

7. Sekundärliteratur

Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen. Eine Biographie bis zur Amtsenthebung Petersens im Jahre 1692.

Matthias, Markus

Göttingen, 1993

Vierter Teil: Superintendent und Hofprediger in Eutin

Nutzungsbedingungen

Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.

Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.

Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Terms of use

All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downloaded and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.

Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.

For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Vierter Teil: Superintendent und Hofprediger in Eutin

I. Kirchliche Etablierung

Berufung nach Eutin

Auch in Hannover übte Petersen sein Amt nur wenige Monate aus. Spätestens im April 1678 wurden ihm das Hofpredigeramt in Eutin und die damit verbundene Superintendentur über das protestantische Fürstbistum Lübeck angetragen. Ph. J. Spener, den Petersen offenbar um seine Meinung gefragt hatte, empfahl ihm damals, auf dergleichen Ehren zu verzichten und bei seiner hannoverischen Gemeinde zu bleiben. In seiner Antwort läßt Spener unentschieden, wo Petersen vor den immer noch gefürchteten Verfolgungen der Jesuiten sicherer sei, ob unter der Gunst seines bisherigen katholischen Landesherren oder in Eutin. Wichtiger war ihm die Frage nach dem Nutzen für die Kirche. In Hannover war nach Ansicht von Petersens geistigem Vater noch viel Gutes zu säen und zu ernten.¹ Dem pietistischen Praktiker, der Spener wie viele seiner Freunde war, schien die Reform der lutherischen Kirche eher durch intensive Erbauungsarbeit in den einzelnen Gemeinden „von unten“ erreichbar zu sein als durch Programme und Anordnungen leitender Kirchenmänner. Die weitere Entwicklung sollte jedoch zeigen, wie wenig Petersen von dem praktischen Reformeifer Speners und seiner Anhänger angesteckt war und wie wenig er ihn teilen konnte.

Der Vorgang der Berufung läßt sich im großen und ganzen rekonstruieren. Petersens Vorgänger in Eutin, Christian von Stöcken (1633–1684), der zum Generalsuperintendenten des Herzogtums Holstein nach Gottorf berufen worden war, hatte dem Fürstbischof Petersen empfohlen, obwohl er ihn nicht persönlich kannte.² Daher wird Petrus Petersen, der Onkel Johann Wilhelms und damalige Kammerschreiber am Eutiner Hof, eine

¹ Spener an J. W. Petersen, Frankfurt a. M., pr. Cal. Maij [30.4.] 1678 (AFSt A 196, p. 98–104 bes. 100f.): „Quod Eutinensem stationem concernit, non habeo, quod Tibi consulam, ut agellum, quem conserere coepisti, antequam sementis tuae herba feliciter succrescat et propiorum messis spem faciat, relinqueres, nollem: nec tamen omnino vetare possem, ut alibi | majori spe novam faceres. Melius arbitrabuntur, utra statio eligenda sit, qui utriusque loci et coetus indolem rectius callent. Tu vero DEum ardentius invoca, qui Tuam aliorumque mentes regat, uti nomini ipsius gloriosum erit; et demum sequere, quo Te DEus seu mansionem imperet seu mutationem.“ Petersens Brief ist nicht überliefert; zum „Vaternamen“ vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., 13.2.1677 (AaO, p. 76–85 bes. 76).

² LB 1717, 38; ob von Stöcken überhaupt Petersen kannte oder mit ihm in Kontakt stand, ist

entscheidende Rolle gespielt haben. Er hat sich wahrscheinlich für seinen Neffen eingesetzt, um ihm eine seiner Ausbildung angemessene Stelle zu besorgen, und ihn vielleicht damit auch vor den jesuitischen Nachstellungen schützen wollen.³ Ähnlich wie bei der späteren Berufung nach Lüneburg wird Christian von Stöcken oder Petrus Petersen zunächst bei Johann Wilhelm Petersen angefragt haben, ob er eine solche Berufung nach Eutin annehmen würde. Der hat daraufhin, dem bewährten Rat des Rostocker Professors Hermann Becker folgend, die Vokation „abgeschrieben“.⁴ In diese vorläufig noch unentschiedene Situation dürfte die Bitte Petersens an Spener um Rat fallen, auf die Spener am 30. April 1678 geantwortet hat.

In seiner sicher nicht endgültigen Absage gab Petersen vermutlich zu bedenken, daß er im Falle einer Vokation seine ihm gerade erst anvertraute Gemeinde in Hannover schon wieder verlassen müßte.⁵ Er wird andererseits nicht unerwähnt gelassen haben, daß er sich einer ordentlichen und göttlichen Berufung nicht versagen würde.⁶ Die Ablehnung des Rufes ist daher nicht mehr als eine konventionelle, ja geradezu gebotene Form, wie sich beide Seiten ihrer Verantwortung vor Gott vergewissern. Jedenfalls hat man in Eutin an ihm festgehalten und nicht nach einem anderen Nachfolger für von Stöcken Ausschau gehalten. Angeblich sollen anfangs noch Christian Kortholt und Christian Scriver im Gespräch gewesen sein. Darüber ist weiter nichts bekannt. Kortholts Berufung ist wohl nicht ernsthaft erwogen worden, da der Kieler Professor in Eutin eine weniger bedeutende Stelle innegehabt hätte. Wahrscheinlicher wären Bemühungen um Scriver, der damals noch Pfarrer in Magdeburg war und wie Christian von Stöcken aus Rendsburg stammte.⁷

Nur eine Woche war vergangen, seitdem Spener Petersen in Hannover zu bleiben geraten hatte, als das Vokationsschreiben des Fürstbischofs August Friedrich an den hannoverischen Pfarrer der Aegidienkirche erging. Das förmliche Vokationsschreiben vom 6. Mai 1678 setzt mit seinem Verweis auf das „rite vocatus“⁸ Petersens grundsätzliche Bereitschaft voraus. Es heißt darin:

„wan unß nun eure Persohn, auch Christliches Leben und wandel, so die von Gott euch verliehenen Gaben angerühmet worden; so haben wir euch im Nahmen der heyiligen hochge-

unbekannt. Von Stöcken war in Gottorf Vorgänger von K. H. Sandhagen, dem Petersen in Lüneburg nachfolgte.

³ Vgl. LB 1717, 13 (über die Stipendiaten der Schabbelschen Stiftung), „daß die, so solches empfangen oder geniessen, sich perfectioniren müssen, daß sie entweder Professores Theologiae werden, oder sonst eine anständige Stelle bekleiden können.“

⁴ LB 1717, 37; vgl. S. 110.

⁵ Vgl. LB 1717, 37.

⁶ Vgl. das Berufungsschreiben vom 6. 5. 1678 (s. u.) und J. W. Petersen an J. Reinbeck, Eutin, den 12. 1. 1688, sowie als ähnlichen Fall J. W. Petersen an BuR von Lg., Eutin, den 29. 1. 1688-StA Lg.

⁷ Zu Scriver s. ADB 33, 1891, 489–492 (CARSTENS).

⁸ Apologie, 14 (BSLK [1930] 1967, 296, 11).

lobten dreyfaltigkeit hiemit zu unserm alhiesigen Hoff-Predigern und Superintendenten vociren und berufen wollen; nicht zweifelnd ihr werdet diese Unsere vocation vor eine wunderbahre schickung Gottes deß allmechtigen erkennen, solche euch auch umb so viel desto lieber annehmen, und euch je ehe je lieber auff Unsere Unkosten anhero begeben, da den diese ordentliche vocation vermoge unser euch ertheilenden Bestallung weiterextendiret, und euch das Salarium und deputas waß obgedachter Unser HoffPrediger und Superintendens [Christian von Stöcken] gehabt, auch vermachtet, und jährlich ge=| reichert werden solle; wir erwarten euere fordersambste resolution und Uberkunfft, und verbleiben euch mit gnaden wohlgeuogen“.⁹

Noch im Juni dürfte Petersen nach Eutin umgezogen sein, nachdem er wahrscheinlich am 16. Mai seine Abschiedspredigt gehalten hatte.¹⁰ Das (in seinem Wortlaut häufiger verwendete) Bestallungsschreiben für Petersen datiert vom 12. Juni 1678.¹¹ Nachdem Petersen in Travemünde von seinem Vorgänger noch mit den Schwierigkeiten und Eigenarten des Hoflebens vertraut gemacht worden war, hielt der neue Eutiner Hofprediger vermutlich am Ende des Monats seine „Anzugs=Predigt“ über Off 2, 1 ff., bei der es freilich noch nicht um chiliastische Spekulationen, sondern schlicht um das Bischofsamt ging.¹²

Um den 15. August stellte sich Petersen dem Lübecker Domkapitel vor, das in seiner Heimatstadt residierte und bestätigte dort seinerseits die hergebrachten Vereinbarungen zwischen Kapitel und Bischof.¹³ Mit Petersens neuer Stellung, bei der es auf eine gedeihliche Zusammenarbeit zwischen ihm und dem Kapitel ankam, dürften in der Tat die früheren Versuche der katholischen Domherren, Petersen wegen seines Gedichtes zu Sebastian Niemanns Hochzeit bestrafen zu lassen, hinfällig geworden sein.¹⁴ Auszugsweise sei hier die wichtigste Passage aus dem Präsentationsschreiben wiedergegeben: [Nach der Mitteilung von Petersens Berufung heißt es:]

„Als gesinnen wir gnädigst ihr wollet diesen unsren Superintendenten in pleno consessu admittiren, und seinen Vortrag vernehmen, gestalt er dan auff ewere geneigte resolution stipulata manu [mit gelobender Hand] promittiren wird, in rebus | Ecclesiasticis die beliebte Conformität bey eweren Kirchen zu observiren, und übrigen sowohl Unser, als auch Unsers

⁹ SHLA Abt. 260, Nr. 4018: 1.

¹⁰ August Friedrich an J. W. Petersen, Eutin, den 30. 5. 1678 („Valetpredigt“ und Übersendung der „Literas salvi conductus“) – SHLA Abt. 260, Nr. 4018: 2.

