehre und setzte dabei wiederholt pietistische Akzente, insbesondere mit Blick auf das Thema Bekehrung. Außerdem hatte er wie die meisten Pietisten wenig Interesse am Streit um Detailfragen, den traditionellen Lehrbestand konzentrierte er auf die Heilslehre. Dazu kamen weitere Akzente in Reaktion auf die Aufklärung, insbesondere seine Wertschätzung der Vernunft und das Bemühen, die Vernunftgemäßheit der orthodox-pietistischen Lehre aufzuzeigen. Die für die (reife) Aufklärung charakteristischen kritischen Töne gegenüber dem traditionellen Lehrbestand, insbesondere gegenüber der Inspirations-, Erbsünden-, Zweinaturen- und Satisfaktionslehre lagen ihm jedoch fern. Er verließ nie den Boden von Orthodoxie und Pietismus. Gleichzeitig war er bereit, Anliegen der Aufklärung aufzunehmen, sofern sie nicht den orthodox-pietistischen Rahmen sprengten. Mit weniger radikalen Stimmen innerhalb der Aufklärung, insbesondere mit der Übergangstheologie konnte er sich verständigen.

Ertrag

Der abschließende Teil bündelt das Bisherige und wertet es im Hinblick auf Fresenius' theologische Verortung und im Hinblick auf den Ertrag für die Erforschung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung aus.[1]

Fresenius' Wirken fällt in das zweite Drittel des 18. Jahrhunderts und damit in die Zeit des Übergangs von Spätorthodoxie und Spätpietismus hin zur frühen Aufklärungstheologie in Deutschland. In erster Linie war er Vertreter der lutherischen Kirche. Davon ausgehend bewegte er sich innerhalb des lutherisch-kirchlichen Spektrums genannter drei Richtungen.

Erste Hinweise darauf geben seine Biographie und sein Nachlass. Das lutherisch-orthodoxe Erbe studierte er umfassend. Sein Nachlass verzeichnet fast alle wichtigen Vertreter aus Früh- und Hochorthodoxie. Vor allem während seines Straßburger Studiums befasste er sich eingehend mit ihnen. Mit der für die Orthodoxie charakteristischen Kontroverstheologie kam er ebenfalls als Student in Berührung. Er stand mit (spät-) orthodoxen Theologen in (Brief-) Kontakt, allen voran mit Ernst Salomon Cyprian (1673-1745), von dem er zudem einen Beitrag gegen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) und die Herrnhuter veröffentlichte. Am nächsten stand er dem lutherisch-kirchlichen Pietismus, insbesondere dem hallischen Pietismus. Mit Philipp Jacob Spener (1635-1705) befasste er sich eingehend. Von kaum einem Theologen verzeichnet sein Nachlass mehr Schriften. Sein eigenes Wirken fällt in die Zeit nach August Hermann Francke (1663-1727). Von ihm und von zahlreichen weiteren hallischen Pietisten besaß er Schriften. Durch Johann Jakob Rambach (1693-1735) kam er mit dem (hallischen) Pietismus näher in Berührung. 1734/35 wirkte er als Rambachs Mitarbeiter in Gießen. Seitdem baute er seine Verbindungen zum (hallischen) Pietismus aus. Er publizierte mehrere hallisch geprägte (Zeit-) Schriften und Beiträge. Außerdem

1 Für Belegstellen und ausführliche Darstellungen vgl. die vorangegangenen Kapitel.

stand er mit zahlreichen Anhängern und Sympathisanten des (hallischen) Pietismus in (Brief-) Kontakt. Sie reichen bis ins Zentrum des hallischen Pietismus (Lange, Callenberg, Francke, Mühlenberg, Ziegenhagen u.a.). Er war Teil des hallischen Briefnetzwerkes, sein Name wird mehrfach in hallischer Post genannt. Er wirkte an pietistisch geprägten Projekten maßgeblich oder sogar initiativ mit. Besonders die von ihm gegründete, hallisch geprägte Proselytenanstalt, seine Schriften gegen Zinzendorf und die Herrnhuter sowie sein Engagement für das hallische Missions- und Diasporawerk fanden in Halle Anerkennung. Dem ebenfalls lutherisch-kirchlichen Württembergischen Pietismus war er in der Person Johann Albrecht Bengels (1687-1752) freundschaftlich verbunden. Radikal-separatistische Kräfte lehnte er hingegen ab. Zum „klassischen" radikalen Pietismus finden sich kaum Verbindungen. Er besaß lediglich einzelne zentrale Schriften. Doch obwohl in den Grafschaften Solms-Laubach, Ysenuburg-Büdingen und Sayn-Wittgenstein radikale Pietisten in seiner näheren Umgebung lebten, kam es zu keiner unmittelbaren Konfrontation. Radikal-separatistische Kräfte bekämpfte er in Form Zinzendorfs und der Herrnhuter auf literarischer Ebene, indem er mehrere Schriften gegen sie veröffentlichte. Seine Verbindungen zur Aufklärung konzentrieren sich auf die Übergangstheologie. Von zentralen Vertretern besaß er Schriften, mit Johann Georg Walch (1693-1775) führte er sogar über mehrere Jahre hinweg eine umfangreiche Korrespondenz, gab auch ein gegen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) und die Herrnhuter gerichtetes Gutachten Walchs heraus. Christian Wolff (1679-1754) und den theologischen Wolffianismus sah er wie die meisten hallischen Pietisten und Übergangstheologen kritisch. Er bezog nicht ausdrücklich, geschweige denn öffentlich Stellung, dankte aber Joachim Lange (1670-1744) in einem privaten Schreiben für die Zusendung eines Traktats gegen Wolff und übte, wenn auch beiläufig, an der Wertheimer Bibel Kritik. Schriftlich setzte er sich mit der Aufklärung erst in Frankfurt näher auseinander, als diese zunehmend an Bedeutung gewann.

Fresenius' Konzentration auf die lutherische Kirche und seine Nähe zu lutherisch-kirchlichen Kräften in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung

lässt sich außerdem anhand seiner Theologie ablesen.[2] Erstens trat er zeitlebens für die vom Pietismus grundsätzlich anerkannte lutherisch-orthodoxe Schriftlehre ein. Orthodoxe Elemente kommen in erster Linie in seiner ersten Schrift *Anti-Weislingerus* (1731) zum Vorschein. Unter anderem ist dort in orthodoxem Stil von der Schrift als „Prinzip" die Rede. Später findet sich diese Formulierung nicht mehr. Orthodoxe Elemente und dogmatische Detailfragen treten zunehmend in den Hintergrund. Gleichzeitig betonte Fresenius zeitlebens die Schriftautorität und auch an der für die Orthodoxie charakteristischen Identifikation von Bibel und Wort Gottes hielt er zeitlebens fest. Die Unterscheidung von Bibel und Offenbarung, wie sie sich bei Semler findet, lag ihm fern. Die für die Orthodoxie charakteristische Lehre von der Verbalinspiration klingt in *Anti-Weislingerus* und später in *Betrachtungen von Christo* (1743) an. Eine systematische Entfaltung fehlt jedoch beide Male. Später kam Fresenius überhaupt nicht mehr auf sie zu sprechen. Die für die Orthodoxie charakteristische Diktattheorie und Lehre von den Eigenschaften der Schrift fehlt bei ihm vollständig. Darüber hinaus setzte er immer wieder pietistische, teils auch in Richtung bzw. in Abgrenzung zur Aufklärung weisende Akzente, wobei sie teilweise seinem Gegenüber geschuldet sind. Pietistische Akzente finden sich bereits in *Anti-Weislingerus*, allerdings in erster Linie im Gegenüber zum Katholizismus. Fresenius forderte ein verstärktes Bibelstudium für Laien und dass allein der Urtext Textgrundlage sein dürfe. In *Betrachtungen von Christo* berücksichtigte er wie für den Pietismus charakteristisch die Bibel in ihrer Gesamtheit, nämlich mit Blick auf Juden einschließlich des Alten Testaments. In seinen

2 Im Folgenden geht es explizit nicht um eine vollständige Darstellung von Fresenius' Theologie. Ein umfassendes dogmatisches Lehrsystem, wie es für die Orthodoxie charakteristisch ist, ist von ihm nicht überliefert. Er hat seine Theologie an keiner Stelle zusammenfassend dargestellt und kaum Schriften verfasst, die sich gezielt einer dogmatischen Frage widmen. Seine dogmatischen Ausführungen sind vielmehr auf mehrere Schriften verteilt. Teils kam er nur beiläufig auf dogmatische Fragen zu sprechen. Es macht daher kaum Sinn, eine „Dogmatik des Fresenius" zusammenzustellen. Im Folgenden kommen vielmehr die Themen gebündelt in den Blick, die in den bisherigen Kapiteln, also hauptsächlich im Rahmen von Fresenius' Auseinandersetzungen, eine Rolle gespielt haben. Die dortigen Ausführungen werden im Hinblick auf sein dogmatisches Profil zusammenfassend ausgewertet. Für Näheres vgl. die vorangegangenen Kapitel. Dort auch Belegstellen.

Bekehrungsberichten (1748; 1759) wiederum reagierte er auf die mit der Aufklärung aufkommende Bibelkritik. Wie bereits in *Betrachtungen von Christo* interessierte er sich in pietistischer Tradition besonders für den historischen Kontext biblischer Texte. Die historisch-kritische Forschung im Sinne der Aufklärung lag ihm jedoch fern. Vielmehr wollte er zeigen, dass von Teilen der Aufklärung in Frage gestellte Elemente wie die alttestamentlichen Messiasverheißungen und die biblischen Wunderberichte mit der Vernunft vereinbar seien. In Reaktion auf die Hochschätzung der Vernunft in der Aufklärung betonte er, nicht die Vernunft, sondern die Schrift sei die höchste Autorität in Glaubensfragen. Die Schrift, wie in Teilen der Aufklärung, mit Hilfe der Vernunft zu kritisieren, lag ihm fern. Vielmehr wollte er aufklärerische Anliegen als mit der orthodox-pietistischen Schriftlehre vereinbar erweisen.

Zweitens trat er zeitlebens für die Sündenlehre Luthers ein. Mit Orthodoxie und Pietismus hielt er, anders als Teile des radikalen Pietismus und der Aufklärung, in Anknüpfung an Luther und an die lutherischen Bekenntnisschriften an der augustinischen Erbsündenlehre fest. Er übernahm ihre Schlagworte, explizierte sie aber nicht in all ihren Details. Außerdem lehrte er die Unterscheidung von willentlicher und wesentlicher Sünde. Mit Luther betonte er, besonders in *Anti-Weislingerus* im Gegenüber zum Katholizismus, die Verderbtheit der ganzen menschlichen Natur (*corruptio totius naturae*). Außerdem dachte er wie Luther die Erbsünde und die Tatsünden untrennbar zusammen. Die Tatsünden wurzelten in der einen wirklichen Sünde, der Ursünde. Darüber hinaus setzte er mit der Konzentration des Sündenbegriffs auf weltliche Lüste und mit der Ablehnung der sogenannten „Mitteldinge“ pietistische Akzente. Das Thema Sünde dachte er stets mit der Christologie und Soteriologie zusammen. In Einklang mit der lutherischen Tradition erscheint die Einsicht in das sündige Wesen des Menschen bei ihm als Voraussetzung für die Rechtfertigungslehre (CA 2). Mit Orthodoxie und Pietismus und gegen Teile der Aufklärung betonte er die Macht der Sünde und das Unvermögen des Menschen, sich aus eigener Kraft von ihr zu befreien.

Drittens hielt er an der lutherisch-orthodoxen Christologie fest, war aber in pietistischer Tradition wenig an dogmatischen Details interessiert.

Er teilte die orthodoxe Dreiteilung der Christologie, wobei er die Lehre vom zweifachen Stand Christi (*de statu Christi duplice*) und die Lehre vom dreifachen Amt Christi (*de officio Christi*) zwar als tradierte Lehrstücke übernahm, sie aber nur und auch eher am Rand in *Betrachtungen von Christi* thematisierte. Den Schwerpunkt legte er mit Orthodoxie und Pietismus auf die Lehre von der Person Christi. Mit der Mehrheit von Orthodoxie und Pietismus teilte er die Zweinaturenlehre, die Lehre von der Personeinheit (unio personalis), die Lehre von der Communicatio idiomatum und die Ubiquitätslehre. Einzelne Aspekte entfaltete er allerdings allenfalls im Gegenüber: Die lutherische Ubiquitätslehre führte er in *Anti-Weislingerus* in Abwehr der katholischen Abendmahlslehre aus; in *Betrachtungen von Christo* wollte er Juden mit Hilfe ausführlicher Erläuterungen zur Zweinaturenlehre von der Göttlichkeit Jesu überzeugen. In seinen Bekehrungsberichten wiederum betonte er in Reaktion auf die Aufklärung die Vernunftgemäßheit der überkommenen Christologie, insbesondere die Vernunftgemäßheit der in der Aufklärung zunehmend kritisierten Zweinaturenlehre. Schließlich spielt Jesus Christus bei Fresenius in der für den hallischen Pietismus charakteristischen Weise im Bereich der Frömmigkeit als Erlöser und Heiland eine wichtige Rolle. In seinem *Beicht- und Communionbuch* (1746) unterbreitete Fresenius zahlreiche Gebetsvorschläge, in denen der Heilsbringer Jesus Christus im Mittelpunkt steht.[3] Zinzendorfs Christozentrik, den herrnhutischen Heilandskult kritisierte er hingegen scharf.

Viertens hielt er an der überkommenen Satisfaktionslehre fest. In *Betrachtungen von Christo* und in den Bekehrungsberichten entfaltete er sie näher. In erster Linie kam es ihm auf das Dass der Erlösung an. Dogmatische Detailfragen spielten für ihn lediglich in Reaktion auf die Ablehnung der Satisfaktionslehre im Judentum und in Teilen der Aufklärung eine Rolle. Mit Hilfe systematischer Ausführungen wollte er Juden und Kritiker seitens der Aufklärung von der Satisfaktionslehre überzeugen.

3 Vgl. Fresenius, Beicht- und Communionbuch II, bes. 327-451. Dort ist zum Beispiel im Rahmen eines Gebetsvorschlags von „holdseliger, freundlicher, allersüsester Heiland“ (a.a.O., 469) die Rede.

Fünftens bilden das Eintreten für das Luthertum und die Kirchenbindung den Kern von Fresenius' Ekklesiologie. Der lutherische Glaube sei der einzig wahre und heilsbringende Glaube, die lutherische Kirche die einzig wahre Kirche. Denn allein in ihr finde sich die schriftgemäße Predigt und Sakramentsverwaltung (CA 7). Das betonte er vor allem in *Anti-Weislingerus* im Gegenüber zum Katholizismus. Solange die äußeren Strukturen der sichtbaren Kirche schriftgemäß seien, solle man sich zu ihr halten. Mit modifizierter lutherischer Orthodoxie und Pietismus erklärte er, dass die wahre Kirche die unsichtbare Kirche sei, dass das Unsichtbare aber sichtbar werden müsse. Die wahre Kirche könne nicht von der in Wort und Sakrament verfassten Amtskirche getrennt werden. Zinzendorfs philadelphisch-ökumenisches Kirchenverständnis lehnte er ab.

Sechstens trat er für die lutherische Sakramentslehre ein. Insbesondere auf das Abendmahl kam er wiederholt zu sprechen. Sein lutherisches Sakraments- und Abendmahlsverständnis legte er erstmals in *Anti-Weislingerus* im Gegenüber zum Katholizismus dar. In lutherischer Tradition stellte er der katholischen Siebenzahl an Sakramenten zwei bzw. drei Sakramente entgegen. Der katholischen Transsubstantiationslehre hielt er die lutherische Realpräsenzlehre entgegen. Außerdem betonte er in Abgrenzung zur katholischen Messopferlehre in lutherischer Tradition das Abendmahl als Dank- und Gnadengabe. Allerdings verzichtete er bereits in *Anti-Weislingerus* in pietistischer Tradition auf allzu detailreiche dogmatische Ausführungen. Noch stärker treten Detailfragen in späteren Schriften zurück, etwa wenn er die lutherische Abendmahlslehre gegenüber Reformierten verteidigte.

Fresenius trat also in erster Linie für die lutherische Lehre ein. Davon ausgehend übernahm er die von Pietismus und Übergangstheologie grundsätzlich anerkannte lutherisch-orthodoxe Lehre in weiten Teilen, wobei er im Laufe der Zeit mit dem Pietismus immer weniger an Details interessiert war. Allenfalls im Gegenüber ging er näher auf solche ein. Darüber hinaus setzte er, wie im Folgenden deutlich wird, spezifisch orthodoxe und spezifisch pietistische Akzente. Aufklärerische Akzente integrierte er in Nähe zur Übergangstheologie, solange sie nicht den orthodox-pietistische Rahmen sprengten.

Einen orthodoxen Akzent setzte Fresenius, indem er wiederholt auf die für die Orthodoxie charakteristische Polemik zurückgriff. Polemische Töne schlug er erstmals in seiner Schrift *Anti-Weislingerus* gegenüber dem Katholizismus, insbesondere gegenüber dem Katholiken Johann Nicolaus Weislinger (1691-1755) an. Die Schrift entstand während seiner Straßburger Studienzeit und ist Teil der Kontroversliteratur rund um den Straßburger Konflikt zwischen Lutheranern und Katholiken. Als sich Fresenius als Niederwiesener Pfarrer erneut mit Katholiken konfrontiert sah, übergab er sie dem Druck. Vereinzelt klingen auch in seinen Schriften rund um die Proselytenanstalt zum Thema Judentum polemische Töne an. Außerdem bezog er in Frankfurt gegen Zinzendorf und die Herrnhuter sowie gegenüber Reformierten, insbesondere gegenüber dem Reformierten Johann Hildebrand Withof (1694-1769), polemisch Stellung. Dazu äußerste er sich am Rand zu Johann Lorenz Schmidt (1702-1749) und dessen Wertheimer Bibel polemisch.

Mit dem Pietismus war Fresenius, wie oben aufgezeigt, wenig an dem für die Orthodoxie charakteristischen Streit um Detailfragen der Lehre interessiert. Dazu kommen weitere (hallisch-) pietistische Akzente. Erstens hielt Fresenius in Darmstadt und zu Beginn in Frankfurt Konventikel ab. Kirchlich gebundene Konventikel befürwortete er im Sinne des kirchlichen Pietismus. Mit Spener verstand er sie als eine von mehreren möglichen Formen der Erbauung, der *ecclesiola in ecclesia*. Herrnhutische Konventikel lehnte er jedoch ab, verdächtigte sie nämlich des Separatismus. Zweitens spielt bei Fresenius das für den (hallischen) Pietismus wichtige Thema Bekehrung eine wichtige Rolle. Auch inhaltlich knüpfte er an das hallischen Bekehrungsverständnis an. Gleichzeitig setzte er eigene Akzente. Auf das Thema Bekehrung kam er erstmals in Zusammenhang mit der Proselytenanstalt näher zu sprechen. Dabei ging es in erster Linie um die Bekehrung von Juden, nicht um die Bekehrung bereits lutherisch Getaufter, die aus der Taufgnade gefallen waren und daher dem hallischen Pietismus und Fresenius zufolge der Bekehrung bedurften. Später verteidigte er das hallische Bekehrungsverständnis gegenüber Zinzendorf. Außerdem entfaltete er es in seinen Bekehrungsberichten näher, wo er in hallisch-pietistischem Stil über die Bekehrung zweier Anhänger der

Frühaufklärung berichtete. Mit dem Pietismus und entgegen der Orthodoxie ging er von der Wiederholbarkeit der Taufwiedergeburt aus. Mit dem hallischen Pietismus teilte er die Forderung nach einer Bekehrung, allerdings in modifizierter Form. Nicht von jedem forderte er ein Bekehrungserlebnis. Auch er selbst hatte keines vorzuweisen. Mit dem hallischen Pietismus erklärte er, eine Bekehrung müsse als radikale Existenzwende erlebt werden. Allerdings forderte er keine exakt datierbare Bekehrung. Sie sei ein, wenn auch nicht unendlich andauernder, Prozess. Darüber hinaus teilte er die hallische Forderung nach einem der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf. Diesen wiederum unterschied er wie August Hermann Francke (1663-1727) von den verbleibenden, aber weniger harten Anfechtungen des bereits Bekehrten. Außerdem betonte er, dass der Bekehrung eine gründliche Unterweisung im (lutherischen) Glauben vorausgehen müsse. Entsprechend legte er bei der Proselytenanstalt und bei der Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung auf eine vorherige Unterweisung Wert. Schließlich betonte er in pietistischer Tradition das auf die Bekehrung folgende neue Sein, das notwendige Fortschreiten des Bekehrten in der Heiligung. Es ging ihm stets um die Bekehrung zum *lutherischen* Glauben. Einzig dieser sei der heilsbringende Glaube. Entsprechend fanden in seiner Proselytenanstalt neben Juden auch vereinzelt Katholiken und Reformierte Aufnahme, die sich zum lutherischen Glauben bekehren wollten. Darüber hinaus zeigt sich beim Thema Bekehrung Fresenius' auf Seelsorge und Praxis bezogener Blick. In Nähe zu Gotthilf August Francke (1696-1769) erklärte er, der Lehrer müsse seine „Bekehrungsmethode" an die Situation und die inhaltlichen Schwerpunkte der Unterweisung an sein Gegenüber anpassen. Erfordere es die Situation, könne auf einzelne Elemente einer mustergültigen Bekehrung verzichtet werden. Zum Beispiel verzichtete er bei der Bekehrung des gesundheitlich angeschlagenen Dyherns auf nähere Unterweisungen. Auch inhaltlich orientierte er die Unterweisung am jeweiligen Gegenüber: Während er Juden vor allem die Messianität Jesu darlegte, konzentrierte er sich in Auseinandersetzung mit der Aufklärung auf die Darlegung der Vernunftgemäßheit der lutherischen Lehre. Drittens war er dem (hallischen) Pietismus durch sein Engagement im Bereich der Mission verbunden. Für die Judenmission setzte er sich vor

allem im Rahmen der Proselytenanstalt ein, für die das Institutum Iudaicum in Halle als wichtiges Vorbild diente. Dazu engagierte er sich während seiner Frankfurter Zeit im Rahmen des hallischen Missions- und Diasporawerks, insbesondere für die deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania.

Schließlich finden sich bei Fresenius in Richtung der Aufklärung weisende Akzente. Dabei wird deutlich, dass er der Übergangstheologie nahestand, aber weder ihr noch radikalen Formen der Aufklärung zuzurechnen ist. Erstens wertschätzte er in Reaktion auf die Hochschätzung der Vernunft in der Aufklärung die Vernunft, ohne den orthodox-pietistischen Rahmen zu sprengen. Mit der Übergangstheologie, aber anders als radikale Teile der Aufklärung, hielt er an der Notwendigkeit von Offenbarung fest. Die Heilswahrheiten seien nur durch sie zugänglich. Gleichzeitig betonte er die Bedeutung der Vernunft auch im Bereich der Theologie. Sie könne einfache theologische Wahrheiten erkennen. Sie dürfe und solle die Offenbarung erforschen, werde aber keine Widersprüche finden. Die Offenbarung übersteige die Vernunft, sei aber nicht vernunftwidrig. In Einklang mit Orthodoxie, Pietismus und Teilen der Aufklärung wie der Übergangstheologie betonte er die Harmonie von Offenbarung und Vernunft. Kritik an der Offenbarung mit Hilfe der Vernunft, wie in der Neologie, lag ihm fern. Vielmehr achtete er darauf, dass die Wertschätzung der Vernunft nicht zulasten der Offenbarung geht. Er zielte auf die denkerische Absicherung der Offenbarung und wollte die Vernunftgemäßheit der orthodox-pietistischen Lehre aufzeigen. Zweitens setzte er sich für bessere Lebensverhältnisse von Juden und Proselyten ein, allerdings weniger wie in der Aufklärung aus Gründen der Humanität. Auch der Gedanke religiöser Toleranz spielte keine Rolle. Sein Engagement zielte auf Judenbekehrungen. Für die Idee einer innerevangelischen Union war er allerdings drittens bis zu einem gewissen Grad aufgeschlossen. Innerevangelische Differenzen verloren in Pietismus und Aufklärung an Bedeutung. Die für die Orthodoxie charakteristische konfessionelle Polemik wurde reduziert. Lutherische Pietisten wie Spener und Francke befürworteten eine Annäherung von Lutheranern und Reformierten. Die Zeit für eine innerevangelische Union hielten sie aber noch nicht für gekommen. Demgegenüber traten

Übergangstheologen zunehmend für eine solche ein. Fresenius griff zwar gegenüber Katholiken und Reformierten auf Polemik zurück, allerdings in erster Linie in Reaktion auf die jeweils (vermeintlich) konkrete Bedrohung „seiner" lutherischen Kirche vor Ort und gegen Einzelpersonen, weniger gegen Katholizismus und Reformiertentum insgesamt. Vor allem gegenüber Reformierten fand er auch freundliche Worte. Im Sinne des Pietismus befürwortete er eine innerevangelische Annäherung. Grundsätzlich konnte er sich, anders als mit Katholiken, sogar trotz der Lehrunterschiede eine Union mit Reformierten vorstellen. In seiner Auseinandersetzung mit Reformierten in Frankfurt sah er bezeichnenderweise nicht in Lehrunterschieden, sondern in den (vermeintlich) (kirchen-) politischen Zielen der Reformierten den entscheidenden Konfliktpunkt. Lediglich beim Thema Abendmahl war er zu keinen Zugeständnissen bereit. Damit unterschied er sich zum Beispiel von seinem Zeitgenossen Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760), der auch Unterschiede im Hinblick auf das Abendmahl nicht zwangsläufig als trennenden Gegensatz ansah. Fresenius ging also bereits etwas weiter als die meisten Pietisten. Er befürwortete nicht nur eine Annäherung von Lutheranern und Reformierten, sondern auch eine innerevangelische Union. An deren baldige Realisierung glaubte er allerdings nicht, setzte sich auch nicht wie einige Übergangstheologen aktiv dafür ein. Stattdessen sah er in orthodox-pietistischer Tradition in unterschiedlichen Abendmahlslehren, wenn auch nicht in Lehrunterschieden per se, einen trennenden Gegensatz. Die Unionsbemühungen Pfaffs um eine innerevangelische Union einschließlich der Herrnhuter lagen ihm fern. Die Sympathie einiger Übergangstheologen für Zinzendorf teilte er nicht. Interreligiöse Überlegungen spielten ohnedies keine Rolle. Die von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) später, zum Beispiel in der Ringparabel (1779), formulierte Vorstellung eines friedlichen Miteinanders von Christen, Juden und Muslimen war für Fresenius schlicht kein Thema. Auf Muslime kam er nie zu sprechen. Juden sollten sich bekehren. Im Hinblick auf das Thema einer innerevangelischen Union bewegte er sich also in Richtung der Übergangstheologie. Gleichzeitig blieb er im orthodox-pietistischen Rahmen. Viertens zählte er in Richtung der Aufklärung weisend nicht nur Lehrfragen zu seinem Aufgabenbereich. Auch an der

Sozialgestalt der Kirche und an einem guten gesellschaftlichen Zusammenleben war er interessiert. Ein Theologe trage nicht nur für die Kirche, sondern für die Gesellschaft insgesamt Verantwortung. Er sprach ausdrücklich, wie es für die Aufklärungstheologie charakteristisch und vom Pietismus vorbereitet ist, von der gesellschaftlichen „Wohlfahrt“ als Ziel theologischen Handelns. Gerade als Frankfurter Senior fühlte er sich nicht nur für die Kirche, sondern auch für das Gemeinwesen in Frankfurt verantwortlich. Nicht zuletzt deshalb ergriff er gegen Herrnhuter und Reformierte das Wort. Er fürchtete, die – aus seiner Sicht – sektiererische Lehre und Praxis der Herrnhuter könne in Frankfurt Einzug erhalten und das kirchliche und soziale Leben stören. Aus ähnlichen Gründen wies er die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt zurück. Er fürchtete, ihr eigentliches Ziel sei mehr politische Macht. Er wollte die lutherische Kirche, deren Monopolstellung und das Gemeinwesen in Frankfurt vor einem (vermeintlich) drohenden Umsturz durch Reformierte schützen. Fünftens legte er auf die gründliche Unterweisung im (lutherischen) Glauben Wert. Vom Pietismus vorbereitet, der vom Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen ausgehend auf die Unterweisung nicht nur der Pfarrer, sondern auch der Laien Wert legte, prägte in der Aufklärung vor allem Immanuel Kant (1724-1804), allerdings erst nach Fresenius, die Vorstellung „mündiger Christen“. Auch Fresenius war um gründliche Unterweisung bemüht. Sie müsse einer wahren Bekehrung vorausgehen. Im Rahmen der Proselytenanstalt wollte er nicht einfach möglichst viele Proselyten in die lutherische Kirche aufnehmen. Vielmehr wollte er überzeugte und kundige Christen. Entsprechend stand der Unterricht im Zentrum und Proselyten wurden erst in die lutherische Kirche aufgenommen, wenn sie in einem Examen ausreichende Kenntnisse unter Beweis gestellt hatten. Ebenso betonte Fresenius bei der Bekehrung zweier Anhänger der Frühaufklärung, dass ihrer Bekehrung eine gründliche Unterweisung vorausgehen müsse, sofern es ihr gesundheitlicher Zustand zuließ. Außerdem verstand er seine Schriften und Predigten als Glaubensunterweisung. Die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Pastoral-Sammlungen* etwa war für die theologische Fortbildung nicht nur von Theologen, sondern auch von Laien gedacht. Fresenius wollte „überzeugte“ und

„mündige“ Christen. Die Betonung der Unterweisung und der Einsicht in die Wahrheit des christlichen Glaubens als Voraussetzung für Bekehrung und wahres Christsein entsprechen dem hallischen Bemühen um Bildung und Glaubenserziehung und weisen zugleich in Richtung der um Bildung und Mündigkeit bemühten Aufklärung.

Alle genannten Aspekte machen deutlich, dass Fresenius mehrere in Richtung der Aufklärung weisende Akzente setzte. Er stand der Übergangstheologie nahe. Dennoch ist er weder ihr noch einer radikalen Form der Aufklärung zuzuordnen. Aufklärerische Akzente setzte er nur, wenn sie nicht den orthodox-pietistischen Rahmen sprengten. Andernfalls verteidigte er das orthodox-pietistische Erbe. Insofern stand er der Übergangstheologie nahe, ist aber auch ihr nicht zuzurechnen. Denn in Richtung der Aufklärung weisende Akzente setzte er weniger von sich aus, sondern in Reaktion auf die Aufklärung, nur vereinzelt und erst in späten Jahren. Sie waren allenfalls eine Ergänzung, keine Korrektur seiner bisherigen Theologie. Zudem sind in seinem Fall einige der in Richtung der Übergangstheologie bzw. Aufklärung weisenden Akzente weniger auf die Aufklärung, sondern auf seinen Praxishintergrund[4] und auf den Pietismus zurückzuführen.

Fresenius’ Beispiel wirft damit auf das in der Forschung kontrovers diskutierte Verhältnis von Pietismus und Aufklärung ein Licht. Die Bandbreite reicht von der Vorstellung eines direkten Kausalverhältnisses bis hin zu einem harten Gegenüber. Mittlerweile ist das Bild von einem „Sowohl – als auch“ vorherrschend.[5] Fresenius’ Beispiel lenkt den Blick darauf,

4 Zur Bedeutung von Fresenius’ Praxishintergrund vgl. ausführlich im Folgenden.

5 Einen Überblick zu Stimmen aus der Forschung bieten u.a. Gierl, Pietismus und Aufklärung, 206-259; Beutel, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, 77-79; Kirn, Aufklärung, 118f. Dort auch jeweils weiterführende Literatur. Teils gilt der Pietismus als „Frühform“ der Aufklärung, was mitunter konzeptionell deutlich wird. Zum Beispiel wird der Pietismus in Albrecht Beutels 2006 erschienenen Darstellung zur *Aufklärung in Deutschland* im Rahmen des Kapitels „Frühformen“ der Aufklärung behandelt und „als eine religiöse Spielart der Frühaufklärung“ (Beutel, Aufklärung in Deutschland, 229) klassifiziert. Heinz Laag hat 1924 vom „Pietismus als Bahnbrecher der deutschen Aufklärung“ (Laag, Der Pietismus als Bahnbrecher) gesprochen, Wilhelm Bender (1835-1901) hat die Aufklärung zu einem Produkt des Pietismus erklärt (vgl. Bender, Dippel) und Karl Kupisch (1903-1982) den Pietismus ein „Kind der Aufklärung“ (Kupisch, Kirchengeschichte IV, 140) genannt, laut

dass für die Beantwortung dieser Frage zwischen verschiedenen Richtungen innerhalb von Pietismus und Aufklärung unterschieden werden muss. Auf der einen Seite konnte er Pietismus und Anliegen der Aufklärung in Einklang bringen. Insbesondere seine Bekehrungsberichte zeugen davon. Sein hallisch-pietistisches Profil, vor allem in Form seines hallischen Bekehrungsverständnisses, tritt darin deutlich zutage. Gleichzeitig betonte er in Nähe zur Aufklärung die Bedeutung der Vernunft. Auf der anderen Seite bezog er in den Bekehrungsberichten am deutlichsten gegen die Aufklärung Stellung, nämlich gegen den von ihm sogenannten „Naturalismus". Fresenius konnte Pietismus und Aufklärung als „Sowohl – Als auch" verstehen, solange nicht der orthodox-pietistische Rahmen gesprengt wurde. Insofern stand er der Aufklärung in Form der Übergangstheologie nahe. Das von Martin Gierl mit Verweis auf Johannes Wallmann formulierte Bild von Pietismus und Aufklärung als zwei „ineinandergreifender Parallelbewegungen"[6] trifft auf Fresenius zu, sofern es sich um den (hallischen) Pietismus und die Übergangstheologie handelt. Richtungen in der Aufklärung, die das orthodox-pietistische Erbe in Frage stellten, namentlich den „Naturalismus" und den (radikalen) theologischen Wolffianismus, lehnte er jedoch ab.

Die vorliegende Untersuchung stützt außerdem die These vom Pietismus als Wegbereiter der Aufklärung, als Brücke zwischen Orthodoxie und

---

Friedrich Wilhelm Kantzenbach (1932-2013) lieferte der Pietismus „Bausteine" für die Aufklärung (vgl. Kantzenbach, Orthodoxie und Pietismus, 174), um nur einige Beispiel zu nennen. Das konstruktive Miteinander von Pietismus und Aufklärung wurde teilweise am Beispiel von Einzelpersonen aufgezeigt. Zum Beispiel hat Albrecht Beutel mehrere positive Bezüge zur Aufklärung bei Spener herausgearbeitet (vgl. Beutel, Spener und die Aufklärung), Peter Schicketanz (1931-2018) hat das „Miteinander von Pietismus und Aufklärung in Halle" (Schicketanz, Miteinander) skizziert und James Jakob Fehr den Königsberger Theologen und Lehrer Kants Franz Albert Schultz (1692-1763) als „Pietist und Aufklärer" (Fehr, Verwissenschaftlichung) charakterisiert. Doch selbst wenn die Gegensätzlichkeit von Pietismus und Aufklärung betont wird, wird dem Pietismus eine Beziehung zur Aufklärung meist nicht gänzlich abgesprochen. Das lässt sich zum Beispiel bei Hans Leube (1896-1947) und Emanuel Hirsch (1888-1972) beobachten. Neben der Gegensätzlichkeit haben beide auch den Übergangscharakter des Pietismus zwischen Orthodoxie und Aufklärung gesehen (vgl. Leube, Pietismus, 122f.; Hirsch, Theologiegeschichte II, 109).

6 Gierl, Pietismus und Aufklärung, 262, mit Verweis auf Wallmann, Pietismus, 7.

Aufklärung.[7] Das legt zumindest der Blick auf Fresenius' Biographie nahe. Die Schriften, in denen er aufklärerische Elemente betonte, fallen allesamt in die Zeit nach seiner verstärkten Hinwendung zum Pietismus unter Rambach in Gießen. Hätte er sich nicht dem Pietismus geöffnet und wäre er stattdessen ausschließlich auf dem Boden der Orthodoxie stehen geblieben, hätte er sich möglicherweise nicht in Richtung der Aufklärung öffnen können. Dafür spricht, dass er sich besonders bei hallisch-pietistisch geprägten Projekten mit Übergangstheologen verständigte. Zum Beispiel stand er in Zusammenhang mit der hallisch geprägten Proselytenanstalt mit Johann Georg Walch (1693-1775) in regem Austausch. Fresenius' Beispiel veranschaulicht, dass der Pietismus teils aufklärerische Strukturen und Elemente vorwegnahm bzw. ihnen den Weg ebnete. Zum Beispiel bereitet sein geringes Interesse an dogmatischen Details, wie es für den Pietismus charakteristisch ist, den Weg dafür, dass Dogmen in der Aufklärung in Frage gestellt oder sogar ganz aufgegeben wurden. Indem er die Bedeutung der Vernunft nicht nur im philosophischen, sondern auch im theologischen Bereich betonte, wertete er die Vernunft auf und bereitete damit vor, dass sie in der Aufklärung zum Maßstab wurde. Seine Offenheit für eine innerevangelische Union beförderte den Toleranzgedanken. Sein Fokus auf die Praxis leistete der Ethisierung des Christlichen Vorschub. Das Interesse an mündigen Christen bereitete den insbesondere in der Aufklärung artikulierten Individualismus und das Interesse an einem rational verantwortbaren Glauben vor. Das Interesse an der Sozialgestalt der Kirche und der gesellschaftlichen „Wohlfahrt" als Ziel theologischen Handelns, der Rückgriff auf die Geschichte als Argument, die Popularisierung akademischer Theologie, Konventikel- bzw. Zirkelbildungen finden sich in der Aufklärung mitunter in noch ausgeprägterer Form.

Der Blick auf Fresenius macht deutlich, dass Pietismus und Aufklärung sowohl in einem Kausalverhältnis stehen als auch sich gegenüberstehen konnten, je nachdem, um welche Richtung innerhalb von Pietismus und Aufklärung es sich handelte. Für Fresenius verlief zwischen Pietismus und Aufklärung keine klare Front. Aufklärerische Elemente konnte er

7 Vgl. dazu die oben Anm. 5 genannte Literatur.

integrieren, sofern sie mit dem orthodox-pietistischen Erbe vereinbar waren. Gleichzeitig nahm er aufklärerische Elemente vorweg bzw. ebnete ihnen den Weg. Pietisten wie Fresenius weichten die Grenzen zwischen Pietismus und Aufklärung auf und ebneten so letztlich für radikale(re) Formen der Aufklärung den Weg, auch wenn sie sich selbst von solchen abgrenzten und sie keinesfalls intendierten.

Darüber hinaus wirft Fresenius' Beispiel auf die sogenannte „Übergangstheologie" ein Licht, die in der Forschung ein Schattendasein führt und als unscharfe Größe erscheint. Ihr Wesen, die Nützlichkeit der Epochenbezeichnung und des Begriffs „Übergangstheologie" sowie ihr Verhältnis zum theologischen Wolffianismus werden diskutiert.[8] Fresenius stand ihr, wie eben aufgezeigt, nahe. Sein Beispiel hilft, das Bild von ihr zu schärfen. Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass es sinnvoll ist, zwischen orthodox-pietistischen Theologen wie Fresenius und „Übergangstheologen" zu unterscheiden. Denn es gibt Theologen wie Fresenius, die Orthodoxie und Pietismus zuzurechnen sind. Gleichzeitig konnten sie innerhalb des orthodox-pietistischen Rahmens aufklärerische Akzente integrieren. Das taten sie aber vorrangig in Abwehr radikaler Formen der Aufklärung, weniger von sich aus, bzw. aufgrund ihres pietistischen Profils. Sie sind von „Übergangstheologen" zu unterscheiden, die am orthodox-pietistischen Erbe festhielten und zugleich, vorrangig von sich aus, aufklärerische Akzente setzten. Will man zuletzt Genannten gerecht werden, ist eine eigene Bezeichnung sinnvoll. Das schließt nicht aus, dass es sich um eine Sammelbezeichnung für Theologen mit jeweils eigenen Akzenten handelt. Da sie anders als Theologen wie Fresenius von sich aus aufklärerische Akzente setzten, hat es außerdem m.E. seine Berechtigung, „Übergangstheologen" konzeptionell, wie etwa bei Albrecht Beutel, der frühen Aufklärungstheologie in Deutschland zuzuordnen.[9] Gleichzeitig ist mit

8 Vgl. dazu bereits oben Einleitung, Kap. 3.2, bes. Anm. 47.

9 In seiner Darstellung zur *Aufklärung in Deutschland* (2006) hat Albrecht Beutel die „Übergangstheologie" neben der Physikotheologie, dem Pietismus und Christian Wolff samt dessen Schule im Rahmen des Kapitels „Frühformen" der Aufklärung behandelt (vgl. Beutel, Aufklärung in Deutschland). Zu weiteren Forschungspositionen im Hinblick auf die Frage nach der Zuordnung der Übergangstheologie vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, Anm. 39, Anm. 46 u. Anm. 47.

Albrecht Beutel zu konstatieren, dass sie sich letztlich „‘zwischen den Zeiten’ stehend jeder eindeutigen histographischen Klassifizierung“[10] entziehen. Er sieht den Begriff „Übergangstheologie“ kritisch. Mangels einer konsensfähigen Alternative hält er aber mit Verweis auf den heuristischen Nutzen an ihm fest.[11] Dem schließt sich die vorliegende Untersuchung an. Alternativen wie „vernünftige Orthodoxie“,[12] „konservative Aufklärung“[13] oder „eklektische Theologie“[14] haben sich m.E. zurecht nicht durchgesetzt.[15] Beinhaltet der Terminus den Begriff „Orthodoxie“ oder „Aufklärung“, liegt der Akzent m.E. zu sehr auf der jeweiligen Richtung. Auf manch einen Theologen mag die besondere Nähe zu der jeweiligen Richtung zutreffen, auf manch anderen aber nicht. Demgegenüber wird der Begriff „Übergangstheologie“ allen Theologen, die dem oben beschriebenen Phänomen entsprechen, gleichermaßen gerecht. Der Terminus „eklektische Theologie“ wiederum suggeriert m.E. zu Unrecht, dass Elemente aus Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung mehr oder weniger lose nebeneinanderstünden. Die eigenständige originelle Leistung der „Übergangstheologen“, nämlich die Richtungen in Verbindung zu bringen, wird verschleiert. Auch Wolf-Friedrich Schäufeles Vorschlag von 1998, ganz auf den Begriff zu verzichten, ist m.E. nicht sinnvoll.[16] Schäufele selbst hat ihn in seiner 2021 erschienenen *Kirchengeschichte* als „Verlegenheitsbegriff“[17] beibehalten. Unter den bisherigen Vorschlägen ist „Übergangstheologie“ also m.E. die geeignetste Variante. Das Phänomen der „Übergangstheologie“ wird insofern zutreffend erfasst, als „Übergangstheologen“ am „Übergang“ von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung standen und damit zugleich für Theologen wie Fresenius, die im orthodox-

10 Beutel, Zeitalter der Aufklärung, 96.

11 Vgl. Ders., Aufklärung in Deutschland, 234.

12 Wernle, Schweizerischer Protestantismus 468f.; Wallmann, Cyprian, 17f. Kritisch zur Bezeichnung „vernünftige Orthodoxie“ vgl. Fleischer, Zwischen Tradition und Fortschritt I, 141 Anm. 7.