¹¹ SHLA Abt. 260, Nr. 4018: 3; s. Vermerk auf p. [5]: „diese Bestallung ist auch unterm dato den 18 April 1689 auff den Superintend. M. Christianum Specht gerichtet und ihm behändigt worden“. Faksimile und Wiedergabe (auszugsweise) in: KÖRBER, Kirchen 1977, 63–65. Vgl. Speners Glückwünsche an Petersen zum Amtsantritt vom 4. 10. 1678 in Cons. 1, 1709, 364–368 (nicht in AFSt).

¹² LB 1717, 38. Die Quelle für die Verse zu seinem Amtsantritt (ANONYM, Petersen 1927, [1]) ist mir nicht bekannt.

¹³ Präsentationsschreiben: Bischof an Kapitel, Eutin, den 8. 8. 1678 (vorgelesen am 15. 8.); Vorschrift in SHLA Abt. 260, Nr. 4018: 4, und Ausfertigung ebd., Abt. 268, Nr. 244.

¹⁴ LB 1717, 38 f.; die dort resümierte Rede des Domdekans Joachim von Rantzau ist wohl die in dem Präsentationsschreiben (s. u.) und in der Antwort des Kapitels an den Bischof vom 15. 8. 1678 (SHLA Abt. 260, Nr. 4018: 5) genannte „Resolution“ (s. u.). Das Präsentationsschreiben wurde ebenfalls im Wortlaut für Petersens Nachfolger benutzt.

gantzen Stiffts bestes, frommen, und nutzen ihm getrewlich angelegen seyn zu laßen“ (aaO, p. [1 f.]).

Petersen bekleidete im Bistum Lübeck das höchste geistliche Amt. Um sein Wirken, seine Stellung und Einzelheiten seiner Autobiographie zu verstehen, ist es sinnvoll, einen Überblick über die Verfassung des Lübecker Fürstbistums zu geben.

Das Bistum Lübeck-Eutin

Das kleine Bistum Lübeck mit seiner Residenzstadt Eutin war nach dem Dreißigjährigen Krieg neben dem Bistum Magdeburg, das im Jahre 1680 dem Kurfürstentum Brandenburg eingegliedert wurde, und neben dem alternierend katholisch und evangelisch verwalteten Osnabrück das einzige evangelische Fürstbistum in Deutschland bis zum Reichsdeputationshauptschluß (1803).¹⁵ Der Gefahr einer Säkularisierung und einer Annexion durch ein anderes fürstliches Territorium im Zeitalter der Reformation und im Zuge der Verhandlungen um das komplizierte Vertragswerk des Westfälischen Friedens in Osnabrück (1648) war es glücklich entgangen. Die Mediatisierung drohte in beiden Fällen, da das Lübecker Bistum nur ein vergleichsweise geringes Gebiet umfaßte und daher kein politisches Gewicht hatte. Nur die Interessen mächtigerer Potentaten haben seine Existenz sichern können.

Der geringe Umfang des Bistums hängt mit seiner späten Gründung zusammen. Erste Versuche einer Mission der Wenden (Wager-Wenden oder Wagiren) von den Stämmen der Elbslawen gehen auf Otto den Großen (912–973) zurück.¹⁶ Er gründete neben den Bistümern Havelberg und Brandenburg auch das (Missions-) Bistum Oldenburg im Wagirenland um 950 oder 968, aus dem später (1160) das Bistum Lübeck hervorging.¹⁷ Im Jahre 1060 vereinbarte der Erzbischof Adalbert von Bremen (um 1000–1072) mit dem christlich gewordenen Abotritenfürst Gottschalk, der stammesmäßigen Gliederung der Elbslawen Rechnung zu tragen und für die Obotriten und Polaben die Bistümer Mecklenburg (-Schwerin) und Ratzeburg einzurichten. Wurde das Bistum Oldenburg dadurch an sich schon sehr verkleinert, so umfaßte die bischöfliche Grundherrschaft, aus der das spätere Fürstbistum hervorging, ein noch bescheideneres Gebiet. Diese Grundherrschaft, das sogenannte Tafelgut, gehörte zur wirtschaftlichen Ausstattung eines Bistums. Nur hier hatte der Bischof neben der geistlichen auch die (lebensrechtlich eingeschränkte) weltliche und wirtschaftliche Gewalt.

Innerhalb des Tafelgutes wurde Eutin der Mittelpunkt der grundherrschaftlich-bischöflichen Verwaltung. Hier errichtete sich Vicelins Nachfolger Gerold eine bescheidene Residenz. Der bislang unbedeutende Flecken wurde Markt- und Gerichtsort und entwickelte sich allmählich zu einer Stadt. Jetzt erst begann auch die Umgestaltung des ehemaligen Missionsbistums in ein ordentlich verfaßtes Bistum. Unterdessen aber bildete nicht mehr Oldenburg, sondern das von Adolph II. im Jahre 1143 neben der zerstörten slawischen Residenzstadt Altlübeck neugegründete Lübeck das Zentrum Wagriens. Nachdem auch Adolphs Stadt durch eine Feuersbrunst untergegangen war, gründete Heinrich der Löwe 1159 die Stadt von neuem, siedelte planmäßig

¹⁵ Vgl. Bibliographien zum Lübecker Bistum von MEYER, Schriften 1973 und MEYER-GRASSMANN 1976 sowie (allgemein) PETERS, Eutin 1958 und WEIMANN, Eutin 1977.

¹⁶ Vgl. den Überblick mit Quellen- und Literaturverweisen bei WEIMAR, Aufbau (1948) 1951, 97–106 und die Karte zum Siedlungsgebiet der Wagiren bei LAMMERS, Geschichte 1981, 3.

¹⁷ Die verbreitete Datierung auf 950 (z. B. Melle 1787, 133) stützt sich auf die Vermutung, daß Oldenburg gleichzeitig mit den Bistümern Schleswig, Ripen und Aarhus gegründet sei. Die Spätdatierung (Einrichtung der Magdeburger Kirchenprovinz i. J. 968 als *term. post quem*) vertritt mit guten Gründen z. B. BEUMANN, Gründung 1972; vgl. JORDAN, Anfänge 1973 (Ottos Sieg 955 über die Slawen als *term. post quem*).

Kaufleute an und verlegte auf Wunsch Gerolds das Oldenburger Bistum nach Lübeck.¹⁸ Nun wurde dem Bischof in Lübeck ein Domkapitel an die Seite gestellt, das mit Gütern (u. a. dem Gebiet der altlübischen Kirche um Rensefeld) ausgestattet wurde.¹⁹ Zehntrechte in der Stadt Lübeck und einzelnen Orten des Bistums sowie Schenkungen (Grundherrschaft über die Dörfer Bössen, Genin, Hamberge und Hansfeld) zum Unterhalt der Domherren rundeten die Einnahmen des Domkapitels ab.²⁰

Von Anfang an wirkte das Kapitel, wie es mittlerweile auch im Altreich üblich geworden war, an dem bischöflichen Regiment mit.²¹ Das Domkapitel bemühte sich in der Folgezeit vor allem um die geistliche Herrschaft in der Stadt Lübeck. Es übernahm die Patronatsrechte über die Lübecker Stadtkirchen, die dem Kapitel inkorporiert wurden, so daß auch ihre gesamte Vermögensverwaltung (bis 1505) bei den Domherren lag.²² Der Bischof übertrug seinerseits dem Kapitel die geistliche Gerichtsbarkeit für die Stadt, so daß ihm dort nur noch die Amtshandlungen blieben, bei denen es einer bischöflichen Weihe bedurfte. Schon vor der Reformation war der Lübecker Bischof damit weitgehend aus der Stadt verdrängt.

Hinsichtlich seiner wirtschaftlichen und grundherrlichen Gewalt blieb der Bischof im wesentlichen auf sein Tafelgut verwiesen, das durch Ankäufe und Schenkungen etwas vermehrt wurde.²³ Einer Ausweitung zu einem größeren geistlichen Territorium stand die weit fortgeschrittene Festigung der landesherrlichen Gewalt entgegen. Trotzdem gelang es den Lübecker Bischöfen im Zuge der Auflösung des alten sächsischen Stammesherzogtums nach dem Sturz Heinrich des Löwen (1180), die Lehensuntertänigkeit gegenüber den holsteinischen Grafen, denen die wesentlichen Rechte des gestürzten Herzogs zugefallen waren, zunächst durch Abkauf von (Vogtei-) Rechten, dann durch landesherrliche Maßnahmen wie der Verleihung des Stadtrechtes für Eutin (1257) und schließlich durch kaiserliche Bestätigung (1274) abzuschütteln.²⁴ Anfangs waren die Bischöfe offenbar nur reichsunmittelbar hinsichtlich ihrer Residenz und Kathedrale, während ihr holsteinisches Landgebiet unter holsteinischer Landeshoheit blieb.²⁵ Erst nach der Reformation (seit 1568) dehnten die Bischöfe ihre Reichsunmittelbarkeit auf alle ihre holsteinischen Stiftsländereien aus.²⁶

Das Lübecker Bistum verdankt sein Fortbestehen bis ins 19. Jahrhundert wahrscheinlich der Tatsache, daß es schon sehr früh zu einem von Lübeck weitgehend unabhängigen Territorialstaat mit der Residenz Eutin geworden war. Das Herrschaftsstreben der Lübecker Bürgerschaft, die seit 1226/27 in einer freien Reichsstadt wohnten, vertrug sich auf die Dauer nicht mit der Residenz weiterer Obrigkeiten, wie sie Bischof und Domkapitel darstellten. Auseinandersetzungen zwischen Bischof Burkhard von Serkem (1276–1317) auf der einen Seite und dem Rat und der Bürgerschaft Lübecks auf der anderen führten unter zum Teil tumultarischen Zuständen dazu, daß Bischof und Domkapitel zeitweilig (1277–1282 und 1299–1317) nach Eutin ins Exil zogen. Um den Eindruck einer völligen (finanziellen) Abhängigkeit von der Stadt zu vermeiden, gründete man hier ein Kollegiatstift.²⁷ Den Anfang bildeten vier ursprünglich für das Domkapitel testamentarisch bestimmte Stiftungen (Vikarien), die in vier Kanonikate für Eutin umgewandelt wurden. Zwei weitere Pfründe (u. a. die inkorporierte Eutiner Stadtkirche) kamen hinzu, so daß am 1. Juni 1309 das Kollegiatstift mit 6 Kanonikaten ins Leben gerufen werden konnte. Die Gründung des Eutiner Kollegiatstiftes dürfte vor allem dem Zweck gedient haben, dem nun immer häufiger in Eutin residierenden Bischof einen angemess-

¹⁸ Melle 1787, 136 und WEIMAR, Aufbau (1948) 1951, 124.

¹⁹ WEIMAR, Aufbau (1948) 1951, 103.

²⁰ SCHRÖDER, Topographie 1855, 128 und BOOCKMANN, Diözese 1978, 20.

²¹ BOOCKMANN, Diözese 1978, 21.

²² BOOCKMANN, Diözese 1978, 21 f.; WEIMAR, Aufbau (1948) 1951, 124 f.; PRANGE, Domkapitel 1973, 109.

²³ Vgl. HOU, Bistum 1952, 6–72.

²⁴ PETERS, Eutin 1958, 34–36.40; zur Frage der Abhängigkeit s. Falck V, 1821.

²⁵ PETERS, Eutin 1958, 40 f.

²⁶ SCHRÖDER, Topographie 1855, 128; vgl. HOU, Bistum 1952, 147–152.

²⁷ PETERS, Eutin 1958, 46–54; Melle 1787, 139.

senen zeremoniellen und geistlichen Rahmen zu geben, ohne daß damit das Stift in die Rechte des Domkapitels eintreten konnte.²⁸ Propst des Kollegiatstiftes war ein Lübecker Domherr mit Residenz in Lübeck, der sich in Eutin durch einen Kaplan vertreten ließ. Neben dem Propst gehörten anfangs fünf Weltgeistliche zu dem Stift, die jeweils von den Patronen der Stiftungen aufgestellt wurden. Das Stift wurde bis zum Jahre 1450 auf zwölf Präbenden erweitert.²⁹ Für Lübeck bedeutete die Gründung des Kollegiatstiftes, daß der Bischof sich gänzlich aus der Stadt herauszog, während es dieser gelang, das Domkapitel friedlich zu übernehmen, indem in die Domherrenstellen immer mehr Mitglieder der bedeutenden und ratsfähigen Familien einrückten.³⁰

In der Reformationszeit konnte sich das römische Stift samt seinem Bischof auf die Dauer nicht gegen den von allen Seiten aggressiv vordringenden Protestantismus wehren. Nicht eine religiöse Volksbewegung, sondern die drohende Vereinnahmung und Säkularisierung führten zur Reformation des kleinen Bistums. Als nach wechselvollen Kämpfen zwischen Jürgen Wullenwever (1492–1537) und den holsteinischen Herzögen in der sog. Grafenfehde (1534–36) der Herzog von Schleswig und Holstein (seit 1533) und spätere (seit 1536) König von Dänemark, Christian III. (1503–1559), Eutin besetzt hielt, wählte das Domkapitel (1535) Detlev Rewentlow, einen Vertrauten Christians, zum Bischof, woraufhin der Herzog aus Eutin abzog und den Bestand des Bistums wahrte. Der nur kurz regierende neue Bischof (1535–1536) öffnete der Reformation alsbald durch die Bestallung eines lutherischen Predigers, Paulus Severini, den Eingang in die bischöflichen Gebiete, während sich Bischof und Stift jedenfalls nominell weiterhin dem Papst unterstellten. Nach wechselvollen und unsicheren Zeiten der Herrschaft über Eutin und sein Bistum war es schließlich Eberhard von Holle (gest. 1586), zugleich Administrator des Bistums Verden und Abt des Lüneburger Michaelisklosters, der die kirchlichen Verhältnisse im Lübecker Bistum neu ordnete. Mit seiner Unterschrift unter das Konkordienbuch am 22. Oktober 1579 ist das Lübecker Bistum, abgesehen von einigen Kanonikaten, endgültig evangelisch geworden.³¹ Die Gefahr einer Säkularisierung und Annexion drohte noch einmal im Zuge der westfälischen Friedensverhandlungen, in denen das Bistum als mögliche Gebietsentschädigung bei neuen Grenzziehungen ins Gespräch kam.³² Bischof Hans (1634–1655) aus dem Hause Holstein-Gottorf gelang es jedoch zusammen mit dem Domkapitel, der Stadt Lübeck und seinem Bruder Friedrich III. von Holstein auch diese Gefahr abzuwenden. Immerhin war dem Hause Holstein-Gottorf und dem landsässigen Adel durchaus am Erhalt des Bistums gelegen, weil der Bischofsstuhl und die Präbenden des Stiftes zum Unterhalt der nachgeborenen und nicht erbberechtigten Nachkommen dienen konnten. So erreichte es das herzogliche Haus schließlich, daß ihm als Gegenleistung für die Bewahrung des Bistums das Recht zugestanden wurde, nach Abgang des schon gewählten Nachfolgers (Christian Albrecht 1655–1666) noch sechs weitere Bischöfe aus dem eigenen Hause wählen zu lassen. Die Liste der sechs folgenden Fürstbischöfe aus dem Hause Holstein-Gottorf reicht denn auch bis zum Reichsdeputationshauptschluß von 1803.³³

Nach der Reformation war die bischöfliche Diözese Lübecks zerfallen. Mit der Suspension der geistlichen Jurisdiktion der Bischöfe für den Bereich der protestantischen Gebiete traten

²⁸ RÖPCKE 1973, 130 (nach der Gründungsurkunde); etwas anders PETERS, Eutin 1958, 48 f.

²⁹ Möglicherweise beruht Petersens Freundschaft mit dem Grafen [Christian Friedrich] von Brockdorff in Kiel (LB 1717, 82) darauf, daß Petersen den Grafen als Patron einer Eutiner Präbende kennengelernt hatte (vgl. PETERS, Eutin 1958, 53). Vornamen des Grafen nach seinem „Catalogus librorum“ (1718) mit Peterseniana in LB Kiel.

³⁰ BOECKMANN, Diözese 1978, 26; vgl. HAUSCHILD, Dom 1973, 139.

³¹ S. BSLK (1930) 1963, 762.

³² Zu den Verhandlungen in Osnabrück nach den Berichten der Gesandten Christian Cassius (Bistum) und Friedrich von Hatten (Holstein-Gottorf) s. WEIMANN, Verfassung 1966, 177–185; vgl. FEINE, Lübeck 1921; zu Cassius' Tod verfaßte Petersen ein Carmen (s. Werkverzeichnis). Für das Domkapitel kämpfte damals D. Gloxin um den Erhalt.

³³ Liste z. B. bei PETERS, Eutin 1958, 71; WEIMANN, Verfassung 1966, 188 und MEYER, Schriften 1973, 159 f.

dort überall evangelische Kirchenordnungen und ein landesherrliches Kirchenregiment an ihre Stelle. Von seiner ursprünglichen Diözese, deren Grenze etwa von der Kieler Förde über den Süden von Oldesloh zur Travemünder Bucht verlief, blieb dem Lübeck-Eutiner Bischof nur noch die geistliche Herrschaft über seine Grundherrschaft, in der er als Landesherr die Kirche leitete. Da sich die Grenzen der bischöflichen Grundherrschaft kaum mit den alten und in der Reformation unangetasteten Pfarrbezirken deckten, kam es zu vielfachen Überschneidungen. Das hängt mit dem verhältnismäßig großen Umfang der Kirchspiele (von durchschnittlich 12 Dörfern) in diesem Kolonialland zusammen.³⁴ So waren Untertanen der umliegenden Länder (z. B. von Holstein-Plön) zum Teil in Kirchen des Bistums eingepfarrt, unterstanden also pfarrechtlich dem Bischof, während sie andererseits als Untertanen des ausländischen Territorialherren – im Rahmen der Territorialismustheorie – unter den herzoglichen Summepiskopat fielen. Das gleiche galt mutatis mutandis für Untertanen des Eutiner Fürstbischofs.³⁵ Daraus erklären sich manche Spannungen, von denen Petersen in seiner Lebensbeschreibung erzählt.³⁶

Das Amt des Superintendenten bestand in Eutin seit 1644 und wurde seit Daniel Janus (1644–1656) in Personalunion mit dem Amt eines Hofpredigers besetzt.³⁷ Die Leitung der Eutiner Kirche übte – auch noch in der Zeit Petersens – das Konsistorium aus, das aus den Beamten der Regierungs- und Justizkanzlei bestand. Der Superintendent hatte nur beratende Stimme, und ihm oblag nur die geistliche Leitung. Als Kirchenordnung galt das Schleswig-Holsteinische Kirchenbuch.

Heirat mit J. E. v. Merlau

Keine zwei Jahre nach seinem Amtsantritt in Eutin hat Johann Wilhelm Petersen die Frau geheiratet, deren geistliche Autorität ihn seinerzeit bei seinen Besuchen in Frankfurt so sehr überwältigt hatte, daß er sich der dort entstehenden pietistischen Bewegung anschloß. An möglichen Partien soll es für Petersen schon früher nicht, weder in Rostock noch in Hannover, gefehlt haben.³⁸ Damals scheint er, der beruflich noch etwas ziellos umherirrte, an eine Ehe jedoch nicht gedacht zu haben. Vielleicht trug er sich aber auch schon mit dem Gedanken und der Hoffnung, eines Tages Johanna Eleonora von Merlau heimzuführen.³⁹ Jedenfalls hatte er erst mit seiner Berufung in das Superintendenten- und Hofpredigeramt nach Eutin einen gesellschaftlichen Status erreicht, der die Standesgrenzen gegenüber dem

³⁴ WEIMAR, Aufbau (1948) 1951, 163–165.