13 Mulsow, Einführung, 13.

14 Sparn, Weg, 72.

15 Zum Begriff „Übergangstheologie“ vgl. auch oben Einleitung, Kap. 3.2, Anm. 46. Dort auch weiterführende Literatur.

16 Schäufele, Pfaff, 4-10.

17 Ders., Kirchengeschichte II, 278.

pietistischen Erbe verhaftet blieben, einen „Übergang“ hin zur Aufklärung ebneten. Über die „Übergangstheologie“ konnten sich Theologen wie Fresenius der Aufklärung annähern. Um jedoch den Eindruck zu vermeiden, es handele sich lediglich um ein „Übergangsphänomen“ ohne Eigenständigkeit, könnte als Alternative der Begriff „Brückentheologie“ in Erwägung gezogen werden. Die Brückenmetapher brächte stärker zum Ausdruck, dass die entsprechenden Theologen an allen drei Richtungen anknüpften, nämlich „Brücken“ zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung schlugen. Eine weitere denkbare alternative Bezeichnung wäre „Schnittstellentheologie“. Hier käme zum Ausdruck, dass sich die Theologen auf die gemeinsame „Schnittstelle“, auf das alle drei Richtungen Verbindende besannen. Je nachdem, wie weit die „Schnittmenge“ gefasst wird, könnte sogar ein Theologe wie Fresenius einbezogen werden. In seinem Fall wäre vor allem die lutherisch-kirchliche Ausrichtung die gemeinsame Schnittmenge. Davon ausgehend konnte er den orthodox-pietistischen Rahmen um aufklärerische Akzente ergänzen. Wobei der Begriff, je weiter er gefasst wird, freilich an Präzision und letztlich Sinnhaftigkeit verliert.

Außerdem ist es mit Blick auf Fresenius sinnvoll, mit der Mehrheit der neueren Arbeiten zwischen Übergangstheologie und theologischem Wolffianismus als zwei Richtungen der theologischen Frühaufklärung in Deutschland zu unterscheiden.[18] Beide Richtungen bewegten sich zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung, allerdings mit unterschiedlichen Akzenten. Wolf-Dieter Hauschild hat den Unterschied darin bestimmt, dass „[d]er sog. Theologische Wolffianismus stärker als die sog. Übergangstheologie der Aufklärung verpflichtet“[19] sei. Als weiterer Unterschied ließe sich das Verhältnis zur Philosophie Wolffs benennen. „Übergangstheologen“ standen ihr tendenziell ablehnend gegenüber, theologische Wolffianer wollten sie für die Theologie fruchtbar machen. Der Blick auf Fresenius legt nahe, die Unterscheidung beizubehalten. Denn Theologen, die klassischerweise der „Übergangstheologie“ zugeordnet

18 Zu verschiedenen Stimmen in der Forschung zum Verhältnis von Übergangstheologie und theologischem Wolffianismus vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, Anm. 47.

19 Hauschild, Lehrbuch II, 468.

werden, stand er nahe, allen voran Walch. Wolffs Philosophie und die Wertheimer Bibel, die klassischerweise dem (radikalen) theologischen Wolffianismus zugeordnet wird, lehnte er hingegen ab.[20] Er unterschied deutlich zwischen „Übergangstheologen“ und „theologischen Wolffianern“.

Fresenius’ Beispiel macht deutlich, dass es im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts Theologen gab, die sich zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung bewegten. Sein Beispiel gibt Einblick in mögliche (Hinter-) Gründe, die wiederum ein Schlaglicht auf die Theologie- und Kirchengeschichte im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts werfen.

An erster Stelle stand für Fresenius die lutherische Kirche. Die Trennlinie zog er nicht zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung, sondern zwischen lutherisch-kirchlichen Kräften auf der einen Seite und radikal-separatistischen Kräften, anderen Konfessionen und Religionen auf der anderen Seite.

Die lutherische Kirche – genauer: die konkrete Ortsgemeinde – kam gerade für kirchliche Amtsträger wie Fresenius, die vorrangig in der kirchlichen Praxis zu Hause waren, an erster Stelle. Fresenius wuchs im Pfarrhaus auf und verbrachte die meiste Zeit seines Berufslebens im Gemeindepfarramt. Im universitären Lehrbetrieb bewegte er sich nur als Student und für kurze Zeit in Gießen. Seine dortige Professur gab er jedoch bald wieder auf. Detailfragen hinsichtlich der Lehre und Unterschiede zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung verloren in der kirchlichen Praxis aus mehreren Gründen an Bedeutung. Sie traten erstens im Dienst der Verständlichkeit in den Hintergrund. In der kirchlichen Praxis sind die Adressaten mehrheitlich „einfache“ Gemeindemitglieder, was Fresenius’ Œuvre spiegelt. Nur wenige seiner Schriften entstanden im universitär-wissenschaftlichen Rahmen für ein theologisch geschultes Fachpublikum, die meisten waren (auch) für Laien gedacht. Das bedeutet aber keinesfalls, dass wissenschaftliche Fragen und wissenschaftliches Niveau an Bedeutung verloren. Außerdem war Fresenius trotz seines Praxisbezugs nicht nur

20 Vgl. oben Abschn. I.Tl.2.1, Anm. 20.

an praktisch-theologischen Themen wie an der Predigttheorie interessiert. Wie vom Pietismus vorbereitet und von der Aufklärung fortgesetzt wollte er im Sinne des Priestertums aller Gläubigen Laien Theologie in all ihren Facetten verständlich und zugleich wissenschaftlich fundiert zugänglich machen. Die von ihm herausgegebene, erfolgreiche Zeitschrift *Pastoral-Sammlungen* war zum Beispiel sowohl für Pfarrer als auch für interessierte Laien, nicht zuletzt unter seinen Frankfurter Gemeindemitgliedern, gedacht. Verschiedenes kam zur Sprache, auch dogmatische Fragen. Detailfragen hinsichtlich der Lehre und Unterschiede zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung traten jedoch zugunsten der Verständlichkeit in den Hintergrund. Zweitens traten sie hinter seelsorgerlichen Interessen zurück. Als Gemeindepfarrer sah sich Fresenius in der Rolle eines Seelsorgers. Dogmatischen Fragen näherte er sich entsprechend mit dem Blick eines Seelsorgers, zum Beispiel wenn er das hallische Bekehrungsverständnis in modifizierter Form vortrug. An der hallischen Forderung nach einem der Bekehrung vorausgehenden Bußkampf hielt er grundsätzlich fest. Wenn es die Situation erforderte, verzichtete er jedoch darauf, etwa bei der Bekehrung des gesundheitlich angeschlagenen Dyherns. Drittens hatten in der (kirchlichen) Praxis (kirchen-) politische Interessen steuernde Funktion. Als Gemeindepfarrer und vor allem als Frankfurter Senior sah sich Fresenius in der Rolle eines Kirchenpolitikers. Als solcher war er an einem friedlichen Zusammenleben in Kirche und Gesellschaft interessiert. Zum einen wollte er in der Kirche nach Innen befrieden, orthodoxe, pietistische und aufklärerische Anliegen versöhnen. Zum Beispiel verzichtete er in Frankfurt auf Konventikel, um orthodoxen Amtskollegen kein Ärgernis zu bereiten. Um den innerlutherischen Frieden zu wahren, stellte er (pietistische) Konventikel hintenan. Zum anderen verteidigte er die lutherische Kirche gegen Bedrohungen von außen. Sein Beispiel zeigt, dass sich die lutherische Kirche im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts von immer mehr Seiten bedroht sah. Der Konflikt zwischen lutherischer, reformierter und katholischer Konfession war nicht überwunden. Vor allem im Ringen um politische Macht stand man sich weiterhin gegenüber, das macht Fresenius' Beispiel deutlich. Er setzte sich sowohl mit Katholiken als auch mit Reformierten auseinander. Beide Male ging es (auch) um (kirchen-)

politische Interessen. Außerdem kam mit der Aufklärung und ihren teils kirchen- und religionsfeindlichen Tendenzen eine neue Bedrohung auf. Auch mit ihr setzte sich Fresenius in Form des von ihm sogenannten „Naturalismus“, einer radikalen Form der Aufklärung, auseinander. Der später prägende Kampf gegen den zunehmenden Bedeutungsverlust des Christentums spielte bei ihm allerdings noch keine Rolle. Außerdem stellten radikal-separatistische Kräfte in den eigenen Reihen eine Bedrohung für die lutherische Kirche dar. Mit den Herrnhutern kam im 18. Jahrhundert eine Strömung auf, die von Theologen wie Fresenius des Separatismus verdächtigt und entsprechend bekämpft wurde. Hinzu kommt, dass Fresenius mit dem Machtverlust der lutherischen Kirche zugleich das gesellschaftliche Zusammenleben bedroht sah. Ein Theologe trage nicht nur für die Kirche, sondern für die Gesellschaft insgesamt Verantwortung. Fresenius steht also für die Generation an Theologen, die die lutherische Kirche und damit auch das Gemeinwesen von immer mehr Seiten bedroht sah. Zugleich steht er als kirchlicher Amtsträger für diejenigen, die mit dieser Bedrohung unmittelbar konfrontiert waren. Unterschiede zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung verloren gerade für kirchliche Amtsträger an Bedeutung. Stattdessen einten sie die lutherisch-kirchlichen Kräfte im Gegenüber zum gemeinsamen „Feind“. Der Fokus lag auf der gemeinsamen Verteidigung der lutherischen Kirche und, so Fresenius’ Überzeugung, damit auch des Gemeinwesens. In Straßburg verteidigte er sie gegenüber Katholiken, in Frankfurt gegenüber Reformierten und Herrnhutern, denen er die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche absprach. Die Frage nach Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung spielte dabei eine untergeordnete Rolle. Im Interesse der lutherischen Kirche kooperierte er sogar mit Kräften aus allen drei Richtungen. Er veröffentlichte anti-herrnhutische Beiträge und Schriften von Cyprian (Orthodoxie), Becherer (Württembergischer Pietismus) und Walch (Übergangstheologie).

Zur Verteidigung der lutherischen Kirche griff er mehrfach auf die für die Orthodoxie charakteristische Polemik zurück. Sein Beispiel zeigt, dass Vertreter des Spätpietismus wieder verstärkt Polemik nutzten, wohingegen Pietisten früherer Generationen und Vertreter der Aufklärung um deren Reduzierung bemüht waren. Ein Grund für den erneuten Rückgriff auf

Polemik dürfte die enttäuschte Heilshoffnung, das Ausbleiben „besserer Zeiten“ sein. Dazu nahm, wie oben dargelegt, das Bedrohungsgefühl zu. Es trat an die Stelle des Heilsoptimismus. Fresenius’ Beispiel legt nahe, dass die Polemik gerade durch Theologen, die neben dem Pietismus auch der Orthodoxie nahestanden, verstärkt in den Spätpietismus Eingang fand. Gleichzeitig sind im Vergleich zur klassischen Orthodoxie Akzentverschiebungen erkennbar. Fresenius war nicht per se Kontroverstheologe, sondern griff angesichts *konkreter* Bedrohungen auf Polemik zurück. In Straßburg und Niederwiesen sah er die lutherische Kirche durch Katholiken, in Frankfurt durch Herrnhuter und Reformierte bedroht. In allen drei Situationen schlug er polemische Töne an, allerdings erst, wenn die Bedrohung konkret wurde. Sobald sie (weitgehend) gebannt war, stellte er die Polemik wieder ein. Außerdem steht er für eine späte Form der Kontroverstheologie, in der weniger dogmatische, sondern eher (kirchen-) politische Fragen im Vordergrund stehen. Das entspricht dem, dass sich die lutherische Kirche, wie oben aufgezeigt, weniger auf dogmatischer, sondern eher auf (kirchen-) politischer Ebene bedroht sah. Zum Beispiel nahm Fresenius die Forderung der Reformierten nach einer eigenen Kirche in Frankfurt in erster Linie als (kirchen-) politische Bedrohung wahr. Entsprechend argumentierte er hauptsächlich auf (kirchen-) politischer, weniger auf dogmatischer Ebene. Der Fokus lag auf der Verteidigung der lutherischen *Kirche*, weniger der lutherischen Lehre. Detailfragen hinsichtlich der Lehre und Unterschiede zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung traten in den Hintergrund. Zudem spielte der formale Aufbau klassischer Kontroversliteratur eine untergeordnete Rolle. Fresenius’ Schrift *Anti-Weislingerus* ist noch eng daran orientiert, seine späteren Schriften hingegen weniger. Stattdessen nutzte er mit periodisch erscheinenden Zeitschriften wie seinen gegen die Herrnhuter gerichteten *Bewährte[n] Nachrichten* „neue Medien“.[21] Schließlich ist seine Polemik in erster Linie

21 Dass sich die Kommunikationsstrukturen theologischer Kontroversen durch das Zusammentreffen von Spätorthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung um 1700 verändert haben, darauf hat besonders Martin Gierl aufmerksam gemacht (vgl. Gierl, Pietismus und Aufklärung). Fresenius’ Beispiel legt nahe, dass dies nicht nur auf theologische Kontroversen um 1700, sondern auch auf diejenigen der folgenden Jahrzehnte zutrifft.

gegen Einzelpersonen (Weislinger, Withof, Zinzendorf), weniger gegen Richtungen in ihrer Gesamtheit gerichtet. Sein Beispiel legt nahe, dass sich die spätpietistische – mit Blick auf Fresenius auch die spätorthodoxe – Polemik von der klassischen Polemik der Früh- und Hochorthodoxie möglicherweise dadurch unterscheidet, dass sie sich weniger pauschal gegen einzelne Konfessionen, sondern eher personalisiert gegen einzelne Vertreter richtet. Möglicherweise wirkt hier das Erbe früherer Generationen des Pietismus nach, die um die Reduzierung (gesamt-) konfessioneller Polemik bemüht waren. Polemik ist also ein Werkzeug aus dem orthodoxen Instrumentenkasten, das im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts angesichts der zunehmenden Bedrohungslage für die lutherische Kirche und, das legt Fresenius' Beispiel nahe, insbesondere von Theologen aus der kirchlichen Praxis zur Verteidigung der lutherischen Kirche genutzt wurde, seien es orthodoxe Theologen, Pietisten oder Aufklärungstheologen. Wenn Theologen (im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts) auf Polemik zurückgreifen, lässt das also nicht zwangsläufig auf ein (rein) orthodoxes Profil schließen. Fresenius' Beispiel legt nahe, dass Polemik stark vom jeweiligen Kontext geprägt ist und der oftmalige Praxishintergrund von Vertretern der Spätorthodoxie und des (Spät-) Pietismus bei der Analyse damaliger Polemik (stärker) berücksichtigt werden sollte.

Außerdem setzte Fresenius je nach Gegenüber Akzente. Wenn er bestimmte Themen zur Sprache brachte, bedeutet das nicht, dass er sie grundsätzlich forcierte und sich daraus sein (rein) orthodoxes, pietistisches oder aufklärerisches Profil ableiten ließe. Sie spielten aufgrund des Gegenübers eine Rolle. So ging er im Gegenüber zu Katholiken und Reformierten auf das Thema Abendmahl näher ein. Damit reagierte er darauf, dass sich die Konfessionen gerade im Hinblick auf das Thema Abendmahl unterschieden. Er hielt ihnen das lutherische Abendmahlsverständnis entgegen. Sein Schriftverständnis entfaltete er im Gegenüber zum Katholizismus, Judentum und zur Frühaufklärung. Dem tridentinischen Traditionsprinzip hielt er das besonders seitens der Orthodoxie betonte Schriftprinzip und die Identifikation von Bibel und Wort Gottes entgegen. Außerdem erhob er im Gegenüber zu Katholiken die für den Pietismus charakteristische Forderung nach dem Bibelstudium auch für Laien. Im Gegenüber zu Juden

wiederum nahm er in der für den Pietismus charakteristischen Weise verstärkt auf das Alte Testament Bezug und im Gegenüber zur Frühaufklärung ging er auf die in der Aufklärung oft diskutierte Frage nach Widersprüchen in der Bibel, auf die biblische Historie und die biblischen Wundererzählungen ein. Seine Nähe zum (hallischen) Bekehrungsverständnis gab er in Reaktion auf Zinzendorfs Kritik am hallischen Buß- und Bekehrungsernst und anlässlich der Bekehrung zweier Vertreter der Frühaufklärung zu erkennen. Im Gegenüber zu Reformierten kam er auf die Frage nach einer innerevangelischen Union zu sprechen, wie sie in der Übergangstheologie an Bedeutung gewann. Die klassische Zweinaturen- und Satisfaktionslehre entfaltete er in der für die Orthodoxie charakteristischen Weise im Gegenüber zu Juden und radikalen Vertretern der Frühaufklärung ausführlich und systematisch. Mit Hilfe ausführlicher Erläuterungen wollte er Juden und (radikale) Vertreter der Aufklärung bekehren. Die für die Aufklärung charakteristische Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft griff er im Gegenüber zur Aufklärung auf. In orthodox-pietistischer Tradition und in Einklang mit der Übergangstheologie verteidigte er die Annahme von der Harmonie von Offenbarung und Vernunft. Außerdem betonte er in Reaktion auf die Hochschätzung der Vernunft in der Aufklärung die Bedeutung der Vernunft auch im Bereich der Theologie. Manche Themen entfaltete er also aufgrund des Gegenübers ausführlich, ohne dass das zwangsläufig auf ein (rein) orthodoxes, (rein) pietistisches oder (rein) aufklärerisches Profil schließen ließe. Sein Beispiel zeigt außerdem, dass das geringe Interesse an ausführlichen dogmatischen Abhandlungen und Details bei einem Theologen (im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts) nicht zwangsläufig auf den Pietismus zurückzuführen ist. In Fresenius' Fall ist neben der Nähe zum Pietismus sein Praxisbezug entscheidend. Detailfragen hinsichtlich der Lehre spielten dort eine geringere Rolle als im universitär-wissenschaftlichen Kontext, in Fresenius' Fall wie oben ausgeführt vor allem im Dienst der Verständlichkeit, Seelsorge und (Kirchen-) Politik. Dass dogmatische Fragen weniger offensiv und detailreich thematisiert wurden, heißt jedoch nicht, dass sie an Bedeutung verloren. Auch das zeigt sein Beispiel. Vielmehr kam der lutherischen Lehre als Kriterium für die Unterscheidung zwischen Freund und Feind

zentrale Bedeutung zu. Erforderte es die Situation, entfaltete er die *lutherische* Lehre durchaus ausführlich und systematisch.

Innerlutherische Lehrunterschiede zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung traten jedoch in den Hintergrund. Sie waren mitunter erkennbar, wurden aber nicht explizit als solche benannt. Stattdessen lag der Fokus auf dem gemeinsamen Nenner, nämlich auf der *lutherischen* Lehre. Mit Blick auf Fresenius wird das besonders beim Thema Bekehrung deutlich. Mit seinem Bekehrungsverständnis stand er dem hallischen Pietismus am nächsten. Doch er tat dies nicht in Abgrenzung zur Orthodoxie, auch dort nicht, wo es wie etwa mit Blick auf die Lehre von der Wiederholbarkeit der Taufwiedergeburt Differenzen gab.[22] Weder benannte er solche, noch löste er sie explizit auf. Die unterschiedlichen Akzentsetzungen von *lutherischer* Orthodoxie und *lutherischem* Pietismus ließ er nicht als Unterschied erscheinen, indem er sich auf den gemeinsamen Nenner, nämlich auf das Lutherische, konzentrierte. In erster Linie setzte er sich für die Bekehrung zum *lutherischen* Glauben ein und betonte im Sinne des *lutherischen* Sola die Alleinwirksamkeit Gottes bei der Bekehrung.

Die Konzentration auf die lutherische Kirche ist ein (Hinter-) Grund dafür, dass sich Fresenius zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung bewegte. Daneben fällt sein Wirken in eine Zeit des Übergangs. Auch das erleichterte es ihm, sich zwischen den Richtungen zu bewegen. Orthodoxie und Pietismus befanden sich in der Spätphase. Die Streitigkeiten zwischen ihnen, zumindest in Teilen von Orthodoxie und Pietismus, rückten in den Hintergrund und stattdessen die Auseinandersetzung mit der aufkommenden Aufklärung in den Vordergrund. Die deutsche Aufklärungstheologie wiederum stand am Anfang, war noch mehrheitlich um die Vereinbarkeit mit dem orthodox-pietistischen Erbe bemüht. Zu Fresenius' Zeit gab es also in allen drei Richtungen gemäßigte „Übergangsformen", die eine Flexibilität zwischen den Richtungen begünstigten. Jenen stand er am nächsten: einer Orthodoxie und einem Pietismus, die sich nicht gegenseitig bekämpften sowie einer Übergangstheologie, die aufklärerischen Ideen gegenüber aufgeschlossen war, im Zweifel aber für die orthodox-

22 Vgl. oben Abschn. II.Tl.5.3.1, bes. Anm. 70.

pietistische Tradition eintrat. Außerdem stand er denjenigen in der Orthodoxie am nächsten, die nicht nur die Lehre, sondern wie der Pietismus auch die Praxis im Blick hatten und Reformideen gegenüber aufgeschlossen waren.

Die vorliegende Untersuchung leistet damit auch einen Beitrag zur Erforschung der in der einschlägigen Kirchengeschichtswissenschaft nur wenig beachteten Spätorthodoxie.[23] In der Regel gilt sie als unfruchtbarer Ausläufer der klassischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. Doch Fresenius' Beispiel zeigt, dass das nur bedingt stimmt. Einige spätorthodoxe Theologen konzentrierten sich darauf, das Erbe der klassischen Orthodoxie gegenüber Pietismus und Aufklärung zu verteidigen, brachten dabei gerade mit Blick auf das für die Orthodoxie zentrale Gebiet der Dogmatik (möglicherweise) nicht allzu viel Neues hervor.[24] Das Bild von der „toten" Orthodoxie wurde genährt.[25] Daneben gab es aber auch Theologen wie Fresenius, die in dieser „Übergangszeit" ebenfalls das Erbe der klassischen Orthodoxie verteidigten, allerdings nicht gegenüber „dem" Pietismus und „der" Aufklärung. Sie wandten sich gegen radikal-separatistische Kräften, andere Konfessionen und Religionen. Dafür gingen sie mit lutherisch-kirchlichen Kräften in Pietismus und Aufklärung ein Bündnis ein. Dieses Bündnis schmiedeten sie nicht, indem sie mit Hilfe des Instrumentariums der Eklektik auf dogmatischer Ebene zwischen den Richtungen vermittelten. Vielmehr konzentrierten sie sich auf die einende lutherisch-kirchliche Ausrichtung. Neben der anti-pietistischen Spätorthodoxie gab es also auch spätorthodoxe Theologen wie Fresenius, die – gerade im (kirchen-) politischen Bereich – ein fruchtbares Bündnis mit dem Pietismus

23 Eine Übersicht zur Orthodoxieforschung bieten u.a. Wallmann, Cyprian, 9f.; Matthias, Art. Orthodoxie, 467f. Zum aktuellen Forschungsstand vgl. Bohnert, Wittenberger Universitätstheologie, 20-36 (Stand: 2017). Zur Forschung im Hinblick auf die „Reformorthodoxie" vgl. ebd., 26-28. Zum Begriff „Orthodoxie", zur Frage nach Anfang und Ende der Orthodoxie sowie zur Periodisierung innerhalb der Orthodoxie vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, Anm. 37. Zum Bild von der „toten" Orthodoxie vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, bes. Anm. 41). Zur „Reformorthodoxie" vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, Anm. 42. Dort auch jeweils weiterführende Literatur.

24 Dabei handelt es sich freilich um eine pauschalisierende Aussage. Inwiefern sie tatsächlich zutrifft, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geklärt werden.

25 Zum Bild von der „toten" Orthodoxie vgl. oben Einleitung, Kap. 3.2, bes. Anm. 41.

eingingen, allerdings nicht, wie bisher meist erklärt, im Gegenüber zur Aufklärung, sondern zusammen mit der Aufklärung im Gegenüber zu radikal-separatistischen Kräften, anderen Konfessionen und Religionen.

Fresenius' Beispiel legt außerdem nahe, dass es gerade spätorthodoxen Theologen aus der (kirchlichen) Praxis zu verdanken ist, dass das orthodoxe Erbe – in Verbindung mit Pietismus und Aufklärung – bis weit in das 18. Jahrhundert hinein im kirchlich-religiösen Leben lebendig blieb, wohingegen die Orthodoxie an den Universitäten an Einfluss verlor. Sein Beispiel lenkt den Blick darauf, dass wichtige Vertreter der Spätorthodoxie in der (kirchlichen) Praxis, weniger im universitären Lehrbetrieb zu Hause waren, mehrheitlich hohe kirchliche Ämter innehatten, in Fresenius' Fall das Amt des Frankfurter Seniors. Will man der Spätorthodoxie gerecht werden, gilt es daher den Praxishintergrund spätorthodoxer Theologen stärker zu beachten und die Spätorthodoxie entsprechend nicht (nur) anhand dogmatischer Gesichtspunkte als „fruchtbar" oder „unfruchtbar" zu beurteilen, sondern (auch) anhand ihrer Innovationskraft mit Blick auf die (kirchliche) Praxis. Fresenius' Beispiel macht deutlich, dass dies nicht nur den pastoraltheologischen Bereich einschließt. Pastoraltheologische Fragen spielten bei ihm zwar auch verstärkt eine Rolle. Doch sein Fokus lag auf der Kirchenpolitik. Indem er sich auf die lutherische Kirche konzentrierte und dabei orthodoxe, pietistische und aufklärerische Kräfte einte, gelang es ihm, die (kirchen-) politischen Interessen der lutherischen Kirche erfolgreich zu verteidigen. Die Spätorthodoxie war also keinesfalls ein unfruchtbarer Ausläufer der klassischen Orthodoxie. Theologen wie Fresenius gelang es, das orthodoxe Erbe bis weit in das 18. Jahrhundert hinein im kirchlich-religiösen Leben lebendig zu halten, indem sie mit Pietismus und Aufklärung ein fruchtbares Bündnis eingingen – nicht auf dogmatischer Ebene, sondern durch die Konzentration auf die lutherische Kirche und deren Verteidigung auf (kirchen-) politischer Ebene. Es gelang ihnen, die Interessen der lutherischen Kirche unter Rückgriff auf die für die Orthodoxie charakteristische Polemik zu verteidigen. Dank Theologen wie Fresenius kann die Spätorthodoxie durchaus als fruchtbare Phase gelten – in Fresenius' Fall in Verbindung mit Pietismus und Aufklärung vor allem auf dem Gebiet der Kirchenpolitik.

Schließlich stand Fresenius Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung, nicht zuletzt je nach Lebensphase, unterschiedlich nahe. Auch deshalb konnte er sich zwischen ihnen bewegen. Die Orthodoxie bildete zeitlebens das Fundament. Vor allem sein Straßburger Studium war von ihr geprägt. Von all seinen Schriften trägt seine damals entstandene Schrift *Anti-Weislingerus* am deutlichsten die orthodoxe Handschrift. Anders als in späterer Zeit sprach er dort in orthodoxer Tradition von der Schrift als „Prinzip", er kam auf die Lehre von der Verbalinspiration zu sprechen und orientierte sich eng am formalen Aufbau klassischer Kontroversliteratur. Gleichzeitig deutet sich bereits hier an, was bei ihm später durch den Pietismus verstärkt immer öfter und noch deutlicher zu beobachten ist, nämlich ein geringes Interesse an dogmatischen Details. Einige zentrale lutherisch-orthodoxe Lehrbildungen fehlen bereits hier oder kommen nur am Rand zur Sprache. Zum Beispiel verzichtete Fresenius auf eine ausführliche Darstellung der Lehre von der Verbalinspiration. Einige Jahre später wandte er sich in Hessen-Darmstadt unter Rambachs Einfluss verstärkt dem (hallischen) Pietismus zu. Seitdem baute er Verbindungen zum (hallischen) Pietismus auf und setzte (hallisch-) pietistische Akzente. Einige Ausrufezeichen finden sich unmittelbar nach seiner verstärkten Hinwendung zum Pietismus: Seine ersten Kontakte ins Zentrum des hallischen Pietismus fallen in die hessen-darmstädtische Zeit, in Darmstadt gründete er die hallisch-pietistisch geprägte Proselytenanstalt und richtete der Orthodoxie zum Trotz Konventikel ein. Das orthodoxe Erbe gab er jedoch nicht auf. Vielmehr verband er es mit dem Pietismus. Das veranschaulichen seine rund um die Proselytenanstalt entstandenen, Orthodoxie und Pietismus verbindenden Schriften zum Thema Judentum. In Frankfurt, besonders seit seinem Amtsantritt als Frankfurter Senior, wich sein anfänglicher pietistischer Eifer zusehends dem Pragmatismus eines Kirchenpolitikers. Er verteidigte das orthodox-pietistische Erbe. Orthodoxe und pietistische Akzente setzte er aber nur, wenn sie den kirchlichen und gesellschaftlichen Frieden nicht gefährdeten. Anders als noch in Hessen-Darmstadt verzichtete er in Frankfurt nach anfänglichen Versuchen auf Konventikel. Dafür setzte er mit seinem Engagement im Rahmen des hallischen Missions- und Diasporawerks Anfang der 1750er Jahre nochmals ein Ausrufezeichen in

Richtung des hallischen Pietismus, jedoch ohne in Konflikt mit der Orthodoxie zu geraten. Als seine Beteiligung an der Oberaufsicht der deutsch-lutherischen Gemeinden in Pennsylvania scheiterte, nahmen seine Kontakte zum hallischen Pietismus ab, ohne dass sie abbrachen. Dazu setzte er sich in der zweiten Hälfte seiner Frankfurter Zeit vor allem anlässlich der Bekehrung zweier von ihm sogenannter „Naturalisten" mit der Aufklärung auseinander, als diese zunehmend an Bedeutung gewann. Er verteidigte das orthodox-pietistische Erbe gegenüber radikalen Formen der Aufklärung. Gleichzeitig stand er der Übergangstheologie nahe.

Die vorliegende Untersuchung bestätigt damit Fresenius' lutherisches Profil, stellt aber stärker als bisherige Arbeiten die Bedeutung der lutherischen Tradition und der Kirchenbindung heraus. An erster Stelle war er Vertreter der lutherischen Kirche. Die Frage nach Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung war demgegenüber zweitrangig. Fresenius hielt am orthodox-pietistischen Erbe fest, setzte orthodoxe und pietistische Akzente, konnte aber auch aufklärerische Akzente integrieren, sofern sie nicht den orthodox-pietistischen Rahmen sprengten. Damit bestätigt die vorliegende Untersuchung die in der bisherigen Forschung skizzierte theologische Standortbestimmung von Fresenius in weiten Teilen. Zugleich korrigiert und präzisiert sie diese teilweise. Die meisten bisherigen Arbeiten ordnen Fresenius dem Pietismus zu, teils ohne Differenzierung, teils explizit dem hallischen Pietismus, meist ohne nähere Begründung. Die vorliegende Untersuchung bestätigt, dass Fresenius dem lutherisch-kirchlichen Pietismus, insbesondere dem hallischen Pietismus am nächsten stand. Er pflegte zahlreiche (Brief-) Kontakte zu (hallischen) Pietisten und setzte (hallisch-) pietistische Akzente. Manche davon finden in der vorliegenden Untersuchung erstmals Beachtung. Gleichzeitig wird deutlich, dass es zu kurz greift, ihn ausschließlich dem (hallischen) Pietismus zuzuordnen. Seine orthodoxe Prägung kommt erst in jüngeren Arbeiten zunehmend in den Blick. Die vorliegende Untersuchung bestätigt, dass die Orthodoxie für ihn eine zentrale Rolle spielte. Sie bildet das Fundament seiner Theologie. An der lutherisch-orthodoxen Lehre hielt er grundsätzlich fest, auch wenn er mit dem Pietismus wenig an dogmatischen Detailfragen interessiert war. Außerdem griff er mehrfach auf die für die Orthodoxie charakteristische

Polemik zurück, setzte dabei aber zugleich eigene Akzente. Schließlich stand er Übergangstheologen nahe, ohne selbst Übergangstheologe zu sein. Die vorliegende Untersuchung korrigiert damit die bisher umfangreichste Arbeit zu Fresenius aus neuerer Zeit von Gerhard Johannes Raisig. Dieser hat, allerdings als einziger, Fresenius' frühaufklärerischen Züge betont. Die vorliegende Untersuchung bestätigt Fresenius' Nähe zur (Früh-) Aufklärung in Form der Übergangstheologie. Gleichzeitig zeigt sie, dass er ihr nicht zuzurechnen ist. Radikalere Formen der Aufklärung lehnte er ohnedies ab. Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung waren für Fresenius also kein „Entweder – Oder", sondern ein „Sowohl – Als auch", sofern es sich um lutherisch-kirchliche Kräfte handelte. Fresenius war ein Vertreter der lutherischen Kirche mit orthodox-pietistischem Profil an der Schwelle zur Aufklärung. Er steht für den Typus an Theologen im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts, der sich zwischen allen drei Richtungen bewegen konnte, indem sein Fokus auf dem gemeinsamen Nenner, nämlich auf der lutherischen Kirche lag. Als Gemeindepfarrer, Seelsorger und Kirchenpolitiker war er zu versöhnenden und pragmatischen Positionen fähig. Gerade Theologen wie er hatten dank ihres Praxishintergrunds die Fähigkeit, zur Verständigung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung beizutragen.

Die vorliegende Untersuchung leistet damit in mehrfacher Hinsicht für die Erforschung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts einen Beitrag. Fresenius' Beispiel verweist darauf, dass es bei der Erforschung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts den Kontext der damaligen Theologen stärker zu berücksichtigen gilt. Während sich die Forschung meist auf die akademische Theologie und auf Universitätstheologen konzentriert, wäre es sinnvoll, auch Theologen aus der (kirchlichen) Praxis wie Fresenius und die alltagsgeschichtliche Ebene verstärkt in den Blick zu nehmen. Fresenius' Beispiel legt nahe, dass es insbesondere Theologen aus der (kirchlichen) Praxis waren, die im Interesse der lutherischen Kirche zu versöhnenden und pragmatischen Positionen fähig waren und zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung vermittelten.

Dazu veranschaulicht sein Beispiel, dass es Elemente gibt, die sich mehreren Strömungen in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung zuordnen lassen. Sie erleichterten eine Verständigung. Insofern sind sie für die Erforschung von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung von besonderem Interesse. Zugleich wird an Fresenius' Beispiel deutlich, dass es zu fragen gilt, auf welche (Teil-) Richtung die Elemente im Einzelfall zurückzuführen sind, anstatt sie pauschal derjenigen zuzuordnen, für die sie am ehesten charakteristisch sind. So lassen sich Trugschlüsse vermeiden, wie sie sich etwa in Gerhard Johannes Raisigs Arbeit zu Fresenius finden. Fresenius' geringes Interesse an dogmatischen Details und sein Fokus auf die Praxis sind für den Pietismus und für die Aufklärung charakteristisch und zugleich bereits in der (reformorientierten) Orthodoxie angelegt. Daneben lässt sich bei ihm eine Aufwertung der Vernunft erkennen, wie es für die Aufklärung charakteristisch und zugleich bereits in Orthodoxie und Pietismus angelegt ist. Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass alle diese Elemente in Fresenius' Fall auf ein orthodox-pietistisches Profil zurückzuführen sind, nicht etwa auf ein (früh-) aufklärerisches Profil schließen lassen, wie Raisig erklärt. Dieser bestimmt zwar mitunter Fresenius' Positionen richtig, schreibt sie aber fälschlicherweise in erster Linie der Frühaufklärung zu, ohne zu beachten, dass sie auch im Rahmen von Orthodoxie und Pietismus möglich und in Fresenius' Fall auf eben diese zurückzuführen sind.[26]

Fresenius' Beispiel zeigt, dass die Übergänge zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts fließend sind. Sein Beispiel legt nahe, die Kategorisierung in „Orthodoxie",

26 Zu den Schwachstellen von Raisigs Arbeit vgl. oben Einleitung, Kap. 3.1. An Raisigs Arbeit lässt sich veranschaulichen, was mit „Trugschlüssen" gemeint ist. Zum Beispiel hat Raisig Fresenius' frühaufklärerischen Züge betont. Als „Gemeinsamkeiten des Fresenius mit der Anthropologie der Aufklärungszeit" (Raisig, Fresenius, 31) hat er den freien Vernunftgebrauch, den Praxisbezug, die Betonung der Erfahrung und des Individuums genannt. Diese Stichworte sind für die Aufklärung charakteristisch, spielen aber teils auch im Pietismus eine Rolle und wurden durch ihn vorbereitet, lassen also nicht pauschal auf ein aufklärerisches Profil schließen. Außerdem hat Raisig Fresenius' ablehnende Haltung gegenüber Zinzendorf auf orthodoxe Einflüsse zurückgeführt. Dass Zinzendorf auch innerhalb des Pietismus – wie im hallischen Pietismus und bei Bengel, denen Fresenius verbunden war – auf Widerstand stieß, hat er kaum beachtet.

„Pietismus“ und „Aufklärung“ als die für diese Zeit prägende Unterscheidung innerhalb des Luthertums zu überdenken. Denn für Theologen wie ihn verlief die Trennlinie innerhalb des Luthertums in erster Linie zwischen kirchlichen Kräften auf der einen Seite und tendenziell radikal-separatistischen Kräften auf der anderen Seite. Es wäre daher sinnvoll, innerhalb von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung stärker zu differenzieren, nicht nur zwischen zeitlichen Phasen, sondern auch innerhalb der zeitlichen Phasen. Fresenius’ Beispiel zeigt, dass es weder „die“ Orthodoxie noch „den“ Pietismus oder „die“ Aufklärung gibt. Die Belastbarkeit der Annahme von starr voneinander zu trennenden Kategorien „Orthodoxie“, „Pietismus“ und „Aufklärung“, die Kategorisierung als „Epochen“ gilt es zu überdenken. Auf die Problematik pauschaler Epochenbegriffe wie „Orthodoxie“, „Pietismus“ und „Aufklärung“ hat unter anderem Thomas Kaufmann aufmerksam gemacht.[27] Sein Konzept der Konfessionskulturen will die Pluralität innerhalb des Christentums und innerhalb der Konfessionen erschließen und kann, auch wenn es nicht frei von Problemen ist,[28] – mit Kaufmanns Worten – die „Wahrnehmung von Übergängen und langwierigen Transformationsprozessen“[29] in der Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit erfassen. Es ermögliche, „[n]icht das Nach-, sondern das Ineinander des Verschiedenen“[30] auszudrücken. Es wird Übergangsformen zwischen „Orthodoxie“, „Pietismus“ und „Aufklärung“ gerecht, wie sie bei Fresenius zu beobachten sind. Es kann Theologen wie Fresenius erfassen, für die das Luthertum den Rahmen absteckte und die sich davon ausgehend zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung bewegten, was freilich nicht ausschließt, dass sie individuelle Akzente setzten, etwa dass Fresenius’ Fokus auf Orthodoxie und Pietismus, weniger auf der Aufklärung lag.

---

27 Vgl. dazu bereits oben Einleitung, Kap. 3.2, bes. Anm. 32.

28 Für eine Übersicht vgl. die oben Einleitung, Kap. 3.2, Anm. 32 genannte Literatur. Der Begriff der Konfessionskultur darf methodologisch nicht so offengehalten werden, dass er beliebig wird. Vielmehr muss er trotz aller Offenheit Grenzen aufzeigen, die Einheit und zugleich die Pluralität erfassen können. Gleichzeitig kommt man nicht um eine gewisse Abstraktion und Konzentration umhin.

29 Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg, 144-150, 148; vgl. auch Ders., Lutherische Konfessionskultur, 7-14.

30 Ders., Dreißigjähriger Krieg, 149.

Gleichzeitig lässt sich an Fresenius' Beispiel beobachten, dass die lutherische Identität – mit Kaufmanns Worten – eine stark „kontextuelle Identität"[31] ist. Je nach Wirkungsort entfaltete Fresenius sie unterschiedlich. Die lokale politische und religiöse Konstellation spielte dabei eine entscheidende Rolle. Im lutherischen Territorium Hessen-Darmstadt war sein Handeln stark von der Billigung bzw. Missbilligung des hessen-darmstädtischen Landesherrn abhängig. In Frankfurt sah er sich mit den politischen Gegebenheiten einer freien Reichsstadt und mit einer multikonfessionellen Gesellschaft konfrontiert. Außerdem entfaltete er die lutherische Konfession oftmals im Gegenüber, worauf wiederum die jeweilige religiöse Landschaft vor Ort maßgeblichen Einfluss hatte. In Straßburg verteidigte und entfaltete er die lutherische Konfession im Rahmen des dortigen Konflikts zwischen Lutheranern und Katholiken im Gegenüber zu Katholiken; in Hessen-Darmstadt in Auseinandersetzung mit dem Judentum; in Frankfurt im Gegenüber zu Zinzendorf und den Herrnhutern, die dort an Einfluss gewinnen wollten; sowie im Gegenüber zu Reformierten, die mehr Rechte gegenüber der lutherischen Mehrheit in Frankfurt forderten. Die in der Konfessionalisierungsforschung wichtige Frage nach den politisch-territorialen Rahmenbedingungen des Konfessionellen sollte auch beim Konzept der Konfessionskulturen nicht vernachlässigt werden. Darüber hinaus gilt es, den Sachverhalt konfessioneller bzw. religiöser Konkurrenz und deren produktive Prägekraft stärker zu berücksichtigen. Fresenius' Beispiel bestätigt, dass der lutherische Protestantismus seine Identität maßgeblich in Kontroversen herausgebildet hat.