³⁵ S. das Verzeichnis von Dörfern und ihren Pfarreien bei WEIMANN, Eutin 1977, 87f. und ders., Verfassung 1966, 193–195 (Stand 1839) und Melle 1787, 155f.

³⁶ LB 1717, 65f. (gemeint sind eingepfarrte Dörfer [Dorfkirchen], nicht Pfarrkirchen).

³⁷ Jahr der Einführung des Superintendenten nach: Domkapitel an Bischof von Lübeck, den 14. 4. 1657 (SHLA Abt. 268, Nr. 244); anders (1648) Scholtz, Entwurf 1791, 283; Liste der Hofprediger z. B. bei WEIMANN, Verfassung 1966, 186 und KÖRBER, Kirchen 1977, 52, 287f.

³⁸ LB 1717, 49; die (einzige ?) Tochter seines Rostocker Lehrers A. Varenius heiratete J. H. Lochner (WILLGEROTH 3, 1925, 1379). Die beiden Töchter des Bürgermeisters Türcke in Hannover waren 1678 schon gestorben (s. LP auf G. Türcke in NSuUB Göttingen).

³⁹ J. J. Schütz antwortet in einem Brief an Petersen vom 10. 2. 1677 (SuUB Frankfurt a. M., Schütz-Nachlaß M 330, p. 130–132 bes. 131) auf eine von diesem vielleicht im Hinblick auf J. E. v. Merlau gestellte Frage: „daß einiger Mensch unter unß votum virginitatis perpetuae gethan haben solte, ist mir nicht bewust.“

alten Adel seiner künftigen Frau überwinden konnte.⁴⁰ Petersen selbst sah seine Heirat nur als Erfüllung des Wunsches seines Vaters an. Auch er gab wie Johanna Eleonora vor, „uninteressiert“ in die Ehe getreten zu sein, und erfüllte damit eine für den radikalen Pietismus typische Forderung.⁴¹

Über einen Bekannten, der von Lübeck nach Frankfurt fuhr, wahrscheinlich Heinrich Betke⁴², ließ der neue Eutiner Superintendent schon Ende des Jahres 1679 die Einstellung Johanna Eleonoras zu einem möglichen Ehebündnis sondieren, ohne also einen förmlichen Heiratsantrag zu stellen.⁴³ Wegen längerer Abwesenheit der Freiin von Frankfurt verzögerte sich ihre Reaktion bis in die Mitte des kommenden Jahres.⁴⁴ Erst im Juni 1680 kam es zu konkreten Verhandlungen, bei denen Spener eine Vermittlerrolle übernahm.

Johanna Eleonora von Merlau, die ja schon zwei Bewerber abgelehnt und sich auf ein lediges, asketisches Leben eingerichtet hatte, wies die Vorstellung zunächst bescheiden von sich: Abgesehen von den äußeren Schwierigkeiten muß sie ihrem Freier gegenüber gestehen, daß ihr die Ehelosigkeit für ihre Person mehr zusage, obwohl sie die Ehe als eine heilige Institution anerkenne, in der man gleichermaßen Gott dienen könne, und sie auch durch kein Gelübde gebunden sei. Das Scheitern früherer Verbindungen habe sie als eine göttliche Bestätigung ihrer Meinung empfunden. Trotzdem wolle sie ihre Entscheidung vorläufig offenlassen.⁴⁵ Sie schlage Petersen statt ihrer Anna Elisabeth Kißner geb. Eberhard, Speners Frankfurter Freundin, als geeignete Ehefrau vor.⁴⁶

Petersen aber bestand, wie nicht anders zu erwarten war, auf seinem Wunsch nach einer Ehe mit Johanna Eleonora und versuchte sie auch über Ph. J. Spener und J. J. Schütz⁴⁷ zur Heirat zu bewegen. Beide mußten Johan-

⁴⁰ Vgl. ZORN, Sozialgeschichte 1971, 578. Von einer wirklichen „Mesalliance“ (CRITCHFIELD 1980, 119) kann man daher nicht reden.

⁴¹ Vgl. TANNER, Ehe 1952, 58–68. Daß sich hinter der quietistischen Formel ein fester Entschluß zu heiraten verbirgt (CRITCHFIELD 1980, 119), vermag ich nicht zu sehen.

⁴² Der überbrachte jedenfalls Johanna Eleonoras Antwort; Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 19. 6. 1680–AFSt A 196, p. 157–162 bes. 157.

⁴³ Vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 5. 12. 1679 (aaO, p. 127–132 bes. 132): Spener sendet Briefe von J. E. v. Merlau.

⁴⁴ Zur längeren Abwesenheit der Freiin seit dem Sommer 1679 s. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 8. 6. 1680 (aaO, p. 170–182 bes. 180). J. E. von Merlau hielt sich in dieser Zeit häufig am Hof in Erbach auf (vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 10. 6. u. 5. 12. 1679).

⁴⁵ Spener an Petersen (wie Anm. 42), bes. p. 157 f.

⁴⁶ LB 1717, 50: eine „junge Doctorin“, also die junge Witwe eines Doktors; vgl. Spener an Petersen (wie Anm. 42), p. 158 f. DECHENTS Angabe (Geschichte 2, 1921, 84), Frau Kißner sei die Tochter von Johann Schwindt (1580–1648), ist falsch, da jener lt. Personalien der bei DECHENT angegebenen LP kinderlos starb (NSuUB Göttingen). Anna Elisabeth Eberhard war die Frau von Dr. Johann Kißner (1645–1678) und starb im Jahre 1690 (Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 16. 9. 1690–AFSt A 196, 474–477 bes. 477; Personalien von Dr. Kißner im Schütz-Nachlaß, SuUB Frankfurt a. M., M 329).

⁴⁷ Vgl. Spener an Petersen (wie Anm. 42), p. 159.

na Eleonora diesmal davon überzeugen, daß die Jungfrauenschaft nach 1 Kor 7, 25–38 keineswegs der allein seligmachende Stand sei.⁴⁸ In ihrer quietistischen Neigung übergab sie die Entscheidung wiederum ihrem Vater, aus dessen Mund sie Gottes Willen erkennen wollte und um jede Eigensucht zu unterdrücken.⁴⁹ Ihrem Vater wie ihrem Schwager von Dorfelden⁵⁰ schien aber die niedere Geburt dessen, der da um die Hand Johanna Eleonoras anhielt, ein großes Hindernis gewesen zu sein.⁵¹ Deshalb bemühte Petersen sich nachdrücklich, ihren Vater, den er bei einer Gastpredigt in Philippseck kennengelernt hatte, für sein Vorhaben zu gewinnen.⁵² Über fürstliche Vermittlung der Herzoginnen Christine, Gemahlin von Petersens Landesherrn August Friedrich, und Anna Elisabeth von Hessen-Homburg auf Philippseck⁵³ wurde schließlich die Zustimmung des Vaters erreicht. Bereits Ende Juli trat man in nähere Verhandlungen über die finanzielle Seite einer Heirat.⁵⁴ Am 3. August kann Spener die mündliche, am 14. August die offizielle Zustimmung des Vaters vermelden.⁵⁵ Anfang September scheint Petersen in Frankfurt eingetroffen zu sein. Er ließ sich alsbald mit seiner Verlobten von Spener aufbieten und am 7. September im kleinen Kreis der engeren Freunde trauen.⁵⁶

Speners Traupredigt

Spener hielt seine Predigt über Eph 5 [, 22ff.].⁵⁷ Er hielt sie vor einem Kreis Gleichgesinnter und richtete seine Worte deutlich auf das vor ihm stehende Brautpaar aus. Seine Predigt stellt so etwas wie ein pietistisches Grundbekenntnis für die beiden Petersens dar, das den Entscheidungen ihrer

⁴⁸ Schütz heiratete in demselben Jahr Elisabeth Katharina Bartels (DECHENT 2, 1921, 94).

⁴⁹ LB 1717, 50 und Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 31. 12. 1679 (AFSt A 196, p. 133–137). Zum Problem s. S. 83 Anm. 203.

⁵⁰ Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 24. 7. 1680 (aaO, p. 154–156 bes. 155).

⁵¹ LB II 1719, 40f. (§ 26); der Oheim Albert Otto (s. S. 83) war am Anfang des Jahres gestorben (Spener an Petersen, wie Anm. 42, p. 159f.).

⁵² Zur Stilisierung der Einzelheiten s. LB 1717, 50f.

⁵³ Spener an Petersen, wie Anm. 42, p. 160.

⁵⁴ Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 24. 7. 1680 (aaO, p. 154–156) als Begleitschreiben zu einem nicht überlieferten Brief Johanna Eleonora v. Merlaus.

⁵⁵ AFSt A 196, p. 147f. und 141–146 bes. 141f. Vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 7. 8. 1680 (aaO, p. 139–141).

⁵⁶ Anwesend waren Anna Elisabeth von Hessen-Homburg und ihr philippseckischer Hof mit dem Vater Johanna Eleonoras, dann G. Heiler, der damals (1679–1682) Superintendent im benachbarten Hanau war (vgl. GRÜNBERG 3, 1906, 407), sowie „viele fromme Herten“; LB II 1719, 41f. (§ 26) und LB 1717, 51.

⁵⁷ S. GRÜNBERG [87] und [88]. Angeblich wurde sie von Rudolf August von Braunschweig-Wolfenbüttel in 8° neu aufgelegt (LB 1717, 52); vgl. Rudolf August an Chr. Kortholt, Wolfenbüttel, den 5/ 15. 3. 1690: er habe die Predigt in 8° drucken und an J. E. Petersens Herzensgespräche 1689 anbinden lassen (BÜLCK, Briefe 1952, 151). Ein solches Exemplar habe ich bislang nicht finden können.

eigenen Theologie entspricht.⁵⁸ Spener appelliert zu Beginn an die Erfahrung der Zuhörer. Der „engern versammlung“, die sich zu der Trauung eingefunden hatte, sei ja „die sache [scil. die Vereinigung des Erlösers mit seiner Kirche und mit jeder gottseligen Seele] selbst nicht fremde [...] wie sie nechst Göttlichem wort auß eigener erfahrung vieles hiervon verstehen“ (S. 3). Nach einzelnen, traditionellen theologischen Begründungen und Wertungen der christlichen Ehe betont Spener, daß der Ehe eine besondere Würde und Bedeutung beizulegen sei, weil unter dem Bilde des Ehestandes die Liebe Christi zur Kirche (nach Ps 45, Hohes Lied, Eph 5) vorgestellt werde. Spener präzisiert dann den Symbolcharakter der Ehe, indem er die menschliche Ehe als das äußere Abbild für die ursprüngliche Vereinigung Christi mit der Kirche und der Einzelseele zu verstehen versucht. In das Geheimnis dieser ursprünglichen Vereinigung „wird in gewisser maß auch mitgefasset die natürliche oder leibliche ehe/ nicht vornehmlich und umb ihrer selbst willen/ sondern wie sie ein bild ist der geistlichen vereinigung CHristi und seiner Kirchen“ (S. 4).⁵⁹ Die so begründete pietistische Ehe gewinnt ihre Würde und ihre Bestimmung als Abbild des vorgängigen Erlösungshandelns Gottes. Entsprechend widmet sich Spener im weiteren Verlauf seiner Predigt einzig der im Bild der Ehe sich spiegelnden Sache selbst. Er setzt dazu bei der Vereinigung der zwei Naturen Christi ein und versucht diese Vereinigung fortzuschreiben, indem er sie „ferner auch ausser seiner [scil. Christi] Person an uns fortgesetzt“ sieht (S. 5).⁶⁰ Christus tritt hier insofern als Mittler auf, als sich mit dem Menschen nicht die Gottheit selbst, sondern die vermittelnde Gottmenschheit Christi vereinigt.

„Da sind wir also in Christo/ als reben in dem weinstock/ und also einer natur mit demselben/ wir empfangen aber von ihm den safft/ in dem wir frucht bringen/ und also den Heiligen Geist/ der alles guten wirkende ursach/ und der auch Christi eigener Geist ist“ (S. 6).

Mit dem Rückgriff auf das organische Bild des Neuen Testamentes (Joh 15, 1–18) versucht Spener eine sanative Rechtfertigung oder wirkliche Gerechtmachung des Menschen zu entwickeln, ohne dabei den Charakter dieser Gerechtigkeit als einer „iustitia aliena“ aufzugeben.

Spener wollte nach seiner eingangs dargelegten Disposition zunächst beide Partner der geistlichen Vereinigung, Christus und die Kirche, für sich darstellen, um dann über ihre Vereinigung zu reden. Er war aber sofort auf die Vereinigung Christi mit der einzelnen Seele zu sprechen gekommen. Das war kein Zufall. Denn die Kirche kann Spener nur als die Zahl und Versammlung der einzelnen berufenen Christen begreifen, „die solchen beruff bey sich kräfttig haben seyn lassen“ (S. 9). So kommt der äußeren, sichtba-

⁵⁸ Speners Predigt [87] 1680, S. 2.

⁵⁹ Vgl. S. 5: Dem Apostel gehe es nicht um das Bild, sondern um die Sache.

⁶⁰ Vgl. Petersen, Geist des Widerchrist 1699, 17: „daß der Christus/ der im Fleisch gekommen/ annoch im Fleisch komme/ und den Zweck seiner Menschwerdung/ nemlich Christus in uns/ erhalte.“

ren Kirche auch weiter keine Bedeutung zu; sie hat nur insofern Anteil an dem Ehrennamen der Gemeinde, „wie die unsichtbare in deroselben mit begriffen wird/ und auß jener die edelste glieder in sich fasset“ (S. 12). Nach einer kurzen Beschreibung des Kirchenbegriffs wendet sich Spener folgerichtig wieder ganz der Vereinigung Christi mit der gläubigen Seele zu, „dero der HERR in gewisser maß alles das jenige thut und erzeiget/ was ins gemein von der gantzen Kirche gesagt wird“ (S. 12).

Auch bei der neuerlichen Beschreibung der Vereinigung betont Spener die Präponderanz Christi, von dem alles Gute im Menschen („was dessen neue creatur anlangt“; S. 13) komme. Die Vereinigung führe zu einer vollkommenen Durchdringung, so daß aus Christus und der Seele „ein geistlicher leibe wird, an welchem CHRISTUS [...] das hochgelobte Haupt ist“ (S. 13f.). Die für die beiden Petersens und überhaupt den Pietismus charakteristische Individualisierung und damit verbundene Spiritualisierung der Gottesbeziehung wird mit der Vorstellung von der Vereinigung Christi mit der Einzelseele von dem Vater des Pietismus kräftig herausgestrichen. Es genügt ihm nämlich nicht, daß der Christ über den Heiligen Geist mit Christus Gemeinschaft hat. Alles zielt auf ein „Christus in nobis“: „Sondern er [scil. der Glaubende] wird gar ein geist mit Christo/ daß er eines sinnes mit ihm ist“ (S. 15). Spener kann die Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre als Vergleich für die Vereinigung des Christen mit Christus heranziehen und auch die Vorstellung der Idiomenkommunikation in ihren verschiedenen Graden darauf anwenden. Auffällig und letztlich nicht konsequent ist es, daß Spener allgemein von einer völligen Teilhabe der Personen (Christi und des Glaubenden) untereinander redet, nur bei der Frage der „guten Werke“ von einem Wirken der beiden Personen je für sich nach ihren Eigenschaften spricht (S. 17–20). Hier stößt er auf ein protestantisches Verdikt.

Mit seiner Predigt hat Spener Grundgedanken jeder pietistischen Theologie ausgesprochen. Die zwei Naturen Christi werden als Vorbild und Mittel verstanden, wonach und wodurch der einzelne Mensch der göttlichen Natur teilhaftig wird.⁶¹ Die in Christus vorgebildete und immer wieder mögliche Immanenz des Göttlichen im Menschen stellt die Pietisten zugleich in scharfen Gegensatz zur Welt und ihrer gottlosen Weltlichkeit. Das Ziel ist eine neue Welt, in der diese Immanenz des Göttlichen nicht nur in der Einzelseele gegenwärtig ist, sondern sich sozial objektiviert. Von diesem Wunsch und dieser Hoffnung getragen betet die Hochzeitsgemeinde am Schluß, daß Gott das Brautpaar „in den Hochzeit=saal des Lammes [Off 19, 7–9]“ führe (S. 25).

⁶¹ Vgl. SCHMIDT, Teilnahme (1958) 1969.

Nach der Trauung am 7. September 1680 blieben die Petersens noch ca. eine Woche bei den Frankfurter Freunden.⁶² Für den Rückweg mietete Petersen für sich und seine Frau ein Schiff, das die beiden auf dem weniger beschwerlichen Flußweg über die Niederlande, dann über Bremen, Hamburg und Lübeck nach Eutin zurückbrachte. Petersen nutzte den geographischen Umweg für eine verspätete Bildungsreise, um die bedeutenden niederländischen Universitäten und ihre Gelehrten kennenzulernen. Petersens Weg führte über Köln, Rotterdam, Leiden (zu [Friedrich ?] Spanheim und Christoph Wittich), Amsterdam (zu Philipp Limborch), Utrecht (zu Johann Georg Graeve, Johann Leusden und Lambert à Velthuysen), Zwolle(?), Franeker und Groningen.⁶³ Dauerhaft sind diese Bekanntschaften mit den niederländischen Theologen wohl nicht gewesen. Es fehlt jeder Hinweis auf eine Korrespondenz oder weitere geistige Auseinandersetzung mit ihnen. Irgendwann im Herbst des Jahres, wahrscheinlich Ende Oktober, ist das jungvermählte Ehepaar wieder in Lübeck eingetroffen. Bevor Petersen seine Amtsgeschäfte in Eutin wieder aufnehmen konnte, mußte er noch eine ernste Krankheit durchstehen.⁶⁴

Johanna Eleonora war sechsunddreißig Jahre alt, als sie den Eutiner Superintendenten heiratete. Aus ihrer gemeinsamen Ehe ist nur ein Sohn hervorgegangen, August Friedrich, der am 2. August 1682 geboren wurde und im Juni 1732 starb.⁶⁵ Er wurde königlich-preußischer Legationssekretär und Kommissionsrat in Magdeburg.⁶⁶ Im Jahre 1711 wurde ihm das Adelsprädikat seines Onkels Johann Ernst Varnbühler von Greiffenberg verliehen, der ohne Erbe geblieben war.⁶⁷ Verheiratet war er mit Johanna Carlier aus „vornehmen Hause“, mit der er bis 1724 sechs Kinder hatte, von denen zwei

⁶² Justus Blanckenhagen (1657–1713) begegnet Petersen in der Spenerschen Bibliothek um den 15. 9. 1680; SCHRÖDER, *Begegnung* 1977, 142f. Spener schreibt den Petersens am 23. 9. 1680 (AFSt A 196, p. 146f.) einen Brief hinterher.

⁶³ LB 1717, 52; SCHERING, *Petersen* 1982, 231 nennt statt Friedrich Spanheim Daniel Spanheim. Die Brüder von Overbeck sind vermutlich Vater und Onkel des Malers Bonaventura von Overbeck. Bei Metschmann könnte es sich um den Gichtelianer in Amsterdam (WOTSCHKE, *Dithmar* 1934, 36) handeln.

⁶⁴ LB 1717, 52f. und LB II 1719, §27 und Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 14. 12. 1680 (AFSt A 196, p. 148–154 bes. 148f.).

⁶⁵ LB 1717, 60–62; Paten standen Petersens Bischof August Friedrich, Ph. J. Spener und der Hamburger Pastor Detlev Beckmann. Die in LB 1717 erzählte Geschichte vom „Däumeln“ im Zusammenhang mit der Geburtsankündigung findet sich schon in einem Brief J. E. Petersens an Kortholt, Eutin, den 19. 9. 1682 (p. 3)–UB Kiel; vgl. LB II 1719, §28. Zu der dort angedeuteten, verfehlten messianischen Interpretation durch den später zum Judentum übergetretenen Johann Peter Speeth (Mose Germanicus) (†1701) s. Petersen, *Geist des Widerchrist* 1699, 65–68, Feustking 1704, 466–469 und Arnold, *KuKH* 2, 1729, 1202–1204.