Die vorliegende Untersuchung verweist darauf, dass es müßig ist, Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung als drei voneinander zu unterscheidende, in sich geschlossene historische Epochen zu betrachten. Vielmehr

31 Ders., Lutherische Konfessionskultur, 25. Dieser Ansatz macht das Konzept der Konfessionskulturen auch für die nicht-theologische Forschung und für die interdisziplinäre Perspektive anschlussfähig. Matthias Pohlig hat darauf hingewiesen, dass das „Konzept der Konfessionskulturen […] das Potenzial [habe], die verschieden nuancierten Interessen von Kirchenhistorikern und Historikern an einer Religions- und Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit zu bündeln – Historiker, die eher an obrigkeitlichen Formierungsinitiativen interessiert sind, eher theologische interessierten Kirchenhistorikern und etwa auf frömmigkeitsgeschichtliche Phänomene konzentrierte Kulturhistoriker" (Pohlig, Harter Kern, 399).

greifen sie ineinander und sind jeweils in sich plural. Sie umfassen nicht nur mehrere Generationen, sondern – das zeigt Fresenius' Beispiel – variieren je nach Kontext und wurden je nach Gegenüber unterschiedlich ausgeformt. Sein Beispiel zeigt, dass die Übergänge innerhalb der eingeschliffenen historiographischen Trias von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung bis weit in das 18. Jahrhundert hinein fließend sind. Das einigende Band ist, jedenfalls in Fresenius' Fall, die lutherische Kirche. Sein Beispiel stützt den Ansatz, Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung nicht im Sinne von Epochenbegriffen, sondern mit Kaufmann[32] als Charakterisierung frömmigkeitsgeschichtlicher Richtungen innerhalb einer pluralen Konfessionskultur zu verstehen und so der Pluralität und Übergangsformen gerecht zu werden. Das schließt nicht aus, nach den jeweiligen Eigenarten von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung zu fragen, sie vergleichend nebeneinanderzustellen – sei es, um Unterschiede oder Gemeinsamkeiten zu konstatieren – und, wie bei Fresenius zu beobachten, nach ihrem Zusammenspiel zu fragen.

32 Vgl. bes. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg, 146.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Texte Fresenius'

1.1 Korrespondenz[1]

1.1.1 Briefe an Fresenius[2]

Nr. 1 1725, 23. Juli, Karl Ernst Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 236 Bl. 479-480).

Nr. 2 1728, 5. April, Philipp Franz Rheingraf von Grumbach, Grumbach, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 427 Bl. 855-856).

Nr. 3 1729, 4. September, Karl Ernst Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 237 Bl. 481-482).

Nr. 4 1729, 3. (?) November, Johann Michael Hoffmann, Merxheim, an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 309 Bl. 614-615).

Nr. 5 1729, Johann Mettenius, o.O., an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 358 Bl.709-710).

Nr. 6 1730, 5. Januar (?), Karl Ernst Fresenius, o.O., an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 238 Bl. 483-484).

---

1 Das vorliegende Verzeichnis erfasst, soweit möglich (vgl. dazu oben Abschn. I.Tl.2.2, Anm. 29), alle erhaltenen Briefe aus Fresenius' Korrespondenz. Berücksichtigt werden, soweit verfügbar, die Namen der Korrespondenten, Abfassungsort, Datum, Anzahl der Briefe, bestandshaltende Institution und gedruckte Versionen. Der Name „Johann Philipp Fresenius" wird mit „Fr." abgekürzt. Die Korrespondenz wird fortlaufend nummeriert („Nr."). Daten, die nicht eindeutig lesbar sind, sind mit einem Fragezeichen kenntlich gemacht. Daten, die nicht vermerkt, aber beispielsweise aus dem Inhalt erschließbar sind, sind in eckigen Klammern notiert.

2 Das Verzeichnis der Briefe an Fresenius orientiert sich an folgendem Schema: Datum, Absender, Absenderadresse, an Johann Philipp Fresenius („Fr."), Adressatenadresse (Verweis auf die bestandshaltende Institution bzw. auf Editionen). Die Briefe sind chronologisch geordnet.

Nr. 7 1730, 4. Februar, Johann Anton Fresenius, Merxheim, an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 149 Bl. 309-310).

Nr. 8 1730, 9. Oktober, Johann Anton Fresenius, Merxheim, an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 150 Bl. 311-312).

Nr. 9 1730, 10. Oktober, Johann Beck, Straßburg, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 15 Bl. 31-32).

Nr. 10 1730, Johann Michael Hoffmann, Merxheim, an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 310 Bl. 616-617).

Nr. 11 1731, 6. Februar, Johann Anton Fresenius, Merxheim, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 151 Bl. 313-314).

Nr. 12 1731, 9. Mai, Johann Anton Fresenius, Merxheim, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 152 Bl. 315-316).

Nr. 13 1731, 12. August, Johann Anton Fresenius, Merxheim, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 153 Bl. 317-318).

Nr. 14 1731, 17. August, Johann Anton Fresenius, Merxheim, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 154 Bl. 319-320).

Nr. 15 1731, 28. August (?), Friedrich Andreas Panzerbieter, Darmstadt, an Fr., Niederwiesen, (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 400 Bl. 800-801).

Nr. 16 1731, 9. September, J.B. Fabricius, Darmstadt, an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 72 Bl. 153-154a).

Nr. 17 1731, 11. Oktober (?), Karl Ernst Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 239 Bl. 485-486).

Nr. 18 1731, J.B. Fabricius, Darmstadt, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 73 Bl. 154b).

Nr. 19 1732, 15. Januar, J.C. Creutzer, o.O., an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 53 Bl. 112-113).

Nr. 20 1732, 17. Januar, Vincentius, Kapuzinerguardian in Alzey, Alzey, an Fr., o.O. [Niederwiesen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 527 Bl. 1053).

Nr. 21 1732, Landgraf Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt, o.O., an Fr., o.O. (HStAD Bestand D 4 Nr. 357/3).[3]

Nr. 22 1734, 25. Februar, Georg Wilhelm Lauckhard, St. Alban, an Fr., Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 337 Bl. 667-668).

Nr. 23 1734, 17. August, Johann Anton Fresenius, Merxheim, an Fr., Gießen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 155 Bl. 323-326).

Nr. 24 1734, Friedrich Wilhelm Berchelmann, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 25 Bl. 50-51).

Nr. 25 1735, 17. Mai, Johann Ernst Bierau, Alzey, an Fr., Gießen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 39 Bl. 86-87).

Nr. 26 1736, 10. Februar, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 273 Bl. 551-552).

Nr. 27 1736, 8. März, Johann Nikolaus Müntz, Krofdorf, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 380 Bl. 754-756).

Nr. 28 1736, 11. November, J.E.H. Lauckhard, Gießen, an Fr., Darmstadt (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 338 Bl. 669-670).

Nr. 29 1736, 15. November, Johann Nikolaus Müntz, Krofdorf, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 379 Bl. 752-753).

Nr. 30 1736, 11. Dezember, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 274 Bl. 553-554).

3 Möglicherweise stammt der Brief auch von Fresenius (vgl. dazu oben Abschn. I.Tl.2.2, bes. Anm. 39).

Nr. 31 1736, 15. Dezember, Johann Justus Friedrich Krieger, Gießen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 331 Bl. 655-656).

Nr. 32 1736, J. (?) Becker, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 18 Bl. 37-38).

Nr. 33 1736, Joachim Lange, Halle (Saale), an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 334 Bl. 661-662).

Nr. 34 1736, Johann Rudolf Münch, Hermannstein, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 378 Bl. 750-751).

Nr. 35 1736, Johann Nikolaus Müntz, Krofdorf, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 381 Bl. 757).

Nr. 36 1736, Jeremias von Zangen, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 576 Bl. 1144-1145).

Nr. 37 1737, 4. Februar, Albert Graaf, Gießen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 263 Bl. 531-532).

Nr. 38 1737, 8. April, Adam Nogell, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 393 Bl. 786-787).

Nr. 39 1737, 13. Mai, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 275 Bl. 555-556).

Nr. 40 1737, 8. Juni, J.W. Speismann, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 468 Bl. 945-946).

Nr. 41 1737, 8. Juli, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 276 Bl. 557-558).

Nr. 42 1737, 5. Oktober, Gerhard Tabor, o.O. [Gießen], an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 510 Bl. 1027-1028).

Nr. 43 1737, 24. Oktober, Joachim Heinrich Klöber, Kaiserslautern, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 304 Bl. 644-645).

Nr. 44 1737, 31. Oktober, Joachim Heinrich Klöber, Neuhemsbach, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 305 Bl. 642-643).

Nr. 45 1737, 5. November, Gerhard Tabor, o.O. [Gießen], an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 511 Bl. 1029-1030).

Nr. 46 1737, 8. Dezember, Gerhard Tabor, o.O. [Gießen], an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 509 Bl. 1025-1026).

Nr. 47 1737, Johann Peter Müller, Philadelphia, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 374 Bl. 743-744).

Nr. 48 1737, Johann Peter Müller, Philadelphia, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 375 Bl. 745-746).

Nr. 49 1738, 28. Januar, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 131 Bl. 274-277).

Nr. 50 1738, 6. April, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 132 Bl. 278-281).

Nr. 51 1738, 10. Mai, o.O., Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 134 Bl. 282-283).

Nr. 52 1738, 12. Mai, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 277 Bl. 559-560).

Nr. 53 1738, 3. August, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 278 Bl. 561-562).

Nr. 54 1738, 14. August, Adam Nogell, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 394 Bl. 788-789).

Nr. 55 1738, 27. September, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 279 Bl. 563-564).

Nr. 56 1738, 5. Oktober (?), M.G.C. Hoffmann, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 312 Bl. 620).

Nr. 57 1738, 6. Oktober, G.B. Rühfel, Kreuznach, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 435 Bl. 873-874).

Nr. 58 1738, 10. Oktober, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 280 Bl. 565-566).

Nr. 59 1738, 31. Oktober, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 281 Bl. 567-568).

Nr. 60 1738, 5. November, J.H. Göring, Gießen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 257 Bl. 519-520).

Nr. 61 1738, 5. (?) Dezember, J. Mizenius, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 390 Bl. 780-781).

Nr. 62 1738, Georg Ludwig Oeder, Feuchtwangen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 395 Bl. 790-791).

Nr. 63 1738, J. Mizenius, Darmstadt, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 391a Bl. 782-783).

Nr. 64 1738, Christian Nikolaus Möllenhoff, Delmenhorst, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 367 Bl. 729-730).

Nr. 65 1738, Johann Peter Müller, Philadelphia, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 376 Bl. 747).

Nr. 66 1739, 3. Januar, Johann Michael Hoffmann, Merxheim, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 311 Bl. 618-619).

Nr. 67 1739, 11. März, Johann Christoph Ochs von Ochsenstein, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (Goethe-Museum Düsseldorf [ohne Signatur]).

Nr. 68 1739, 8. April, Johann Christoph Ochs von Ochsenstein, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (Goethe-Museum Düsseldorf).

Nr. 69 1739, 10. April, J.H. Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 74 Bl. 157-158).

Nr. 70 1739, 18. April, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 160 Bl. 334).

Nr. 71 1739, 13. Mai, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 158 Bl. 332).

Nr. 72 1739, 26. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 159 Bl. 333).

Nr. 73 1739, 5. August, M.G.C. Hoffmann, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 313 Bl. 621).

Nr. 74 1739, J.L. Göring, Gießen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 258 Bl. 521-522).

Nr. 75 1739, J. Mizenius, Darmstadt (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 391b Bl. 784-785).

Nr. 76 1739, J. Schiltknecht, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 456 Bl. 923-924 [fehlt]).

Nr. 77-103 1739-1759, Johann Peter Christian Sturm, Daden, an Fr. (27 Br.), o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 481-507 Bl. 969-1022 [fehlt]).

Nr.104-133 1739-1761, Johann Friedrich Fresenius, Schlitz, an Fr. (30 Br.), o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 205-234 Bl. 418-476 [fehlt]).

Nr. 134 1740, 13. Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 156 Bl. 327-331).

Nr. 135 1740, 29. Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 162 Bl. 337-339).

Nr. 136 1740, 7. März, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 283 Bl. 571-572).

Nr. 137 1740, 13. März, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 157 Bl. 332).

Nr. 138 1740, 30. März, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 284 Bl. 573-574).

Nr. 139 1740, 5. Mai, Georg Sarganerk, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 438 Bl. 879-880).

Nr. 140 1740, 10. Juni, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 282 Bl. 569-570).

Nr. 141 1740, 16. September, Georg Sarganerk, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 439 Bl. 881-882).

Nr. 142 1740, 8. Oktober, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 161 Bl. 336).

Nr. 143 1740, Sebastian Andreas Fabricius, Halle (Saale), an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 105 Bl. 221-224).

Nr. 144 1740, Gotthilf August Francke, Halle (Saale), an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 127 Bl. 267-268).

Nr. 145 1740, F.W. Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 130 Bl. 273).

Nr. 146 1740, Johann Friedrich von Stade, Helmstedt (?), an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 470 Bl. 949-950).

Nr. 147 1741, 5. Februar, Friedrich Wilhelm Berchelmann, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 26 Bl. 52-53).

Nr. 148 1741, 7. März, Johann Heinrich Callenberg, Halle (Saale), an Fr., Darmstadt (AFSt/H K 29 b 60).

Nr. 149 1741, 7. April, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 135 Bl. 284-287).

Nr. 150 1741, 30. Mai, Johann Nikolaus Balz, Schifferstadt, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 11 Bl. 21-22).

Nr. 151 1741, 8. Juli, Stephan Sigmund Wloemen, Gießen (?), an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 572 Bl. 1136-1137).

Nr. 152 1741, 13. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 163 Bl. 342).

Nr. 153 1741, 24. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 164 Bl. 344-345).

Nr. 154 1741, 8. August, Johann Daniel Moter, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 368 Nr. 731-732).

Nr. 155 1741, 5. September, Georg Wolfgang Bernhard Landbeck, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 332 Bl. 657-658).

Nr. 156 1741, 8. Dezember, Justus Ernst Neumann, o.O., an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 387 Bl. 774-775).

Nr. 157 1741, Johann Karl Reichard, Burg Friedberg, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 421 Bl. 842-843).

Nr. 158 1741, Johann Karl Reichard, Burg Friedberg, an Fr., Darmstadt (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 422 Bl. 844-845).

Nr. 159 1741, Christian Emmanuel Stannarius, Schwickartshausen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 471 Bl. 951-952).

Nr. 160 1741, Christian Emmanuel Stannarius, Schwickartshausen, an Fr., o.O. [Darmstadt] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 472 Bl. 953).

Nr. 161 1742, 3. Januar, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 136 Bl. 288-290).

Nr. 162 1742, 31. Januar, Conrad Caspar Griesbach, Gießen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 285 Bl. 575).

Nr. 163 1742, 2. Februar, J. Büsing, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 49 Bl. 104-105).

Nr. 164 1742, 18. (?) Februar, Johann Betz, o.O., an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 30 Bl. 60-65).

Nr. 165 1742, 5. Mai (?), Philipp von Freudenberg, o.O., an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 251 Bl. 508-509).

Nr. 166 1742, 5. Juni, Friedrich Wilhelm Berchelmann, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 27 Bl. 54-55).

Nr. 167 1742, 11. Juni, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 165 Bl. 346-347).

Nr. 168 1742, 6. August, Frau Schade, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 441 Bl. 885-887).

Nr. 169 1742, 7. November, Christian Friedrich Wilisch, Freiberg, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 568 Bl. 1130-1131).

Nr. 170 1742, 30. November, Friederike Sofie von Epstein, Darmstadt, an Fr., Gießen (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 65 Bl. 139-140).

Nr. 171 1742, 3. (?) Dezember, Johann Steinhauer, o.O., an Fr., Gießen (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 475 Bl. 958).

Nr. 172 1742, 5. Dezember, Heinrich Christoph Leusler, Grünberg, an Fr., Gießen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 344 Bl. 681-682).

Nr. 173 1742, 28. Dezember, Gottschalk Friedrich von Bülow, Darmstadt, an Fr., Gießen (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 47 Bl. 101-102).

Nr. 174 1742, Daniel Hieronymus von Praun, Wien, an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 413 Bl. 824-825).

Nr. 175 1742, Johann Karl Reichard, Burg Friedberg, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 423 Bl. 846-848).

Nr. 176 1742, Johann Friedrich Stein, Karlsruhe, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 473 Bl. 954-955).

Nr. 177 1742, Maria Barbara Walter, Heidesheim, an Fr., o.O. [Gießen] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 561 Bl. 1118-1119).

Nr. 178 1743, Januar, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 137 Bl. 291).

Nr. 179 1743, 12. Februar, Arvid Gradin, St. Petersburg, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 264 Bl. 533-534).

Nr. 180 1743, 22. Februar, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 79 Bl. 169-170).

Nr. 181 1743, März, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 140 Bl. 296-299).

Nr. 182 1743, 4. März (?), Johann Thomas Gans, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 254 Bl. 514).

Nr. 183 1743, 5. April, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 146 Bl. 305-306).

Nr. 184 1743, 10. April, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 166 Bl. 350).

Nr. 185 1743, 16. April, Friedrich von Eyben, Wetzlar, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr.66 Bl. 141-142).

Nr. 186 1743, 5. Mai, Sebastian Feurherr, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 120 Bl. 253-254).

Nr. 187 1743, 18. Mai, Friedrich Balthasar Grandhomme, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 265 Bl. 535-536).

Nr. 188 1743, 7. Juni, Johann Konrad Bommersheim, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 43 Bl. 94-95).

Nr. 189 1743, 29. Juni, Eckhardt, Gießen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 62 Bl. 133-134).

Nr. 190 1743, 5. Juli, F.W. Floto, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 123 Bl. 259-260).

Nr. 191 1743, 15. August, Greum, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 268 Bl. 541-544).

Nr. 192 1743, 21. August, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 80 Bl. 171-172).

Nr. 193 1743, 28. August, Moritz Hieronymus Lochner, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 350 Bl. 693-694).

Nr. 194 1743, 5. Oktober, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 81 Bl. 173-174).

Nr. 195 1743, 25. Oktober, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 145 Bl. 300-304).

Nr. 196 1743, 6. (?) November, F.W. Floto, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 124 Bl. 261-262).

Nr. 197 1743, 15. Dezember, Johann Niclas Cräßmann und Friedrich Marsteller, Providence (Pa.), an das Konsistorium von Hessen Darmstadt (namentlich genannte Adressaten: Friedrich Wilhelm Berchelmann, Friedrich Andreas Panzerbieter und Johann Philipp Fresenius) (AFSt/M 4 C 2:18).

Nr. 198 1743, 16. Dezember, Georg Arnold Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 67 Bl. 143-144).

Nr. 199 1743, 17. Dezember, J. König, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 327 Bl. 648-649).

Nr. 200 1743, Angela Bartholomea Bellini, Gießen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 20 Nr. 41-42).

Nr. 201 1743, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 139 Bl. 292-295).

Nr. 202 1743, J.G. Müller, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 372 Bl. 739-740).

Nr. 203 1743, Johann Heinrich Sack, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 436 Bl. 875-876).

Nr. 204 1743, Johann Ulrich Schwentzel, Schlitz (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 465 Bl. 939-940).

Nr. 205 1744, 14. Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 177 Bl. 372-373).

Nr. 206 1744, 3. (?) März, Johann Ludwig Fabricius o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 82 Bl. 175-176).

Nr. 207 1744, 7. März, Georg Wendel Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 148 Bl. 307-308).

Nr. 208 1744, Mai, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 167 Bl. 352-353).

Nr. 209 1744, 28. Mai, Johann Michael Lorenz, Straßburg, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 352 Bl. 697-698).

Nr. 210 1744, 15. Juni, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 83 Bl. 179-180).

Nr. 211 1744, 8. Juli, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 84 Bl. 181-182).

Nr. 212 1744, 3. August, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 168 Bl. 354).

Nr. 213 1744, 5. August (?), Christian Friedrich Wilisch, Freiberg, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 569 Bl. 1132).

Nr. 214 1744, 13. Oktober, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 169 Bl. 356).

Nr. 215 1744, 28. November, Georg Arnold Fabricius. o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 68 Bl. 145-146).

Nr. 216 1744, 16. Oktober, J.L. Schrautenbach, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 461 Bl. 931-932).

Nr. 217 1744, 8. November, J. Ohly, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 397 Bl. 794-795).

Nr. 218 1744, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 170 Bl. 358).

Nr. 219 1744, Wilhelm Friedrich Jung, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 318 Bl. 630-631).

Nr. 220 1744, A[nton] H[einrich] Walbaum, Saalfeld, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 533 Bl. 1063-1064).

Nr. 221-230 1744-1747, Andreas Gross, o.O. [Frankfurt a. M.], an Fr. (10 Br.), Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 287-296 Bl. 578-589 [fehlt]).

Nr. 231-237 1744-1750, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr. (7 Br.), o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 577-583 Bl. 1146-1159 [fehlt]).

Nr. 238-240 1744-1756, Kyburg, o.O., an Fr. (3 Br.), o.O. (UB/LMB Kassel 4˚ Ms. hist. litt. 15/ 278).

Nr. 241 1745, 3. (?) Januar, J.H. Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 75a Bl. 159-160).

Nr. 242 1745, 10. (?) März, Gottfried Benjamin Schäl, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 453 Bl. 913-914).

Nr. 243 1745, 15. März 1745, J.P. Götz, Neusaarwerden, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 261 Bl. 527-528).

Nr. 244 1745, 29. März, J.P. Götz, Neusaarwerden, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 259 Bl. 523-524).

Nr. 245 1745, 15. Mai, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 171 Bl. 360-361).

Nr. 246 1745, 27. Mai, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 85 Bl. 185-186).

Nr. 247 1745, 12. Juni, Thomas Broughton, London, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 46 Bl. 100).

Nr. 248 1745, 27. (?) Juli, J.P. Götz, Neusaarwerden, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 260 Bl. 525-526).

Nr. 249 1745, 4. September, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 86 Bl. 187-188).

Nr. 250 1745, 12. Oktober, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 172 Bl. 362-363).

Nr. 251 1745, 30. November, Benjamin Lindner, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 347 Bl. 687-688).

Nr. 252 1745, L.G. Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 250 Bl. 506-507).

Nr. 253 1745, Georg Leonhard Meinel, o.O. [Fürnried], an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 356 Bl. 705-706).

Nr. 254 1745, Ernst Friedrich Neubauer, Gießen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 386 Bl. 772-773).

Nr. 255 1745, L. von Minnigerode, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 362 Bl. 719-720).

Nr. 256 1745, Mathias Preiss, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 416 Bl. 832-833).

Nr. 257 1745, Franz Ludwig Wallacher, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 560 Bl. 1116-1117).

Nr. 258 1746, 5. Januar, Maria Elisabeth Bellini, Gießen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 22 Bl. 44-45).

Nr. 259 1746, 6. Januar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 173 Bl. 364-365).

Nr. 260 1746, 8. Januar, J.A. Feccius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 117 Bl. 247-248).

Nr. 261 1746, 12. Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 174 Bl. 366-367).

Nr. 262 1746, 23. Februar, Johann Christian Lerche, Nordhausen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 342 Bl. 677-678).

Nr. 263 1746, 28. Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 176 Bl. 370-371).

Nr. 264 1746, 8. (?) März, Johann Christian Lerche, Nordhausen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 342 Bl. 677-678).

Nr. 265 1746, 3. April (?), Johann Christian Lerche, Nordhausen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 342 Bl. 677-678).

Nr. 266 1746, 4. Mai, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 90 Bl. 193-194).

Nr. 267 1746, 4. Juni, J.H. Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 75b Bl. 161-162).

Nr. 268 1746, 5. Juni, Christian Friedrich Wilisch, Freiberg, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 570 Bl. 1133).

Nr. 269 1746, 8. Juni, Georg Arnold Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 69 Bl. 147-148).

Nr. 270 1746, 22. Juni, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 87 Bl. 189-190).

Nr. 271 1746, 29. Juni, Beatus Holzhalb, Zürich (?), an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 315 Bl. 624-625).

Nr. 272 1746, 21. Juli, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 89 Bl. 191-192).

Nr. 273 1746, 22. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 175 Bl. 368-369).

Nr. 274 1746, 8. August, Johann Basilius Gabler, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 253 Bl. 512-513).

Nr. 275 1746, 28. August, Franz Christian Kampmann, Oberlinden, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 320 Bl. 634-635).

Nr. 276 1746, 3. September, Johann Hermann Angot, Braunschweig, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 4a Bl. 7).

Nr. 277 1746, 7. September, Johann Philipp Pollich, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 411 Bl. 821-822).

Nr. 278 1746, 9. September (?), J.L. Dietzsch, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 59 Bl. 125-126).

Nr. 279 1746, 9. November, Georg Arnold Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 70 Bl. 149-150).

Nr. 280 1746, 5. Dezember, J.C. Lehn, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 340 Bl. 673-674).

Nr. 281 1746, 17. Dezember, J.C. Lehn, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 341 Bl. 675-676).

Nr. 282 1746, J.G. Cancrinus, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 50 Bl. 106-107).

Nr. 283 1746, J.L. Dietzsch, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 59 Bl. 125-126).

Nr. 284 1746, J.L. Dietzsch, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 59 Bl. 125-126).

Nr. 285 1746, Daniel Christian Francke, Halle (Saale) (?), an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 125 Bl. 263-264).

Nr. 286 1746, A.C. Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr.128 Bl. 269-270).

Nr. 287 1746, Johann Basilius Gabler, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 253 Bl. 512-513).

Nr. 288 1746, Johann Basilius Gabler, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 253 Bl. 512-513).

Nr. 289 1746, Benjamin Lindner, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 348 Bl. 689-690).

Nr. 290 1746, Jossa von, Longwy, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 317 Bl. 628-629).

Nr. 291 1746, Pfaff, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 403 Bl. 806-807).

Nr. 292 1746, Pfannmüller, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 404 Bl. 808).

Nr. 293 1746, Johann Pregitzer, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 414 Bl. 826-829).

Nr. 294 1746, Anna Elisabeth Rambach, Gießen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 417 Bl. 834-835).

Nr. 295 1746, Georg Jakob Sutor, Düdelsheim, an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 508 Bl. 1023-1024).

Nr. 296 1746, Vigelius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 526 Bl. 1047-1048).

Nr. 297 1747, Januar, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 92 Bl. 199-200).

Nr. 298 1747, 6. Januar, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 85 Bl. 197-198).

Nr. 299 1747, 19. Januar, J.C. Fabricius, Darmstadt, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 73 Bl. 155-156).

Nr. 300 1747, 23. Februar, Johann Arnold Beurhaus, Reusrath, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 33 Bl. 70-71).

Nr. 301 1747, April (?), Carl Gottfried Mirus, o.O. [Regensburg], an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 363 Bl. 721-722).

Nr. 302 1747, 14. April, Johann Georg Christoph Günther, Nürnberg, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 297 Bl. 590-591).

Nr. 303 1747, 22. Mai, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 178 Bl. 374-375).

Nr. 304 1747, 12. Juni, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 179 Bl. 376-377).

Nr. 305 1747, 20. Juni, Alexander Heinrich Alsheimer, Heilbronn, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 2a Bl. 3).

Nr. 306 1747, 8. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 180 Bl. 378-379).

Nr. 307 1747, 8. August, Johann Andreas Mentzer, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 357 Bl. 707-708).

Nr. 308 1747, 9. August, Benjamin Lindner, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 349 Bl. 691-692).

Nr. 309 1747, 8. September, K. Machenhauer, Mockstadt, an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 354 Bl. 701-702).

Nr. 310 1747, 15. September, Johann Steinhauer, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 476 Bl. 959-960).

Nr. 311 1747, Oktober (?), Carl Gottfried Mirus, o.O. [Regensburg], an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 364 Bl. 723-724).

Nr. 312 1747, 24. November (?), J.F. von Fleischbein, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 121 Bl. 255-256).

Nr. 313 1747, Dezember (?), Johann Arnold Beurhaus, Reusrath, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 34 Bl. 72-75).

Nr. 314 1747, 3. Dezember, Alexander Grant, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 266 Bl. 537-538).

Nr. 315 1747, J.H. Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 76 Bl. 163-164).

Nr. 316 1747, Daniel Christian Francke, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 126 Bl. 265-266).

Nr. 317 1747, Gotthilf August Francke, Halle (Saale), an Fr., o.O. (AFSt/H C 814:29).

Nr. 318 1747, Heinrich Christoph Nebel, o.O. [Gießen], an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 385 Bl. 770-771).

Nr. 319 1747, Georg Philipp [III.] von Veltheim, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 525 Bl. 1049-1052).

Nr. 320 1747, Johann Adam Steinmetz, Magdeburg (?), an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 478 Bl. 963-964).

Nr. 321 1747, Johann Joachim Metzger, o.O. [Regensburg], an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 359 Bl. 711-712).

Nr. 322 1748, 20. Januar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 181 Bl. 380-381).

Nr. 323 1748, 25. März, Georg Arnold Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 71 Bl. 151-152).

Nr. 324 1748, 28. März, Maria Angiola Bellini, Venedig, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 21 Bl. 43).

Nr. 325 1748, 3. April (?), Johann Hieronymus Yelin, o.O. [Sindringen], an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 573 Bl. 1138-1139).

Nr. 326 1748, 22. Mai, Johann Arnold Beurhaus, Reusrath, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 35 Bl. 76-79).

Nr. 327 1748, 5. Juni (?), Carl Gottfried Mirus, o.O. [Regensburg], an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 365 Bl. 725-726).

Nr. 328 1748, 5. August, Heinrich Wagner, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 532 Bl. 1061-1062).

Nr. 329 1748, 10. September, J. Pettenkover, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 402 Bl. 804-805).

Nr. 330 1748, 19. September, Johann Hermann Angot, Braunschweig, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 4a Bl. 7).

Nr. 331 1748, 6. Oktober, Christian Friedrich Wilisch, Freiberg, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 571 Bl. 1134-1135).

Nr. 332 1748, 10. Oktober, Johann Arnold Beurhaus, Reusrath, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 36 Bl. 80-81).

Nr. 333 1748, 2. November, Sebastian Andreas Fabricius, Halle (Saale), an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 106 Bl. 225-228).

Nr. 334 1748, 26. (?) November, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 94 Bl. 201-202).

Nr. 335 1748, 2. Dezember, Timotheus Verinus [i.e. Valentin Ernst Löscher], o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 353 Bl. 699-700).

Nr. 336 1748, 15. Dezember, von Ponickau, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 4b Bl. 8).

Nr. 337 1748, Johann Hermann Angot, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 5 Bl. 9-10).

Nr. 338 1748, Johann Leonhard Fröreisen, o.O. [Straßburg], an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 252 Bl. 510-511).

Nr. 339 1748, Johann Pregitzer, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 415 Bl. 830-831).

Nr. 340 1748, A.V. Stisser, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 480 Bl. 967-968).

Nr. 341 1748, Johann Friedrich Thierbach, Weimar, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 513 Bl. 1033-1034).

Nr. 342-366 1748-1761, Johann Georg Walch, o.O. [Jena], an Fr. (25 Br.), o.O. (UB FfmMs.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 534-559 Bl. 1065-1115 [fehlt]).

Nr. 367 1749, 8. Januar, Konrad Theodor Meyer, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 360 Bl. 713-714).

Nr. 368 1749, 29. Januar, von Böttticher, Grünstadt, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 42 Bl. 92-93).

Nr. 369 1749, 10. Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 182 Bl. 384-385).

Nr. 370 1749, 25. (?) Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 183 Bl. 386-387).

Nr. 371 1749, 5. (?) April, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 204 Bl. 416-418).

Nr. 372 1749, 2. Mai, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 95 Bl. 203-204).

Nr. 373 1749, 5. Mai (?), Carl Gottfried Mirus, o.O. [Regensburg], an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 366 Bl. 727-728).

Nr. 374 1749, 30. Mai, A.G. Bock, Langsur, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 41 Bl. 90-91).

Nr. 375 1749, 2. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 184 Bl. 388-389).

Nr. 376 1749, 20. September, J.D. Bachmann, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 10 Bl. 19-20).

Nr. 377 1749, 25. Oktober, Johann Christian Lange, Usingen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 336 Bl. 665-666).

Nr. 378 1749, 29. (?) Oktober, Johann Hieronymus Yelin, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 574 Bl. 1140-1141).

Nr. 379 1749, Dezember (?), Johann Hieronymus Yelin, o.O. [Sindringen], an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 575 Bl. 1142-1143).

Nr. 380 1749, 7. Dezember, Bernhard Heinrich Vogt, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 528 Bl. 1054-1055).

Nr. 381 1749, 9. Dezember, Rudolf Anton Brauns, Wendeshausen, an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 45 Bl. 98-99a).

Nr. 382 1749, Johann Philipp Feder, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 118 Bl. 249-250).

Nr. 383 1749, Georg Wilhelm Hermsdorf, o.O. [Laasphe], an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 306 Bl. 608-609).

Nr. 384 1749, Georg Ludwig Oeder, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 396 Bl. 792-793).

Nr. 385 1749, Johann Gottlob Muthmann, Grünstadt, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 384 Bl. 766-769).

Nr. 386 1749, Johann Gottlob Muthmann, Grünstadt, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 383 Bl. 760-765).

Nr. 387 1749, Christine von Roussillon, Ottweiler, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 433 Bl. 869-870).

Nr. 388 1749, Ludwig Gottfried von Olnhausen, o.O. [Pfedelbach], an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 398 Bl. 796-797).

Nr. 389 1749, Benjamin Wilhelmi, Halle (Saale), an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 567 Bl. 1128-1129).

Nr. 390-399 1749-1756, Jacob Christian Schäffer, o.O. [Regensburg], an Fr. (10 Br.), o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 443-452 Bl. 891-912 [fehlt]).

Nr. 400 1750, 19. Februar, B. Hamel, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 300 Bl. 596-597).

Nr. 401 1750, 4. März, Hr. Schnerr, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 458 Bl. 925-926).

Nr. 402 1750, 5. März, Friedrich Philipp von Atzenheim, Gundernhausen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 6 Bl. 11-12).

Nr. 403 1750, 9. März, Hr. Ravenstein, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 420 Bl. 840-841).

Nr. 404 1750, 4. April, Philipp Reinhard Lang, o.O. [Mannheim], an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 333 Bl. 659-660).

Nr. 405 1750, 7. April, J. Lauer, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 339 Bl. 671-672).

Nr. 406 1750, 6. Juli, J. Eckmann, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 63 Bl. 135-136).

Nr. 407 1750, 18. August, Sebastian Andreas Fabricius, Halle (Saale), an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 108 Bl. 231-234).

Nr. 408 1750, 29. August, Frau Schade, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 442 Bl. 888-890).

Nr. 409 1750, September, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 185 Bl. 390-391).

Nr. 410 1750, 1. September, Georg Friedrich Satzinger, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 440 Bl. 883-884).

Nr. 411 1750, 9. September, Georg Rautenberg, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 418, Bl. 836-837).

Nr. 412 1750, 28. September (?), Hr. Schnerr, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 459 Bl. 927-928).

Nr. 413 1750, 1. Oktober, J.H. Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 77 Bl. 165-166).

Nr. 414 1750, 4. Oktober, Georg Rautenberg, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 419 Bl. 838-839).

Nr. 415 1750, 25. Oktober, Johann Arnold Beurhaus, Reusrath, an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 37 Bl. 82-83).

Nr. 416 1750, 8. (?) Dezember, J.C. Lex, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 346 Bl. 685-686).

Nr. 417 1750, 9. Dezember, Christian Konrad Huth, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 316 Bl. 626-627).

Nr. 418 1750, C.F. Brauer, Büdingen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 44 Bl. 96-97).

Nr. 419 1750, J.G. Cancrinus, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 51 Bl. 108-109).

Nr. 420 1750, Franz Theodor Lex, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 345 Bl. 683-684).

Nr. 421 1750, Konrad Theodor Meyer, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 361 Bl. 715-718).

Nr. 422 1750, Jakob Elias Muck, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 370 Bl. 735-736).

Nr. 423 1750, Georg Rautenberg, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 418, Bl. 836-837).

Nr. 424 1750, Georg Rautenberg, o.O., an Fr., o.O. Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 419 Bl. 838-839).

Nr. 425 1750, Georg Friedrich Satzinger, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 440 Bl. 883-884).

Nr. 426 1751, 5. Februar, Friedrich Ludwig von Reineck, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (UB Ffm Autogr.F.L.v.Reineck).

Nr. 427 1751, 6. Februar, Johann Andreas Beck, Darmstadt, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 16 Bl. 33-35).

Nr. 428 1751, 12. Februar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 186 Bl. 392-393).

Nr. 429 1751, 10. Mai, F[riedrich] A[ugust] von Graevenitz, Breslau, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 267 Bl. 539-540).

Nr. 430 1751, 7. Juni, David Kraft, Ravensburg, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 329 Bl. 651-652).

Nr. 431 1751, 17. Oktober, P[hilipp] E[rnst] Kern, Erbach, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 322 Bl. 638-639).

Nr. 432 1751, 15. November, Heinrich Melchior Mühlenberg, Pennsylvania, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (abgedr. in: MK II, Nr. 106).

Nr. 433 1751, 22. November, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 97 Bl. 205-206).

Nr. 434 1751, Georg Peter Krafft, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 330 Bl. 653-654).

Nr. 435 1751, Tobias Plaschnig, Tartu, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 408 Bl. 815-816).

Nr. 436 1752, 22. Januar, Siegmund Jakob Baumgarten, Halle (Saale), an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 14 Bl. 27-30).

Nr. 437 1752, 5. Februar, Johann Gottlieb [von] Hoffmann, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 308 Bl. 612-613).

Nr. 438 1752, 5. Juni, Friedrich Wilhelm Berchelmann, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 28 Bl. 56-57).

Nr. 439 1752, 24. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 187 Bl. 394-395).

Nr. 440 1752, 27. Juli, Johann Christian Betz, Darmstadt, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 31 Bl. 66).

Nr. 441 1752, 21. August, Friedrich Christian Ebert, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 61 Bl. 131-132).

Nr. 442 1752, 16. September, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 188 Bl. 396-397).

Nr. 443 1752, Johann Jakob Heinold, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 303 Bl. 602-603).

Nr. 444 1752, J.P. Hennicke, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 305 Bl. 606-607).

Nr. 445 1752, Johann Adam Leonhard Reitz, Marktbreit (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 425 Bl. 851-852).

Nr. 446 1752, Johann Adam Leonhard Reitz, Marktbreit (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 426 Bl. 853-854).

Nr. 447 1753, März, J.H. Baranyai, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 13 Bl. 25-26).

Nr. 448 1753, 14. Mai, Johann Christian Betz, Frankfurt a. M. (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 32 Bl. 68-69).

Nr. 449 1753, 16. April, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 189 Bl. 398-399).

Nr. 450 1753, 16. April, Heinrich Benzel, Uppsala, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 24 Bl. 48-49).

Nr. 451 1753, 3. Juli, Alexander Heinrich Alsheimer, Heilbronn, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 3b Bl. 6).

Nr. 452 1753, 9. Juli, J.F. Mathey, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 355 Bl. 703-704).

Nr. 453 1753, 10. Oktober, Johann Christian Betz, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 31 Bl. 67).

Nr. 454 1753, 9. Dezember, Lang Rittmann, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 430 Bl. 861-862).

Nr. 455 1753, 11. Dezember, J. Wantzel, Staudernheim, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 563 Bl. 1122-1123).

Nr. 456 1753, Johann Philipp Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 103 Bl. 217-220).

Nr. 457 1753, Johann Christian Lange, o.O. [Usingen], an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 335 Bl. 663-664).

Nr. 458 1753, Johann Jacob Plitt, Kassel (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 409 Bl. 817-818).

Nr. 459 1753, Johann Wilhelm von Riedesel, Wetzlar, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 428 Bl. 857-858).

Nr. 460 1753, Georg Wilhelm von Spessart, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 469 Bl. 947-948).

Nr. 461 1753, Alexander Volck, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 529 Bl. 1056-1057).

Nr. 462 1754, 28. Januar (?), J.L. von Pfeiffer, o.O., an Fr. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 406 Bl. 811-812).

Nr. 463 1754, 1. März, Johann Daniel Moter, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 369 Nr. 733-734).

Nr. 464 1754, 5. Mai, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 190 Bl. 400-401).

Nr. 465 1754, 6. Mai, Jacob Christian Hecker, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 302 Bl. 600-601).

Nr. 466 1754, 4. Juli, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 98 Bl. 207-208).

Nr. 467 1754, 9. Juli, Heinrich Melchior Mühlenberg, Peter Brunnholtz und Johann Heinrich Handschuch, Philadelphia (Pa.), an Friedrich Michael Ziegenhagen, Gotthilf August Francke und Fr., London/Halle (Saale)/Frankfurt a. M. (AFSt/M B 2:3, abgedr. in: MK II, Nr. 151).

Nr. 468 1754, 9. Juli, Heinrich Melchior Mühlenberg, Peter Brunnholtz und Johann Friedrich Handschuch, Philadelphia (Pa.), an Friedrich Michael Ziegenhagen, Gotthilf August Francke und Fr., London/Halle (Saale)/Frankfurt a. M. (AFSt/M 4 B 2:3, abgedr. in: MK II, Nr. 151).

Nr. 469 1754, 10. Juli, J.L. Pfeiffer, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 405 Bl. 809-810).

Nr. 470 1754, 16. Juli, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 191 Bl. 402-403).

Nr. 471 1754, 18. Juli, Heinrich Melchior Mühlenberg, Providence (Pa.), an Gotthilf August Francke, Friedrich Michael Ziegenhagen und Fr., o.O. (AFSt/M 4 H 13:1, abgedr. in: MK II, Nr. 148).

Nr. 472 1754, 20. September, Agricola, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 1 Bl. 1-2).

Nr. 473 1754, 31. Oktober, Johann Arnold Beurhaus, Reusrath, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 38 Bl. 84-85).

Nr. 474 1754, 17. Dezember, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 192 Bl. 404-405).

Nr. 475 1754, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 99 Bl. 209-210).

Nr. 476 1754, Johann Rudolph Pagenstecher, o.O. [Gronau], an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 399 Bl. 798-799).

Nr. 477 1754, Johann August Reiner, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 424 Bl. 849-850).

Nr. 478 1754, Georg Christian Schellwitz, Wetzlar (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 455 Bl. 921-922).

Nr. 479 1754, Christian Gottlob Schröter, o.O. [Nordhausen], an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 462 Bl. 933-934).

Nr. 480 1754, Johann Christian Thiele, Leipzig, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 514 (Bl. 1035-1036).

Nr. 481 1755, 3. April, Johann Christian Koßmann, Eilenburg, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 328 Bl. 650).

Nr. 482 1755, 23. (?) April, V.M. Leuning, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 343 Bl. 679-680).

Nr. 483 1755, 18. Mai, von Edelheim, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 64 Bl. 137-138).

Nr. 484 1755, 27. Juli, J.G. Schott, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 460 Bl. 929-930).

Nr. 485 1755, 10. September, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 193 Bl. 406-407).

Nr. 486 1755, 28. Oktober, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 194 Bl. 408-409).

Nr. 487 1755, 7. Dezember, Erich Christoph von Plotho, o.O. [Regensburg], an Fr., o.O. (FDH [ohne Signatur]).

Nr. 488 1755, 9. Dezember, C.H. von Passern, Bouxviller, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 401 Bl. 802-803).

Nr. 489 1755, Witwe von J.H. Fabricius, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 78 Bl. 167-168).

Nr. 490 1755, Samuel Flögel, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 122 Bl. 257-258).

Nr. 491 1755, Christian Wilhelm Groote, Usingen (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 286 Bl. 576-577).

Nr. 492 1755, Adam Stellwag, Wolfskehlen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 479 Bl. 965-966).

Nr. 493 1756, 21. Januar, Kellner, Frankfurt a. M., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 321 Bl. 636-637).

Nr. 494 1756, 9. März, Friedrich August Rösner, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 432 Bl. 867-868).

Nr. 495 1756, 5. Juli, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 100 Bl. 211-212).

Nr. 496 1756, 15. September, C.W. Frau von Watzdorf, Bad Homburg v. d. Höhe, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 564 Bl. 1124-1125).

Nr. 497 1756, 4. Oktober, Johann Friedrich Hirt, Jena, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 307 Nr. 610-611).

Nr. 498 1756, 7. Oktober (?), L.C. Koeffle, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 326 Bl. 646-647).

Nr. 499 1756, 19. November, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 200 Bl. 410-411).

Nr. 500 1756, 22. Dezember, Sebastian Andreas Fabricius, Halle (Saale), an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 114 Bl. 239-242).

Nr. 501 1756, Daniel Friedrich Götze, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 262 Bl. 529-530).

Nr. 502 1756, Heinrich Andreas Hartung, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 301 Bl. 598-599).

Nr. 503 1756, Philipp Casimir Schloßer, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 585 Bl. 1162-1163).

Nr. 504 1757, 4. Januar, Johann Heinrich Müller, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 373 Bl. 741-742).

Nr. 505 1757, 15. Mai, Neumann Salomons, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 437 Bl. 877-878).

Nr. 506 1757, 13. Juli, Gottlieb Benjamin Hoppold, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 314 Bl. 622-623).

Nr. 507 1757, 20. November, Sebastian Andreas Fabricius, Halle (Saale), an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 110 Bl. 235-238).

Nr. 508 1757, 8. Dezember, Ernst Ludwig Wilhelm Volck, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 530 Bl. 1058-1059).

Nr. 509 1757, 25. Dezember, J.P.L. Best, Bouxviller, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 29 Bl. 58-59).

Nr. 510 1757, Ludwig Alexander Johann Georg Becker, o.O., an Fr., Frankfurt a. M. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 19 Bl. 39-40).

Nr. 511 1757, Johann Peter Joseph Rueben, Gießen, an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 434 Bl. 871-872).

Nr. 512-521 1757-1760, Ludwig Friedrich Wilhelm Fresenius, o.O., an Fr. (10 Br.), o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 240-249 Bl. 487-505 [fehlt]).

Nr. 522 1758, 14. Januar, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 201 Bl. 412-414).

Nr. 523 1758, 5. Februar, Philipp Christian Seelig, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 466 Bl. 941-942).

Nr. 524 1758, 3. März, W.D. Muth, Berstadt, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 382 Bl. 758-759).

Nr. 525 1758, 16. März, J.G. Cancrinus, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 52 Bl. 110-111).

Nr. 526 1758, 2. April, Philipp Jakob Gmelin, Speyer, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 256 Bl. 517-518).

Nr. 527 1758, 7. Mai, Johann Anton Fresenius, Niederwiesen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 203 Bl. 415-416).

Nr. 528 1758, 8. August (?), Johann Wilhelm Feritz, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 119 Bl. 251-252).

Nr. 529 1758, 1. November, Johann Matthäus Burgk, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 48 Bl. 103).

Nr. 530 1758, 5. Dezember (?), Heinrich Welcker, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 565 Bl. 1126-1127).

Nr. 531 1758, 15. Dezember, J.D. Neumeister, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 388 Bl. 776-777).

Nr. 532 1758, Tilemann Arnold Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 584 Bl. 1160-1161).

Nr. 533 1758, Johann Reinhard Pittius, London, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 407 Bl. 813-814).

Nr. 534 1758, Johann Heinrich Rosenstiel, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 431 Bl. 863-866).

Nr. 535 1758, Andreas Seyboth, Bad Windsheim, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 467 Bl. 943-944).

Nr. 536 1758, Johann Ludwig Tellgmann, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 512 Bl. 1031-1032).

Nr. 537 1758, Johann Albert Weygand, New York, an Fr., Frankfurt a. M. (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 566). [fehlt]

Nr. 538 1759, 4. März (?), Philipp Jakob Müller, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 377 Bl. 748-749).

Nr. 539 1759, 19. Mai, Johann Andreas Beck, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 17 Bl. 36).

Nr. 540 1759, 8. Juli, Philipp Friedrich Steinheil, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 477 Bl. 961-962).

Nr. 541 1759, 22. August, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 101 Bl. 213-214).

Nr. 542 1759, 18. Oktober, Friedrich Ludwig von Reineck, o.O. [Frankfurt a. M.], an Fr., o.O. (FDH 543).

Nr. 543 1759, 18. Dezember, C.J. Hahn, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 298 Bl. 592-593).

Nr. 544 1759, Johann Jacob Plitt, Kassel (?), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 410 Bl. 819-820).

Nr. 545 1759, Johann Friedrich Stein, Karlsruhe, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 474 Bl. 956-957).

Nr. 546 1759, Ernst Ludwig Wilhelm Volck, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 531 Bl. 1060).

Nr. 547 1759, Christian Andreas Walther, Bad Homburg v. d. Höhe, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 562 Bl. 1120-1121).

Nr. 548 1760, 7. Mai, Johann Daniel Müller, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 371 Bl. 737-738).

Nr. 549 1760, 8. August, Hemmerich, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 304 Bl. 604-605).

Nr. 550 1760, 9. September, Johann Ludwig Fabricius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 102 Bl. 215-216).

Nr. 551 1760, 29. November, Sebastian Andreas Fabricius, Halle (Saale), an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 116 Bl. 243-246).

Nr. 552 1760, 15. Dezember, Franziskus Michael Schuwerdh, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 463 Bl. 935-936).

Nr. 553 1760, Adolf Albrecht Dippel, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 60 Bl. 127-130).

Nr. 554 1760, Johann Christian Ludwig Fresenius, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 235 Bl. 477-478).

Nr. 555 1760, Karl Johann Ludwig Loener von Laurenburg, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 351 Bl. 695-696).

Nr. 556 1760, Johann Wilhelm von Riedesel, Wetzlar, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 429 Bl. 859-860).

Nr. 557 1761, 7. Mai, Balthasar Friedrich Blanckmeister, Netzschkau, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 40 Bl. 88-89).

Nr. 558 1761, 8. Juli, Friedrich Philipp von Atzenheim, Gundernhausen, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 9 Bl. 17-18).

Nr. 559 1761, 5. August, H. Klein, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 104 Bl. 640-641).

Nr. 560 1761, M. Gebhard, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 255 Bl. 515-516).

Nr. 561 1761, Wilhelm Schwabe, o.O., an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 464 Bl. 937-938).

Nr. 562 1762, 14. Januar, Heinrich Melchior Mühlenberg, Philadelphia (Pa.), an Fr., o.O. (AFSt/H 4 C 13:1, abgedr. in: MK II, Nr. 222).

Nr. 563 o.J., J.H. Baranyai, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 12 Bl. 23-24).

Nr. 564 o.J., Maria Elisabeth Bellini, Gießen, an Fr., o.O. [Frankfurt a. M.] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 23 Bl. 46-47).

Nr. 565 o.J., Charlotte Friederike Fresenius, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 129 Bl. 271-272).

Nr. 566 o.J., Matthias Halbritter, o.O., an Fr., Darmstadt (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 299 Bl. 594-595).

Nr. 567 o.J., Kalckbrenner, Heilbronn, an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 319 Bl. 632-633).

Nr. 568 o.J., Christoph Friedrich Mickwitz, Reval, an Fr., o.O. (AFSt/M 3 M 3:18).

Nr. 569 o.J., J.V.D. von Münchhausen, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 585a Bl. 1163).

Nr. 570 o.J., Friederike Sidonia von Nimptsch, o.O., an Fresenius, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 389 Bl. 778-779).

Nr. 571 o.J., Maxilimian Wilhelm Schallenbach, o.O., an Fr., o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 454 Bl. 915-920).

1.1.2 Briefe von Fresenius[4]

Nr. 572 1724, 5. Oktober, Straßburg, an Johann Wilhelm Fresenius und Maria Margaretha Fresenius, Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 666 Bl. 1407-1408).

[4] Das Verzeichnis der Briefe von Fresenius orientiert sich an folgendem Schema: Datum, Adresse des Absenders [i.e. Fresenius], Name des Adressaten, Adresse des

Nr. 573 1724, 15. November, Straßburg, an Johann Wilhelm Fresenius und Maria Margaretha Fresenius, Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 667 Bl. 1409-1410).

Nr. 574 1725, 14. Januar, Straßburg, an Johann Wilhelm Fresenius und Maria Margaretha Fresenius, Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 668 Bl. 1411-1412).

Nr. 575 1725, 9. Februar, Straßburg, an Johann Wilhelm Fresenius und Maria Margaretha Fresenius, Niederwiesen (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 669 Bl. 1413-1414).

Nr. 576 1727, Niederwiesen, an Johann Anton Fresenius, Merxheim (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 670 Bl. 1415-1416).

Nr. 577 1730, 30. August, Niederwiesen, an Kesselring, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 684 Bl. 1442-1443).

Nr. 578 1732, Niederwiesen, an [Johann Friedrich] von Hunolstein, Niederwiesen (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 672 Bl. 1418-1419).

Nr. 579 1733, Niederwiesen, an Freiherr von Schönberg, o.O. [Freiberg] (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 681 Bl. 1436-1437).

Nr. 580 1735, 28. März, Gießen, an Unbekannt, o.O. (UB Göttingen DD98 A 518).

Nr. 581 1735, 5. Mai, Gießen, an Wieger, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 682 Bl. 1438-1439).

Nr. 582 1736, 8. März, Gießen, an Joachim Heinrich Christian Klöber, o.O. (AFSt/M 1 J 3:12).

Nr. 583 1737, 19. September, Darmstadt, an Joachim Lange, Halle (Saale) (AFSt/H A 188b:508).

Nr. 584 1738, 13. November, Darmstadt, an Johann Georg Walch, Jena (ThULB Jena Ms.Prov.f.153 I Bl. 237-238).

Nr. 585 1738, 14. November, Darmstadt, an Ernst Salomon Cyprian, Gotha (FBG Chart. A 441, Bl. 227r-228v).

Nr. 586 1738, 16. April, Darmstadt, an Joachim Lange, Halle (Saale) (AFSt/H A 188b:534).

Adressaten (Verweis auf die bestandshaltende Institution bzw. auf Editionen). Die Briefe sind chronologisch geordnet.

Nr. 587 1738, 16. Juli, Darmstadt, an Johann Georg Walch, Jena (ThULB Jena Ms.Prov.f.153 I Bl. 235-236).

Nr. 588 1738, 22. September, Darmstadt, an Joachim Lange, Halle (Saale) (AFSt/H A 188b:573).

Nr. 589 1738, 5. April, Darmstadt, an Johann Georg Walch, Jena (ThULB Jena Ms.Prov.f.153 I Bl. 233-234).

Nr. 590 1738, 7. Juli, Darmstadt, an Ernst Salomon Cyprian, Gotha (FBG Chart. A 440, Bl. 425ar-425bv).

Nr. 591 1740, 8. August, Darmstadt, an Ernst Salomon Cyprian, Gotha (FBG Chart. A 442, Bl. 256r-257v).

Nr. 592 1740, Darmstadt, an Johann Anton Fresenius, Niederwiesen (?) (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 671 Bl. 1417).

Nr. 593 1740, Juli, Darmstadt, an Johann Heinrich Callenberg, Halle (Saale) (AFSt/H K 28 b 277-278).

Nr. 594 1741, Gießen, an Ludwig von Pfalz-Zweibrücken, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 677 Bl. 1428-1429).

Nr. 595 1742, 12. Dezember, Gießen, an Karoline Luise von Baden, o.O. (GLAK FA Nr. 5 A Corr 11, 66).

Nr. 596 1743, 6. Juni, Frankfurt a. M., an Unbekannt, o.O. (FDH 9086).

Nr. 597 1743, 29. August, Frankfurt a. M., an Gotthilf August Francke, o.O. [Halle (Saale)] (AFSt 4 C 2:23).

Nr. 598 1745, Frankfurt a. M., an Wilhelm Ernst Bartholomaei, o.O. [Weimar] (FBG Chart. A 948, Nr. 33).

Nr. 599 1745, Frankfurt a. M., an Wilhelm Ernst Bartholomaei, o.O. [Weimar] (FBG Chart. A 948, Nr. 34).

Nr. 600 1745, 9. Juni, Frankfurt a. M., an Heinrich Andreas Walther, Frankfurt a. M. (abgedr. in: Fresenius, Nöthiger Vorbericht, 68-77).

Nr. 601 1747, 11. Oktober, Frankfurt a. M., an Unbekannt, o.O. (BSB Autogr. Fresenius, Johann Philipp).

Nr. 602 1747, 15. August, Frankfurt a. M., an Johann Georg Walch, Jena (ThULB Jena Ms.Prov.f.153 I Bl. 239-240).

Nr. 603 1747, 23. Januar, Frankfurt a. M., an Unbekannt, o.O. (FDH 9085).

Nr. 604 1748, 1. November, Frankfurt a. M., an die lutherischen Amtsbrüder, o.O. [Frankfurt a. M.] (FDH 3060).

Nr. 605 1749, 4. August, Frankfurt a. M., an Jakob Wilhelm Feuerlein, Göttingen (WLB Stuttgart Cod. hist. 4",731, III, 238).

Nr. 606 1749, Frankfurt a. M., an den Grafen von Leiningen-Grünstadt, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 676 Bl. 1426-1427).

Nr. 607 1750, 28. Februar, Frankfurt a. M., an Christoph Friedrich Brauer, o.O. (abgedr. in: BüdA KW 70.451.132).

Nr. 608 1750, 7. April, Frankfurt a. M., an Heinrich Melchior Mühlenberg, Peter Brunnholtz und Johann Friedrich Handschuch, Pennsylvania (AFSt/M 4 H 12:2).

Nr. 609 1751, 19. April, Frankfurt a. M., an Johann Albrecht Bengel, o.O. (WLB Stuttgart Cod. hist. 2“, 1002, 40, Nr. 368).

Nr. 610 1751, 7. August, Frankfurt a. M., an A[nna] M[argaretha] Textor, o.O. (FDH 20204).

Nr. 611 1751, 10. September, Frankfurt a. M., an Johann Albrecht Bengel, o.O. (WLB Stuttgart Cod. hist. 2“, 1002, 40, Nr. 370).

Nr. 612 1751, 12. November, Frankfurt a. M., an Johann Christian Wiedebrock, Johann Balthasar Kohlhoff, Daniel Zeglin, Oluf Maderup, Jacob Klein, Christian Friedrich Schwartz und David Poltzenhagen, Tranquebar (ALMW/D 5/7:11)

Nr. 613 1752, 26. Februar, Frankfurt a. M., an Sebastian Andreas Fabricius, Halle (Saale) (AFSt/H C 582:3).

Nr. 614 1752, 17. April, [Frankfurt a. M.], an Johann Albrecht Bengel, o.O. (WLB Stuttgart Cod. hist. 2“, 1002, 40, Nr. 371).

Nr. 615 1753, 16. Februar, Frankfurt a. M., an Heinrich Melchior Mühlenberg, Pennsylvania (abgedr. in: MK II, Nr. 128).

Nr. 616 1753, 16. Oktober, Frankfurt a. M., an Johann Caspar Stöver, o.O. (AFSt/M 4 C 6:6).

Nr. 617 1753, Frankfurt a. M., an Wyttenbach, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 683 Bl. 1440-1441).

Nr. 618 1754, Frankfurt a. M., an Frau von Riedesel, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 679 Bl. 1432-1433).

Nr. 619 1755, 15. November, Frankfurt a. M., an Unbekannt, o.O. (Goethe-Museum Düsseldorf [ohne Signatur]).

Nr. 620 1755, 23. Dezember, Frankfurt a. M., an Georg Andreas Will, Nürnberg (StB Nürnberg Will III. 455 Autogr. 54).

Nr. 621 1757, 5. Februar, Frankfurt a. M., an Unbekannt, o.O. (FDH 3059).

Nr. 622 1758, 10. März, Frankfurt a. M., an Gotthilf August Francke, Halle (Saale) (AFSt/M 3 H 52:72).

Nr. 623 1758, 13. Oktober, Frankfurt a. M., an Johann Jakob Heinold, o.O. (FDH 530).

Nr. 624 1759, Frankfurt a. M., an Rosenstiel, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 680 Bl. 1434-1435).

Nr. 625 o.J., o.O., an den Landgrafen von Hessen-Darmstadt, o.O. (UB Ffm Ms.Ff.J.P.Fresenius A 1 Nr. 673 Bl. 1420-1421).

1.2 Monographien und Beiträge[1]

Theses de iustificatione (sub praef. D. Mich. Lorenzii), Straßburg 1725. (Nicht erhalten.)

Anti-Weislingerus / oder / Gründliche Wiederlegung Einer / unter dem Titul: / Friß Vogel, oder stirb! / Sonderlich gegen die / Evangelisch-Lutherische Wahrheit und derselben Bekenner / von / Johanne Nicolao Weislinger, / dermahlen Römisch-Catholischen Priestern zu Capell, unter Rodeck, im Breysgau / herausgegebenen / Schmäh- und Läster-Schrifft / denen Einfältigen zu gut ans Licht gestellet / von / Johanne Philippo Fresenio, / dieser Zeit Evangelisch-Lutherischen Pfarrern zu Niederwießen, o.O. 1731 (VD18 10797254-007).

Kurtze / Erörterung / zweyer / Gewissens-Fragen, in: HHO I/4 (1734), 416-432.

Ohnmaßgebliche / Gedancken, / wie die äusserliche Hindernisse, / welche denen, so sich von andern Reli- / gionen zu uns wenden, zu einem recht / schaffenen Wesen des Christenthums / gelangen, remouiret, und zugleich das Publicum der grossen Last, die ihm von / dergleichen Leuten öfters zuwäch- / set, überhoben werden / könte, in: HHO I/8 (1735), 877-887.

Die wohlbelohnte Treue / eines rechtschaffenen Lehrers / wolte, / Als der / Hochwürdige, in Gott Andächtige und / Hochgelahrte Herr, / Herr Joh. Jacob Rambach, / der heiligen Schrift hochberühmter Doctor und Professor Primar- / ius […] den 19. April 1735. durch einen seligen Tod aus dieser Welt geschieden, / den darauf erfolgten 22. April / bey dessen Beerdigung, / in einer / volckreichen Versammlung / aus Offenb. III, 7-13. / vorstellen / Johann Philipp Fresenius, / jetziger Zeit Pfarrer an der Burg-Kirche, Gießen 1736 (VD18 11002131).

Anmerckungen. Von der Ewigkeit der Verdamnis, in: [Rambach, Johann Jacob], Betrachtungen / über den / Rath Gottes / von der / Seligkeit der Menschen, / Wie solche von dem seligen Auctore in der Stadt-Kirche zu Giessen / in den ordentlichen Donnerstags-Predigte vorgetragen worden / Nunmehro in zweyen Theilen ans Licht gestellet / von Johann Philip Fresenius, Gießen 1737, 1357-1387.

Kurtze Nachricht von der neuen Proselytenanstalt zu Darmstadt, nebst einer wohlgemeynten Einladung zu einem milden Beytrag zu derselben, Darmstadt 1738 [abgedr. auch in: HHO III/21, 57-63; Callenberg, Relation IX, 1-8]. (Der eigenständige Druck ist nicht erhalten.)

---

[1] Die Schreibweise und Reihenfolge richtet sich, sofern bekannt, jeweils nach der Erstausgabe, andernfalls nach der ersten bekannten Auflage. Weitere bis 1900 erschienene Ausgaben sind mit Erscheinungsort und -jahr berücksichtigt. Die VD18-Nummer ist, soweit vorhanden, genannt.

Ausführliche Beschreibung / Der neuen / Proselyten-Anstalten / zu Darmstadt / entworffen / Von / Johann Philip Fresenius / Fürstlich-Hessischen Hof-Diacono, und Geist- / lichen Directore dieser Anstalten, o.O. [Darmstadt] 1739 (VD18 10955836).

Kurze Nach- / richt von den neuen Proselyten-Anstal- / ten zu Darmstadt, nebst einer wohlge- / meinten Einladung zu einem milden Beytrag vor dieselbige, in: HHO III/21 (1739), 57-63.

Nachricht von solchen Personen, die sich bey den Proselytenanstalten zu Darmstadt als Proselyten angegeben, aber in ihrem Betrug und Unlauterkeit daselbst entdeckt worden, Darmstadt 1739. (Nicht erhalten.)

Betrachtung / Von der / Nothwendigkeit / unsrer Erlösung, / Welche / In / einer Predigt / Zu Darmstadt / In der Fürstlichen Schloß-Kirche / Den 25. Octobr. 1741. vorgestellet hat, / Nun aber Mit einer weitern Ausführung / Dem öffentlichen Druck / übergibt / Johann Philip Fresenius, / Fürstlicher Hof-Diaconus, / Darmstadt […], Darmstadt o.J. [1741] (VD18 12982466).

Die andere Betrachtung / Von den nöthigen / Eigenschaften des Erlösers aller Menschen, / Oder von dem, / Was dazu erfordert wurde, um das gantze / Erlösungs-Werck auszuführen; / Welche / In einer Predigt / Zu Darmstadt / In der Fürstlichen Schloß-Kirche / Den 8. Novemb. 1741. vorgestellet hat, / Nun aber mit einer weitern Ausführung / dem öffentlichen Druck übergibt / Johann Philip Fresenius, Fürstlicher Hof-Diaconus / Darmstadt […], Darmstadt o.J. [1741] (VD18 12982482).

Die dritte Betrachtung, / welche in sich begreift / Einen / Beweiß aus dem alten / Testament, / Daß Jesus der wahre Meßias sey; / Wie solchen / In einer Predigt / Zu Darmstadt / In der Fürstlichen Schloß-Kirche / Den 6. Decemb. 1741. vorgestellet hat, / Nun aber mit einer weitern Ausführung / dem öffentlichen Druck übergibt / Johann Philip Fresenius, / Fürstlicher Hof-Diaconus, Darmstadt o.J. [1741] (VD18 12982504).

Die / Freudigkeit eines Lehrers, / Der bey dem Abschied von seiner Gemeine / mit Wahrheit sagen kan, / Daß er rein sey von aller Blut, / Wie solche / In einer / Abschieds-Rede, / Vorgestellet wurde, / Welche / Zum Schluß seines Predig-Amtes / Bey der Fürstlichen Hof-Gemeine, / Am 23. Sonntage nach Trinitatis, / als den 28. Octobr. 1742. / In der Fürstl. Schloß-Kirche / gehalten. Johann Philip Fresenius, / bißher gewesener Fürstl. Hessen-Darmstädtis. / Hof-Diaconus, nunmehro Professor, De- / finitor, wie auch Stadt- und Burg- / Pfarrer zu Giesen […], Darmstadt o.J. [1742] (VD18 1008942X).

Antrits-Rede / von der / Apostolischen Lehr-Art, / als dem besten Muster, / nach welchem / Ein Prediger des Evangelii / Seine Lehren einzurichten hat; / Wie solche bey Ubernehmung / Seines öffentlichen Lehr-Amtes / zu Franckfurt am Mayn / am Sonntag Rogate 1743. / in der Sanct Peters

Kirche daselbst / vorgetragen worden / von Johann Philip Fresenio, / Evangelischen Prediger zu St. Peter in Frankfurt […], o.O. [Frankfurt a. M.] 1743 (VD18 10089438).

Betrachtungen / von Christo […], 4 Bde., Züllichau 1743 (VD18 90837681).

Gedächtnis-Rede, / Welche / bey Beerdigung / Des Wohlgebohrnen Herrn, / Herrn / Conrad Hieronymus / Eberhard, / genant Schwind, / Sr. Kayserl. Majest. wircklichen Raths, / wie auch ältesten Schöffen dieser des Heil. Röm. Reichs freyen Wahl- und Handel-Stadt Franckfurt am Mayn, / Nachdem Derselbige / den zweyten Julii 1744. / in dem ein und neunzigsten Jahre seines / Alters sanft und selig verschieden, / vor einer Ansehnlichen und volckreichen Versamlung / in der hiesigen Catharinen Kirche den sechsten Julii / gehalten / Johann Philip Fresenius, / Evangelischer Prediger und Pastor zu Sanct Peter allhier […], Frankfurt a. M. 1745 (VD18 10830928).

Vorläufige Antwort, Welche Er denjenigen zu ertheilen pfleget, Die ihn fragen, Ob sie zu der Herrnhutischen Gemeine übergehen oder in derselbigen bleiben sollen? […], Frankfurt a. M. 1745 [weitere Ausg.: 1746; Leipzig 1746] (VD18 14453800-001).

Wahl- und Crönungs-Predigten, / welche, / Nach der am 13. Sept. und 4. Octobr. 1745. geschehenen / höchstbeglückten / Wahl und Crönung / Jhro Kayserlichen und Königlichen Majestät, / des / Allerduchlauchtisten Fürsten und Herrn, / Herrn / Francisci des Ersten, / Erwehlten Röm. Kaysers, u.s.w. / auf hohe Obrigkeitliche Verordnung in der Kirche zu St. Peter / öffentlich abgeleget, / und / nebst dem Anhang einer Predigt / Von der Gestalt eines wahren Christen / In der Liebe, / auf gnädigsten Befehl / Ihro Hochfürstlichen Durchlauchtigkeit, der verwittibten / Frau Herzogin / zu Braunschweig und Lüneburg, als unserer jetzregierenden Allergnä- / digsten Kayserin Durchlauchtigsten Frauen Groß-Mutter / zum Druck befördert […], o.O. [Frankfurt a. M.] o.J. [1745] (VD18 10322736).

Beicht- und Communionbuch, Frankfurt a. M. und Leipzig 1746 [weitere Ausg.: 1748; 1753; 1758; 1762; 1764; 1770; 1785; 1833; 1845; Berlin 1852; 1854; 1859; 1868; Frankfurt a. M. 1885 (bearb. von G.F. Jäger); Berlin 1891; Übersetzung ins Dänische: Skrifte og communion-bog, Kopenhagen 1765 (weitere Ausg.: 1776; 1780; 1784.; Christiansand 1836; 1852; Kopenhagen 1853; 1857; Christiania 1869); Übersetzung ins Norwegische: Skrifte og Communion-Bog, Christiansand 1836 (weitere Ausg.: 1845; 1852; 1857; Bergen 1864; Christiania 1864; 1872; 1890)].

Nöthiger Vorbericht von den / Prüfungs-Regeln der Herrn-/ hutischen Secte und einigen / andern zur Vorbereitung auf diese Sammlungen / gehörigen Dingen, abgedr. in: BN I/1 (1746), 5-112.

Briefwechsel über meine Vorläufige Antwort / zwischen / der Herr Graf von Zinzendorf / sehr hitzig angefangen, / aber auch / gar kurtz geschwind / wieder aufgehoben, in: BN I/1 (1746), 113-232.

Zuschrift, in: BN I/2 (1746), 300-320.

Einwendungen, / welche bißher / in verschiedenen geheimen Brie- / fen gegen mich und meine Schriften gemacht worden, / Nebst einem / Anhang einiger gedruckten Einwendungen / samt deren Beantwortung, in: BN II (1747), 725-904.

Der gesegnete Feyerabend der Knechte Gottes, aus Matth. 25,21. vorgestellet bey Beerdigung des sel. Hrn. D. Heinr. Andr. Walthers zu Frankfurt am Mayn, Frankfurt a. M. 1748. Nicht erhalten.

Vorrede, in: PS I (1748).

Kurtze Beschreibung / der / letzten Stunden / Der Durchlauchtigsten Prinzessin / Louisa August Magdalena / Landgräfin zu Hessen, in: PS I (1748), 232-246.

Letzte Stunden / eines / Naturalisten, der sich bekeh- / ret hat, in: PS I (1748), 247-374 [als eigenständiger Druck: 1750].

Oratio inauguralis de limitibus rationis et fidei, in: PS I (1748), 375-398 [als eigenständiger Druck: 1743].

Erläuterung der Lehre / vom / Ebenbild Gottes, wie solches / im Stand der Unschuld gewesen, in: PS I (1748), 399-434.

Geistlicher Rath für eine / Person, welche in Sorgen lebet, / sie stehe in einem heimlichen Bann, / den sie aber doch nicht zu finden / weiß, in: PS I (1748), 435-454.

Vorrede, in: PS II (1749).

Kurze und einfältige Anwei- / sung vor Christliche Eltern, wie / solche ihre Kinder in den Tauf-Bun- / de und in der Tauf-Gnade er- / halten können, in: PS II (1748), 1-8.

Zugabe einiger Regeln von der Kinderzucht, in: PS II (1748), 90-122.

Geistlicher Rath für eine / Person, die geraume Zeit in ei- / nem vermischten Zustande der gesetz- / lichen und evangelischen Wirckun- / gen gestanden, in: PS II (1748), 123-144.

Zufällige Gedancken über die Frage: Ob ein Aufseher, dem mehrere Gemeinen und deren Lehrer anvertrauet sind, befugt sey, nach der eigentlichen Frucht des Predig-Amtes bey denselben zu fragen? Der vorigen Synodal-Materie als ein Anhang beygefüget, in: PS II (1748), 381-397.

Anhang von der Haupt-Ursache des Verderbens im Geistlichen Stande, in: PS II (1748), 461-471.

Dissertatio Inauguralis / Theologica / De Prudentia Pastorali / Ad Signa Huius Temporis Composita / Quam / cum a summe venerando ordine / theologorum / in Academia Georgia Augusta / gradu doctorali / exornaretur / Breviter Delineavit Johannes Philippus Fresenius / Ministerii Francofurtani Senior / judicii ecclesiastici consiliarius / et templi cathedralis pastor, Göttingen 1749 [abgedr. auch in: PS XVI (1754), 105-248] (VD18 14953676-001).

Treue Lehrer / als / Brennende und scheinende Lichter, / wurden in einer Leichenrede, / als der weiland / Hochehrwürdige und Hochgelahrte / Herr / M. Johann Andreas / Pfefferkorn, / Evangelischer Prediger und Consistorial-Rath / zu Franckfurt am Mayn, / Welcher / den 13. Mertz 1749. / in dem 61sten Jahr seines Alters selig verschieden, / den 17. Mertz darauf beerdiget worden, / vor einer volckreichen Versamlung in der Catharinen Kirche / vorgestellet, / von / Johann Philipp Fresenio, Frankfurt a. M. o.J. [1749] [weitere Ausg.: 1769] (VD18 11006676).

Vorrede, in: PS III (1749).

Regeln der Christlichen / Klugheit für einen Mann, der / Kinder hat, und zur zweyten / Ehe schreiten will, / auf Begehren des Witwers entworfen, in: PS III (1749), 71-82.

Das Bild eines Vaters / im Christenthum, / an dem Exempel des Weiland Wohlgebor- / nen Herrn, Herrn Conrad Hieronymus / Eberhard, genant Schwind, in: PS III (1749), 91-112.

Letzte Stunden / weiland / Herrn Heinrich Andreas / Walthers, in: PS III (1749), 143-154.

Kurtzer Grund-Riß / von den Vortheilen, das Lebens- / Amt nicht gesetzlich, aber doch nicht / ohne Gesetz zu führen und den gött- / lichen Gnaden-Wirckungen in den / Seelen so nachzuarbeiten, daß sie sich / allen Abwegen in der Bekehrung be- / wahret und zu einer Evangelischen / Glaubens-Kraft gebracht / werden können, in: PS III (1749), 314-391.

Vorrede, in: PS IV (1749).

Abwiegung Der Gründe, / Welche / theils widerrathen, theils anrathen, / Daß man den Reformirten / Eine / Kirche in der Stadt Franckfurt / erlauben solle. / Worin die / Widerrathungs-Gründe / das Uebergewicht behalten. / Zu seiner eigenen Befestigung aufgesetzt, Und […] dem Druck übergeben, Von Johann Philip Fresenio, Frankfurt a. M. 1750 (VD18 10830731).

Heilsame / Betrachtungen / über die / Sonn- und Festtags-Evangelia, / Nebst einem Anhang / Einiger Casual-Predigten, / Mit nöthigen Dispositionen und Register in Dreyen Theilen / ans Licht gestellet,

Frankfurt a. M./Leipzig 1750 [weitere Ausg.: 1769; o.O. 1845; 1872] (VD18 11490578).

Vorrede, in: PS V (1750).

Gedancken / über die vorhergehenden / Hülfs-Mittel / zur Beförderung der Gottseligkeit, in: PS V (1750), 412-437.

Vorrede, in: PS VI (1750).

Merckwürdige Nachricht / von / der Bekehrung / eines / Naturalisten, / welcher darauf / als ein gläubiger Christ / gestorben, Frankfurt a. M./Leipzig 1750 [weitere Ausg., mit leicht verändertem Titel: Merkwürdige Nachricht von der Bekehrung des Herrn Baron von Wunsch, Frankfurt a. M. 1754; Frankfurt a. M./Leipzig 1759; 1760 (100 S.); 1760 (60 S.); abgedr. auch in: PS I, 247-374 (1748)] (VD18 14454033-001).

Die / Stuffen des Glaubens, / welche zu einer / Höheren Seelen-Ruhe / führen: / in einer / Predigt / über die Worte Offenb. 22,17. / Wen dürstet, der komme, und wer da will, der / nehme das Wasser des Lebens umsonst, / den 11ten August 1751. / vorgestellet, / und nun / auf Verlangen guter Freunde, / dem Druck übergeben, Frankfurt a. M. 1751 [weitere Ausg.: Prenzlau 1783] (VD18 11022833).

Vorrede, in: Hohenschild, Georg Ludwig, Das / Geschrei Jesu / am Kreuze: / in einer / Predigt über die Worte Matth. 27, 50. / Jesus schrie abermahl / laut und verschied, am heiligen Charfreitag betrachtet / von / Georg Ludwig Hohenschild, des heiligen Predigtamts Candidaten und der / deutschen Gesellschafft zu Jena Mitglied / und mit einer Vorrede begleitet / von / Johann Philip Fresenius […], Frankfurt a. M. 1751 (VD18 11011165).

Einige / Anmerckungen, in: BN IV (1751), 357-636.

Vorrede, in: PS VII (1751).

Zugabe, in: PS VII (1751), 369-400.

Vorrede, in: PS VIII (1751).

Vorrede, in: PS IX (1751).

Vorrede, in: PS X (1751).

Actenmäßige / Anmerckungen / über / Herrn Joh. Hildebrand Withofs, / P.P.O. zu Duisburg, / Ungegründete Nachricht, / wie es mit / Valerando Pollano, Erstem Reformirten Prediger zu Frankfurt am Mayn, / und dessen Aufnahm daselbst, / zugegangen, Frankfurt a. M. 1752 (VD18 10432647-004).

Vorrede, in: PS XI (1752).

Vorrede, in: PS XII (1752).

Zugabe, in: PS XII (1752), 361-409.

Merckwürdiges Exempel / des / Ernstes und der Güte Gottes / gegen / einen Uebertreter / des / vierten Gebots, in: PS XII (1752), 451-463.

Denckmahl der Liebe, in: Zuverläßige Nachricht / von dem / Leben, Tode und Schriften / des Weiland / Hochwürdigen und Hochgelehrten / Herrn / Johann Albrecht / Bengels, / der heiligen Schrift Doctors […] / sowohl / aus seinem eigenhändigen […] / Aufsäzen, als auch aus dessen / Personalien gesammlet, und zum Druck / befördert, / nebst einem Denckmahl der Liebe / aufgesezt von / Johann Philipp Fresenio […], Leipzig/Frankfurt a. M. 1753, 51-55 (VD18 10561064).

Plötzliche Todes-Fälle, / als / Erweckungs-Mittel für die Lebendigen, / in einer Leichen-Rede / Bey Beerdigung / Des weyland Hochwohlgebohrnen Herrn, / Herrn Friederich Maximilian / von Lersner, Seiner Kayserl. Majestät wircklichen Raths, / Schöffen und Hochansehnlichen Mitglieds eines Hoch- / Edlen und Hochweisen Magistrats zu Franckfurt am Mayn, / welcher / den 8ten Mertz 1753. / plötzlich gestorben, / und den zwölften dieses Monats begraben worden, / in der / Haupt-Kirche zu den Barfüsern, / bey Volckreicher Versammlung vorgestellet / von Johann Philipp Fresenio […], Frankfurt a. M. o.J. [1753] (VD18 11022825).

Zwey Eigenschaften, welche eine Gemeine haben muß, wenn sie ein Haus Gottes seyn soll, bey der Einweihung in der neuen Kirche zu Bornheim vorgetragen, Frankfurt a. M. 1753. (Nicht erhalten.)

Vorrede, in: PS XIII (1753).

Vorrede, in: PS XIV (1753).

Vorrede, in: PS XV (1753).

Auserlesene / Heilige Reden, / über die / Sonn- und Festtags-Evangelien / durch das gantze Jahr. / Mit nöthigen Dispositionen und Registern / an das Licht gestellet, Frankfurt a. M./Leipzig 1754 [weitere Ausg.: Frankfurt a. M. 1767; 1858] (VD18 12744352).

Beleuchtung / der sogenanten / Vertheidigung und Widerlegung, / welche der Herr Professor Withof / gegen die / Actenmäsige Anmerckungen / über seine / Nachricht von Pollano / herausgegeben. / Wobey zugleich / sowol / die erste Nachricht des Herrn Prof. Withofs, / als / die Actenmäsige Anmerckungen / über dieselbe / von neuem völlig abgedruckt worden, Frankfurt a. M. 1754 (VD18 14958376-ddd).

Vorrede, in: Erklärung / Des / Briefes Pauli / an die / Römer / entworfen / und / mit einer Vorrede / Herrn Johann Philipp Fresenii […] / herausgegeben / von / Johann Philipp Wilhelm Luck […], Frankfurt a. M. 1754 (VD18 10960074).

Vorrede, in: PS XVI (1754).

Dissertatio inauguralis / Theologica / De / Prudentia / Pastorali / ad signa huius temporis / composita, / quam, / cum a summe venerando or- / dine Theologorum / in Academia Georgia / Augusta / Gradu Doctorali /

Exornaretur, / breviter delineavit / Joh. Philippus Fresenius, in: PS XVI (1754), 105-248 [als eigenständiger Druck: 1749].

Fragen, / welche theils die Grundregeln des / thätigen Christenthums, theils die An- / wendung derselben in den Seelen- / Führungen betreffen, in: PS XVI (1754), 369-460.

Vorrede, in: PS XVII (1754).

Auserlesene / Heilige Reden, / über die / Epistolische Texte / aller / Sonntage und hohen Festtäge durchs ganze Jahr, / Nebst einer Zugabe / von / einigen Bus-Predigten. / Mit nützlichen Dispositionen und zweyen Registern / an das Licht gestellet, Frankfurt a. M./Leipzig 1755 [weitere Ausg.: 1782].

Gedancken vom Tantzen und Spielen, in: PS XIX (1755), 78-98 [als eigenständiger Druck: 1761].

Das Lobopfer, / welches / die Glaubigen ihrem Gott bringen / für den / Religions-Frieden; / wurde / am 18 Sonntag nach Trinitatis, / den 28. September 1755. / als an dem zweyten hundertjährigen / Jubel-Fest des den 25. Sept. 1555 / zu Augspurg geschlossenen / Religions-Friedens, / öffentlich vorgetragen / von Johann Philip Fresenio […], Frankfurt a. M. 1755 (VD18 14453819-001).

Vorrede, in: PS XVIII (1755).

Vorrede, in: PS XIX (1755).

Gedancken / vom / Tantzen / und / Spielen, / Welche im neunzehnden Theil der / Pastoral Samlung enthalten / Und um unverhoffenden mehreren / Nutzenwillen / besonders zum Druck befördert, o.O. 1761. [abgedr. auch in: PS XIX (1755), 78-98] (VD18 11128127).

Bus-Gedanken bey den grosen Erschütterungen, die Gott im Reich der Natur entstehen lässet; an dem ausserordentlichen Bus- und Bet-Tage wegen des grossen Erdbebens, den 16. Jan. 1756. vorgetragen, Frankfurt a. M./Leipzig 1756.

Die Klugheit derjenigen Menschen, die recht / bedenken, daß sie sterben müssen, / wurde bey der / Beerdigung der Hochwohlgebohrnen Frauen, / Frauen Justina Sibylla, / des Hochwohlgebohrnen Herrn, / Herrn Johann Carl von Kayb, / Ihro Römisch-Kayserlichen Majestät wirklichen Raths, / ältesten Herrn Schöffen und des Raths zu Frankfurt am Mayn, / Seligen Frau Ehe-Gemahlin, / einer gebohrnen von Kayb, / den 7ten Febr. 1756. in der Kirche zu St. Peter / in einer kurzen / Leichen-Rede / vorgetragen / von / Johann Philip Fresenio […], Frankfurt a. M. 1756 (VD18 90250702).