⁶⁶ LB 1717, 5 und Carmen J. E. Petersen, [3].

⁶⁷ LB 1717, 5. Akten im ÖSA Wien (vgl. S. 22 Anm. 16) und LHA Koblenz.

im Kindesalter (vor 1717) starben.⁶⁸ Zwei weitere Kinder Johanna Eleonoras waren im Mutterleib oder kurz nach der Geburt gestorben.⁶⁹ Weitere Kinder hatten sie und ihr Mann nicht.⁷⁰

II. Kirchliche Wirksamkeit

Persönliche Beziehungen

Petersens zehnjährige Amtszeit als Superintendent und Hofprediger in Eutin zeigt kaum Spuren einer spezifisch pietistischen Wirksamkeit. Im wesentlichen steht er in Kontinuität mit seinem Vorgänger Christian von Stöcken (1666–1678) und mit seinem Nachfolger Christian Specht (1689–1692), die als praktische Vertreter der Reformorthodoxie anzusehen sind. Dieses Urteil setzt als Kriterium für eine pietistische Wirksamkeit die konkreten, kirchenreformerischen und seelsorgerlichen Vorschläge voraus, die Spener in seinen programmatischen „*Pia Desideria*“ aufgestellt und die er selbst in Frankfurt praktiziert hat.

Schon in dem Abschnitt über die Berufung Petersens nach Eutin waren Anzeichen dafür zu erkennen, daß Petersen ein eigentlicher Sinn für das „Gemeinde-Aufbau-Programm“ Speners fehlte. Als Kennzeichen des Pietismus darf das Programm der „*ecclesiolae in ecclesia*“ insofern gelten, als sich darin eine neue Ekklesiologie und Eschatologie zu Worte meldet, die die orthodoxe Lehre mit ihrer dogmatischen Unterscheidung von innerer und äußerer Kirche als einen theoretisch-lehrhaften Gegensatz hinter sich läßt und auf eine eschatologische Durchdringung von innerer und äußerer Kirche setzt.⁷¹

⁶⁸ Carmen J. E. Petersen, [3]; vgl. LB 1719, 397 [= LB 1717, 394; die dort genannten Frauennamen sind ohne Kommata zu lesen]: Gestorben waren 1717: Heinrich Ignatius und Wilhelmine Henriette Ernestina; geboren und am Leben waren 1717: Ernst August und Frieda Maria Johanna. Zwei weitere ungenannte Töchter müssen zwischen 1719 und 1724 geboren worden sein. J. Carlier starb 1726 (H. Petersen an A. H. Franke, Loburg, den 3. 5. 1726 – UA Halle).

⁶⁹ Zu den näheren Umständen s. 1) Spener an J. W. Petersen, Frankfurt a. M., den 19. 7. 1684 (AFSt A 196, p. 343–346 bes. 343f.: „Benedictus sit, qui et Vobis dedit filium, et [...] ad se recepit“); vgl. LB 1717, 62 und 2) J. W. Petersen an J. Reinbeck, Eutin, den 9. 3. 1688–StA Lg., wo von der bevorstehenden Niederkunft J. E. Petersens die Rede ist. Vgl. Petersen, Geist des Widerchrist 1699, 65 und LB II 1719, 46 (§ 28). Zu dem in diesem Zusammenhang (Namensgebung) erwähnten Plan Petersens einer Ausgabe der Ignatiusbriefe s. BARTSCH, Art. „Ignatius“, in: RGG 3, 1959, 665–667. Danach kam 1644 eine lateinische und 1689 eine griechische Ausgabe der Ignatiusbriefe heraus, womit Petersens Plan hinfällig geworden sein dürfte.

⁷⁰ Die bei NIEPER, Auswanderer 1940, 222 zitierte Angabe aus dem Tagebuch von Engelbert von Bruck über eine Tochter Petersens kann nicht bestätigt werden.

⁷¹ Vgl. SCHMIDT, *Pia Desideria* (1951) 1969, 145–153 und WALLMANN, Erneuerung 1986, 24–29.

Für die Eutiner Zeit vermißt man nun Bemühungen des Superintenden, durch die Sammlung einzelner zu einer „ecclesiola“ die Landeskirche von innen her zu einer lebendigen Gemeinde zu erneuern oder zu beleben. Solche Bemühungen setzten freilich das Bewußtsein voraus, daß eine solche Reform sich nicht in einer herkömmlichen, vielleicht nur besonders konsequenten Amtsausübung durchführen ließ. Sie war nicht durch die Geistlichen in ihrer amtlichen Funktion als Vertreter des landesherrlichen Kirchenregimentes, sondern nur durch ihr zusätzliches Engagement auf dem Boden einer „Freiwilligkeitskirche“ innerhalb der Landeskirche zu erreichen. Was wir aber von Petersens Wirken in Eutin erfahren, sind einzelne Maßnahmen, die ihn jeweils nur als besonders konsequenten, unbestechlichen und der Ehre Gottes allein verpflichteten Amtsträger zeigen. Von der Erbauung einzelner, von Seelsorge und Kinderlehre ist da nie die Rede. Die Erbauung beschränkt sich auf den Kreis gereifter, gleichgesinnter und theologisch geschulter Freunde, bei der der Superintendent als Privatperson unter seinesgleichen ist. Zu nennen sind hier Johann Christoph Linekogel, Pfarrer in Giekau (1681–1717), der aus Mömpelgard gebürtige und aus Cleve vertriebene Georg Friedrich Barthol (gest. 1692)⁷² (vgl. S. 268) sowie Johannes Kem(b)ler, Diakon in Eutin (s. u.) und Detlev Beckmann (1645–1684), Pfarrer in Hamburg.⁷³ Mit August Hermann Francke ist Petersen spätestens 1688 bekannt geworden.⁷⁴ Joachim Justus Breithaupt (1658–1732), zur Zeit der Abfassung von Petersens Lebensbeschreibung Generalsuperintendent in Magdeburg, wurde von Petersen empfohlen, als er im Jahre 1684 eine außerordentliche Professur für Homiletik in Kiel erhielt.⁷⁵ Die Erbauung scheint zudem vornehmlich in theoretisch-theologischen Fragen bestanden zu haben, über die Petersen in jener Zeit mit Chr. Kortholt, Ph. J. Spener, K. H. Sandhagen, H. v. d. Hardt, F. Breckling u. a. korrespondierte.⁷⁶ Insofern ist Petersens Mitteilung, es seien „gar wenige,

⁷² Zu Barthol s. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 19. 11. 1681 (AFSt A 196, p. 220–228 bes. 224); vgl. Cons 3, 1709, 379–381 bes. 380f. (12. 5. 1681); LBed. 3, 1711, 262–265 bes. 263 (24. 3. 1688); 3, 1711, 722 (28. 12. 1692) und KRAMER, Beiträge 1861, 212.215.257 [1692]; vgl. Ch. MATHIOT, La Lignée des pasteurs Barthol, in: Bulletin historique du Protestantisme français 84 (1935), 441–443.

⁷³ LB 1717, 54f. 60. Zu Linekogel, der in Helmstedt studiert und dort geheiratet hatte, s. ARENDS 2, 1932, 31 und Moller, 2, 1744, 480. Er wurde durch seine Edition von F. Burmanns „Curieuser Bericht vom Sabbat“ 1700 (MITCHELL 2, 1969, Nr. 3052) in den sog. Sabbatsstreit verwickelt (Walch, RS 5, 1733, 952f.).

⁷⁴ Francke an H. v. d. Hardt, Hamburg, den 29. 8. 1688 (LB Karlsruhe 319): „HE. Petersen ist mit seiner liebsten verwich[nen] Montag [= 27. 8.] hie gewesen [...]. Ich bin sehr durch ihren Umgang gestärcket worden.“ Vgl. SELLSCHOPP, Francke 1913, 276 (mündliche Aussprache Franckes mit Petersen über Röm 7).

⁷⁵ LB 1717, 60f.; vgl. ADB 3, 1876, 291f. (Gass).

⁷⁶ Von dem sicher geführten Briefwechsel mit K. H. Sandhagen fehlt bislang jede Spur; zu den Briefen mit den anderen Personen s. Handschriftliche Quellen unter Kiel, Halle, Karlsruhe und Gotha.

sowohl in der Residence, als auf dem Lande, mit welchen ich mich in Gott erbauen konnte“⁷⁷ für sein eigenes fehlendes Engagement bezeichnend.

Fehlen nun Hinweise auf eine spezifisch pietistische Wirksamkeit Petersens in Eutin, so gibt es doch manche Anzeichen dafür, daß er in diesen stillen Jahren, in denen er geistig und geistlich auf sich und seine Frau angewiesen blieb, seine chiliastischen Vorstellungen entwickelt hat, und zwar in einem Maß, daß die damals gewonnenen methodischen und inhaltlichen Erkenntnisse für seinen weiteren kirchlichen und theologischen Weg bestimmend blieben. Auf diese beiden Seiten seiner Eutiner Zeit, die kirchliche und theologische Arbeit, ist nun näher einzugehen.