Vorrede, in: PS XX (1756).

Vorrede, in: PS XXI (1757).

Die / Nothwendigkeit / des / Gebets, in: PS XXI (1757), 406-422.

Von der / Nothwendigkeit / des / Glaubens, in: PS XXI (1757), 423-434.

Drey wichtige Trost-Gründe für sterbende Christen, bey Beerdigung des seligen Herrn Pfarrers Franz Nicolaus Weitz, vorgestellet, Frankfurt a. M. 1758. Nicht erhalten.

Vorrede, in: PS XXII (1758).

Merkwürdige Nachricht / von der / wunderbaren Bekehrung / Eines grosen Naturalisten, / an dem Exempel / des Herrn / Georg Carl / Baron von Dyhern, / gewesenen General-Lieutenants / des Chursächsischen in Königlich-Französischen / Diensten stehenden Corps […], Frankfurt a. M. 1759 [weitere Ausg.: drei unterschiedliche Ausg. Frankfurt a. M./Leipzig 1759: abw. Fingerprint, einmal im Titel „großen“ (31 S.), „grossen“ (16 S.) und „grosen“ (31 S.); Frankfurt a. M. 1760; Reading 1793; Ausg. mit Zusätzen: Merkwürdige Nachricht […] ihrer Wichtigkeit wegen aufs neue herausgegeben, und mit einer Vorrede und einigen Anmerkungen versehen, von Friedrich Eberhard Boysen, Magdeburg 1759 (weitere Ausg.: 1760); abgedr. auch in: PS XXIV, 47-70 (1760); Übersetzung ins Englische: Sovereign grace display'd, in the remarkable conversion of the Right Honourable, G. Charles Dykern, Baron and Lieutenant of the Saxon troops, in the Service of the King of France, who was Mortally Wounded at the Battle of Bergen in Germany, April the 10th 1759. As related by Dr. Fresenius, Senior of the clergy at Frankfort, Rochester 1770] (VD18 1032271X).

Vorrede, in: PS Bd. XXIII (1759).

Fragen / von dem Gebrauch / des / Gesetzes und Evangelii / in Seelenführungen, in: PS XXIII (1759), 75-87.

Die / letzten Stunden / zweyer / großen Naturalisten / zu weiterer Erbauung / beschrieben und mitgetheilet / von / Johann Philipp Frensio / der heiligen Schrift Doctor / Consistorialrath und des Ministerii Seniore zu Frankfurth / am Mayn, Jena/Leipzig 1760 (VD 18 90373723).

Vorrede, in: PS XIV (1760).

Merkwürdige Nachricht / von der wunderbaren / Bekehrung / Eines grosen Naturalisten, / an dem Exempel / des / Herrn Georg Carl Baron von Dyhern, in: PS XXIV (1760), 47-70 [als eigenständiger Druck: 1759].

Sieg der Wahrheit über den Unglauben, den die Barmherzigkeit Gottes offenbar werden lassen an dem Herrn Baron von Wunsch; Herrn General von Dyhern einem in Zweifel verwirreten Beamten und an verführten Bauern, Frankfurt a. M. 1760 [weitere Ausg.: 1766].

1.3 Herausgegebene Werke, Zeitschriften und Zeitschriftenartikel[2]

Hessisches Heb-Opfer Theologischer und Philologischer Anmerckungen, hg. v. Johann Jakob Rambach, Ernst Friedrich Neubauer, Johann Philipp Fresenius, Johann Philipp Krieger, Heinrich Christoph Nebel und Christoph Matthäus Pfaff, Bd. I: Frankfurt a. M./ Gießen 1734; Bd. II: 1736; Bd. III: 1739; Bd. IV: 1742; Bd. V: 1747; Bd. VI: 1758. (Fresenius hat zusammen mit Neubauer den 7. [1735], 8. [1735], 9. [1736] und 10. [1736] Teil herausgegeben.)

Wohlverdiente / Ehren-Seule, / Welche dem / Hochwürdigen, in Gott andächtigen / und Hochgelahrten Herrn / Herrn / Johann Jacob / Rambach, […] nach dem Derselbe den 19. April 1735. durch einen seligen / Tod aus dieser Welt geschieden, und darauf den erfolgten / 22. April dem Leibe nach Christlich beerdiget / worden, / in / einer Leich-Predigt, Lebens-/ Lauf, Programmate / Funebri und Epicediis / zum / Unsterblichen Nach-Ruhm / aufgerichtet worden, hg. v. Johann Philipp Fresenius und Ernst Friedrich Neubauer, Gießen 1736 [weitere Ausg.: 1751; Frankfurt a. M. 1780] (VD18 11869321).

Rambach, Johann Jacob, Erläuterung / über die / Praecepta Homiletica, / von dem seligen Auctore zu unterschiedenen mahlen / in Collegiis vorgetragen, / Nun aber Aus dessen Manuscriptis heraus gegeben / von / Johanne Philippo Fresenio, Gießen 1736 [weitere Ausg.: 1746; 1751] (VD18 13566334).

Rambach, Johann Jacob, Christus in Mose, / oder / Betrachtungen / über die vornehmsten / Weissagungen und Vorbilder / in den fünf Büchern Mosis / auf Christum. / Ehedessen von / Herrn D. Johann Jacob Rambach […] da er noch in Halle lehrete, / offentlich im Waysen-Hause vorgetragen; / Nun aber / zum Druck ausgefertiget / Und mit einer Vorrede versehen / Von / Johanne Philippo Fresenio […], Bd. I: Leipzig/Frankfurt a. M. 1736; Bd. II: 1737 [weitere Ausg.: 1761] (VD18 11585595).

Rambach, Johann Jacob, Betrachtungen / über den / Rath Gottes / von der / Seligkeit der Menschen, / Wie solche von dem seligen Auctore in der Stadt-Kirche zu Giessen / in den ordentlichen Donnerstags-Predigte vorgetragen worden; / Nunmehro in zweyen Theilen ans Licht gestellet / von Johann Philip Fresenius, Gießen 1737 [weitere Ausg.: 1751;

2 Alle im Folgenden genannten Titel sind von Fresenius herausgegeben. Ist er in einer weiteren Form beteiligt (Vorrede, Kommentare, Nachwort), ist das, sofern nicht aus dem Schriftentitel ersichtlich, gesondert vermerkt. Die Schreibweise und Reihenfolge richtet sich, sofern bekannt, jeweils nach der Erstausgabe, andernfalls nach der ersten bekannten Auflage. Weitere bis 1900 erschienene Ausgaben sind mit Erscheinungsort und -jahr berücksichtigt. Die VD18-Nummer ist, soweit verfügbar, genannt.

Frankfurt a. M. 1780] (VD18 10371028). (Von Fresenius mit einer Vorrede und Anmerkungen herausgegeben.)

Rambach, Johann Jacob, Betrachtungen über das ganze / Leiden Christi, / im Oelgarten, vor dem geistlichen Gericht der Jüden / vor dem weltlichen Gericht Pilati und Herodis, und auf / dem Berge Golgatha / Nach der Harmonischen Beschreibung / der vier Evangelisten abgehandelt. / Vormals einzeln, itzt zusammen herausgegeben, / Auch mit einigen Kupfern gezieret, und mit nöthigen / Registern versehen […] / Samt einer Vorrede Johann Philip Fresenii […], Frankfurt a. M. 1745 [Erst-Ausg. 1730 (ohne Fresenius' Vorrede); weitere Ausg. mit einer Vorrede von Fresenius: Jena 1750; Halle 1757; 1764; 1770; Jena 1954] (VD18 1028401X).

Walther, Friedrich Andreas, Proben / Poetischer / Uebungen, / in geistlichen und vermischten / Gedichten, / herausgegeben / Und / Mit einer / Vorrede / begleitet / Von / Johann Philip Fresenius, o.O. [Franckfurt a. M.] 1746 (VD18 11021403).

Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen, hg. v. Johann Philipp Fresenius, Bd. I: Frankfurt a. M. 1746 [weitere Ausg.: 1747]; Bd. II: 1748; Bd. III: Frankfurt a. M./Leipzig 1748; Bd. IV: 1751.

Plaschnig, Tobias, Aufrichtige / Nachricht / von den / Herrnhutischen Brüdern / und ihrem Verhalten / in Sanct Petersburg / in einem / Schreiben / an / Tit. Herrn Christian Schiffert / Inspectorem des Collegii Fridericiania zu Kö-/ nigsberg in Preussen, / kürtzlich vorgestellet / von / Tobias Plaschnig, / Evangelischen Prediger am Kayserl. Cadetten- / Corps zu Sanct Petersburg, in: BN I/1 (1746), 233-317.

[Anonym], Das / Geheimnis / der Zinzendorfischen Secte / Oder eine / Lebens-Beschreibung / Johann Franz Regnier, / woraus zu ersehen, / was vor ein schädlich Ding es sey, sich von / Menschen führen zu lassen. / Geschrieben aus Mitleiden und zur Warnung, / denen, die um ihrer Seelen Heil beküm- / mert sind, in: BN I/2 (1746), 321-622.

Sutor, Georg Jacob, Licht und Wahrheit, / bestehend / in einer Untersuchung / der Secten-Thorheit / besonders der gantz neuen / unter dem Namen / Herrnhuter / bekanten, in: BN I/2 (1746), 623-910.

Fresenius, Johann Friedrich, Abhandlung von der Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott. Mit einer Vorrede von Joh. Philipp Fresenius […], Frankfurt a. M. 1747 [weitere Ausg.: in zwei Teilen, Leipzig und Frankfurt a. M. 1766-1767; Marburg 1857].

Walch, Johann Georg, Theologisches / Bedencken / Von der Beschaffenheit / der / Herrnhutischen Secte, / Und wie sich ein Landes-Herr / in Ansehung derselbigen zu verhalten habe; / auf Hochfürst. Befehl aufgesetzet, / und nebst einem / Anhang, / worin unter andern / Ein merckwürdiger Brief / des Herrn Grafen Zinzendorf / an den Pabst /

enthalten, / herausgegeben / von / Johann Philipp Fresenius […], Frankfurt a. M. 1747 [weitere Ausg.: o.O. 1749; 1751; Übersetzung ins Holländische: Utrecht 1749] (VD18 11374640). (Von Fresenius mit einer Vorrede herausgegeben.)

Stollberg-Wernigerode, Christian Ernst, Graf zu, Schreiben / an den / Verfasser und Ausgeber / dieser Sammlungen, / von des Herrn Grafen von Zinzendorf / Unlauterkeiten und sectirerischen / Anstalten, in: BN II (1747), 1-166.

[Anonym], Drei Merckwürdige / Brief-Wechsel / von / Herrnhutischen Sachen, in: BN II (1747), 167-277.

Königsbergische / Consistorial-Acten / von den / Herrnhutischen Unruhen / in derselbigen Gegend, in: BN II (1747), 279-440.

[Anonym], Schreiben eines Predigers / an die / Gemeine zu Herrnhut, / wegen ihrer / Unlauterkeiten, in: BN II (1747), 441-480.

[Anonym], Gewissenhaftes / Bedencken eines POLITICI / über die / durch den Herrn Grafen / von Zinzendorf / und dessen Mit-Brüder / verursachte / Kirchen-Trennung, in: BN II (1747), 481-724.

Cyprian, Ernst Salomon, Letztes Votum, / Die / Herrnhutische Secte / betreffend [1745], in: BN III (1748), 1-24.

Schinmeyer, [Johann Christoph], Briefwechsel, in: BN III (1748), 25-86.

[Anonym], Americanische / Nachrichten / von / Herrnhutischen / Sachen, in: BN III (1748), 87-872.

[Anonym], Das / Betrügliche und sehr gefährliche Wesen / des / Herrn Grafen von Zinzendorfs / und / seiner Herrnhutischen Secte, / in dem letzten / Gründlichen und löblichen / Tübingischen / Bedencken / Auf / die ZInzendorfische Synodal- / Visitation / entdecket, in: BN III (1748), 875-977.

[Zinzendorf, Ludwig von], Des Herrn Grafen von Zinzendorf Klag- und Droh-Schrift an einen Hoch-Edlen und Hochweisen Magistrat zu Frankfurt, in: BN III (1748), 978-999.

[Becherer, Johann Georg], Nöthige / Prüfung / Der / Zinzendorfischen Lehr-Art / Von der / Heil. Dreyeinigkeit […] / Aufgesetzet und verfasset / Von einem / Liebhaber der GeoffenBarten Warheit. / Zum Druck befördert / Und mit einer Vorrede begleitet / Von Johann Philip Fresenio […], Frankfurt a. M. 1748 (VD18 10424741).

Pastoral-Sammlungen, hg. v. Johann Philipp Fresenius, Bd. I+II: Leipzig/Frankfurt a. M. 1748; Bd. III+IV: 1749; Bd. V+VI: 1750; Bd. VII-X: 1751; Bd. XI+XII: 1752; Bd. XIII-XV: 1753; Bd. XVI+XVII: 1754; Bd. XVIII+XIX: 1755; Bd. XX: 1756; Bd. XXI: 1757; Bd. XXII: 1758; Bd. XXIII: 1759; Bd. XIV: 1760.

[Anonym], Grund-Riß / ohnmaßgeblich- / er Gedancken von einigen / Verbesserungen in Kirchen / und Schulen, in: PS 1 (1748), 1-27.

[Anonym], Synodal-Fragen / vom / Amts-Segen der Prediger, in: PS I (1748), 28-161.

[Anonym], Synodal-Fragen / von / den Kirchenmessen, in: PS I (1748), 162-231.

Wibel, Johann Christian, Gründliche Beantwortung der Frage: / Ob der würdige Genuß des / H. Abendmahls, einem Kran- / cken zu seiner leiblichen Genesung / förderlich seyn könne?, in: PS II (1748), 145-154.

Ilmar, Lot, Ob eine Christin, deren Mann die Ehe breche, / bey ihm bleiben solle, in: PS II (1748), 155-177.

Ilmar, Lot, Der im Licht und Recht / der Natur gegründete wochen- / tliche Sabbath, oder gottesdienst- / liche Feyertag, in: PS II (1748), 178-227.

Snell, Johann Peter, Schriftmäßige Unter- / suchung der Frage: Ob die / Creuzigung Christi auf Seiten der / Obersten im jüdischen Volck, eine / Unwissenheit zum Grunde gehabt habe, oder nicht? In: PS II (1748), 228-248.

[Anonym], Zulänglicher Beweiß, daß / Jesus Christus von Nazareth / in den Tagen seiner Erniedrigung / für den wahren Gott von vielen / sey bekannt und erkannt wor- / den, in: PS II (1748), 249-273.

Beck, Johann Ernst, Das schändliche, aber auch / unter den Christen sehr gewisse / Laster: Der böse Eifer wider / das Gute, in: PS II (1748), 274-291.

[Anonym], Letzte Stunden / weiland / Ihro Hochgr. Sn. Herrn Grafen / Fr. M. von S., in: PS II (1748), 292-313.

H.W., Gedancken, / von den Quellen der Aergerniße, in: PS II (1748), 314-332.

[Anonym], Fortgesetzte Synodal- / Materie / vom / Amts-Segen der Prediger, / untersucht und vorgetragen 1748, in: PS II (1748), 333-397.

[Anonym], Fürstlich Briegische / Erinnerung, / an die Priesterschaft selbi- / ges Fürstenthums bey öffent- / licher Zusammenkunft. / Anno 1626, in: PS II (1748), 398-478.

Mehrling, Johann Philipp, Gründlicher / Beweis, / daß der / Hr. Graf Nicol. Ludwig v. Zinzendorf / in allen / Haupt-Artickeln / der / Christlichen / Glaubens-Lehre / höchst-irrig sey, / Aus seinen eigenen Schrift-Stellen in systematischer Ordnung / durch die ganze Theologiam Theticam / geführet. / Nebst einem Anhang, worin die Ursachen widerlegt / werden, welche der Herr Graf vorbringet, / Seine Abschaffung des Vater Unsers / in den Herrnhutischen Versammlungen / zu rechtfertigen. / Zum Druck befördert und mit einer Vorrede begleitet / von Johann Philipp Fresenius, Frankfurt a. M./Leipzig 1749 (VD18 12467715).

[Anonym], Consilium wegen einer / Reise-Prediger-Stelle, / einem guten Freund mitgetheilet, in: PS III (1749), 1-18.

[Anonym], Geistlicher Rath für eine / Anfängerin im Christen- / thum, in: PS III (1749), 19-51.

[Anonym], Geistlicher Rath für eine / Person, die sich zum Aber- / glauben verleiten lassen, in: PS III (1749), 52-70.

[Anonym], Kurtzer Lebens-Lauf einer jungen Prinzesin [i.e. Sophia Augusta von Nassau], in: PS III (1749), 83-90.

Martin, Conrad Hieronymus, Merckwürdiger Lebens-Lauf / weiland Hrn. Gottfried Thomas / Zeitmann, in: PS III (1749), 113-142.

Brainerd, David, Mirabilia Dei inter Indicos. / Oder / der Anfang und Fortgang / des merckwürdigen göttlichen Ganden- / Wercks unter einer ziemlichen Anzahl India- / ner in denen Ländern (oder Provizien) / von Jersey und Pensylvanien, in: PS III (1749), 155-313.

[Anonym], Gefundener Anstand / wegen der neuern Meynungen / einiger Gelehrten, daß Adam und / die nach ihm folgenden Patriarchen, / bis auf Mosen, den ersten Wochen- / oder sogenanten Sontag, und nicht den / sechsten Tag, oder Sonnabend, / und Jüdischen Sabbat, / gefeyret, in: PS III (1749), 392-455.

Philemons, Luca, Instruction für einen Feld Prediger, in: PS III (1749), 456-487.

[Anonym], Betrachtung / von der Freude und Traurigkeit / eines wahren Christen, in: PS IV (1749), 1-96.

[Anonym], Gedancken / von dem Tempel Ezechielis, in: PS IV (1749), 97-116.

[Anonym], Gedancken / von den Kindern Hiobs, / daß sie bei dem Einfall des Hauses / nicht umgekommen, sondern im / Leben geblieben seyen, in: PS IV (1749), 117-134.

Ilmar, Lot, Betrachtung der Frage: / Ob Bethuel, der Rebecca Vater, / bey ihrer Verheyrathung an Isaac, / noch gelebt habe?, in: PS IV (1749), 135-144.

Snell, Johann Peter, Schriftmäßige Vorstellung des / leichtesten und kürzesten Weges / der wahren / Bekehrung, / an dem Exempel des Kerckermeisters, / Ap. Gesch. 16, 27, in: PS IV (1749), 145-245.

[Anonym], Merckwürdiges Ende / Des / zu Jesu selig entschlafenen / Herrn / Friedrich Philips, in: PS IV (1749), 246-251.

Ulsheimer, Friedrich, Merckwürdiges Ende / Des / Herrn / Grafen Joachim Heinrich / Grafen von Schwerin, in: PS IV (1749), 252-264.

Etwas von dem erbaulichem / merckwürdigen und seligen Ende / Des / Herrn / Lieutnants v. Pfuhl, in: PS IV (1749), 265-361.

Schaden, Philip Engelbert Adam, Abhandlung des Satzes: / Eine Adjunctur ist die beste Be- / förderung für einen jungen Geistlichen, in: PS IV (1749), 362-386.

J.R.J, Aufrichtiges Bedencken / über die Abhandlung eines vornehmen Theologen / von dem Göttlichen Beruf zum heiligen / Predigt-Amt, in: PS IV (1749), 380-440.

Betz, Johann Christian, Schriftmäßiger Beweis, / Daß / Christus den geistlichen / Tod für uns gelitten, in: PS IV (1749), 441-468.

Mehrling, Johann Philip, Abhandlung / von der / Sündlichkeit der Polygamie, in: PS V (1750), 1-260.

[Anonym], Nachrichten / von einem im Sceptisimo lange ver- / wirreten, und endlich von Gott kräftig herumgeholten / Beamten, / wie auch / einigen durch die giftigen Edelmänni- / schen Schriften angestecket; aber durch die / Kraft des göttlichen Wortes wieder cu- / rirten Bauren [sic!], in: PS V (1750), 261-296.

Fresenius, Johann Friedrich, Anmerckungen / über die dreymal 14 Glieder, in welche / das Geschlecht-Register unsers Heilandes Je- / su Christi im ersten Capitel des Evangelisten Mat- / thäi eingetheilet wird, in: PS V (1750), 297-344.

[Anonym], Drey / bewährte Hülfs-Mittel / zur Beförderung / der wahren Gottseligkeit, / als der Haus-Gottesdienst, die gottselige / Zusammenkünfte, und die Besuchung der / Zuhörer von ihren Seelsorgern, in: PS V (1750), 345-411.

Bieser, Friedrich Wilhelm Adolph, Herrnhutische-Händel / in / Liefland, in: BN IV (1751), 1-237.

[Anonym], Actenmäßiger / Bericht, / was mit / Henrich Jacob Deubler, / gewesenen Herrnhutisch-gesinnten Pfarrer zu / Beerfelden in der Graffschaft / Erbach, / in denen Hochgräflichen Consistoriis / vorgenommenen worden, in: BN IV (1751), 19-244.

Correspondenz / zwischen / zweyen Predigern in Liefland, / wegen des / Herrnhutischen Wesens / daselbst, in: BN IV (1751), 245-357.

[Anonym], Kirchen-Geschichte / von denen / Reformirten / in / Franckfurt am Mayn, / worin derselben / Ankunft, Aufnahm / und Zuwachs, / das / Gesuch einer besondern Kirche / in der Stadt / und die darüber erhobene / Streitigkeiten bis auf itzige Zeit / unpartheyisch vorgetragen werden. / Mit einer / Vorrede / Herrn D. Joh. Philip Fresenii, / in welcher die gegen / Seine Abwiegung der Gründe / kürzlich heraus gekommene / so genante ausführliche Prüfung / gründlich beleuchtet wird, Frankfurt a. M./Leipzig 1751 (VD18 10541306). (Von Fresenius mit einer Vorrede herausgegeben.)

Die Biblia oder die gantze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Ubersetzung D. Martin Luthers. Mit jeden Capitels neuen Summarien und auserlesenen richtigen Schriftstellen; […] von D. Johann Philipp Fresenius […], Frankfurt a. M./Leipzig 1751 [u.ö.].

[Anonym], Kurtzer Grund-Riß von / heilsamer Führung des Predigt- / Amts, aus mancherley Erfahr- / ungen und Uebungen, / denen angehenden Predigern, / welche ihr Amt gern treulich / führen wollen, / zu Dienst entworffen, in: PS VII (1751), 1-152.

[Anonym], Kurtze Abhandlung vom / Gewissen der heutigen Atheis- / tischen und Epicurischen Welt, in: PS VII (1751), 153-224.

[Anonym], Beantwortung zweyer Fra- / gen, von dem Verderben und / nöthigen Verbesserungen der Ge- / meinen [sic!] in der Christenheit, in: PS VII (1751), 225-268.

[Anonym], Siebenfaches Theologisches / Paradoxon, in: PS VII (1751), 269-338.

Betz, Johann Christian, Die Nothwendigkeit einer / göttlichen Offenbarung, aus / denen Mängeln der heidnischen / Welt-Weisheit bewiesen / und wider das / Edelmännische Gedichte gerichtet, in: PS VII (1751), 339-493.

Betz, Johann Christoph, Ausführlicher Beweis, daß / man die fälschlich angegebene / Offenbarung von der wahren / leicht unterscheiden könne, in: PS VIII (1751), 1-79.

Betz, Johann Christoph, Ausführlicher Beweis, daß / die verschiedene Les-Arten dem / Ansehen des Neuen Testaments / nicht nachteilig seyen, dem Edelmännischen Gedichte / entgegen gesetzet, in: PS VIII (1751), 80-156.

[Anonym], Kurtzgefaste Gegen-Gründe / wider das erste Stück in dem / fünften Theil von Herrn D. Fresenii / in Franckfurter Pastoral-Sammlungen, die Sündlichkeit / der Polygamie betreffend, in: PS VIII (1751), 157-184.

Mehrling, Johann Philipp, Bescheidene Widerlegung / Der kurtzgefasten Gegen- / Gründe eines Anonymi, wider seine im fünften Theil dieser Pa- / storal-Sammlungen enthaltene / Abhandlung von der / Sündlichkeit der Polygamie, in: PS VIII (1751), 185-252.

[Anonym], Einige Animadversiones / über / Herrn Pfarrer Mehrlings / Abhandlung von der Sünd- / lichkeit der Polygamie / in Herrn D. Fresenii Pastoral- / Sammlungen fünften Theil I. Stück, in: PS VIII (1751), 253-268.

Mehrling, Johann Philipp, Beantwortung derer Animadversionum / eines / ungenanten Herrn Verfassers / über seine Abhandlung von der / Sündlichkeit der Polygamie, in: PS VIII (1751), 269-314.

[Anonym], Nachgeholte Animadversiones / über / Herrn Pfarrer Mehrlings / Beantwortung der vorigen Animadversionum, in: PS VIII (1751), 315-359.

Stählin, Heinrich, Nachgedächtnis / des Weyland Hochehrwürdigen, Hoch- / gelehrten und nun sel. Herrn Decani / Barholome

Wegelins v. St. Gallen, / welcher Todes verblichn den 4. Apr. 1750, in: PS VIII (1751), 401-429.

[Anonym], Nachgedächtnis / des seligen / Herrn Christoph Stäheli, / Diener am Wort Gottes zu St. Gallen, in: PS VIII (1751), 430-456.

Bauer, Karl Christian, Lebens-Beschreibung / Des Evangelisten und Apostels Johannis, in: PS IX (1751), 1-87.

Mayer, Johann Christoph, Hirten-Brief von dem / Stand der Sünden, und / der Gnaden, in: PS IX (1751), 88-207.

[Anonym], Vom Gebrauch der so ge- / nanten Catechismus-Erklärungen, / welche / unsere Kirche so häufig hat, / und / welches die bequemste, nützlichste / und sicherste Methode zu Catechisieren / sey, um den Sinn des Catechismus dem / Volck fastlich zu machen?, in: PS IX (1751), 208-228.

[Anonym], Beytrag, / darin die / Vertheidigte Catechismus- / Erklärungen, deren unsere / evangelische Kirch einen / Ueberfluß hat, / untersucht, / und die selbige angegebene / Gründe / widerleget werden, in: PS IX (1751), 229-264.

[Anonym], Synodal-Materie vom Jahr 1750, in: PS IX (1751), 265-286.

[Anonym], Vom Kennzeichen eines / Ministerii, das sich rechtschaffen / von GOTT wohlgefällig zu seyn / dünckt, und dahero auch mit / Segen zu arbeiten / meynet, in: PS IX (1751), 287-294.

[Anonym], Etliche Briefe bestimmter / Prediger, in: PS IX (1751), 295-322.

[Anonym], Merckwürdigste Umstände von dem Leben und Sterben / des / Hochseligen Herrn Grafen / Christian Carl Friedrichs, / Grafen von Hohenlohe und Gleichen, in: PS IX (1751), 323-335.

[Anonym], Lebens-Lauf, / des weyland / hochgebornen Grafen, / Hn. Albrecht Wolfgangs, / Grafen von Hohenlohe und / Gleichen, in: PS IX (1751), 336-392.

[Anonym], Etwas weniges / von den letzten erbaulichen Stunden / meines liebsten sel. Enkels, Christian Craft, in: PS IX (1751), 393-402.

Wiebel, Johann Christian, Auszug / aus Herrn / M. Johann Christian Wiebels […] / Tractat: / Merckwürdige Lebens-Geschichte / des Weyland / Hochwürdigsten und Hochgebohrnen Grafen / Sigmunds von Hohenlohe, in: PS IX (1751), 403-461.

[Anonym], Creutz-Büchlein / oder ermanung des wolgebornen / Herrn Sigmund von Hohenlohe, in: PS IX (1751), 462-492.

[Anonym], Erläuterter Catechismus Lutheri, darinnen alle Worte desselben deutlich erkläret und die Wahrheiten selbst vorsichtig auseinandergesetzt, gründlich bewiesen, auch zu Pflicht und Trost angewendet werden in einer ganz gleichen Lehr-Art nebst einem Anhang der Festlectionen, der Lehre von der Confirmation und einer Ordnung des Heils

aus dem Catechismo, auf Verlangen christlicher Freunde herausgegeben, Frankfurt a. M. 1751 [zuerst: 1746 (ohne Vorrede von Fresenius)].

Mehrling, Johann Philipp, Abhandlung / von der Sündlichkeit der Polygamie, / und des Concubinats zu allen Zeiten / und an allen Personen, welche jemals / darin gelebet haben, oder noch / leben, in: PS X (1751), 1-176.

Pagenstecher, B., Erweckliche Gedancken / von Verbindung / Einfalt und Weisheit / wie überhaupt, so besonders / Absicht auf einen Lehrer und / dessen Amts-Führung, in: PS X (1751), 177-330.

Schäfer, Jacob Christian, Gedancken / von / verbotenen Ehe-Graben, in: PS X (1751), 331-350.

[Anonym], Die Wege der Güte und / des Ernstes Gottes, / an zweyen nunmehro in die Ewigkeit / versetzten Menschen, in: PS X (1751), 351-367.

Faber, Johann Gottlieb, Lebens-Lauf / des seligen Herrn Prälaten / Georg Conrad Pregitzers, / und dessen Frauen-Tochter / Maria Catharina, / vermählten Faberin, in: PS X (1751), 368-428.

Walther, Heinrich Andreas, Kurzer Begrif / der Christlichen Lehre, / nach dem erläuterten / Catechismo / des seligen Herrn / D. Heinr. Andreas Walthers, / in kürzere Fragen und Antworten / verfasset. / Nebst einer Vorrede / Seiner Hochwürden, / Hrn. D. Joh. Philip Fresenius, Frankfurt a. M. 1752 [weitere Ausg.: 1758] (VD18 11303557).

Betz, Johann Christian, Die / Göttlichkeit der christlichen / Religion aus den Wunderwercken / des neuen Testaments bewiesen, in: PS XI (1752), 1-68.

Betz, Johann Christian, Die / Vornehmste Vorurtheile / der Freydencker von den / Wunderwercken / geprüfet, in: PS XI (1752), 69-130.

Betz, Johann Christian, Die Spinosisterey / des / Johann Christian Edelmanns / aus seinen eigenen Lehr-Sätzen / widerleget, in: PS XI (1752), 131-182.

Betz, Johann Christian, Die Lehre / von der / Heil. Dreyeinigkeit, / wider die Edelmannische Gedichte / gerettet, in: PS XI (1752), 183-320.

Wieland, Martin, Merckwürdiges Ende des / Obristen, Johann Anton von / Wartmann, in: PS XI (1752), 321-414.

[Anonym], Letzte Stunden / eines Selbstmörders, in: PS XI (1752), 415-434.

Burck, Philipp David, Betrachtung / über 5 Buch Mos. 33,3, in: PS XI (1752), 435-451.

Von der / Betrachtung des Worts Schi- / loh, in: PS XI (1752), 452-464.

Betz, Johann Christian, Allgemeine / Betrachtung / von den / Weissagungen, in: PS XII (1752), 1-57.

Betz, Johann Christian, Der / gerettete Moses, / oder / Moses / wider / die Freydencker, in: PS XII (1752), 58-181.

Schlatter, Michael, Wahrhafte Erzählung von den wahren Zuständen der meist Hirtenlosen Gemeinden in Pennsylvanien und denen angrenzenden Provinzien, in: PS XII (1752), 182-360.

[Anonym], Betrachtungen / über den / 116. Psalm, / darin bewiesen wird, / daß derselbe von dem Messia / handle, in: PS XII (1751), 415-440.

[Anonym], Exempel eines / Irdisch gesinnten, / den Gott blind machte / und / darauf bekehrte, in: PS XII (1752), 441-450.

Pagenstecher, Johann Rudolph, Abbildung / der / Pastoral-Klugheit / des / Apostels Pauli, in: PS XIII (1753), 1-108.

Betz, Johann Christian, Das / Edelmännische Gedichte / von / Atheisten / und der / Atheisterey / geprüfet, in: PS XIII (1753), 109-253.

Betz, Johann Christian, Die Gewißheit des Canons / des Neuen Testaments, aus / denen Urkunden des christlichen / Alterthums, in: PS XIV (1753), 1-85.

Betz, Johann Christian, Die reine Lehre der ersten / Christen von der Gottheit / Jesu Christi / wider das Edelmannische Gedichte / vertheidiget, in: PS XIV (1753), 86-213.

Flögel, Samuel, Gegründete Erinnerungen / gegen eine so betitulte herrnhutische Schrift: / Die in der Heil. Schrift fest gegründe- / te Lehre der Bruder Gemeinden / von der heiligen Dreyeinigkeit und der geistlichen Vermäh- / lung mit Christo, in: PS XIV (1753), 214-278.

Huber, Jacob, Christliche Gedancken über / die Allmacht Gottes, in: PS XIV (1753), 279-328.

Reizen, Johann Adam Leonhard, Untersuchung der Frage: / Ob ein Jubel-Priester bey / so hohem Alter sein heiliges Amt / mit gutem Gewissen noch ferner / selbst verwalten könne?, in: PS XIV (1753), 329-368.

[Anonym], Erbauliche Lebens-Beschreibung / der seligen Frauen / Juliana Sophia Wolfin / gebornen Freundin, in: PS XIV (1753), 369-448.

[Anonym], Leben / D. Johann Philip Treuners, in: PS XV (1753), 1-46.

Treuner, Johann Philip, Leichenrede, / welche / der selige D. Treuner / bey Beerdigung / des sel. M. Stolten gehalten hat, in: PS XV (1753), 47-98.

Betz, Johann Christian, Prüfung des Zeugnisses / des Heiden, / Pflegon Trallianus / von der / Sonnen-Finsternis, / welche sich / bey der Creutzigung Christi / ereignet, PS XV (1753), 99-164.

Hartmann, J.W., Betrachtung über Matth. 2, 13, PS XV (1753), 165-256.

[Anonym], Das hauende Schwerd / vor dem Paradies, in: PS XV (1753), 257-262.

Snell, Johann Peter, Betrachtung der wichtigsten Be- / weg-Gründen zu einer frühzeitigen / Bekehrung und Gottesfurcht, in: PS XV (1753), 263-312.

Flögel, Samuel, Schriftmäßige Erklärung / bei / an Hoseam, den Propheten, / ergangenen / göttlichen Befehls: / Gehe hin! Nim ein Huren-

Weib / und Huren-Kinder; denn das Land / lauft vom Herrn der Hurerey nach, in: PS XV (1753), 313-366.

[Anonym], Zuverlässige Nachricht / von dem / Leben, Tode und Schriften / des weyland / Hochwürdigen und Hochgelehrten / Herrn / Johann Albrecht Bengels, / der heiligen Schrift Doctors, / Herzoglich-Württembergischen Consistorial- / Raths und Prälaten zu Alpirspa, auch Landschaft- / lichen engern Ausschusses ersten / Assessors, / sowol aus seinen eigenhändigen / der gelehrten Welt hie und da / bekant gemachten Aufsätzen, / als auch / aus dessen Personalien gesamlet, / und zum Druck befördert, / nebst einem Denckmahl der Liebe, / aufgesetzet von / Johann Philipp Freseni, in: PS XV (1753), 367-464.

[Anonym], Leben des seligen / Joh. Gottlieb Hillingers, in: PS XVI (1754), 1-77.

Pagenstecher, Johann Rudolf, Gedancken / von dem evangelischen Sinn / und Verhalten eines Christen / überhaupt, in: PS XVI (1754), 78-104.

[Anonym], Betrachtung / der von Matthäo c. 4,14.15.16. / angeführten Weissagung Jes 8, 23. / 9,1 nach dem Hebräischen oder c. 9, / 1.2 nach dem Teutschen und derselben Erfüllung, in: PS XVI (1754), 249-296.

[Anonym], Betrachtung der Redens-Art: / disseits und jenseits des Jordans, in: PS XVI (1754), 297-310.

[Anonym], Betrachtung / Wie der Herr Jesus selbst / die Weissagung Jes. 61, 1. 2. / bey dem Anfang seines Lehr-Amts zu / Nazareth vorgelesen, und von sich und / von seiner Salbung, Sendung und / Amts-Führung ausgeleget hat, / nach Luc. 4, 16-21, in: PS XVI (1754), 311-336.

[Anonym], Betrachtung / über Matth. 4, 18 und Marc. 1, 14. 15, in: PS XVI (1754), 337-368.

Flögel, Samuel, Bemerkungen, in: PS XVII (1754), 1-66.

Flögel, Samuel, Versuch / eines / Beweises / Daß vielleicht die Worte aus dem / 24. Cap. des 4.ten Buchs Mosis und des-/ sen 17ten v. denen Weisen aus [sic!] Morgenland / Gelegenheit gegeben, aus Erscheinung eines / ungewöhnlichen Sterns die Geburt des / Königs der Juden zuschließen, in: PS XVI (1754), 67-96.

[Anonym], Kurtzgefaßte / Untersuchung / der Zeit, wann Abraham die Ke / tura geheirathet habe, in: PS XVI (1754), 97-109.

[Anonym], Untersuchung / der 480 Jahre, / Von dem Ausgang der Kinder / Israels aus Ägypten, bis auf den / Templi-Bau, durch Salomo, in: PS XVI (1754), 110-137.

[Anonym], Schul-Rede / von denen verschiedenen Ab- / sichten und Beweggründen aus / welchen junge Leute zu dem Studio / Theologiam sich begehren, oder dazu ge- / widmet und angehalten werden, in: PS XVI (1754), 138-151.

[Anonym], Gedancken, / Von denen Aergernissen / überhaupt, und von dem nöthi- / gen Verhalten einer Christlichen Ge- / meine bey öffentlichem Ausbruch derselben / in Absicht auf einzelne Glieder der / Kirche, in: PS XVI (1754), 152-203.

Trusheim, Johann Justus, Die Gestalt / eines / Evangelischen Predigers, in: PS XVI (1754), 204-244.

[Anonym], Fortsetzung / der / kurtzen Nachricht / von einigen / Evangelischen Gemeinen / in America, in: PS XVI (1754), 391-454.

[Anonym], Ein Vortheil / bey einer / Dorf-Gemeine / ein / schönes Gesänge / einzuführen, in: PS XVI (1754), 455-460.

[Litzel, Georg], Gründliche Ausführung / der / Geschichte / vom / Religions-Frieden, / nach Anleitung der / Reichs-Tags-Abschiede; / Mit / D. Johann Philip Fresenii / Vorrede, / worin die Veranstaltungen / Eines Hoch-Edlen Hochweisen / Magistrats / der kayserl. freyen Reichs-Stadt Franckfurt / auf das den 28. Sept. dieses Jahrs zu begehende / Jubel-Fest / enthalten, Frankfurt a. M. 1755 (VD18 10324194).

[Anonym], Die / Vielweiberey / nach den / wichtigsten Gründen / behauptet, und / durch / unumstößliche Beweise / entkräftet, Frankfurt a. M. 1756 (VD18 14454041-001). Von Fresenius mit einer Vorrede und Anmerkungen herausgegeben.

[Anonym], Vierte Fortsetzung / der / Nachricht / von einigen / Evangelischen Gemeinen / in America, / absonderlich in Pensilvanien, in: PS XX (1756), 1-70.

[Anonym], Fünfte Fortsetzung / der/ Nachricht / von einigen / Evangelischen Gemeinen / in America, / absonderlich in Pensilvanien, in: PS XX (1756), 71-308.

Müller, Johann Daniel, Die wahre Ursach des unterlas- / senen boshaften Wiederstandes, in dem / Bekehrungswerk, in: PS XX (1756), 359-380.

Wagner, Heinrich Theodor, Die Glaubwürdigkeit der heiligen / Schrift, in: PS XX (1756), 381-416.

Maier, Johann Christoph, Hirten-Brief / an die / Ihm anvertraute Heerde der / Haupt-Kirche zu St. Georgen, in: PS XXI (1757), 1-125.

[Anonym], Sechste Fortsetzung / der / Nachricht / von einigen / Evangelischen Gemeinen / in America, / absonderlich in Pennsylvanien, in: PS XXI (1757), 126-345. Mission

[Anonym], Trost und Pflichten / solcher Kinder, / welche von ihren Eltern oder Vorgesetzten hart gehalten werden, / und viel Unbilliges von ihnen sehen und leiden müssen, in: PS XXI (1757), 346-359.

Müller, Johann Daniel, Die / Vernunftmäßigkeit / der / Gnughtuung Christi, / für die / beharrliche Gottlosen, in: PS XXI (1757), 360-405.

Snell, Friedrich Wilhelm, Herzliches Gebet, in: PS XXI (1757), 435-444.

Müller, Johann Daniel, Vernunft- und Schriftmäßige Gedanken, / von / der gegenwärtigen / Möglichkeit und Wirklichkeit / der / Sünde in den heiligen Geist, in: PS XXII (1758), 1-33.

[Anonym], Anmerckungen / über die Worte, / so bey Ausübung des heiligen Abend- / mahls gegen jeden Communicanten von / dem Prediger gesprochen / werden, in: PS XXII (1758), 34-64.

R. Ch. S., Sendschreiben / über / die Abschaffung oder Verlegung / der / Apostel- / und / anderer Feyertage, in: PS XXII (1758), 65-98.

Trusheim, Johann Justus, Einige / Ausschweifungen / der Frömmigkeit / bey dem / Predigtamt, in: PS XXII (1758), 99-144.

[Anonym], Copie / eines / Schreibens / von einem weit entfernten Evangel. Prediger / an Herrn / M. Georg Conrad Rieger, in: PS XXII (1758), 145-156.

Lück, Johann Philipp Wilhelm, Beweis, / daß / ein treuer Lehrer von / der Barmherzigkeit Gottes / einen Gandenlohn / zu erwarten habe, in: PS XXII (1758), 157-174.

[Anonym], Die / gute Hofnung / eines / Kindes von sieben Jahren, in: PS XXII (1758), 175-194.

[Anonym], Die Gnade Gottes an einem Zweifler, in: PS XXII (1758), 195-241.

[Anonym], Schriftmäßige Erörterung der Frage: / ob / Wohl-Hoch und Höchstselig / verstorbenen Standes-Personen / ohne Unterschied im gemeinen Leben, / besonders von Predigern zu / gebrauchen sey, in: PS XXII (1758), 242-288.

Zimmermann, Joachim Johann Daniel, Rede / bey der Taufe eines vormaligen / Socianers, in: PS XXII (1758), 287-376.

Seyboth, Andreas, Drey / heilige Reden, / bey der / am ersten Sonntag nach dem Fest der aller- / seligsten Drey Einigkeit den 29. Aug. des / 1756. Christ-Jahrs, / geschehenen / Taufhandlung / einer / gebornen Türkin, in: PS XXII (1758), 377-442.

[Heinold, Johann Jacob], Leben / des seligen / Hrn. Johann Jacob Heinolds / treufleißig gewesenen / Evangelischen Predigers und Consistorialraths / zu Franckfurt am Mayn / nach dessen / eigenhändigem Aufsatz / heraus gegeben von / Johann Philipp Fresenius […], Frankfurt a. M. 1759 (VD18 14556561-001). (Von Fresenius mit einem Nachwort und Anmerkungen herausgegeben.)

Müller, Johann Daniel, Vernunft- und Schriftmäßiger / Beweis, / daß / Gott durch einen Glaubigen / mehr verherrlichet werde, als durch einen / Menschen in dem Stande / der Unschuld, in: PS XXIII (1759), 1-38.

Flögel, Samuel, Schriftmäßige Beantwortung / der Frage: / Sollte man denn bey gewissen wichtigen / Vorfallenheiten nicht zuverlässig gewiß

werden / können, was man thun oder lassen solle, damit / man den bestimmenden Willen Gottes / treffe?, in: PS XXIII (1759), 39-74.

Heinold, Johann Jacob, Lebenslauf / des seligen Herrn Pfarrers / Johann Jacob Heinold, / von ihm selbst aufgesetzet, in: PS XXIII (1759), 88-158.

Trusheim, Johann Justus, Die / Redlichkeit der Zeugen Jesu, / aus dem Bekentnis ihrer eigenen Fehler, in: PS XXIII (1759), 159-271.

[Anonym], Lebenslauf / und / Seelenführung / einer / noch lebenden Christin, / von ihr selbst aufgesetzt, in: PS XXIII (1759), 272-306.

Koch, Johann Philipp, Theologische Sendschreiben, in: PS XXIII (1759), 307-409.

Luck, Johann Philipp Wilhelm, Beweis, / daß / die Zuhörer den Privatumgang / mit ihren Lehrern am besten / befördern können, in: PS XXIII (1759), 410-442.

Pfaffenberg, J.W., Nachricht / von dem seligen / Tode / der weiland / Hochgebohrnen Gräfin und Frau, / Frau Sophia Wilhelmina / Christina, / vermählten Gräfin zu Solms-Rödel- / heim, / gebohrnen Gräfin zu Sayn-Wittgen- / stein-Berleburg, in: PS XXIV (1760), 1-46.

[Anonym], Passionsspiegel / vor die / Hirten und Lehrer, / zum heilsamen / Privatgebrauch der Leidensgeschichte Jesu Christi, /sich selbst, / und denen, die es annehmen mögen, / vor die Augen gestellet, in: PS XXIV (1760), 71-226.

[Anonym], Fortgesetztes / Diarum / eines / evangelischen Predigers, / von Anfang des Jahres / 1759 (bis zu dem ersten des Wintermonden, als / dem Ende des Kirchenjahrs, in: PS XXIV (1760), 227-374.

[Weismann], Gedancken/ vom / Predigen, in: PS XXIV (1760) 375-424.

2. Weitere Quellen

[Anonym], Abwiegung der Gründe, / Welche / Theils widerrathen, theils anrathen, / Daß man den Reformirten / Eine / Kirche in der Stadt Franckfurt / erlauben solle / Worin die / Widerrathungs-Gründe / das Uebergewicht behalten / Mit Anmerckungen Eines Unpartheyischen, o.O. 1750 (VD18 14285975).

[Anonym], Abwiegung Der Gründe, Welche theils widerrathen, theils anrathen, Daß man den Reformirten Eine Kirche in der Stadt Franckfurt erlauben solle: Worin Die Widerrathungs-Gründe das Uebergewicht behalten; Zu seiner eigenen Befestigung aufgesetzt, und nunmehro, aus nöthigenden Ursachen, dem Druck übergeben von Johann Philip Fresenio, Der heiligen Schrift Doctore.; Ohnlängst mit Anmerckungen Eines Ohnpartheyischen zerstümmelt, Anjetzo aber wieder ergäntzet, Auch mit Gegen-Anmerckungen und Einer Neuen Vorrede versehen Von Einem Franckfurter Patrioten, o.O. [Frankfurt a. M.] 1751.

[Anonym], Anmerckungen Uber die so betitelte Meditationes a partium studio alienas Den Frankfurter Kirchenstreit Betreffend, o.O. 1747.

[Anonym], Art. Fresenius, Johann Philipp, in: Fortsetzung und Ergänzung zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinen Gelehrten-Lexico, worin die Schriftsteller aller Stände nach ihren vornehmsten Lebensumständen und Schriften beschrieben werden 2 (1787), 1232-1234.

[Anonym], Art. Johann Philipp Fresenius, in: Das große Conversations-Lexikon für die gebildeten Stände, in Verbindung mit Staatsmännern, Gelehrten, Künstlern und Technikern 11 (1847), 231.

[Anonym], Ausführliche / Prüfung / und / Beantwortung / Der Schrifft / Welche / Herr Johann Philipp Fresenius / Der heiligen Schrifft Doctor und des / Ministerii zu Franckfurt am Mayn Senior / Ohnlängst / Unter dem Titel / Abwiegung der Gründe / Welche / Theils widerrathen theils anrathen / Daß man denen Reformirten / Eine / Kirch in der Stadt Franckfurt erlauben solle u. s. f., o.O. 1751 (VD18 13867954).

[Anonym], Der umgestimte Nachklang, oder Anmerkungen, über den sogenanten nothdürftigen Nachklang, eines Herrnhuters, wider Hrn. Johann Philip Fresenii sämtliche Schriften gegen die Brüder-Gemeinde, o.O. 1748.

[Anonym], Die Protestanten unter sich. Oder Freymüthige, doch dem Statui causae Gemässe Gedancken Über Die bishero so vielfältig in der Reformirten Kirchenbau-Sache zu Franckfurt am Mayn, Hervorgekommene ausser-Gerichtliche und Privat-Schrifften. Nebst Mitgetheilten zweyen neuern dergleichen, o.O. 1751.

[Anonym], Evangelischer / Wahrheits-Klang / gegen den unreinen und falschen Thon / des / Nothdürftigen Nachklangs, / den ein Anhänger der

Zinzendorfischen Secte / wider die / Vorläufige Antwort / und / Bewährte Nachrichten / des Herrn Senioris zu Franckfurt am Mayn / D. Johann Philip Fresenius / in den Ohren aller redlichen Christen erreget hat. / Aus hertzlicher Liebe / Gegen die reine Evangelische Wahrheit /verfasset von einem evangelischen Prediger / der die reine Augspurgische Bibel-Lehre / von Hertzen glaubet und mit dem Munde bekennet, Frankfurt a. M./Leipzig 1749 (VD18 1076450X).

[Anonym], Gründliche Widerleg- und Beantwortung Herrn Johann Hildebrand Withofs […] So betitulten: Zuverlässigen mit authentischen Stücken und Urkunden erwiesenen Nachricht, wie es mit Valerando Pollano […] und dessen Aufnahme dasselbst wahrhaftig zugegangen, o.O. 1752.

[Anonym], Lebensgeschichte Herrn Johann Friedrich Fresenius, in: AHENT X/74 (1784), 193-215.

[Anonym], Lebens-Lauf, in: Antrits-Rede / von der / Apostolischen Lehr-Art, / als dem besten Muster, / nach welchem / Ein Prediger des Evangelii / Seine Lehren einzurichten hat; / Wie solche bey Ubernehmung / Seines öffentlichen Lehr-Amtes / zu Franckfurt am Mayn / am Sonntag Rogate 1743. / in der Sanct Peters Kirche daselbst / vorgetragen worden / von Johann Philip Fresenio, / Evangelischen Prediger zu St. Peter in Frankfurt […], o.O. [Frankfurt a. M.] 1743, 55-64 (VD18 10089438).

[Anonym], Nachricht / von den neuen / Proselyten-Anstalten / zu Darmstadt, in: HHO II/17 (1738), 676-678.

[Anonym], Nöthige Nachricht / für / Ihro Hochwürden den Herrn Pastor / Fresenius, / zu Frankfurt am Mayn, / Ueber eine ihm fälschlich aufgebürdete Schrift, be- / treffend den Reformirten Kirchen-Bau / zu Frankfurt, Erlangen 1752 (VD18 13938800).

[Anonym], Reflexiones / über / den neulich zu Regensburg divulgierten / Extract / eines / Schreibens, / d.d. Franckfurt am Mayn 29. Juni. 1751. / der dasigen Reformirten Kirchen-Gesuch betreffend / aufgesetzet / von / einem unpartheyischen Patrioten, o.O. 1751.

[Anonym], Sendschreiben / an / Herrn Doct. Fresenius / zu Franckfurth, / Von einem / Unpartheiischen, / Aus Veranlassung der an das Licht getrettenen / Kirchen-Geschichte von denen Reformirten in Franckfurth am Mayn / und derselben / Vorrede, o.O. 1751 (VD18 10238255).

[Anonym], Sendschreiben einer angesehenen Standes-Person an einen guten Freund, über des Herrn Dr. Fresenii Senioris des Ministerii zu Frankfurt am Mayn, ausgegangene heftige Schrift gegen die Evangelische Reformirten, unter dem Titel: Abwiegung der Gründe […] zur Beförderung der Einigkeit und des Friedens, Berlin 1751.

[Anonym], Verzeichnis derjenigen Bücher, aus der hinterlassenen Bibliotheck, des nunmehro seligen Herrn Johann Philipp Freseniii […],

welche den 1. Merz 1762. und folgende Tage […] an den Meistbietenden öffentlich verkauft werden sollen, Tübingen 1762.

[Heyden, Eduard], Johann Philipp Fresenius, in: Ders. (Hg.), Gallerie berühmter und merkwürdiger Frankfurter. Eine biographische Sammlung, Frankfurt a. M. 1861, 362-367

[Weiss, L.], Nothdürfftiger Nachklang auf Johann Philipp Fresenii Vorläuffige Antwort, ehe man ihn gefragt, in puncto Der Herrnhutschen Gemeine, ob man zu derselben übergehen, oder in derselben bleiben soll, ingleichen auf seine übrige Schrifften gegen dieselbe, Frankfurt a. M./Leipzig 1748.

Allgemeine Deutsche Biographie, 56 Bde., hg. v. der Historischen Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1875-1912; Nachdr. 1967-1971.

Berchelmann, Friedrich Wilhelm, Nachricht / von denen / Betrachtungen von Christo, / welche / der Fürstl. Hessen-Darmst. Hof-Diaconus, / Herr Johann Philipp Fresenius, / nach und nach heraus giebt, in: HHO IV/30 (1742), 919-929.

Brauer, Christoph Friedrich, Historische Nachricht von den Mährischen Brüdern zu Herrnhaag, in der Grafschaft Büdingen, worin Was bey und nach ihrer Aufnahme bis jetzo her meistentheils in Politischen Händeln vorgegangen. Aus den Büdingischen Acten zusammen getragen, die nöthigen Urkunden und Beweißthümer dienlicher Orten beygefüget, und alles mit einigen Erläuterungen und Anmerkungen begleitet worden, zu dem Ende, damit daraus das Bedenkliche System der Herrnhuter und dessen Verhältnis in Rücksicht der geist- und weltlichen Gerechtsame Eines Ober-Herrn in einem Staate einiger massen zur Kentnis komme, Frankfurt a. M./Leipzig 1751.

Bucer, Martin, Ratschlag, ob Christlicher Oberkait gebüren müge, daß sye die Juden undter den Christen zu wonen gedulden, und wa sye zu gedulden, wolcher gstalt und maß (1538), in: Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. VII: Schriften des Jahres 1538-1539, hg. v. Robert Stupperich (Martini Buceri Opera Omnia, 7), Gütersloh 1964, 342-361.

Büdingische Sammlung Einiger in die Kirchen-Historie Einschlagender Sonderlicher neuerer Schrifften, 3 Bde., Leipzig 1742/1743/1745; erneut abgedr. in: Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, Hauptschriften Ergänzungsbände, Bd. 7-9, hg. v. Erich Beyreuther/Gerhard Meyer, Hildesheim 1965-1966.

Burk, Johann Christian Friedrich, Evangelische Pastoral-Theologie in Beispielen: aus den Erfahrungen treuer Diener Gottes, zusammengestellt und hauptsächlich seinen jüngeren Amtsbrüdern gewidmet von Joh[an] Christ[ian] Friedr[ich] Burk, Stuttgart 1839.

Callenberg, Johann Heinrich, Relation von einer weiteren Bemühung, Jesum Christum als den Heyland des menschlichen Geschlechts dem Jüdischen Volcke bekannt zu machen, 30 Bde., Halle 1738-1751.

Catalogus universalis, / oder Verzeichniß derer Bücher, / welche / in der Franckfurter und Leipziger Oster-Messe 1750. / Entweder gantz neu gedruckt, oder sonsten verbessert, wieder aufgeleget worden sind, auch inskünfigte noch heraus kommen / sollen, Leipzig 1750 (VD18 90806220).

Dannhauer, Johann Konrad, Apocalypsis Mysterii Apostolici, in Epist. Ad Rom. XI, 25 propositi, Straßburg ³1684.

Deductions-Bibliothek von Teutschland nebst dazugehörigen Nachrichten, hg. v. Johann Christian Siebenkees et al., Bd. III, Nürnberg 1781.

Die Bibel, nach Martin Luthers Übersetzung: Lutherbibel, revidiert 2017, Stuttgart 2016.

Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs. Aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika, Bd. II: 1753-1762, hg. v. Kurt Aland, Berlin/New York 1987.

Diehl, Wilhelm, Das Volksschulwesen der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, Berlin 1905.

Diehl, Wilhelm, Ein Judentaufformular aus der angeblich „missionslosen" Zeit um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zu einer gerechten Bewertung des Zeitalters der Orthodoxie, in: ZprTh 22 (1900), 289-304.

Diehl, Wilhelm, Kirchenbehörden und Kirchendiener in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts (HasSac 2), Darmstadt 1925.

Diehl, Wilhelm, Neue Beiträge zur Geschichte der Collegia pietatis in Hessen-Darmstadt, in: Halte, was du hast. Zeitschrift für Pastoraltheologie 25 (1901/02), 187-194; 239-244.

Diehl, Wilhelm, Zur Geschichte der pietistischen Gemeinschaft in Darmstadt, in: BHKG VIII (1924), 144-146.

Döring, Heinrich, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste I/49 (1849), 164-166.

Döring, Heinrich, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Die Gelehrten Theologen Deutschlands im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, nach ihrem Leben und Wirken dargestellt, Bd. I, Neustadt a. d. Orla 1831, 431-434.

Eisenmenger, Johann Andreas, Entdecktes Judenthum Oder Gründlicher und Wahrhaffter Bericht, Welchergestalt Die verstockte Juden die Hochheilige Drey-Einigkeit […] verunehren, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1700.

Erlangische gelehrte Anzeigen, darinnen kurze und zur Verbesserung der Wissenschaften ausgearbeitete Materien befindlich, 5 Bde., Erlangen 1744-1752.

Feuerlein, Jakob Wilhelm, Ordinis Theologici In Georgia Augusta Decanus D. Iacobus Feuerlinus Viro Summe Reverendo Iohanni Philippo Fresenio […] Summos in Theologia Honores Nuperrime A Se Collatos Esse Iterum Publice Significat, Adiecta Biographia Brevi et Modesta Doctoris Huius Dignissime et Praemissa obervatione critica in locum vexaturn epistolae Clementis Romani de Danaidibus et Dirce, Göttingen o.J. [ca. 1749].

Francke, August Hermann, Lebenslauff, abgedr. in: Ders., Werke in Auswahl, hg. v. Erhard Peschke, Berlin 1969, 5-29.

Franckfurtische gelehrte Zeitungen, Zehendes Jahr: von 1745, Frankfurt a. M. 1745.

Franckfurtische Religions-Handlungen, Welche zwischen Einem Hoch-Edlen und Hochweisen Magistrat und denen Reformirten Burgern und Einwohnern daselbst Wegen des innerhalb denen Ring-Mauren dieser Stadt gesuchten Exercitii Religionis Reformatae Publici Bey dem Höchstpreyßlichen Kayserlichen Reichs-Hof-Rath gepflogen worden, Bd. II: Bestehend in dem allerunterthänigsten Begleitungs-Schreiben an Ihro Kayserliche Majestät, Frankfurt a. M. 1735.

Gerhard, Johann, Loci theologici, cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose, solide et copiose explicati, hg. v. Eduard Preuß, 9 Bde., Berlin/Leipzig 1863-1875.

Goethe, Johann Wolfgang von, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, hg. v. Peter Sprengel (Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, 16), München 1985.

Goethe, Johann Wolfgang von, Wilhelm Meisters Lehrjahre, hg. v. Michael Holzinger (Berliner Ausgabe), Berlin 2013.

Griesbach, Conrad Caspar, Das Gute, / das die Gerechten in Jesu haben, / wurde, / als der weyland, / Hochwürdige, in Gott Andächtige und Hochgelehrte Herr / Herr / Johann Philip / Fresenius, / Der heiligen Schrift Doctor, Ministerii / Senior und Consistorial-Rath, / am 4. Juli 1761 / durch einen seligen Tod diese Welt verlassen, / den darauf erfolgten 6. Julii / bey dessen Beerdigung / Einer ansehnlichen und volckreichen Versammlung / in hiesiger Haupt-Kirche zu den Barfüssern / […] vorgestellet / und wegen damaliger kürtze der Zeit, etwas erweitert dem Druck übergeben, von Conrad Caspar Griesbach […], Frankfurt a. M. 1761, 33-57 (VD18 11801912).

Griesbach, Conrad Caspar, Nachricht, von den merkwürdigen Lebens-Umständen und erbaulichen Abschiede des seligen D. Johann Philipp

Fresenius, in: Ders., Das Gute, / das die Gerechten in Jesu haben, / wurde, / als der weyland, / Hochwürdige, in Gott Andächtige und Hochgelehrte Herr / Herr / Johann Philip / Fresenius, / Der heiligen Schrift Doctor, Ministerii / Senior und Consistorial-Rath, / am 4. Juli 1761 / durch einen seligen Tod diese Welt verlassen, / den darauf erfolgten 6. Julii / bey dessen Beerdigung / Einer ansehnlichen und volckreichen Versammlung / in hiesiger Haupt-Kirche zu den Barfüssern / […] vorgestellet / und wegen damaliger kürtze der Zeit, etwas erweitert dem Druck übergeben […], Frankfurt a. M. 1761, 33-57 (VD18 11801912).

Guaitta Gottfried, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Merckwürdiges Verzeichniß derer von Zeit der Reformation allhier zu Franckfurt am Mayn gestandenen Evangelischen Predigern, an der Zahl 178. Derselben Berufungs-Tage und ihrem darauf erfolgten seel. Tod; beynebst wie viele Jahre selbige im Predigt-Amt gestanden; auch was sich bey einem oder dem andern hier und anderwärts sonderbares zugetragen. Mit vieler Mühwaltung aus ächten Schrifften herausgezogen und in kurtzgefaßte Ordnung gebracht von Gottfried Guaitta, Leichen-Redner allhier, auch in die 36 Jahr treuen Bekenner des Evangliums, und aufrichtigen Verehrer der Evangelischen Lehrer, o.O. [Frankfurt a. M] 1774, 26-28.

Hanauische Berichte von Religions-Sachen, hg. v. Johann Jacob Moser, 2 Bde., Hanau 1750/51 (VD18 90299213).

Hemmerde, Carl Hermann, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, Bd. IV, Magdeburg 1777, 225-266.

Hirsching, Friedrich Carl Gottlob, Johann Philipp Fresenius, in: Ders. (Hg.), Historisch-literarisches Handbuch beruehmter und denkwuerdiger Personen, welche in dem 18. Jahrhundert gestorben sind, oder kurzgefasste biographische und historische Nachrichten von beruehmten Kaisern, Koenigen, Fuersten, grossen Feldhrren und anderen merkwuerdigen Personen beyderlei Geschlecht, Bd. II, Leipzig 1795, 285-287.

Meusel, Johann Georg, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller 3 (1804), 479-486.

Moser, Johann Jakob, Art. Johann Philipp Fresenius, in: Beytrag zu einem Lexico der jeztlebenden Lutherisch- und Reformirten Theologen in und um Teutschland, welche entweder die Theologie öffentlich lehren, oder sich durch theologische Schriften bekannt gemacht haben 1 (1740), 210-213.

Neubauer, Ernst Friedrich, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Nachricht von den itztlebenden Evangelisch-Lutherischen und Reformirten Theologen in und um Deutschland, Welche entweder die Theologie und

heiligen Sprachen öffentlich lehren, oder sich sonst durch Theologische und Philologische Schriften bekannt gemacht haben. Zum Nutzen der Kirchen- und Gelehrten-Historie also eingerichtet, daß man sonderlich daraus den gegenwärtigen Zustand der Protestantischen Kirche erkennen kann. Als eine Fortsetzung, Verbesserung und Ergänzung des Lexici der itztlebenden Evangelisch-Lutherischen und Reformirten Theologen […], Bd. II, Züllichau 1746, 510-520.

Poullain, Valérand, Antidotus Valerandi Pollani Flandri, Aduersus Ioachimi Vuestphali nomine pestilens Consiliu, nuper scriptum ad Magnificum Senatum inclytae ciuitatis Francofordiae, In qua simul idem Ampliss. Senatus ab improbo probro crudelitatis, & Ecclesiae peregrin. ab impia calumnia uindicantur, o.O. 1757.

Poullain, Valérand, Liturgia sacra seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum Francofordiae ad Moenum. Addita est summa doctrinae seu fidei profeßio eiusdem ecclesiae, Frankfurt a. M. 1754 (V16 ZV 186).

Schmersahl, Elias Friedrich, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Geschichte jetzt lebender Gottesgelehrter, Bd. I, Celle 1751, 16-20.

Spangenberg, August Gottlieb, Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf, Bd. III, Barby 1775.

Spener, Philipp Jacob, Letzte Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten, welche von dem seel. Autore, erst nach seinem Tode zu ediren, anbefohlen, deßwegen nunmehro mit Fleiß in Ordnung gebracht und in III. Theile verfasset sind, Nebst einer Vorrede Hn. Baron Carl Hildebrand von Canstein […], Halle 1711.

Spener, Philipp Jakob, Consilia Theologica Iatina, Bd. III, Frankfurt a. M. 1709.

Spener, Philipp Jakob, Pia Desideria. Deutsch-lateinische Studienausgabe, hg. v. Beate Köster (Spener Sonderausgabe), Basel/Gießen 2005.

Spener, Philipp Jakob, Theologische Bedencken, und andere brieffliche Antworten auff geistliche, sonderlich zur Erbauung gerichtete Materien, 4 Bde., Halle 1712-1715.

Strieder, Friedrich Wilhelm, Johann Philipp Fresenius, in: Ders., Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller-Geschichte. Seit der Reformation bis auf gegenwärtige Zeiten, Bd. IV, Kassel 1784, 166-194.

Weislinger, Johann Nicolaus, Außerlesene Merckwürdigkeiten, Von alten und neuen Theologischen Marckschreyeren, Taschen-Spieleren, Schleicheren, Winckel-Predigern, falschen Propheten […] Welche sich zu Christus Aposteln verstellen, 4 Bde., Straßburg 1738.

Weislinger, Johann Nicolaus, Des allenthalben feindseligst angegriffenen Ioannis Nicolai Weisslingers, höchstbillig und Gründliche Antwort, auff die Vnbillig und grundlose Klagen der Vn-Catholischen Herren

Prediger, Lehrer und Scribenten […] Wider die bekannte Controvers-Schrift, deren Titul: Friß Vogel, oder stirb, Höchst gedachten Herren Ständen wohl zu prüffen; Allen uncatholischen Predigern mit der Warheit gründlich zu widerlegen, und der gantzen teutschen edlen Nation, nicht weniger, als die hierin enthaltene Kupffer selbst, unpartheyisch zu beurtheilen, mit gebührendem Respect übergeben, 2 Bde., Capell unter Rodeck 1733.

Weislinger, Johann Nicolaus, Friß Vogel, oder stirb! / Das / ist: Ein, wegen dem wichtigen Glaubens-Articul deß Christenthums, / von der wahren Kirchen, mit allen uncatholischen Prädicanten, / scharff vorgenommenes / Examen und Tortur, / Worinnen Sie (Krafft deren unwidersprechlichen Zeugnussen der H. Schrifft, des H. Augustini, des Luthers und Augspurgischen / Confeßion) endlich aus Noth getrungen, bekennen müssen / Daß Gott ein Lügner seye, und Christus ein falscher Prophet, folglich nicht der wahre Meßias, / Daß die Römisch-Catholisch Kirch, und derselben Lehre, allein wahr, unfehlbar und seligmachend seye […] / Zum Nutz der Catholischen / und Heyl der Uncatholischen herausgegeben / durch / Johannem Nicolai Weislinger, Straßburg 1723 [weitere Ausg.: a.a.O., 1728] (VD18 14770059-006).

Weismann, Christian Eberhard, Introductio In Memorabilia Ecclesiastica Historiae Sacrae Novi Testamenti, 2 Bde., Stuttgart 1718 u. 1719 [weitere Ausg.: Halle/Magdeburg 1745].

Withof, Johann Hildebrand, Vertheidigung / der / zuverlässigen und mit authentischen / Stücken und Urkunden / erwiesenen / Nachricht, / wie es mit Vallerando Pollano, / erstem Reformierten Prediger zu Frankfurt am Mayn / und / dessen Aufnahme daselbst zugegangen, / samt kurtzer doch / gründlicher Widerlegung / derer dagegen gemachten / Einwendungen, Duisburg 1753 (VD18 1054013X) (abgedr. auch in: Wochentliche Duisburgische Adresse- und Intelligentz-Zettel [1753], Nr. 11-28).

Withof, Johann Hildebrand, Zuverlässige, / Mit authenticken [sic!] Stücken und Urkunden / erwiesene Nachricht, / Wie es mit Valerando Pollano, / Erstem Reformirten Prediger zu Franckfurth am Mayn, / Und / Dessen Aufnahme / daselbst wahrhafftig zugegangen, o.O. 1753 (VD18 10596569).

Wolff, Christian, Theologia naturalis, 2 Bde., 1736/37, in: Ders., Gesammelte Werke, begr. von Jean École, Hans Werner Arndt, hg. v. Robert Theis, Werner Schneiders, Jean-Paul Paccioni, Abt. 2: Lateinische Schriften, Bd. 8, Hildesheim/Zürich 1981.

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von, Theologische und dahin einschlagende Bedencken […], Büdingen 1742.

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, Die gegenwärtige Gestalt Des Creutz-Reichs Jesu in seiner Unschuld d.i. Verschiedene deutliche Wahrheiten denen unzehligen Unwahrheiten gegen eine bekante evangelische Gemeine In Dreyen Abtheilungen entgegen, Und allen unpartheyischen Gemüthern vor Augen gestellet, Frankfurt a. M./Leipzig 1745.

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, Ein und zwanzig Discourse über die Augspurgische Confession, gehalten vom 15. Dec., 1747 bis zum 3. Mart. 1748. denen Seminariis Theologicis Fratrum zum Besten aufgefaßt und bis zur nochmaligen Revision des Autoris einstweilen privatim mitgetheilet, o.O. 1748.

3. Literatur

[Anonym], Art. Deismus, in: Friedrich Kirchner/Carl Michaelis (Hgg.), Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Leipzig [5]1907, 137f.

[Anonym], Art. Fresenius, in: Deutsches Geschlechterbuch. Genealogisches Handbuch bürgerlicher Familien 98 (1937), 68.

[Anonym], Art. Naturalismus, in: Friedrich Kirchner/Carl Michaelis (Hgg.), Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Leipzig [5]1907, 385.

Aalen, Leiv, Die Theologie des jungen Zinzendorf, Berlin 1966.

Ackva, Friedhelm, Der Pietismus in Hessen, in der Pfalz, im Elsaß und in Baden, in: Martin Brecht/Klaus Deppermann (Hgg.), Geschichte des Pietismus, Bd. II: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 198-224.

Adam, Johann, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg bis zur Französischen Revolution, Straßburg 1922.

Aland, Kurt, Einführung, in: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. von Kurt Aland, Göttingen [4]1983, 8-10.

Aland, Kurt, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums (Theologische Bibliothek Töpelmann, 5), Berlin 1961.

Althaus, Hans-Ludwig, Speners Bedeutung für Heiden- und Judenmission, in: Lutherisches Missionstagebuch (1961), 22-44.

Altrock, Georg et al. (Hgg.), Migration und Modernisierung. 450-jähriges Bestehen der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt am Main (Arnoldshainer Texte, 134), Frankfurt a. M. 2006.

Anselm, Reiner, Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 94), Göttingen 2000.

Antizinzendorfiana, hg. v. Erich Beyreuther/Gerhard Meyer/Amedeo Molnar, 5 Bde., Hildesheim/New York 1976-1978.

Appold, Kenneth G., Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710 (Beiträge zur historischen Theologie, 127), Tübingen 2004.

Aring, Paul Gerhard, Art. Judenmission, in: TRE 17 (1988), 325-330.

Aring, Paul Gerhard, Art. Wagenseil, Johann Christoph, in: BBKL 13 (1998), 146f.

Aring, Paul Gerhard, Christen und Juden heute – und die „Judenmission“? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt a. M. [2]1989.

Aulén, Gustav, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZSTh 9 (1931), 501-538.

Axt-Piscalar, Christine, Art. Sünde VII. Reformation und Neuzeit, in: TRE 32 (2001), 400-436.

Backhaus, Fritz et al. (Hgg.), Die Frankfurter Judengasse, München 2016.

Battenberg, Friedrich (Hg.), Judenverordnungen in Hessen-Darmstadt. Das Judenrecht eines Reichsfürstentums bis zum Ende des Alten Reiches, eine Dokumentation (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, 8), Wiesbaden 1987.

Bauckham, Richard, Art. Chiliasmus IV. Reformation und Neuzeit, in: TRE 7 (1981), 737-745.

Bauer, Karl Christoph Gustav, Die Einstellung des reformierten Gottesdienstes in der Reichsstadt Frankfurt a. M. im Jahre 1561. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des Protestantismus im 16. Jahrhundert, Münster 1925.

Baumann, Anette (Hg.), Visitationen am Reichskammergericht. Speyer als politischer und juristischer Aktionsraum des Reiches (1529-1588), Berlin/Boston 2018.

Baumann, Arnulf (Hg.), Luthers Erben und die Juden. Das Verhältnis lutherischer Kirchen Europas zu den Juden, Hannover 1984.

Baur, Jörg, Die Helmstädter Lesart des Rechtfertigungsartikels und deren rechtgläubige Kritiker. Eine Untersuchung zur Genese des synkretistischen Streites; in: Ders. (Hg.), Zur Rechtfertigungslehre in der Lutherischen Orthodoxie. Beiträge des sechsten Wittenberger Symposiums zur Lutherischen Orthodoxie [1999] (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 2), Leipzig 2003, 81-135.

Baur, Jörg, Lutherische Christologie im Streit um die neuen Bestimmungen von Gott und Mensch, in: Ders. (Hg.), Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 145-163.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. Edelmann, Johann Christian, in: BBKL 1 (1990), Sp. 1462f.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. Edzard, Esdras, in: BBKL 1 (1975), Sp. 1462f.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. Eisenmenger, Johann Andreas, in: BBKL 1 (1975), Sp. 1481f.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: BBKL 2 (1990), 119f.

Bechler, Theodor, Zinzendorfs Missionsgrundsätze, in: EMM 81 (1937), 82-95.

Becht, Michael, Art. Weislinger, Johann Nicolaus, in: LThK3 10 (2001), Sp. 1045.

Becker, Bernhard, Zinzendorf im Verhältnis zur Philosophie seiner Zeit, Leipzig 1886.

Becker, Horst/Reinhard Dobbert/Anker Gjerding (Hgg.), Das Zeugnis der Kirche für die Juden, Berlin 1968.

Becker, Judith, Reformierter „Gemeindeaufbau" in Westeuropa. Zur Verbreitung calvinischer Ekklesiologie, in: Herman J. Selderhuis/Irene Dingel (Hgg.), Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven (VIEG, Beiheft 84), Göttingen 2011, 263-280.

Becker, Karin Elisabeth, Licht – (L)lumière(s) – Siècle des Lumières. Von der Lichtmetapher zum Epochenbegriff der Aufklärung in Frankreich, Köln 1994.

Beinert, Wolfgang, Ökumenische Dogmatik, Leipzig/Regensburg 2013.

Bender, Wilhelm, Johann Konrad Dippel. Der Freigeist aus dem Pietismus. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung, Bonn 1882.

Berger, Frank (Hg.), Glaube, Macht, Kunst. Antwerpen – Frankfurt um 1600 (Schriften des Historischen Museums in Frankfurt a. M., 25), Frankfurt a. M. 2005.

Besser, Gustav Adolf, Geschichte der Frankfurter Flüchtlings-Gemeinden (1554-1558), Halle (Saale) 1906.

Bettermann, Wilhelm, Theologie und Sprache bei Zinzendorf, Gotha 1935.

Beutel, Albrecht, Art. Edelmann, Johann Christian, in: RGG^4 2 (1999), Sp. 1056f.

Beutel, Albrecht, Aufklärung in Deutschland (Die Kirche in ihrer Geschichte, 4), Göttingen 2006.

Beutel, Albrecht, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium (UTB 3180), Göttingen 2009.

Beutel, Albrecht, Rezension zu: Raabe, Paul, Separatisten, Pietisten, Herrnhuter, Halle 1999, in: PuN 26 (2001), 259-264.

Beutel, Albrecht, Spener und die Aufklärung, in: Dorothea Wendebourg (Hg.), Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung. Bilanz der Forschung nach 300 Jahren (Hallesche Forschungen, 23), Halle/Tübingen 2007, 205-226.

Beyreuther, Erich, Bruderschaft und neue Schau der Gemeinde, in: Ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze (NLZ.L 31), Hildesheim/Zürich ^{2}2000, 172-200.

Beyreuther, Erich, Christozentrismus und Trinitätsauffassung, in: Ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze (NLZ.L 31), Hildesheim/Zürich ^{2}2000, 9-34.

Beyreuther, Erich, Der junge Zinzendorf, Marburg an der Lahn ²1974.

Beyreuther, Erich, Die große Zinzendorf-Trilogie, 3 Bde., Marburg 1988.

Beyreuther, Erich, Gesetz und Evangelium. Der neue – nicht der moralische Mensch, in: Ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze (NLZ.L 31), Hildesheim/Zürich ²2000, 248-283.

Beyreuther, Erich, Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1962 (Nachdr.: Hildesheim/Zürich 2000 [= NLZ.L 31]).

Beyreuther, Erich, Theologia crucis. Zinzendorf und Luther, in: Ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze (NLZ.L 31), Hildesheim/Zürich ²2000, 235-247.

Beyreuther, Erich, Zinzendorf und das Judentum, in: Judaica 19 (1963), 193-246.

Bezzel, Irmgard, Der Kontroverstheologe Johann Nicolaus Weislinger (1691-1755) als Büchersammler und Bibliothekar, in: AGB 13 (1972), 1435-1460.

Binder, Ludwig, Theologie und Bekenntnis auf Synoden der evangelisch-sächsischen Kirche 1545-1578, in: Ulrich Andreas Wien (Hg.), Reformation, Pietismus, Spiritualität. Beiträge zur siebenbürgisch-sächsischen Kirchengeschichte (Siebenbürgisches Archiv, 41), Göttingen 2011, 37-122.

Bizer, Ernst, Frühorthodoxie und Rationalismus (ThSt 71), Zürich 1963.

Bizer, Ernst, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert (BFChTh 2), Darmstadt ²1962.

Blank, Albrecht (Hg.), Withof, Johann Hildebrand, Chronik der Stadt Duisburg. Von den Anfängen bis zum Jahr 1742. Aus den Duisburgern Intelligenz-Zetteln zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen von Albrecht Blank, Nordstedt 2008.

Blank, Albrecht, Johann Philipp Lorenz Withof. Gedichte, biographische Notizen und Anmerkungen, Nordstedt ²2014.

Blastenbrei, Peter, Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum, Erlangen 2004.

Bochinger, Christoph, Institutum Iudaicum et Muhammedicum und seine Ausstrahlung nach Osteuropa, in: Johannes Wallmann/Udo Sträter (Hgg.), Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus (Hallesche Forschungen, 1), Tübingen 1998, 331-348.

Bohnert, Daniel Wolfgang, Wittenberger Universitätstheologie im frühen 17. Jahrhundert. Eine Fallstudie zu Friedrich Balduin (1575-1627) (BHTh 183), Tübingen 2019.

Bonner, Gerald, Art. Pelagisus/Pelagianischer Streit, in: TRE 26 (1996), 176-185.

Bopp, Marie-Joseph, Die evangelischen Geistlichen und Theologen in Elsaß und Lothringen (Genealogie und Landesgeschichte, 1), Neustadt a. d. Aisch 1960.

Braden, Jutta, Konvertiten aus dem Judentum in Hamburg 1603-1760. Esdras Edzardis Stiftung zur Bekehrung der Juden von 1667 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 47), Göttingen 2016.

Brecht, Martin, Art. Pietismus, in: TRE 26 (1996), 606-631.

Brecht, Martin, August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 440-539.

Brecht, Martin, Bibelauslegung bei Friedrich Christoph Oetinger nach seinem Biblischen und Emblematischen Wörterbuch, in: PuN 40 (2014), 48-63.

Brecht, Martin, Der Spätpietismus. Ein vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte, in: PuN 10 (1984), 124-151.

Brecht, Martin, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 1-10.

Brecht, Martin, Pfarrer und Theologen, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. IV: Glaubenswelt und Lebenswelt, Göttingen 2004, 211-226.

Brecht, Martin, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: Ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. II: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 281-390.

Brecht, Martin, Pietismus und Erweckungsbewegung, in: PuN 30 (2004), 30-47.

Brecht, Martin, Zinzendorf in der Sicht seiner kirchlichen und theologischen Kritiker, in: Ders./Paul Martin Peucker (Hgg.), Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung (AGP 47), Göttingen 2006, 207-228.

Breuer, Mordechai; Michael Graetz (Hgg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. I: Tradition und Aufklärung (1600-1780), München 1996.

Breul, Wolfgang (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung (AGP 59), Göttingen 2013.

Breul, Wolfgang; Thomas Hahn-Bruckart (Hgg.), Pietismus-Handbuch, Tübingen 2021.

Bronisch, Johannes, Naturalismus und Offenbarung beim späten Christian Wolff. Mit der Edition eines Briefes von Wolff, in: Albrecht, Michael et al. (Hgg.), Christian Wolff, Hamburg 2011, 189-212.

Brosseder, Johannes, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum (BÖT 8), München 1972.

Browe, Peter, Die Judenmission in [sic!] Mittelalter und die Päpste, Roma 1942.

Bürkle, Horst et al., Art. Inspiration, in: LThK 5 (³1996), 533-541.

Busch, Eberhard, Art. Reformierte Kirche I. Geschichtlich und konfessionskundlich, in: RGG^4 7 (2004), Sp. 165-171.

Buß, Uwe, Johann Friedrich Starck (1680-1756). Leben, Werk und Wirkung eines Pietisten der dritten Generation, Darmstadt/Kassel 2004.

Carl, Gesine, Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts, Hannover 2007.

Cohen, Daniel, Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt bis zur Emanzipation als Organe der jüdischen Selbstverwaltung, in: Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, 6), Wiesbaden 1983, 151-213.

Concilium Tridentinum, hg. v. Remigius Bäumer (WdF 313), Darmstadt 1979.

Conrady, Karl Otto, Goethe. Leben und Werk, Frankfurt a. M. 1994.

Cuno, Friedrich Wilhelm, Art. Withof, Hildebrand, in: ADB 43 (1898), 558-559.

Dechent, Hermann, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RGG² II (1928), Sp. 777.

Dechent, Hermann, Die Seelsorger der Goethschen Familie, in: Goethe-Jahrbuch 11 (1890), 159-164.

Dechent, Hermann, Kirchengeschichte von Frankfurt am Main seit der Reformation, 2 Bde., Leipzig 1913/21.

Deppermann, Klaus, Die politischen Voraussetzungen für die Etablierung des Pietismus in BRandnburg-Preußen, in: PuN 12 (1986), 38-53.

Die Universität Gießen von 1607-1907. FS zur dritten Jahrhundertfeier, 2 Bde., Gießen 1907.

Dienst, Karl, Art. Starck, Johann Friedrich, in: BBKL 10 (1995), 1223-1225.

Dienst, Karl, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007.

Dienst, Karl, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 3), Darmstadt 2007.

Dienst, Karl, Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Sonderband), Darmstadt/Kassel 2010.

Dingel, Irene, Entstehung der Evangelisch Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt: theologische und ekklesiologische Aspekte, in: Altrock, Georg et al. (Hgg.), Migration und Modernisierung. 450-jähriges Bestehen der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt am Main (Arnoldshainer Texte, 134), Frankfurt a. M. 2006, 53-72.

Dingel, Irene, Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main, in: Dies./Hermann J. Selderhuis (Hgg.), Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven (VIEG, Beiheft 84), Göttingen 2011, 281-296.

Dobbert, Reinhard, Das Zeugnis der Kirche für die Juden, in: Ders./Horst Becker/Anker Gjerding (Hgg.), Das Zeugnis der Kirche für die Juden (MissGem 16), Berlin 1968, 33-67.

Döring, Heinrich, Kirchen, unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirchen in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung (APPSR 17/20), München/Paderborn/Wien 1969.

Drews, Paul, Der wissenschaftliche Betrieb der praktischen Theologie in der theologischen Fakultät zu Gießen, in: Die Universität Gießen von 1607-1907. FS zur dritten Jahrhundertfeier, Bd. II, Gießen 1907, 245-292.

Duchhardt, Heinz (Hg.), Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert (VIEG, Beiheft 50), Mainz 2000.

Eberhard, Samuel, Kreuzes-Theologie. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung, München 1937.

Ebrard, Friedrich Clemens, Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1554-1904, Frankfurt a. M. 1906.

Ehmann, Johannes, Geschichte der Evangelischen Kirche in Baden, Bd. II: Die Kirche der Markgrafschaft, Leipzig 2021.