Pastorale Tätigkeit

In seiner Lebensbeschreibung will sich Petersen als ernsthaften Pfarrer und Superintendenten darstellen, der auch Ansehen und Einfluß aufs Spiel setzt, um seinem geistlichen Auftrag und Beruf zu genügen. Dabei überläßt er es nicht dem Leser, sich ein Urteil über ihn und sein Handeln zu bilden, sondern will ihm mit dem Bericht über den Ausgang der einzelnen Episoden zeigen, wie sein Handeln durch den Lauf der Dinge, und das heißt durch die Providenz Gottes, selbst gerechtfertigt ist. Darüber hinaus geben die von Petersen berichteten Ereignisse kaum Anhaltspunkte für seine konkrete Wirksamkeit und seine theologische Gedankenwelt. Gewiß, auch in Plön und Eutin will sich Petersen für die Abschaffung des Beichtpfennigs eingesetzt haben.⁷⁸ Insgesamt lassen sich aber zu wenig charakteristische Motive erkennen, von denen man auf ein ihn beherrschendes Anliegen oder eine bestimmende Konzeption schließen könnte. Hinzu kommt, daß es an zusätzlichen Quellen fehlt, die den Hintergrund der Vorgänge im einzelnen erhellen könnten. Aus diesen Gründen begnüge ich mich im folgenden mit einer kurzen kommentierenden Wiedergabe des von Petersen Berichteten.

Als Hofprediger war Petersen zugleich Beichtvater des Fürstbischofs August Friedrich und dessen Frau sowie weiterer Hofleute. Amt und Leben bei Hof gewährten Petersen Einblick in die verschiedenen Intrigen und gruppenspezifischen Auseinandersetzungen bei Hofe, die dem christlichen Geist der Eintracht mitunter widersprachen. Eine dieser Intrigen spann sich unter den Hofleuten um die Gunst der Herzogin.⁷⁹ Die Intrige soll von dem aus Mecklenburg gebürtigen Hofmarschall Christian August (?) von Berkentin (?) ausgegangen sein, der ein Zerwürfnis der fürstlichen Eheleute herbeiführte, um den Einfluß des Kammerfräuleins von Nannendorf auf die

⁷⁷ LB 1717, 59.

⁷⁸ J. W. Petersen an F. Breckling, Eutin den 29. 10. 1679–FoB Gotha, wonach der Beichtpfennig in Plön bereits abgeschafft ist.

⁷⁹ LB 1717, 44f.

Herzogin zu bekämpfen.⁸⁰ Die weiteren Umstände sind dunkel. Berkentins Versuch, den Hofprediger durch Einschüchterungen auf seine Seite zu ziehen, stellt dieser sich im Vertrauen auf Gott und seine schließlich siegende Gerechtigkeit entgegen. Ja, Petersen entdeckt dem Herzog die Intrige, versöhnt die fürstlichen Eheleute wieder und verhindert damit ihre Scheidung, die angeblich gedroht habe und zu einem Verstoß gegen das göttliche Gebot geführt hätte. Einmal auf das Treiben des Hofmarschalls aufmerksam geworden, erkennt der Herzog daraufhin selbst dessen Intrigenspiel und entläßt ihn kurze Zeit später.

Gegen die unchristlichen Standessitten der Hofleute schreitet Petersen ein anderes Mal ein, als er ein Duell zwischen einem Edelmann aus Plön und einem Mitglied des Eutiner Hofes verhindert. Petersen zeigt seinen Eifer um das ihm anvertraute Beichtkind, indem er es nicht nur bei einer scharfen Gewissensrüge gegenüber dem eutinischen Edelmann beläßt, nachdem er von dem bevorstehenden Duell gehört hat, sondern er scheut sich auch nicht, als er erfährt, daß das Duell trotzdem stattfinden soll, zu Fuß an den Ort des Zweikampfes zu eilen, um die streitenden Parteien schließlich erfolgreich zu beschwichtigen.⁸¹ Die Anfeindungen der in ihrem Standesbewußtsein getroffenen Hofleute in Plön und die Ungnade seines den höfischen Sitten ängstlich ergebenen Herrn dauern nur kurze Zeit. Johann Adolf von Plön selbst ist es, der Petersen seines entschiedenen Handelns wegen lobt und im Gegenzug seinen eigenen Hofprediger, Joachim Schmidt, wegen dessen fehlender geistlicher Fürsorge scharf tadelt.⁸² Sogleich ist auch August Friedrich von Petersens gerechter Sache überzeugt. Er erläßt ein generelles Duellverbot, das alle Untertanen einschließlich des Adels bindet. Wer das Verbot übertritt, soll mit Schimpf und Schande des Landes verwiesen werden; für den Fall, daß einer der Duellanten ums Leben kommt, soll der Überlebende durch das Schwert „ohne Gnade“ hingerichtet werden. Beide Duellanten seien unchristlich zu beerdigen.⁸³ Ob das Duelledikt in Eutin wirklich einem christlichen Geist entsprang, wie es Petersen vorgibt, oder eher als Zeichen eines absolutistischen Herrschaftsanspruches anzusehen ist, mag hier unentschieden bleiben. Auch über die praktische Durchführung des Edikts sind wir nicht unterrichtet.

⁸⁰ Name des Hofmarschalls (für 1676) nach GECK, Buxtehude 1965, 113 und der Vorname nach Franck, Mecklenburg 17, 1757, 151 und 18, 1757, 20: ein holsteinischer Geheimer Rat (1718) und königlich-dänischer Gesandter (1729).

⁸¹ LB 1717, 45–48; mit der Problematik des Duellwesens hatte sich Petersen schon früher beschäftigt; vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 24. 4. 1679 (AFSt A 196, p. 108–114 bes. 112).

⁸² Hofprediger in Plön (1679–1729) nach ARENDS 3, 1932, 161. Angesichts der unten erwähnten Edikte, die den Vorfall auf Frühjahr 1681 datieren lassen, kann nur er gemeint sein.

⁸³ Edikt vom 29. 3. 1681 (RÜDER, Gesetzgebung 1837, 4f.), wiederholt am 12. 6. 1688 (ebd.); vgl. Freude, ANTIMONOMAXIA, 2. Aufl. 1682, 432–433 (vgl. LB 1717, 47) und Petersens Geleitbrief dazu vom 1. 5. 1680: ebd., Bl. c3^b – c4^a. Auch in Plön wurde ein entsprechendes Edikt erlassen, offenbar erst am 30. 7. 1688 (KINDER, Plön 1890, 316–318, Nr. 200).

Die Ausübung seines Strafamtes beschreibt Petersen weiter mit zwei kleinen Anekdoten. So habe er nicht davor zurückgeschreckt, einem vornehmen gottorfschen Bedienten seine unziemlichen Reden, die dieser bei Tisch geführt habe, nicht nur unter vier Augen, sondern auch öffentlich in der Kirche vorzuhalten. Für seinen Mut wird er vom Herzog mit fünfzig Talern bedacht, die ihm der reumütige Bediente selbst überbrachte.⁸⁴ Vielleicht in Petersens späte Eutiner Zeit fällt die Geschichte von dem göttlichen Gericht über den fürstbischöflichen Stubenheizer.⁸⁵ Jedenfalls versteht Petersen das Ereignis im Rückblick so, daß er schon damals im Kampf mit dem Teufel und denen, „die seines Theils waren“, stand. Entsprechend wirkt auf der Seite des Superintendenten Gott selbst sein furchtbares Strafgericht. Der fürstbischöfliche Stubenheizer hatte den frommen Lakaian Werner geschlagen, beim Bischof verleumdet und in einen Spanischen Mantel stecken lassen, nachdem Werner bei Tisch Petersens Predigt wiederholt und die unchristlichen Reden seiner Tischgenossen angemahnt hatte. Petersen verwendet sich nun für den Lakaian und sieht sich, seine und des Lakaian Sache kurze Zeit später bestätigt, als das Haus des Stubenheizers abbrennt und der Besitzer selbst darin umkommt. Ohne den genauen Grund anzugeben, führt Petersen den Brand, bei dem die umliegenden Häuser bewahrt wurden, darauf zurück, daß der Stubenheizer einen „Feuer=Fresser“ gegen Petersens eindringliche Mahnung aufgenommen hatte.⁸⁶

Schließlich dokumentieren die drei von Petersen in Eutin veröffentlichten Predigten, die „Eyd=Predigt“, die „Pflicht=Predigt“ und die „Buß=Predigt“, die von ihm praktizierte Kirchenzucht, die ganz in der Tradition der Reformorthodoxie steht.⁸⁷

Als weiteres Schwergewicht seines Reformeifers stellt Petersen sein energisches Vorgehen gegen die nachlässige und unverantwortliche Berufung von Predigern heraus. Er habe sich bemüht, daß nur „capable“ Personen Pastoren würden.⁸⁸ In zwei Fällen verhinderte Petersen die Einstellung von Kandidaten, die sich durch ihren Lebenswandel selbst disqualifiziert zu haben scheinen. So hatte der Domdekan, Joachim von Rantzaу, in Absprache mit den Domherren den Studenten Georg Mohr auf die Pfarrstelle in Hamberge berufen lassen, nachdem dieser sich bereit erklärt hatte, das Hausmädchen des Domdekans zu heiraten. Es handelt sich hier um eine Variante der mancherorts feststellbaren Praxis, daß von einem Pfarrstellen-

⁸⁴ LB 1717, 48f. Vgl. J. W. Petersen an F. Breckling, Eutin, den 20. 2. 1683–FoB Gotha: „Ich bekomme aber zu gleich mehr zu thun mitt ezlichen gottlosen Hoffleuten, davon ich neulich 5 von dem H. Abendmahl abgehalten: Gott sey danck, daß mir der liebe Gott meine gnädigste Herrschafft, so woll den Hertzog, alß die Hertzogin zur beute gegeben“.

⁸⁵ LB 1717, 58f.

⁸⁶ Von dem Brand ist sonst nichts bekannt. Cogelius-Molde 1713, 30 erwähnt nur den Hausbrand bei dem Leineweber Hinrich Schwarck in der Pfaffenstraße, bei dem J. Arndts Paradiesgärtlein unversehrt geblieben sein soll.

⁸⁷ S. Werkverzeichnis. Die Bußpredigt war nicht auffindbar.