Ehrenpreis, Stefan/Ute Lotz-Heumann (Hgg.), Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2002.

Eichhorn, Johann Gottfried, Johann Salomo Semler, in: ABBL 5 (1793), 1-202.

Eißner, Daniel, „Heydnische Tantz-Greuel“. Zur pietistischen Auseinandersetzung mit dem Tanz, in: PuN 42 (2016), 87-115.

Erlemann, Kurt, Wunder. Theorie – Auslegung – Didaktik (UTB 5657), Stuttgart 2021.

Erpenbeck, Dirk-Gerd, Johann Hildebrand Withof, Duisburg 1975.

Eßer, Hans Helmut, Art. Reformierte Kirchen, in: TRE 28 (1997), 404-419.

Fehr, James Jakob, Die Verwissenschaftlichung des „Herzens-Glaubens“ in Königsberg. Franz Albert Schultz als Pietist und Aufklärer, in: Udo Sträter (Hg.), Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001 (Hallesche Forschungen, 17), Halle (Saale), Tübingen 2005, 223-233.

Feldtkeller, Andreas, Art. Mission II. Christentum 2. Kirchengeschichtlich, in: RGG^4 5 (2002), Sp. 1275-1283.

Fleischer, Dirk, Zwischen Tradition und Fortschritt (WiKr 22), Bd. I, Waltrop 2006.

Flügel, Wolfgang, Pastoren aus Halle und ihre Gemeinden in Pennsylvania 1742-1820. Deutsche Lutheraner zwischen Persistenz und Assimilation (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 14), Berlin/Boston 2019.

Fogleman, Aaron Spencer, Hallische Pietisten und Herrnhuter in Nordamerika, in: PuN 29 (2003), 148-178.

Föller, Oskar, Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit (Kirchengeschichtliche Monographien, 4), Wuppertal 1998.

Frank, Gustav, Art. Boysen, Friedrich Eberhard, in: ADB 3 (1876), 226f.

Fresenius, Wilhelm, Art. Fresenius, in: NDB 5 (1961), Sp. 405-406.

Fresenius, Wilhelm, Mittheilungen zur Frankfurter Familiengeschichte, in: Mittheilungen an die Mitglieder des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Frankfurt a. M., Bd. IV, Frankfurt a. M. 1873, 199-204.

Frick, Heinrich, Die evangelische Mission. Ursprung, Geschichte, Ziel (Bücherei der Kultur und Geschichte, 26), Bonn/Leipzig 1922.

Friedrich, Martin, Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert (BHTh 72), Tübingen 1988.

Füssel, Marian, Der Siebenjährige Krieg. Ein Weltkrieg im 18. Jahrhundert, München ^{3}2022.

Gaß, Wilhelm, Geschichte der Protestantischen Dogmatik, Bd. III, Berlin 1862.

Gawlick, Günter, Art. Deismus, in: HWPh 2 (1972), Sp. 44-47.

Geiges, Robert, Herrnhut und Württemberg. Die Verhandlungen zwischen Zinzendorf und der württembergischen Kirche, in: BWKG 34 (1930), 211-269.

Gensichen, Hans-Werner, Art. Dänisch-hallische Mission, in: TRE 8 (1981), 319-322.

Gestrich, Andreas, Ehe, Familie, Kinder im Pietismus, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. IV: Glaubenswelt und Lebenswelt, Göttingen 2004, 498-521.

Gestrich, Christof, Art. Deismus, in: TRE 8 (1981), 392-406.

Gierl, Martin, Art. Polemik, theologische, in: Enzyklopädie der Neuzeit 10 (2009), Sp. 78-84.

Gierl, Martin, Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts (VMPIG 129), Göttingen 1997.

Gleixner, Ulrike, Potentiale und Konzepte. „Pietismus als Netzwerk" für die Genderforschung, in: Pia Schmid (Hg.), Gender im Pietismus – Netzwerke und Geschlechterkonstruktionen (Hallesche Forschungen, 40), Halle/Wiesbaden 2015, 3-17.

Goethe, Johann Wolfgang von, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, München 1985.

Goyer, Hanna/Laura-Marie Krampe, Frühneuzeitliche Konfessionskultur(en). Stand und Zukunft eines Konzepts, in: Thomas Meyer/Claudia Prinz (Hgg.), Berichte vom Historikertag 2016, Berlin 2017, 143-150.

Grabau, Richard, Das evangelisch-lutherische Predigerministerium der Stadt Frankfurt am Main, Frankfurt a. M./Leipzig 1913.

Grossmann, Walter, Art. Edelmann, Johann Christian (1698-1767), in: TRE 9 (1982), 264-266.

Hahn, Hans-Christoph; Hellmut Reichel (Hgg.), Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, Hamburg 1977.

Härle, Wilfried, Art. Kirche VIII. Dogmatisch, in: TRE 18 (1989), 277-317.

Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin ^{4}2012.

Haug, Christine, Das Verlagsunternehmen Krieger 1725-1825. Die Bedeutung des Buchhändlers, Verlegers und Leihbibliothekars Johann Christian Konrad Krieger für die Entstehung einer Lesekultur in Hessen um 1800, Frankfurt a. M. 1998.

Haupt, Hermann, Voltaire in Frankfurt 1753. in: Zeitschrift für französische Sprache 29 (1904), 160-187; 30 (1906), 87-117; 34 (1909), 159-211.

Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. II: Reformation und Neuzeit, Gütersloh ^{4}2010.

Hertz, Deborah, Wie Juden Deutsche wurden, Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 2010.

Herzig, Arno, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München ^{2}2002.

Hessische Chronik. Monatsschrift für Familien- und Ortsgeschichte in Hessen und Hessen-Nassau, 29 Bde., Darmstadt 1912-1942.

Hinske, Norbert (Hg.), Zentren der Aufklärung, Bd. I: Halle (WSA 15), Heidelberg 1989.

Hirsch, Emanuel, Die Grundlegung der pietistischen Theologie durch Philipp Jakob Spener (1951), in: Greschat, Martin (Hg.), Zur neueren Pietismusforschung (WdF 440), Darmstadt 1977, 34-52.

Hirsch, Emanuel, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. II, Gütersloh 1951.

Hirschberger, Johannes, Geschichte der Philosophie, Bd. II: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg ^{13}1991.

Honecker, Martin, Cura religionis magistratus christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Johann Gerhard (JusEcc 7), München 1968.

Hornig, Gottfried, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: HDThG 3 (²1998), 71-287.

Huf, Ulla, Die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Niederwiesen, Alzey 1986.

Hundt, Michael, Die Mindermächtigen und die Kirchenartikel. Das Problem der Rechtsstellung der Katholiken in den kleineren deutschen Städten, in: Heinz Duchhardt/Johannes Wischmeyer (Hgg.), Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur? Tagung am 15./16. März 2012 im Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (VIEG, Beiheft 97), Göttingen 2013, 147-174.

Iserloh, Erwin, Art. Abendmahl III. Reformationszeit 2. Römisch-katholische Kirche, in: TRE 1 (1995), 122-131.

Iserloh, Erwin, Das tridentinische Messopferdekre in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit, in: Remigius Bäumer (Hg.), Concilium Tridentinum, Darmstadt 1979, 341-481.

Ising, Dieter, Radikaler Pietismus in der frühen Korrespondenz Johann Albrecht Bengels, in: PuN 31 (2005), 152-195.

Jakubowski-Tiessen, Manfred, Eigenkultur und Traditionsbildung, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. IV: Glaubenswelt und Lebenswelt, Göttingen 2004, 195-210.

Jammerthal, Tobias, Philipp Melanchthons Abendmahlstheologie im Spiegel seiner Bibelauslegung 1520-1548 (SMHR 106), Tübingen 2018.

Jeyaraj, Daniel, Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706-1730), Erlangen 1996.

Jüngel, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ^{6}2011.

Kaller, Gerhard, Art. Weislinger, Johann Nicolaus, in: BBKL 13 (1998), 639f.

Kamp, Michael/Florian Neumann, Forschung fördern, Menschen helfen. 25 Jahre Else Kröner-Fresenius-Stiftung, München 2008.

Kamp, Michael/Florian Neumann, Wer, wenn nicht wir. Else Kröner – Unternehmerin und Stifterin, München 2010.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Orthodoxie und Pietismus (EvEnz 11/12), Gütersloh 1966.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung (EvEnz 5/6), Gütersloh 1965.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Zinzendorf in der Gesellschaft seiner Zeit, in: AKuG 57 (1975), 363-411.

Karpp, Heinrich, Art. Bibel IV. Die Funktion der Bibel in der Kirche, in: TRE 6 (1980), 48-93.

Kasper, Walter, Art. Kirche III. Systematisch-theologisch, in: LThKG 5 (1996), Sp. 1465-1474.

Kaufmann, Thomas (Hg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen (SVRG 207), Gütersloh 2008.

Kaufmann, Thomas, Art. Westfälischer Friede, in: TRE 35 (2003), 679-686.

Kaufmann, Thomas, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (BHTh 104), Tübingen 1998.

Kaufmann, Thomas, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (SuR 29), Tübingen 2006.

Kaufmann, Thomas, Luthers „Judenschriften". Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

Kaufmann, Thomas, Religion und Kultur. Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistorikers, in: ARG 93 (2002), 397-405.

Kaufmann, Thomas, Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Kaspar von Greyerz et al. (Hgg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (SVRG 201), Gütersloh 2003, 9-15.

Kaufmann, Thomas, Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675 (QFRG 66), Gütersloh 1997.

Kirchner, Friedrich/Carl Michaelis (Hgg.), Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Leipzig ^{5}1907.

Kirn, Hans-Martin, Aufklärung, in: Geschichte des Christentums IV,2: Pietismus und Aufklärung (Theologische Wissenschaft, 8,1), Stuttgart 2019, 115-305.

Kirn, Hans-Martin, Deutsche Spätaufklärung und Pietismus. Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748-1822) (AGP 34), Göttingen 1998.

Kirn, Hans-Martin, Pietismus, in: Geschichte des Christentums IV,2: Pietismus und Aufklärung (Theologische Wissenschaft, 8,1), Stuttgart 2019, 9-114.

Kleffmann, Tom, Die Erbsündenlehre im sprachtheologischen Horizont (BHTh 86), Tübingen 1994.

Klosterberg, Brigitte, Das Korrespondenznetzwerk des hallischen Pietismus, in: Marie Isabel Matthews-Schlinzig et al. (Hgg.), Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, Berlin, Boston 2020, 837-847.

Klötzer, Wolfgang, „Keine liebere Stadt als Frankfurt“. Kleine Schriften zur Frankfurter Kulturgeschichte, Frankfurt a. M. 2000.

Kneschke, Ernst Heinrich, Art. Dyhern, Freiherren und Grafen, in: Ders. (Hg.), Neues allgemeines deutsches Adels-Lexikon, Bd. II, Leipzig 1860, 613f.

Koch, Ernst (Hg.), Ernst Salomon Cyprian (1673-1745). Zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, Schloss Friedenstein (Die Handschriften der Forschungsbibliothek Gotha, 5), Gotha 1996.

Kollar, René, Art. Konversion III. Historisch, in: TRE 19 (1990), 566-573.

Kollbach, Claudia, Aufwachsen bei Hof. Aufklärung und fürstliche Erziehung in Hessen und Baden (Campus Historische Studien, 48), o.O. 2009.

Költsch, Anke, Konversion und Integration. Konversionen vom Judentum zum lutherischen Christentum im frühneuzeitlichen Herzogtum Sachsen-Gotha-Altenburg, Berlin/Boston 2021.

Köster, Beate, Rezension zu: Hövelmann, Hartmut, Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis, Bielefeld 1989, in: PuN 17 (1991), 232-240.

Köster, Beate, Rezension zu: Raisig, Gerhard Johann, Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp Fresenius. Eine Studie zur Theorie und Lebenspraxis im Pietismus der frühen Neuzeit, in: PuN 6 (1980), 233-239.

Kraft, Tobias, Die Geschichte Nieder-Wiesens, der Pfarrei und seiner Kirchen. Sonderausgabe anlässlich des 50-jährigen Glockenjubiläums, Niederwiesen 2005.

Kraft, Tobias, Die Nieder-Wiesener Pfarrer Fresenius. Eine Familiengeschichte im Pietismus der frühen Aufklärung, in: 500 Jahre Reformation in Rheinhessen. Ein Lesebuch für Alzey und Umgebung, hg. von der Ev. Kirchengemeinde Alzey in Kooperation mit dem Altertumsverein für Alzey und Umgebung e. V., Frankfurt a. M. 2017, 271-280.

Kriegk, Georg Ludwig, Die Brüder Senckenberg. Eine biographische Darstellung nebst einem Anhang über Goethes Jugendzeit in Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1869.

Kriegk, Georg Ludwig, Frankfurter Bürgerzwiste und Zustände im Mittelalter. Ein auf urkundlichen Forschungen beruhender Beitrag zu Geschichte des deutschen Bürgertums, Frankfurt a. M. 1862.

Krumenacker, Yves, Die reformierten Kirchen, in: Albert Boesten-Stengel/Marc Venard (Hgg.), Das Zeitalter der Vernunft (1620/30-1750), Freiburg i. Br. 1998, 420-440.

Kuhn, Thomas, Barmherzigkeit, Fürsorge, Diakonie. Zum Wandel der sozialfürsorgerischen Semantiken im neuzeitlichen Protestantismus, in: Michaela Collinet (Hg.), Caritas, Barmherzigkeit, Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert, Berlin 2014, 115-160.

Kühn, Ulrich, Art. Kirche, VI. Protestantische Kirche, in: TRE 18 (1989), 262-277.

Kupisch, Karl, Kirchengeschichte, Bd. IV: Das Zeitalter der Aufklärung, Stuttgart 1975.

Laag, Heinz, Der Pietismus als Bahnbrecher der Deutschen Aufklärung, in: ThBl 3 (1924), Sp. 269-277.

Landgrebe, n.a., Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RGG II (1910), Sp. 1059.

Lau, Thomas, Habsburgs Rückkehr. Die Frankfurter Konfliktlandschaft im Spannungsfeld kaiserlich-preußischer Rivalität, in: Julia Schmidt-Funke/Matthias Schnettger (Hgg.), Neue Stadtgeschichte(n). Die Reichsstadt Frankfurt im Vergleich, Bielefeld 2018, 427-450.

Le Roi, Johannes Friedrich Alexander de, Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet, Bd. I: Von der Reformation bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, Karlsruhe/Leipzig 1884.

Leeb, Rudolf/Kurt Aland, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 7/2 (2007), 123-133.

Lehmann, Hartmut, Pietismusforschung nach dem Cultural Turn, in: Wolfgang Breul/Jan Carsten Schnurr (Hgg.), Geschichts-

bewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung (AGP 59), Göttingen 2013, 13-26.

Lehmann, Hartmut, Vorüberlegungen zu einer Sozialgeschichte des Pietismus im 17./18. Jahrhundert, in: PuN 21 (1995), 69-83.

Lehmann, Roland, Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung (JusEcc 106), Tübingen 2013.

Leonhardt, Rochus, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen ^{4}2009.

Leppin, Volker, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei. Luthers erste Judenschrift im Kontext, in: DtPfrBl 116/6 (2016), 312-316.

Leppin, Volker/Andreas Holzem/Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung, kulturelle Formierung, ökumenische Überwindung?, Leipzig 2016.

Leube, Hans, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924.

Leube, Hans, Pietismus, in: Ders. (Hg.), Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien von Hans Leube. Mit einem Geleitwort von Martin Schmidt und einer Bibliographie hg. v. Dietrich Blaufuß, Bielefeld 1975, 113-128.

Liebau, Heike, Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706-1845): Katecheten, Schulmeister (Hallesche Forschungen, 26), Tübingen 2008.

Link, Christian, Die Theologie Calvins im Rahmen der europäischen Reformation (RHTh, Sonderband), Göttingen 2021.

Link, Christoph, Art. Ius in sacra/ius circa sacra, in: RGG^{4} 4 (2001), Sp. 336.

Löffler, Ulrich, Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts (AKG 70), Berlin/Boston 1999.

Lohse, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.

Lohse, Bernhard, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk (C.-H.-Beck-Studium), München ^{3}1997.

Lotz-Heumann, Ute/Jan-Friedrich Mißfelder/Matthias Pohlig, Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit: Systematische Fragestellungen, in: Ute Lotz-Heumann (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (SVRG 205), Gütersloh 2007, 11-32.

Lüdke, Frank, Neupietismus. Versuch einer Begriffsklärung, in: Ders./Norbert Schmidt (Hgg.), Was ist neu am Pietismus? Tradition und Zukunftsperspektiven der Evangelischen Gemeinschaftsbildung (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor, 1), Berlin et al. 2010, 3-16.

Mack, Rüdiger, Die Obrigkeit und der Pietismus in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt (1675-1750), in: JHKGV 34 (1983), 29-52.

Mack, Rüdiger, Forschungsbericht: Pietismus in Hessen, in: GdP 13 (1987), 181-226.

Mack, Rüdiger, Juden an den hessischen Hochschulen im 18. Jahrhundert, in: Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, 6), Wiesbaden 1983, 263-301.

Mack, Rüdiger, Pietismus und Frühaufklärung an der Universität Gießen und in Hessen-Darmstadt, Gießen 1984.

Mahlmann, Theodor, Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung, Gütersloh 1969.

Mährle, Wolfgang, Süddeutsche Reichsstädter an der Universität Straßburg (1621-1793). Chronologie des Hochschulbesuchs, Bildungsziele, städtische und regionale Profile, in: Hanspeter Marti/Robert Seidel (Hgg.), Die Universität Straßburg zwischen Späthumanismus und Französischer Revolution, Wien/Köln/Weimar 2018, 379-462.

Marti, Hanspeter, Art. Disputation, in: HWRh 2 (1994), Sp. 866-880.

Marti, Hanspeter/Robert Seidel (Hgg.), Die Universität Straßburg zwischen Späthumanismus und Französischer Revolution, Wien/Köln/Weimar 2018.

Matheus, Ricarda, Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das Ospizio dei Convertendi 1673-1750 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 126), Berlin 2012.

Matthias, Markus, Art. Orthodoxie I. Lutherische Orthodoxie, in: TRE 25 (1995), 464-485.

Matthias, Markus, Bekehrung und Wiedergeburt, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. IV: Glaubenswelt und Lebenswelt, Göttingen 2004, 49-82.

Matthias, Markus, Collegium pietatis und ecclesiola. Philipp Jakob Speners Reformprogramm zwischen Wirklichkeit und Anspruch, in: PuN 19 (1993), 46-59.

Matthias, Markus, Ordo salutis. Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs, in: ZKG 115/3 (2004), 318-346.

Mente, Michael, Ein belebter Erinnerungs- und Erwartungsort. Zur Geschichte des reformierten Pfarrhauses in der Schweiz, in: Matthias Zeindler/Sabine Scheuter (Hgg.), Das reformierte Pfarrhaus. Auslauf- oder Zukunftsmodell?, Zürich 2013, 80-100.

Mettele, Gisela, Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857, Göttingen 2009.

Meyer, Dietrich, Art. Brüderunität/Brüdergemeine, in: TRE 7 (1981), 225-233.

Meyer, Dietrich, Art. Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, in: RGG[4] 8 (2005), Sp. 1871-1874.

Meyer, Dietrich, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. 1700-2000 (Kleine Reihe V & R, 4019), Göttingen 2000.

Meyer, Dietrich, Zinzendorf und die Herrnhuter, in: Martin Brecht/Klaus Deppermann (Hgg.), Geschichte des Pietismus, Bd. II: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 5-106.

Meyer-Abich, Michael et al., Art. Naturalismus, in: RGG[4] 6 (2003), 109-114.

Michel, Stefan; Andres Strassberger, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639-1699) (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 12), Leipzig 2009, 11-18.

Mittelstraß, Jürgen, Art. Naturalismus, in: EPhW 5 ([2]2013), 503f.

Moraw, Peter, Kleine Geschichte der Universität Gießen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Giessen [2]1990.

Mühling, Andreas, Melanchthons Verhältnis zu anderen Reformatoren, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 61-72.

Müller, Gerhard, Protestantische Orthodoxie, in: KuS 1 (1968), 453-504.

Müller, Jospeh Theodor, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche (1900), in: Erich Beyreuther (Hg.), Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze (NLZ.L 31), Hildesheim/Zürich [2]2000, 1-124.

Müller, Thomas J., Kirche zwischen zwei Welten. Die Obrigkeitsproblematik bei Heinrich Melchior Mühlenberg und die Kirchengründung der deutschen Lutheraner in Pennsylvania (Transatlantische historische Studien, 2), Stuttgart 1994.

Mulsow, Martin, Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim. (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Vorträge, gehalten anläßlich eines Arbeitsgespräches vom 12. bis 15. September 1994 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel (Wolfenbütteler Forschungen, 77), Wiesbaden 1997, 7-15.

Nebe, August, August Hermann Franckes Reise ins Reich. Von Hersfeld nach Ingelfingen 1717, in: BHKG 10 (1935), 376-413.

Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert, Berlin (Religion – Kultur – Gesellschaft, 2), Münster 2014, 115-160.

Neuser, Wilhelm, Der zweite Abendmahlsstreit, in: HDThG 2 (²1998), 272-285.

Nielsen, Sigurd, Intoleranz und Toleranz bei Zinzendorf, Hamburg 1956.

Niggl, Günter, Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung (WdF 565), Stuttgart 1977.

Nørgaard, Anders, Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706-1845 (MWF 22), Gütersloh 1988.

Nüssel, Friederike, Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie (FSÖTh 95), Göttingen 2000.

Nüssel, Friederike, Art. Wiedergeburt III. Dogmatisch, in: TRE 36 (2004), 14-20.

Oberman, Heiko A., Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981.

Ohst, Martin, Art. Schrift, Heilige IV. Kirchengeschichtlich, in: TRE 30 (1999), 412-423.

Orde, Klaus von, Art. Johann Philipp Fresenius, in: RGG^4 III (2000), Sp. 345.

Peschke, Erhard, Bekehrung und Reform. Ansatz und Wurzeln der Theologie August Hermann Franckes (AGP 15), Bielefeld 1977.

Peschke, Erhard, Studien zur Theologie August Hermann Franckes, Bd. I, Berlin 1964.

Peters, Albrecht, Art. Abendmahl III. Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen 4. Von 1577 bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: TRE 1 (1995), 131-145.

Peucker, Paul Martin, „‘Blut’ auf unser grünen Bändchen“. Die Sichtungszeit in der Herrnhuter Brüdergemeine, in: UnFr 49/50 (2002), 41-94.

Plitt, Hermann, Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen, Gotha 1859.

Plitt, Hermann, Zinzendorfs Theologie, 3 Bde., Gotha 1689-1874.

Pohlig, Matthias, Harter Kern und longue durée. Überlegungen zum Begriff der (lutherischen) Konfessionskultur, in: ARG 109 (2018), 389-401.

Pohlig, Matthias, Luthertum und Lebensführung. Konfessionelle „Prägungen“ und das Konzept der Konfessionskulturen, in: Volker Leppin/Andreas Holzem/Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – kulturelle Formierung – ökumenische Überwindung?, Leipzig 2016, 69-88.

Pöhlmann, Horst Georg, Abriß der Dogmatik, Gütersloh ^{3}1980.

Poser, Hans, Art. Wolff, Christian Freiherr von, in: TRE 47 (2004), 277-281.

Press, Volker, Calvinismus und Territorialstaat (KiHiSt 7), Stuttgart 1970.

Pyrges, Alexander, Das Kolonialprojekt EbenEzer. Formen und Mechanismen protestantischer Expansion in der atlantischen Welt des 18. Jahrhunderts (Transatlantische historische Studien, 53), Stuttgart 2015.

Raisig, Gerhard Johannes, Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp Fresenius. Eine Studie zur Theorie und Lebenspraxis im Pietismus der frühen Aufklärung (EHS.T 50), Bern 1975.

Ratschow, Carl Heinz, Jesus Christus (HST 5), Gütersloh 1982.

Ratschow, Carl Heinz, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Bd. I, Gütersloh 1964.

Reichel, Jörn, Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch (Ars poetica: Studien, 10), Bad Homburg v. d. H./Berlin/Zürich 1969.

Reinke, Andreas, Geschichte der Juden in Deutschland 1781-1933, Darmstadt 2007.

Renkewitz, Heinz, Luther und Zinzendorf, in: NKZ 43 (1932), 156-179.

Rennstich, Karl, Mission. Geschichte der protestantischen Mission, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. III: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 308-320.

Ritschl, Albrecht, Geschichte des Pietismus, 3 Bde., Bonn 1880/1884/1886 [unveränd. Nachdr. Berlin 1966].

Rohls, Jan, A Lasco und die reformierte Bekenntnisbildung, in: Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499-1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), Tübingen 2000, 101-124.

Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, Tübingen ^{2}1999.

Rohls, Jan, Offenbarung, Vernunft und Religion (Ideengeschichte des Christentums, 1), Tübingen 2012.

Rother, Ulrike, Die theologischen Fakultäten der Universität Straßburg. Ihre rechtlichen Grundlagen und ihr staatskirchenrechtlicher Status von den Anfängen bis zur Gegenwart (RSWV 84), Paderborn/München 2001.

Rymatzki, Christoph, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Iudaicum und dessen Freundeskreis (1728-1736) (Hallesche Forschungen, 11), Tübingen 2004.

Sandler, Willibald, Charismatisch, evangelikal und katholisch. Eine theologische Unterscheidung der Geister, Freiburg 2021.

Schäufele, Wolf-Friedrich, Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum: 1717-1726 (VIEG 172), Mainz 1998.

Schäufele, Wolf-Friedrich, Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart (Lehrwerk Evangelische Theologie, 4), Leipzig 2021.

Schicketanz, Peter, Das Miteinander von Pietismus und Aufklärung in Halle, in: Udo Sträter (Hg.), Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001 (Hallesche Forschungen, 17), Halle (Saale), Tübingen 2005, 235-239.

Schicketanz, Peter, Der Pietismus von 1675 bis 1800 (KGE 3,1), Leipzig 2001.

Schilling, Heinz, Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte (SVRG 187), Gütersloh 1972.

Schindling, Anton, 'Auf der Schanz'. Starkes Bildungszentrum zwischen Soldaten und Kanonen. Die Straßburger Universitäten vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Revolutionskrieg 1621 bis 1792, in: Hanspeter Marti/Robert Seidel (Hgg.), Die Universität Straßburg zwischen Späthumanismus und Französischer Revolution, Wien/Köln/Weimar 2018, 13-30.

Schindling, Anton, Humanistische Hochschule und freie Reichstadt. Gymnasium und Akademie in Strassburg 1538-1621 (VIEG 77), Wiesbaden 1977.

Schindling, Anton, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: Ders./Walter Ziegler (Hgg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (KLK 57), Münster 1997, 9-44.

Schlager, Patricius, Art. Weislinger, Johann Nicolaus, in: CE 15 (1912).

Schloemann, Martin, Art. Baumgarten, Siegmund Jakob, in: RGG^4 1 (1998), Sp. 1180f.

Schloemann, Martin, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprotestantismus (FKDG 26), Göttingen 1974.

Schmidt, Martin, Art. Aufklärung II. Theologisch, in: TRE 4 (1979), 594-608.

Schmidt, Martin, Speners Wiedergeburtslehre (1951), in: Martin Greschat (Hg.), Zur neueren Pietismusforschung (WdF 440), Darmstadt 1977, 9-33.

Schneider, Hans, „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock". Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis, in: Martin Brecht/Paul Martin Peucker (Hgg.), Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung (AGP 47), Göttingen 2006, 11-36.

Schneider, Hans, Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 391-437.

Schneider, Hans, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Martin Brecht/Klaus Deppermann (Hgg.), Geschichte des Pietismus, Bd. II: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 107-197.

Schneider, Hans, Rezension zu: Raisig, Johann Gerhard, Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp Fresenius, in: UnFr 5 (1979), 113-117.

Schnettger, Matthias, Die Reformation in Frankfurt am Main. Voraussetzungen, Verlauf und Ergebnisse, in: Georg Altrock et al. (Hgg.), Migration und Modernisierung. 450-jähriges Bestehen der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt am Main (Arnoldshainer Texte, 134), Frankfurt a. M. 2006, 25-51.

Schnettger, Matthias, Sichtbare Grenzen. Katholiken, Reformierte und Juden in der lutherischen Reichsstadt Frankfurt, in: Ders./Julia Schmidt-Funke (Hgg.), Neue Stadtgeschichte(n). Die Reichsstadt Frankfurt im Vergleich, Bielefeld 2018, 73-98.

Schorn-Schütte, Luise/Walter Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts (KoGe 12), Stuttgart 1997.

Schrader, Hans-Jürgen, „red-arten u[nd] worte behalten / die der Heil[ige] Geist gebrauchet". Pietistische Bemühungen um die Bibelverdeutschung nach und neben Luther, in: Ders., Literatur und Sprache des Pietismus. Ausgewählte Studien, hg. v. Markus Matthias u. Ulf-Michael Schneider (AGP 63), Göttingen 2019.

Schrader, Hans-Jürgen, Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum, in: Hans Otto Horch (Hg.), Conditio Judaica, Bd. I: Vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 1988, 71-107.

Schrader, Hans-Jürgen, Vom Heiland im Herzen zum inneren Wort. „Poetische" Aspekte der pietistischen Christologie, in: Ders., Literatur und Sprache des Pietismus. Ausgewählte Studien, hg. v. Markus Matthias und Ulf-Michael Schneider (AGP 63), Göttingen 2019, 115-134.

Schrader, Hans-Jürgen, Zinzendorf als Poet, in: Ders., Literatur und Sprache des Pietismus. Ausgewählte Studien, hg. v. Markus Matthias u. Ulf-Michael Schneider (AGP 63), Göttingen 2019, 489-516.

Schreiber, Tobias, Petrus Dathenus und der Heidelberger Katechismus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563 (Refo500 Academic Studies, 32), Göttingen 2017.

Schubert, Anselm, Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung (FKDG 84), Göttingen 2002.

Schwinges, Immatrikulationsfrequenz und Einzugsbereich der Universität Gießen 1650 bis 1800. Zur Grundlegung einer Sozialgeschichte Gießener Studenten, in: Peter Moraw/Volker Press (Hgg.), Academia Gissensis. Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte. Zum 375jährigen Jubiläum (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 45), Marburg 1982, 247-295.

Sdzuj, Reimund, „mandatum esse officium elencticum, quod disputando exeritur". Zu Johann Konrad Dannhauers Disputationslehrbuch Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae (1629) und seinem historischen Kontext, in: Hanspeter Marti/Robert Seidel (Hgg.), Die Universität Straßburg zwischen Späthumanismus und Französischer Revolution, Köln/Weimar/Wien 2018, 43-68.

Sengebusch, Ingo, Die Reformierten in Hamburg. Ein Längsschnitt durch die Geschichte von ihren Anfängen bis zum Jahr 2012, in: Inge Mager (Hg.), Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen. Bd. IV: Das 19. Jahrhundert (AKGH 27), Hamburg 2013, 483-566.

Sievers, Leo, Juden in Deutschland. Die Geschichte einer 2000jährigen Tragödie, München ³1983.

Smid, Menno, Art. Laski, Jan, in: TRE 20 (1990), 448-451.

Smid, Menno, Reisen und Aufenthaltsorte a Lascos, in: Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499-1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), Tübingen 2000, 187-198.

Sparn, Walter, Art. Jesus Christus V. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung, in: TRE 17 (1988), 1-16.

Sparn, Walter, Auf dem Weg zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten, in: Norbert Hinske (Hg.), Zentren der Aufklärung, Bd. I: Halle (WSA 15), Heidelberg 1989, 71-89.

Sparn, Walter, Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 18-57.

Sparn, Walter, Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts (CThM.ST 4), Stuttgart 1976.

Spijker, Willem van 't, Die Bedeutung des Kölner Reformationsversuchs für a Lasco, in: Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499-1560).

Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), Tübingen 2000, 245-260.

Stadelmann, Helge/Peter Zimmerling (Hg.), Johann Jakob Rambach (1693-1735). Praktischer Theologe und Schriftausleger, Leipzig 2019.

Stalljohann, Marina, Frankfurt am Main, in: Wolfgang Adam et al. (Hgg.), Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit, Bd. I, Berlin 2012, 535-593.

Stalljohann-Schemme, Marina, Stadt und Stadtbild in der Frühen Neuzeit (Bibliothek Altes Reich, 21), Berlin/Boston 2017.

Steiger, Johann Anselm, Art. Schriftprinzip, in: RGG^4 7 (2004), Sp. 1008-1010.

Steiger, Johann Anselm, Aufklärungskritische Versöhnungslehre. Zorn Gottes, Opfer Christi und Versöhnung in der Theologie Justus Christoph Kraffts, Friedrich Gottlieb Klopstocks und Christian Friedrich Daniel Schubarts, in: PuN 20 (1994), 125-172.

Steiger, Johann Anselm, Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts (BThSt 117), Neukirchen-Vluyn 2011.

Steiger, Johannes Anselm, Art. Ordo salutis, in: TRE 25 (1995), 371-376.

Steitz, Georg Eduard, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: ADB 7 (1878), 353-354.

Steitz, Georg Eduard, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RE^2 11 (1879), 679-682.

Steitz, Georg Eduard, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RE^3 6 (1899), 265-267.

Steitz, Heinrich, Art. Fresenius, Johann Philipp, in: RGG^3 II (1958), Sp. 1126f.

Steitz, Heinrich, Geschichte der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. II: Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus, Marburg 1962.

Stekl, Hannes, Österreichs Zucht- und Arbeitshäuser 1672-1920. Institutionen zwischen Fürsorge und Strafvollzug (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien, 12), München 1978.

Stievermann, Jan, Die deutschen Leben des David Brainerd: Der Beginn des pietistischen Interesses an einer evangelikalen Ikone Amerikas, in: Frank Lüdke/Norbert Schmidt (Hgg.), Pietismus – Neupietismus – Evangelikalismus. Identitätskonstruktionen im erwecklichen Protestantismus, Berlin/Münster 2017, 45-79.

Stöhr, Martin, Martin Luther und die Juden, in: Wolf-Dieter Marsch/Karl Thieme (Hgg.), Christen und Juden, Mainz/Göttingen 1961, 115-140.

Strohm, Christoph, Johannes a Lasco (1499-1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), Tübingen 2000.

Strohm, Christoph/Wolf-Friedrich Schäufele (Hgg.), Das Bild der Reformation in der Aufklärung, Gütersloh (SVRG 218), Heidelberg 2017.

Strom, Jonathan, Problems and Promises of Pietism Research, in: CH 71 (2002), 536-545.

Stuhlmacher, Peter, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6), Göttingen 1979.

Teigeler, Otto, Die Herrnhuter in Rußland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten (AGP 51), Göttingen 2006.

Telschow, Jürgen, Geschichte der evangelischen Kirche in Frankfurt am Main, Bd. I: Von der Reformation bis zum Ende der Frankfurter Unabhängigkeit (1866), Frankfurt a. M./Hanau 2017; Bd. II: Vom Anschluss an Preußen bis zum Ende des NS-Staates, Wiesbaden 2019; Bd. III: Von der Nachkriegszeit bis zur Gegenwart, Wiesbaden 2019.

Telschow, Jürgen/Elisabeth Reiter, Die evangelischen Pfarrer von Frankfurt am Main (SRRVF 6), Frankfurt a. M. ^{2}1985.

Theis, Robert/Alexander Aichele (Hgg.), Handbuch Christian Wolff, Wiesbaden 2018.

Theißen, Gerd/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{4}2011.

Theißen, Henning, Die evangelische Eschatologie und das Judentum. Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher (FSÖTh 103), Göttingen 2004.

Tholuck, August, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Gotha/Hamburg 1852.

Thomann, Günther, Art. Pfaff, Christoph Matthäus, in: BBKL 7 (1994), 408-412.

Tietz, Claudia, Johann Winckler (1642–1705). Anfänge eines lutherischen Pietisten (AGP 50), Göttingen 2008.

Uttendörfer, Otto, Zinzendorf und die Mystik, Berlin 1950.

Vitzhum von Eckstädt, Karl Friedrich, Die Geheimnisse des sächsischen Cabinets, Bd. I, Stuttgart 1866.

Vogler, Bernard, Art. Straßburg, in: TRE 32 (2001), 233-241.

Vogler, Bernard, Straßburg, in: Wolfgang Adam et al. (Hgg.), Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit, Bd. III, Berlin 2012, 1833-1876.

Vogt, Peter, „Gloria Pleurae!“ Die Seitenwunde Jesu in der Theologie des Grafen von Zinzendorf, in: PuN 32 (2006), 175-212.

Voigt, Christopher, Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts (BHTh 121), Tübingen 2003.

Wagner, Falk, Art. Bekehrung II. 16.-20. Jahrhundert, in: TRE 5 (1980), 459-469.

Wähner, Andreas Georg, Tagebuch aus dem Siebenjährigen Krieg, bearb. v. Sigrid Dahmen (Quellen zur Geschichte der Stadt Göttingen, 2), Göttingen 2012.

Wallmann, Johannes, Das Luthertum und die Juden in der Leibnizzeit, in: Ders., Pietismus und Orthodoxie (Gesammelte Aufsätze von Johannes Wallmann, 3), Tübingen 2010, 318-337.

Wallmann, Johannes, Der alte und der neue Bund. Zur Haltung des Pietismus gegenüber den Juden, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. IV: Glaubenswelt und Lebenswelt, Göttingen 2004, 143-165.

Wallmann, Johannes, Der Pietismus (UTB 2598), Göttingen ^{2}2019.

Wallmann, Johannes, Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und und Georg Calixt (BHTh 30), Tübingen 1961.

Wallmann, Johannes, Die Eigenart der Straßburger lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock (Gesammelte Aufsätze von Johannes Wallmann, 1), Tübingen 1995, 87-104.

Wallmann, Johannes, Die lutherische Orthodoxie zur Zeit Ernst Salomon Cyprians. Stand der Forschung, in: Ernst Koch (Hg.), Ernst Salomon Cyprian (1673-1745). Zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, Schloss Friedenstein (Die Handschriften der Forschungsbibliothek Gotha, 5), Gotha 1996, 9-21.

Wallmann, Johannes, Geistliche Erneuerung der Kirche nach Philipp Jakob Spener, in: PuN 12 (1986), 12-37.

Wallmann, Johannes, Goethe und der Pietismus in Frankfurt am Main, in: Ders., Pietismus-Studien (Gesammelte Aufsätze von Johannes Wallmann, 2), Tübingen 2008, 342-361.

Wallmann, Johannes, Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, Tübingen ^{3}1988.

Wallmann, Johannes, Martin Luthers Judenschriften (Studienreihe Luther, 18), Bielefeld 2018.

Wallmann, Johannes, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (BHTh 42), Tübingen ^{2}1986.

Wallmann, Johannes, Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten“, in: ZThK 78 (1981), 235-266.

Wallmann, Johannes, Pietismus und Orthodoxie. Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung, in: Ders., Pietismus-Studien (Gesammelte Aufsätze von Johannes Wallmann, 2), Tübingen 2008, 1-21.

Wallmann, Johannes, Pietismus-Studien (Gesammelte Aufsätze von Johannes Wallmann, 2), Tübingen 2008.

Wallmann, Johannes, Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock (Gesammelte Aufsätze von Johannes Wallmann, 1), Tübingen 1995, 105-123.

Wallmann, Johannes, Was ist Pietismus?, in: PuN 20 (1994), 11-27.

Wallmann, Johannes, Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener. Ein Diskussionsbeitrag, in: PuN 3 (1976), 7-31.

Wallmann, Johannes, Wittenberger Orthodoxie im Kampf gegen den pietistischen Chiliasmus. Johann Georg Naumanns (1661-1709) Auseinandersetzung mit Philipp Jakob Spener, in: Ders., Pietismus und Orthodoxie (Gesammelte Aufsätze von Johannes Wallmann, 3), Tübingen 2010, 349-368.

Wandrey, Irina, Art. Proselyten/Proselytismus, in: RGG^4 6 (2003), Sp. 1717-1718.

Weidner, Daniel (Hg.), Handbuch Literatur und Religion, Stuttgart 2016.

Weigelt, Horst, Georg Matthäus Holbig und die Herrnhuter Brüdergemeine. Der mißlungene Versuch einer Integration in die Brüdergemeine in der Wetterau, in: PuN 24 (1998), 116-129.

Wellenreuther, Hermann, Heinrich Melchior Mühlenberg und die deutschen Lutheraner in Nordamerika 1742-1787. Wissenstransfer und Wandel eines atlantischen zu einem amerikanischen Netzwerk (Atlantic cultural studies, 10), Berlin/Münster 2013.

Wellenreuther, Hermann, Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. IV: Glaubenswelt und Lebenswelt, Göttingen 2004, 168-194.

Wendebourg, Dorothea (Hg.), Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung. Bilanz der Forschung nach 300 Jahren (Hallesche Forschungen, 23), Halle/Tübingen 2007.

Wenneker, Erich, Art. Poullain, Valerand, in: BBKL 7 (1993), 871-873.

Wenz, Gunther, Art. Sakramente I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 29 (1998), 663-684.

Wenz, Gunther, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. I (MMHST 9), München 1984.

Wenz, Gunther, Sünde. Hamartiologische Fallstudien (Studium Systematische Theologie, 8), Göttingen 2013.

Wenz, Gunther, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. II (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin/New York 1998.

Wernle, Paul, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert, Bd. I, Tübingen 1923.

Wiedenroth, Ulrich, Krypsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert (BHTh 162), Tübingen 2011.

Wien, Ulrich Andreas (Hg.), Reformation, Pietismus, Spiritualität. Beiträge zur siebenbürgisch-sächsischen Kirchengeschichte (SiebAr 41), Göttingen 2011.

Witt, Christian Volkmar, Lutherische „Orthodoxie“ als historisches Problem. Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch (VIEG 264), Göttingen 2021.

Witte, Bernd, Goethe-Handbuch, Bd. IV/2, Stuttgart 1998.

Zahn, Ralf, Die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Nieder-Wiesen, in: Alzeyer Geschichtsblätter 14 (1979), 146-151.

Zimmerling, Peter, Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte, Göttingen 2014.

Zwierlein, Cornel A., Der reformierte Erasmianer a Lasco und die Herausbildung seiner Abendmahlslehre 1544-1552, in: Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499-1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), Tübingen 2000, 35-100.

Anhang

1. Abkürzungen

Abkürzungen richten sich nach: Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), Berlin/New York [3]2014; ferner:

Abschn.:	Abschnitt.
ADB:	Allgemeine Deutsche Biographie, hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 56 Bde., Leipzig 1875-1912 (Nachdr.: Berlin 1967-1971).
AFSt/H:	Hauptarchiv des Studienzentrums August Hermann Francke der Halleschen Stiftungen.
AFSt/M:	Missionsarchiv des Studienzentrums August Hermann Francke der Halleschen Stiftungen.
AFSt:	Archiv des Studienzentrums August Hermann Francke der Halleschen Stiftungen.
ApolCA:	Apologia Confessionis Augustanae (1530).
BN I-IV:	Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen, hg. v. Johann Philipp Fresenius, Bd. I: Frankfurt a. M. 1746; Bd. II: 1747; Bd. III: 1748; Bd. IV: 1751.
Br.:	Brief
BS I-III:	Büdingische Sammlung einiger in die Kirchen-Historie einschlagender sonderlicher neuerer Schrifften, nebst darzu gehörigen Registern, Bd. I: Leipzig 1742; Bd. II: 1743; Bd. III: 1745, wieder abgedr. in: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Hauptschriften Ergänzungsbände, Bd. 7-9, hg. v. Erich Beyreuther/Gerhard Meyer, Hildesheim 1965-1966.
BSB:	Bayrische Staatsbibliothek München.
BüdA:	Fürstlich Ysenburgisches Archiv Büdingen.

CA:	Confessio Augustana (1530).
CAHJP:	Central Archives for the History of Jewish People (in Berlin).
CR:	Corpus Reformatorum, Bd. 1-28: Philipp Melanchthon, Opera quae supersunt omnia, hg. v. Karl Gottlieb Bretschneider/Heinrich Ernst Bindseil, Braunschweig/Halle 1834-1860 (Nachdr.: Frankfurt a. M./New York 1963).
DH:	Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ^{44}2014.
FBG:	Forschungsbibliothek Gotha.
FDH:	Freies Deutsches Hochstift im Frankfurter Goethe-Museum.
FRH I-II:	Franckfurtische Religions-Handlungen, Welche zwischen Einem Hoch-Edlen und Hochweisen Magistrat und denen Reformirten Burgern und Einwohnern daselbst Wegen des innerhalb denen Ring-Mauren dieser Stadt gesuchten Exercitii Religionis Reformatae Publici Bey dem Höchstpreyßlichen Kayserlichen Reichs-Hof-Rath gepflogen worden, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1735.
GLAK:	Generallandesarchiv Karlsruhe des Landesarchivs Baden-Württemberg.
H.i.O.:	Hervorhebung im Original.
HAB Wolfenbüttel:	Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.
HHO I-VI:	Hessisches Heb-Opfer Theologischer und Philologischer Anmerckungen, hg. v. Johann Jakob Rambach, Ernst Friedrich Neubauer, Johann Philipp Fresenius, Johann Philipp Krieger, Heinrich Christoph Nebel und Christoph Matthäus Pfaff, Bd. I: Frankfurt a. M./Gießen 1734; Bd. II: 1736; Bd. III: 1739; Bd. IV: 1742; Bd. V: 1747; Bd. VI: 1758.
HStAD:	Hessisches Staatsarchiv Darmstadt.

Kap.	Kapitel.
MK II:	Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs. Aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika, Bd. 2: 1753-1762, hg. v. Kurt Aland, Berlin/New York 1987.
NDB:	Neue Deutsche Biographie, hg. v. der Historischen Kommission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 26 Bde., Berlin 1953-2016.
Nr.:	Nummer (bezieht sich auf das der vorliegenden Untersuchung beigefügte Korrespondenzverzeichnis).
PS I-XXIV:	Pastoral-Sammlungen, hg. v. Johann Philipp Fresenius, Bd. I+II: Leipzig/Frankfurt a. M. 1748; Bd. III+IV: 1749; Bd. V+VI: 1750; Bd. VII-X: 1751; Bd. XI+XII: 1752; Bd. XIII-XV: 1753; Bd. XVI+XVII: 1754; Bd. XVIII+XIX: 1755; Bd. XX: 1756; Bd. XXI: 1757; Bd. XXII: 1758; Bd. XXIII: 1759; Bd. XIV: 1760.
RE^2:	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. v. Johann Jakob Herzog et al., 2. durchgängig verb. und verm. Aufl., Leipzig, 1877-1888.
RE^3:	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. v. Albert Hauck, 3. verb. u. verm. Aufl., 24 Bde., Leipzig 1896-1913.
RGG^4:	Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 9 Bde., 4., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Hans Dieter Betz et al., Tübingen 1998-2007.
SBR:	Staatliche Bibliothek Regensburg.
SLUB Dresden:	Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden.
Spener, PD	Spener, Philipp Jakob, Pia Desideria. Deutsch-lateinische Studienausgabe, hg. v. Beate Köster (Spener Sonderausgabe), Basel/Gießen 2005.
SSB Augsburg:	Staats- und Stadtbibliothek Augsburg.
SSB-PK Berlin:	Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.
StAD:	Staatsarchiv Darmstadt.

StB Nürnberg:	Stadtbibliothek Nürnberg.
SUB Göttingen:	Niedersächsische Landes- und Universitätsbibliothek Göttingen.
ThULB Jena:	Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena.
TRE:	Theologie Realenzyklopädie, 36 Bde., hg. v. Gerhard Krause/Gerhard Müller, Berlin/New York 1977-2004.
UA:	Universitätsarchiv Herrnhut.
UB Erlangen-Nürnberg:	Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg.
UB Ffm:	Universitätsbibliothek Frankfurt.
UB Freiburg:	Universitätsbibliothek Freiburg.
UB Leipzig:	Universitätsbibliothek Leipzig.
UB Rostock:	Universitätsbibliothek Rostock.
UB Tübingen:	Universitätsbibliothek Tübingen.
UB/LMB Kassel:	Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek.
ULB Halle:	Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt Halle.
ULB Sachsen-Anhalt:	Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.
VD16:	Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts.
VD18:	Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 18. Jahrhunderts.
Verzeichnis:	[Anonym], Verzeichnis derjenigen Bücher, aus der hinterlassenen Bibliotheck, des nunmehro seligen Herrn Johann Philipp Freseniii […], welche den 1. Merz 1762. und folgende Tage […] an den Meistbietenden öffentlich verkauft werden sollen, Tübingen 1762.
WA:	Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe], Weimar 1883ff.
WLB Stuttgart:	Württembergische Landesbibliothek Stuttgart.

2. Biogramm

Albinus, Samuel Theodor (1718-1776): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1738 Stud. theol. in Halle; 1743 Pfr. in London.

Atzenheim, Friedrich Philipp von (1702-1765): Studium in Halle; 1725 Amtmann in Niederwiesen; 1737 Kreisgesandter für Hessen-Darmstadt.

Baumgarten, Sigmund Jakob (1706-1757): Luth. Theol.; 1743 o. Prof. theol. in Halle.

Becherer, Johann Georg (1707-1768): Luth. Theol.; Württembergischer Pietist.

Beck, Johann Albrecht (n.a.): 1738 Oeconomus der Darmstädter Proselytenanstalt.

Berchelmann, Friedrich Wilhelm (1679-1754): Luth. Theol.; 1716 Hofprediger in Darmstadt; 1730 Oberhofprediger in Darmstadt; 1752 Superintendent in Darmstadt.

Boysen, Friedrich Eberhard (1720-1800): Luth. Theol.; orth.; 1742 Pfr. in Magdeburg; 1760 Oberhofprediger und Konsistorialrat in Quedlinburg.

Brainerd, David (1718-1747): Ref.; 1742 Missionar unter den amerikanischen Ureinwohnern.

Brauer, Christoph Friedrich (1714-1782): Isenburgischer Beamter.

Brönner, Heinrich Ludwig (1702-1769): Verleger.

Broughton, Thomas (1712-1777): 1743 Sekretär der *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) in London.

Brunnholtz, Peter (1717-1757): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1740 Stud. theol. in Halle; 1745 Pfr. für die deutsch-luth. Gemeinde in Germantown; enger Mitarbeiter Heinrich Melchior Mühlenbergs.

Callenberg, Johann Heinrich (1694-1760): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1728 Gründung des Institutum Iudaicum in Halle; 1735 o. Prof. für Orientalistik in Halle; 1739 Prof. theol. in Halle.

Christoph Friedrich Michwitz (1696-1748): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1715 Stud. theol. in Halle; 1724 Pfr. in Reval; 1726 Direktor der estländischen Predigersynode; zeitweise Anhänger Zinzendorfs.

Cräßmann, Johann Niclas (n.a.): Hallisch-piet. Missionar; 1743 Vorsteher der deutsch-luth. Gemeinde in Providence (Philadelphia).

Dyhern, Georg Karl Baron von (1710-1759): General; seit 1730 in kursächsischem Militärdienst; kämpft im Siebenjährigen Krieg (1756-1763) auf Seiten der Franzosen; 1759 in der Schlacht bei Bergen verwundet; stirbt kurz darauf in Frankfurt a. M.

Eberhard, Conrad Hieronymus, gen. Schwind (1653-1744): Arzt und Kommunalpolitiker in Frankfurt a. M.

Edzard, Esdras (1629-1708): Luth. Theol.; 1667 Gründung eines Proselytenhilfswerks in Hamburg.

Ernst Ludwig, Landgraf von Hessen-Darmstadt (1667-1739): Ev.-luth.; zeitweise Unterstützer des Pietismus; 1678 unter der Regentschaft seiner Mutter Thronerbe; seit 1688 selbstständig regierender Fürst.

Fabricius, Johann Philipp (1711-1791): Luth. Theol.; hallisch-piet. Missionar; 1740 Tranquebar; 1742-1788 Madras.

Fabricius, Sebastian Andreas (1716-1790): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1741 Sekretär August Hermann Franckes in Halle; 1754 Inspektor der Bibelanstalt in Halle.

Feuerlein, Jakob Wilhelm (1689-1766): Luth. Theol.; 1715 Prof. für Logik und Metaphysik in Altdorf; 1737 Prof. theol. und Generalsuperintendent in Göttingen; 1746 Konsistorialrat in Göttingen.

Fresenius, Charlotte Friederike (geb. Miltenberger) (1717-1782): Johann Philipp Fresenius' Ehefrau.

Fresenius, Christian Ludwig (1749-1811): Jurist; Johann Philipp Fresenius' Neffe.

Fresenius, Johann Anton (1710-1782): Luth. Theol.; Johann Philipp Fresenius' jüngerer Bruder; 1731 sein Nachfolger als Pfr. in Niederwiesen.

Fresenius, Johann Friedrich (1717-1783): Luth. Theol.; Johann Philipp Fresenius' jüngerer Bruder; 1735 Stud. theol. in Gießen; 1736 Stud. theol. in Straßburg; 1739 Mitarbeiter an der Darmstädter Proselytenanstalt; 1743 Adjunkt in Rimbach im Weschnitztal; 1745 Pfr. in Erbach im Odenwald; 1748 Oberpfr. in Schlitz.

Fresenius, Johann Wilhelm (1677-1727): Luth. Theol.; Johann Philipp Fresenius' Vater; 1704 Pfr. in Niederwiesen.

Fresenius, Ludwig Friedrich Wilhelm (1739-1786): Luth. Theol., Johann Philipp Fresenius' Sohn; 1762 Rektor in Homburg v. d. Höhe; 1769 zweiter Stadtpfr. in Homburg v. d. Höhe; 1777 Direktor des Waisenhauses in Homburg v. d. Höhe; 1785 Oberpfr. und Konsistorialrat in Homburg v. d. Höhe.

Fresenius, Maria Margaretha (geb. Metz, 1684-1753): Johann Philipp Fresenius' Mutter.

Fröreisen, Johann Leonhard (1694-1761): Luth. Theol.; orth.; 1724 Prof. theol. in Straßburg; 1731 Präses des Kirchenkonvents in Straßburg.

Gemmingen-Hornberg, Ernst Ludwig von (1685-1743): Geheimer Rat und Präsident der Regierung und des Konsistoriums in Hessen-Darmstadt; 1738 übernimmt er zudem das Amt des „Ober-Directors" in der Darmstädter Proselytenanstalt.

Gradin, Arvid (1704-1757): Theol.; zeitweise Missionar im Dienst der Herrnhuter.

Griesbach, Conrad Caspar (1705-1777): Luth. Theol.; 1736 Pfr. in Gießen; 1745 Pfr. zu St. Peter in Frankfurt a. M.

Handschuh, Johann Friedrich (1714-1764): Luth. Theol.; hallisch-piet. Missionar; 1750 Pennsylvania.

Heinold, Johann Jakob (1703-1758): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1721 Stud. theol. in Halle; 1749 Pfr. an der Katharinenkirche und Konsistorialrat in Frankfurt a. M.

Hoffmann, Johann Michael (1674-1754): Luth. Theol.; Pfr. in Merxheim.

Hohenschild, Georg Ludwig (1725-1783): Luth. Theol.; 1751 Feldprediger zu Darmstadt; 1755 Garnisonsprediger zu Darmstadt; 1761 Stadt- und Burgprediger in Darmstadt; 1774 Konsistorialrat in Darmstadt.

Horst, Johann Caspar (1715-1795): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1715 Stud. theol. in Halle; 1738 Mitarbeiter am Institutum Iudaicum in Halle; 1739 Mitarbeiter an der Darmstädter Proselytenanstalt; 1742 Pfr. in Hirzenhain; 1760 Hofdiakon in Gedern; 1764 Pfr. in Lindheim.

Karl Ludwig Friedrich, Rheingraf von Salm-Grumbach (1678-1727): Luth.; seit 1719 regierend; unter ihm wirkte Fresenius als Hauslehrer in Grumbach.

Karl Walrad Wilhelm, Rheingraf von Salm-Grumbach (1701-1763): Luth.; seit 1727 regierend; beauftragte Fresenius mit einer Judenpredigt.

Krieger, Johann Philipp (1693-1775): Verleger in Hessen-Darmstadt.

Lange, Joachim (1670-1744): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1709 Prof. theol. in Halle.

Lersner, Friederich Maximilian von (1697-1753): Jurist und Ratsherr in Frankfurt a. M.

Litzel, Georg (1694-1761): Luth. Theol.; 1737 Konrektor am Gymnasium in Speyer.

Lochner, Moritz Hieronymus (1680-1745): Luth. Theol.; 1739 Senior in Nürnberg.

Lorenz, Johann Michael (1692-1752): Luth. Theol.; orth.; 1722 Prof. theol. in Straßburg.

Luck, Johann Philipp Luck (1728-1791): Luth. Theol.; 1750 Pfr. in Güttersbach; 1752 Pfr. in Michelstadt.

Ludwig VIII., Landgraf von Hessen-Darmstadt (1691-1768): Luth.; seit 1739 regierender Fürst.

Malsch, Johann Caspar (1673-1742): Prorektor am Gymnasium in Durlach; Rektor am Gymnasium Illustre in Karlsruhe; Kirchenrat in Baden.

Marsteller, Friedrich (gest. 1753): Hallisch-piet.; 1743 Vorsteher der deutsch-luth. Gemeinde in Providence (Philadelphia).

May, Johann Heinrich (1653-1719): Luth. Theol.; Pietist; 1690 o. Prof. theol. in Gießen.

Mehrling, Johann Philipp (n.a.): Luth. Theol.; Pfr. in Kanstadt.

Mettenius, Johann Georg (1626-1691): Luth. Theol.; Johann Philipp Fresenius' Urgroßvater; 1657 Pfr. in Darmstadt; 1678 Hofprediger in Darmstadt.

Mizenius, J. (n.a.): Luth. Theol.; 1739 Hofprediger in Darmstadt; 1742 Hofprediger in Straßburg.

Mosheim, Johann Lorenz von (1693-1755): Luth. Theol.; 1725 Prof. für Kirchengeschichte in Helmstedt; 1727 Abt von Mariental und Michelstein; 1729 Generalsuperintendent in Braunschweig-Wolfenbüttel; 1747 Prof. theol. in Göttingen.

Mühlenberg, Heinrich Melchior (1711-1787): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1742 Ankunft in Nordamerika (Philadelphia); wichtiger Organisator des hallischen Missions- und Diasporawerks in Pennsylvania.

Münden, Christian (1684-1741): Luth. Theol.; 1730 Pfr. in Frankfurt a. M.; 1732 Senior in Frankfurt a. M.

Neubauer, Ernst Friedrich (1705-1748): Luth. Theol.; Stud. theol. in Halle und Jena; 1732 Prof. für Griechisch und Orientalistik in Gießen; 1736 außerordentlicher Prof. theol. in Gießen; 1743 o. Prof. theol. in Gießen.

Panzerbieter, Friedrich Andreas (1681-1749): Luth. Theol.; 1730 Superintendent in Darmstadt; 1742 Johann Philipp Fresenius' Nachfolger als „Geistlicher Director" der Darmstädter Proselytenanstalt.

Pfefferkorn, Johann Andreas (1688-1749): Luth. Theol.; 1741 Pfr. an der Katharinenkirche und Konsistorialrat in Frankfurt a. M.

Pittius, Johann Reinhard (1717-1767): Luth. Theol.; 1740 Stud. theol. in Halle; 1742 Pfr. in London; Unterstützer des hallischen Missions- und Diasporawerks.

Plaschnig, Tobias (1703-1757): Luth. Theol.; Pietist; sympathisiert zeitweise mit den Herrnhutern; 1728 Stud. theol. in Halle; 1732-1746 Pfr. in St. Petersburg; 1747 Pfr. in Dorpat.

Poullain, Valérand (ca. 1520-1557): Ref. Theol.; 1540 Priesterweihe; kurz darauf Konversion zum Prot.; 1544 Pfr. in der fr. Gemeinde in Straßburg; 1552 Superintendent der wallonischen Gemeinde in Glastonbury; 1554 Aufnahmegesuch für sich und seine Gemeinde in Frankfurt a. M.

Rambach, Johann Jakob (1693-1735): Luth. Theol.; hallisch-piet.; 1727 Nachfolger August Hermann Franckes als Prof. theol. in Halle; 1731 Prof. theol. in Gießen.

Scheffmacher, Johann Jakob (1668-1733): Kath. Theol.; 1715 Prof. für Kontroverstheologie in Straßburg.

Schinmeyer, Johann Christoph (1696-1767): Luth. Theol.; 1737 Pfr. in Rathenow; 1751 Pfr. in Tönningen.

Silberrad, Elias (1687-1731): Luth. Theol.; orth.; 1710 Prof. theol. in Straßburg.

Starck, Johann Friedrich (1680-1756): Luth. Theol.; 1723 Pfr. in Frankfurt a. M.

Stellwag, Adam (1700-1774): Luth. Theol.; 1724 Studium in Halle; 1739 Diakon in Nürnberg.

Stöver, Johann Caspar (1685-1738): Luth. Theol.; hallisch-piet. Missionar; 1728 North Carolina; 1732/33 Pfr. für die deutsch-luth. Gemeinden in Virginia.

Wagenseil, Johann Christoph (1633-1705): Luth. Theol.; Prof. für Orientalistik in Altdorf.

Walther, Heinrich Andreas (1696-1748): Luth. Theol.; 1712 Stud. theol. und Stud. jur. in Gießen; 1729 Pfr. in Worms; 1733 Pfr. an der Katharinenkirche in Frankfurt a. M.; 1741 Pfr. an der Barfüßerkirche und Senior in Frankfurt a. M.

Weislinger, Johann Nicolaus (1691-1755): Kath. Theol.; Studium an der Jesuitenakademie in Straßburg; 1713 Stud. phil. in Heidelberg; ca. 1720 Stud. theol. in Straßburg; 1726 Priester in Waldulm; 1730 Priester in Kappel-Rodeck; macht sich als Kontroverstheologe einen Namen.

Weismann, Christian Eberhard (1677-1747): Luth. Theol.; 1726 o. Prof. theol. in Tübingen.

Weitz, Franz Nicolaus (1703-1757): Luth. Theol.; 1739 Hospitalprediger in Frankfurt a. M.; 1743 Pfr. in Nieder-Erlenbach bei Frankfurt a. M.; 1751 Pfr. in Frankfurt a. M.

Weygand, Johann Albert (1722-1770): Luth. Theol.; hallisch-piet. Missionar; 1753 New York.

Wieger, Johann Jacob von (1683-1762): Jurist; Geheimer Rat in Hessen-Darmstadt.

Winckler, Johann (1642-1705): Luth. Theol.; Pietist; 1671 Pfr. in Homburg v. d. Höhe; 1676 Hofprediger in Darmstadt; 1678 Pfr. in Mannheim; 1679 Superintendent in Wertheim; 1684 Pfr. Hauptpastor von St. Michaelis in Hamburg; 1699 Senior in Hamburg.

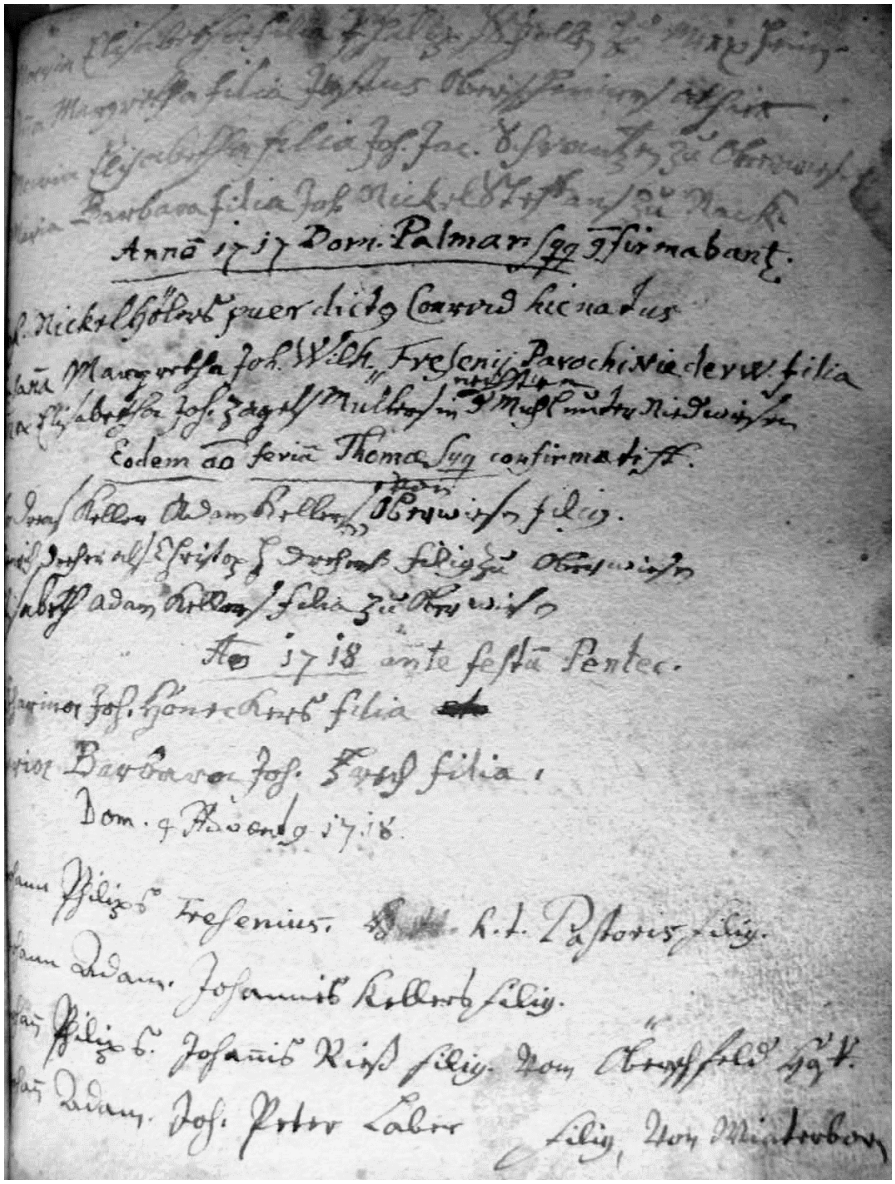
Withof, Johann Hildebrand (1694-1769): Ref.; 1720 Prof. für Philosophie, Geschichte und Beredsamkeit in Duisburg (Schwerpunkt: Kirchengeschichte).

Zangen, Jeremias von (1687-1738): Jurist; 1725 Direktor der Regierung und des Konsistoriums in Gießen.

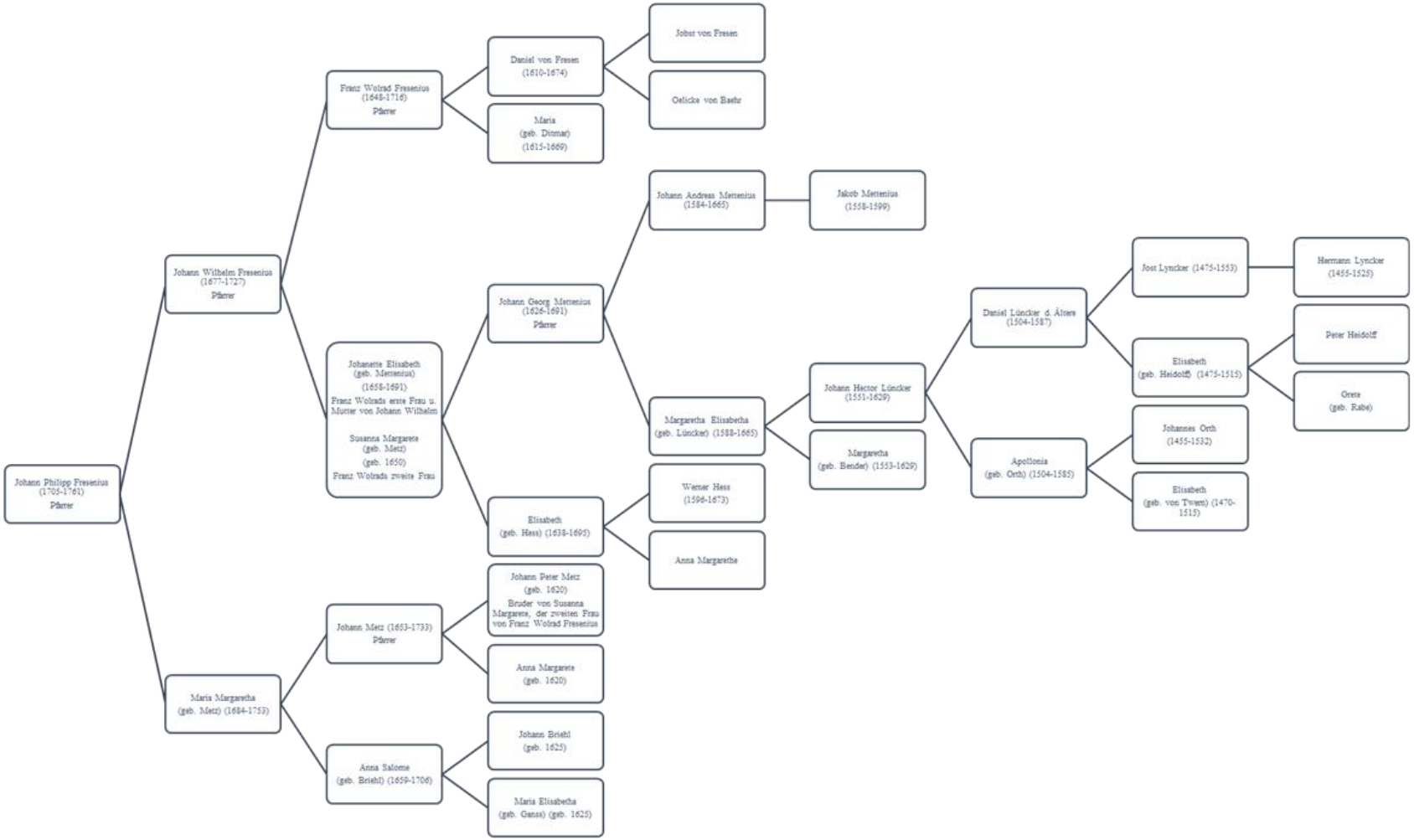
Ziegenhagen, Friedrich Michael (1694-1776): Luth. Theol.; 1714 Stud. theol. in Halle; Hofprediger in London; wichtiger Organisator des hallischen Missions- und Diasporawerks.

3. Anlagen

Anlage 1: Eintrag zu Fresenius' Konfirmation im Kirchenbuch der ev. Kirchengemeinde Niederwiesen

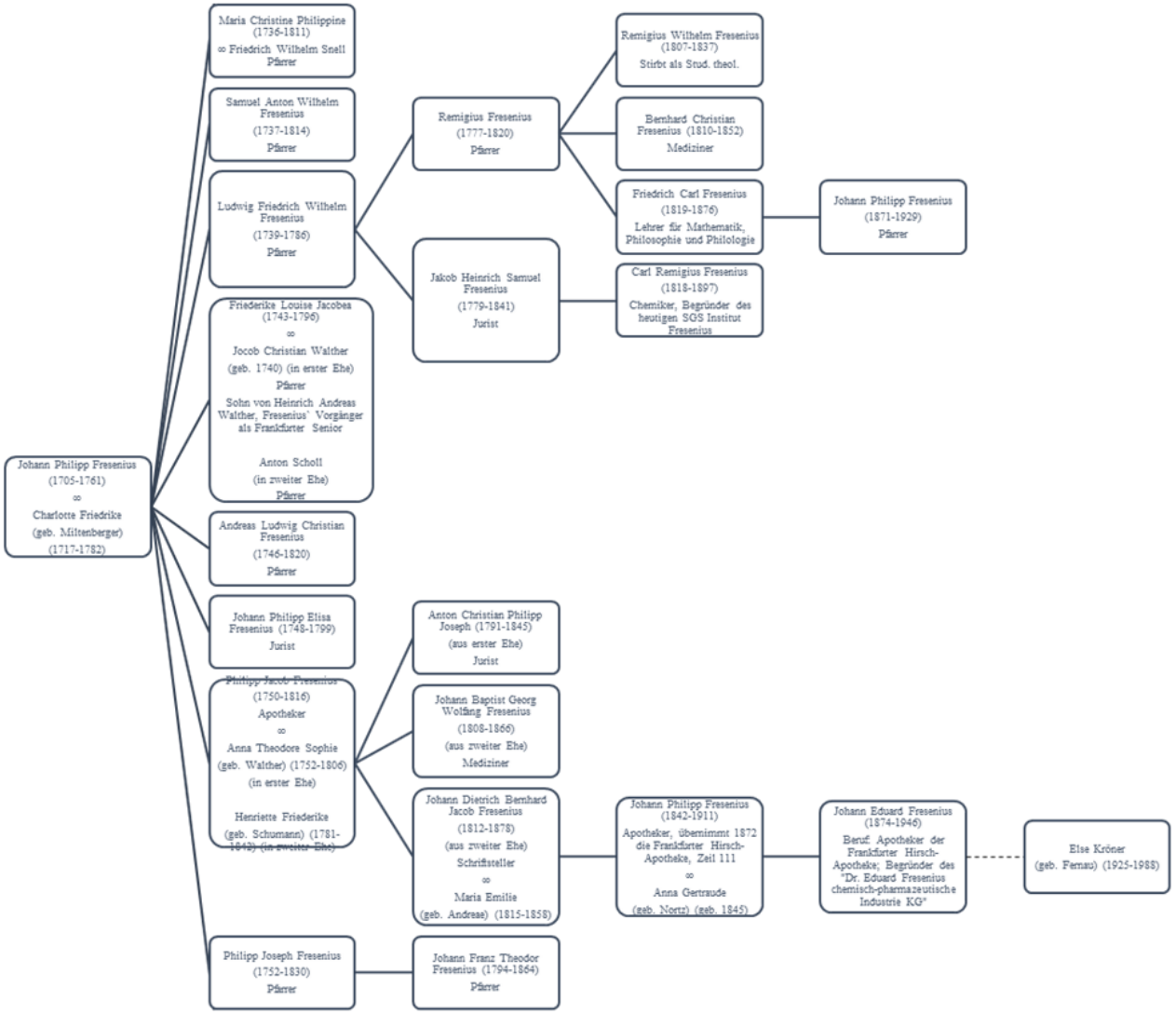


Anlage 2: Stammbaum: Johann Philipp Fresenius' Vorfahren[1]



[1] Berücksichtigt sind alle für die vorliegende Untersuchung zu Fresenius relevanten Vorfahren. Weitere Angaben (Lebensdaten, Beruf u.Ä.) finden sich, sofern sie verfügbar und für die vorliegende Untersuchung von Relevanz sind.

Anlage 3: Stammbaum Johann Philipp Fresenius' Nachkommen[2]



[2] Berücksichtig sind alle für die vorliegende Untersuchung zu Fresenius relevanten Nachkommen. Weitere Angaben (Lebensdaten, Beruf u.a.) finden sich, sofern sie verfügbar und für die vorliegende Untersuchung von Relevanz sind.

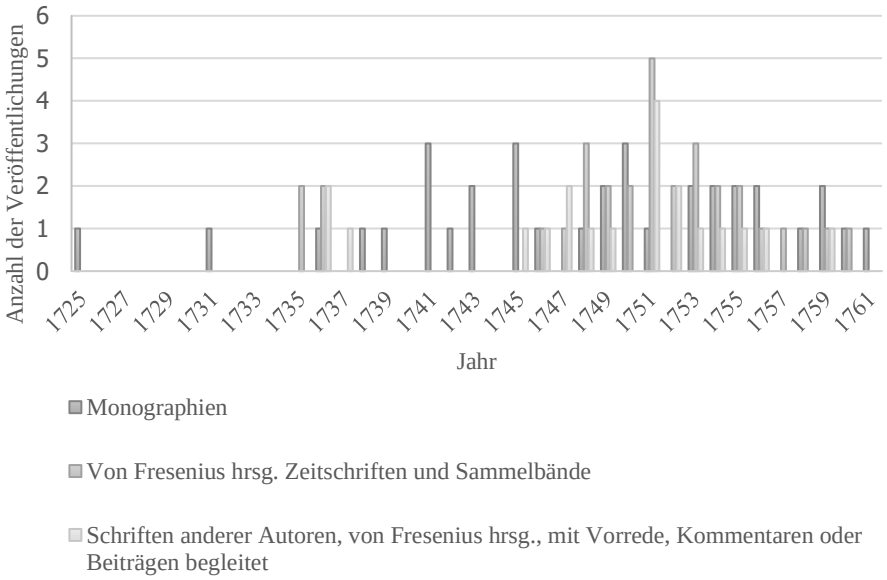
Anlage 4: Fresenius' Denckmahl der Liebe für Johann Albrecht Bengel

Abgedr. in: [Anonym], Zuverläßige Nachricht / von dem / Leben, Tode und Schriften / des Weiland / Hochwürdigen und Hochgelehrten / Herrn / Johann Albrecht / Bengels, / der heiligen Schrift Doctors […] / sowohl / aus seinem eigenhändigen […] / Aufsäzen, als auch aus dessen / Personalien gesammlet, und zum Druck / befördert, / nebst einem Denckmahl der Liebe / aufgesezt von / Johann Philipp Fresenio […], Leipzig/Frankfurt a. M. 1753, 51-55.

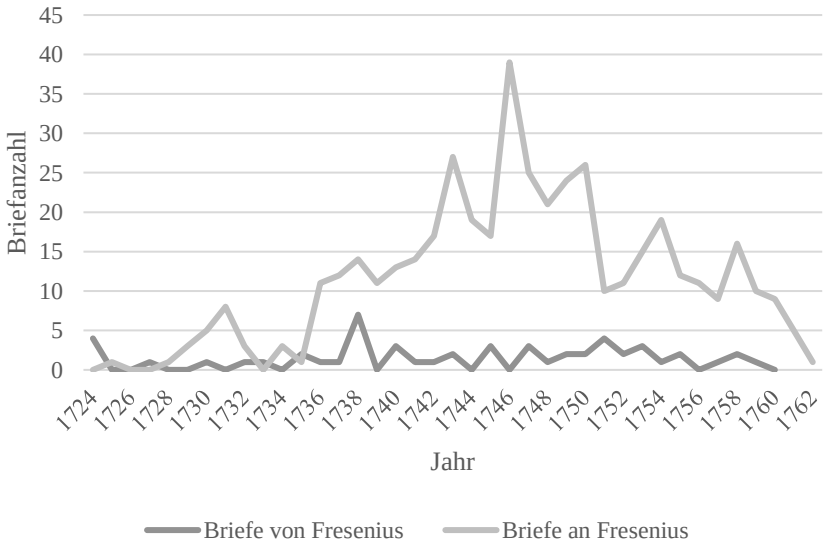
Eine Säule fället! / Ein Licht verlöschet! / Ein Stern von der ersten Grösse, / welcher / am sichtbaren Kirchen-Himmel / glänzend gestanden / hemmet seinen Lauf, / weichet zurück, / Vereiniget sich mit dem Glanz / der vollendeten Geister. / Bengel stirbt! / Ein Engel des Friedens! / welcher / so fromm als fleissig, / so kindlich als gelehrt, / so geistreich als scharfsinnig, / so demüthig als groß, / so bescheide als aufmercksam / in seinem Wandel / und Geschäften / gewesen. / Ein Freund Gottes erblasset! / welchen die ewige Weißheit / in ihre Kammer / geführet hatte. / Ihm wurden aufgeschlossen / die Sänge des Lichts, / das die Geister erleuchtet; / die Kräfte des Worts, / das die Seelen belebet; / die Schätze der Gnade, / die uns locket, leitet und seelig machet. / Sie wurden Ihm aufgeschlossen / mehr / als tausend andern Knechten des Lammes. / Ein starker Geist verlässet die / Erde! / Der, / wenn Er die Höhe gemessen, / wenn Er die Tiefen ergründet, / in gleicher Grösse erschienen. / Das heiligste unter den Büchern / war sein Kleinod. / Er zehlte und prüfte / Wörter und Puncten: / Und die Scharfsinnigsten erstaunten. / Er wagte sich / in die prophetischen Dunckelheiten, / und die Nachwelt wird urtheilen können, / wie weit sein Fuß / Grund gefunden. / Was andern trocken scheinet, / Das war Ihm saftig. / Was andern gering scheinet, / darin fande Er / Licht und Kraft, / Geist und Leben. / Er war / Ein Auge den Blinden, / Ein Rath den Sehenden, / Ein Leiter den Schwachen, / Ein Muster den Starcken, / Ein Glanz den Gelehrten, / Eine Zierde der Kirche. / Eine Schatz-Kammer wird / verschlossen! / Der Herr aller Gnaden-Schätze / hatte darinnen verwahret / einen wunderbaren Reichthum / von Erkentniß und Weißheit. / Ein Vorrath nach dem andern / wurde / für die Dürftigen, / für die Lehrbegierige / mitgetheilet; / Ja auch der undanckbaren Welt angeboten, / nun ist sie verschlossen. / Ach daß sie nicht länger offen stehet! / Warum ist sie nicht vorher ausgeleeret / worden? / Warum sind noch so viele Kleinodien / zurückgeblieben? / Warum verschlossen? / Als der treue Haußhalter / seine muntere Hände noch ausstreckte, / einen neuen Vorrath hervor zu holen. / Ein biblischer Kraft-Theologus / nimmt Abschied! / Seufzet ihr Unmündigen! / die Väter gehen schlafen, / und die Kinder sind noch nicht volljährig. / Die Kraft-Theologie weichet, / und die falsch-berühmte Kunst breitet sich aus. / Der Kern verlieret sich, / und die Schalen bleiben zurück. / Herr steure dem Ubel / in Kirchen und Schulen. / Laß Weißmanns

Geist, / Laß Bengels Kraft / bald / und / zwiefältig / wieder kommen. / Theurer Bengel! / diß ist / Mein Denckmahl der Liebe, / die Klage der Kirche, / Der Wunsch der Redlichen. / Dein Vaterland / wird deine besondere Verdienste / Selbst / wehmüthig beklagen / und / ewig bewundern.

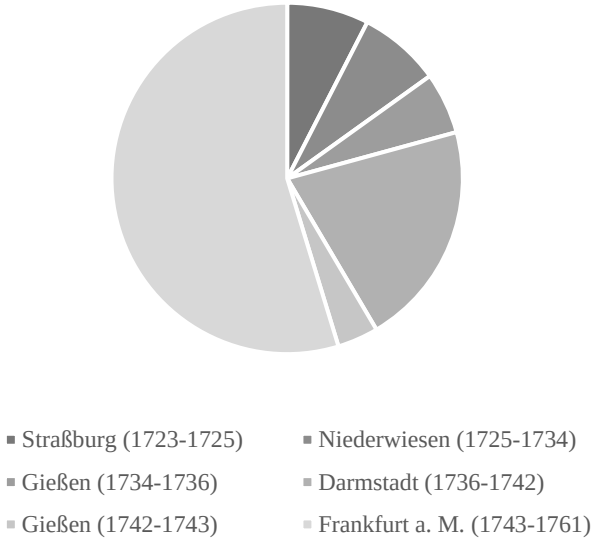
Anlage 5: Fresenius' gedruckte Veröffentlichungen



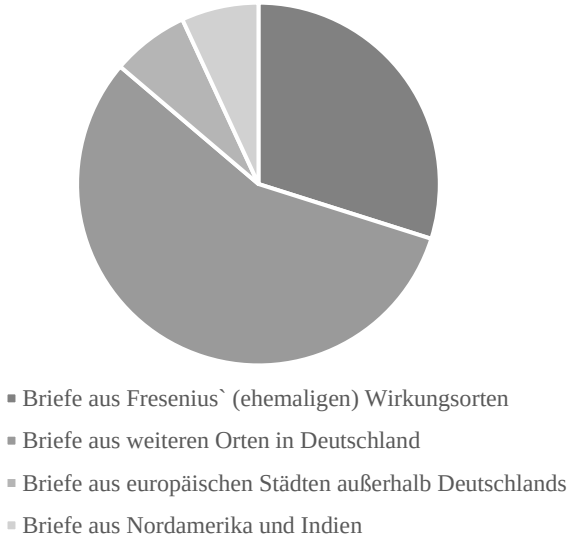
Anlage 6: Korrespondenzdichte der sicher datierbaren Briefe aus Fresenius' erhaltener Korrespondenz



Anlage 7: Abfassungsorte der von Fresenius verfassten Briefe mit Ortsangabe aus seiner erhaltenen Korrespondenz[3]



Anlage 8: An Fresenius adressierte Briefe mit Absenderadresse[4]



3 Zu den Zahlen vgl. auch oben I.Tl.2.2, bes. Anm. 37.

4 Zu den Zahlen vgl. auch oben I.Tl.2.2, bes. Anm. 39; 40; 41 u. 42.