⁸⁸ LB 1717, 53–55.

bewerber gefordert wird, die Witwe oder eine hinterbliebene Tochter des verstorbenen Amtsvorgängers zu ehelichen, um sie finanziell zu sichern bzw. nicht aus der Witwen- und Waisenkasse bezahlen zu müssen. Bei dem Fürstbischof hatte Petersen es bald erreicht, daß dieser keiner „einzigen wittwen, noch wittwen tochter [scil. von Pfarrern] den Dienst zur pfarre verheißen [werde], auff daß der Prediger ein gut gewißen mitt in sein Amt bringe, und behalte.“⁸⁹ In Hamberge aber gab es keine Pfarrerswitwe oder -weise, da der bisherige Amtsinhaber, Mauritius Lange, wahrscheinlich im Jahre 1681 nach Kleinwesenberge berufen worden war.⁹⁰ An seine Stelle sollte nun unter der erwähnten Bedingung Georg Mohr berufen werden. Der Eutiner Superintendent aber protestiert gegen diese Vokation, da Mohr vorher eine Krugwirtschaft zu betreiben angefangen habe.⁹¹ Petersen erreicht es immerhin, daß nach einigen Verhandlungen Heinrich Lobeck um 1682 berufen wird, der vorher (seit 1672) in Grossenbrode vor Fehmarn im gemeinschaftlich regierten Teil Schleswig-Holsteins amtiert hatte.⁹² Freilich kann Petersen nicht verhindern, daß nun Mohr an Lobecks Stelle nach Großenbrode kommt, da die dortige Kirche außerhalb seiner Ephorie stand.⁹³ Der in Petersens Augen unrechtmäßige Handel bestätigt sich ihm, als er den schon früher ordinierten Pfarrer Lobeck gegen dessen anfänglichen Widerstand examinieren läßt und ihm dabei seine Unkenntnis der symbolischen Bücher anhand der Sabbatfrage nachweist.⁹⁴

Petersen berichtet noch von einem anderen Fall einer fragwürdigen Protekction. Ein (Johannes) Old(en)roge sollte 1681 mit Empfehlung eines eutinischen Kammerdieners zum Prediger in Lensahn berufen werden.⁹⁵ Obwohl Petersen die Unfähigkeit sowie die „freche und üble Art“ des Kandidaten erkennt und seine Bedenken anmeldet, wird Oldenroge auf Drängen der Lensahner Gemeinde von August Friedrich berufen. Wieder aber gibt die göttliche Providenz dem Superintendenten recht. Schon kurz nach der ausgestellten Vokation kommt der schlimme und anstößige Le-

⁸⁹ J. W. Petersen an F. Breckling, Eutin, den 29. 10. 1679- FoB Gotha.

⁹⁰ ARENDS 2, 1932, 9 und 3, 160.

⁹¹ Das LB 1717, 54 erwähnte „Warnungs=Schreiben“ an J. von Rantzau ist nicht überliefert.

⁹² ARENDS 3, 1932, 32 und 160; vgl. LB 1717, 54, wonach der neue Pfarrer in Hamberge aus einem kgl.-dänischen Dorf berufen wurde. Das bezieht sich wohl auf die Patronatsverhältnisse.

⁹³ ARENDS 3, 1932, 163; Mohr war dort Pfarrer von 1683 bis 1716; zu s. Studium in Kiel s. Matrikel Kiel 1915, Nr. 924 (8. 6. 1676).

⁹⁴ Großer Katechismus, 3. Gebot (BSLK [1930] 1963, 581, Z. 8–18 [Abs. 83]); Petersen zitiert in LB 1717, 55 (mit Auslassungen) nach dem lateinischen Konkordienbuch (Leipzig 1584); zur Sabbatfrage s. Walch, RS 1, 783f.; 2, 839; 3, 59. 79; 5, 952. 1100–1103.

⁹⁵ LB 1717, 55–58; vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 22. 4. 1681 (AFSt A 196, p. 188–195 bes. 190); zur Identifikation von Oldenroge s. Matrikel Kiel 1915, 308 (Juni 1668) und Matrikel Jena 2, 1977, s. v. (28. 6. 1669); der Ort ergibt sich aus der späteren Berufung J. Boetius' dahin (ARENDS 1, 1932, 71). Der Ort Lensahn, ca. 10 km südlich von Oldenburg i. H., gehörte unter die fremde Herrschaft des Amtes Oldenburg im herzoglichen Anteil Schleswig-Holsteins, unterstand aber offensichtlich – vielleicht von den Gründungsjahren des Bistums her – dem fürstbischöflichen Patronat.

benswandel des Kandidaten ans Tageslicht. Oldenrogge hatte nämlich in Jena – wahrscheinlich im Duell – einen Studenten getötet. In Absprache mit dem früheren Rektor der Universität Jena, Sebastian Niemann, der inzwischen zum Generalsuperintendenten nach Gottorf berufen worden war, erreicht es Petersen, daß Oldenrogge die Ordination verweigert und das Vokationsschreiben vernichtet wird.⁹⁶ An seiner Stelle konnte dann Jakob Boetius (Boysen) nach Lensahn berufen werden.⁹⁷

Umgekehrt hat Petersen die Wahl von Johannes Kemler zum Diakon in Eutin veranlaßt (1683–1697).⁹⁸ Kem(b)ler stammte aus der Mark Brandenburg, war vorher Rektor in Oldesloe und wurde später Prediger in Neukirchen (1697–1728). Seine engeren Beziehungen zu Petersen, die sich auf Grund von Kemlers Beteiligung an der Frankfurter Kompagnie (seit 1686) vermuten lassen, werden sich erst in Eutin ergeben haben.⁹⁹

Neben solche moralischen Auseinandersetzungen mit den Menschen seines Amtsbereiches treten in Petersens Autobiographie Erzählungen und Wundergeschichten, insbesondere Exorzismen, die den Superintendenten im Kampf gegen Aberglaube, teuflische Zauberei und Atheismus zeigen. Auch hier unterscheidet sich Petersen in keiner Weise von seinen theologischen Standesgenossen, die von der leibhaftigen Realität des Teufels wie der Wunderwirklichkeit überzeugt waren.¹⁰⁰ Noch an das Ende seiner Hannoveraner Zeit fällt die Geschichte von dem „unsinnigen Mann“, einem „Besessenen“, in der Eilenriede, den Petersen (in Nachahmung von Mk 5, 1–20 par) auf Grund seiner geistlichen Vollmacht geheilt zu haben vorgibt. Es gelingt Petersen in seinem „Priester=Habit“ den mit einem Beil wütenden Mann mit freundlichen Worten zu besänftigen und wieder in die Gesellschaft zurückzuführen.¹⁰¹

Den Kampf mit dem Teufel nimmt Petersen auch in der Episode von dem „Erb=Schmied“ in Zernekau („Zernikaw“) auf.¹⁰² Ein Kammerjunker hatte den Schmied in Zernekau unter falscher Vorgabe überredet, seine Zaubermittel zu gebrauchen, um den Dieb zu ermitteln, der dem Kammerjunker 500 Taler gestohlen hatte.¹⁰³ Der Schmied sollte dem Dieb das Auge „aus Schmieden“, indem er an drei Sonntagen hintereinander einen Nagel verfertigte und diesen am 3. Sonntag in einen dazu vorbereiteten, modellierten Kopf schlug. Der Aberglaube sagt, daß dem Dieb dann das entsprechende Auge ausfallen würde.¹⁰⁴ Petersen aber weiß diese abergläubischen Praktiken zu verhindern und läßt die Schmiede verbrennen, um auf diese Weise den

⁹⁶ LB 1717, 56 (für „Neumann“ lies „Niemann“).

⁹⁷ ARENDS 1, 1932, 71.

⁹⁸ LB 1717, 58; vgl. WEIMANN, Pfarrer 1976, 14 und 22.

⁹⁹ S. S. 274f.

¹⁰⁰ Vgl. BARTH, Atheismus 1971, 297–301.

¹⁰¹ LB 1717, 37f. (Vgl. dazu Lk 10, 34f.).

¹⁰² LB 1717, 40–43.

¹⁰³ Die Namen der Beteiligten sind unbekannt; der Kammerjunker wurde später entlassen.

¹⁰⁴ Vgl. HdtAG 9, 1938/41, 257–265 (JUNGWIRTH) und BARTSCH, Sagen 2, 1880, 322 und 332;

Teufel auszutreiben.¹⁰⁵ Sein Weg, den er als Seelsorger beschreitet, um den Dieb zur Herausgabe des Diebesgutes zu bewegen, wäre nach Petersens Ansicht erfolgreich gewesen, hätte der Kammerjunker nicht durch seine Wachposten eine diskrete Rückgabe unmöglich gemacht. So soll der Vorfall trotz des unbefriedigenden Ausgangs das rechte Handeln Petersens zeigen.

Mit in diesen Zusammenhang gehören schließlich die Geschichten von dem Hamburger Wundermann und „Kröse-Köper“ (Krug-Verkäufer) Jürgen Frese, mit dem Petersen in Eutin persönlich bekannt wurde, und dem Rensefelder Wunder.¹⁰⁶ Frese hatte einen Lüneburger Patrizier aus dem bedeutenden Hause von Witzendorff, der an Gott zweifelte und dem Atheismus ergeben war, wieder zum christlichen Glauben geführt, indem er vor den Augen des Lüneburger Kaufmanns einen glühenden Ring in die Hand nahm, ohne sich zu verbrennen. Damit konnte Frese dem verzweifelten Witzendorff die erfahrbare Wirksamkeit Gottes, seinen wunderbaren Schutz, vor Augen stellen, so daß dieser die Existenz Gottes nicht mehr leugnen konnte. Die Geschichte ist in jener Zeit häufig und zum Teil mit Varianten wiedergegeben worden. Vor allem Christian Kortholt war davon so beeindruckt, daß er den Eisenring in die Kieler Bibliothek bringen ließ und einen ausführlichen Bericht darüber veröffentlicht hat.¹⁰⁷

Bei dem Rensefelder Wunder handelt es sich um eine ähnlich „erbauliche“ und fast märchenhafte Geschichte, bei der Petersen aber selbst kein Augenzeuge war, sondern nur über sie Erkundigungen einzog, um sie seinem Bischof in einem (verlorenen) Bericht darzulegen.¹⁰⁸ Danach soll es einem jungen Landwirt widerfahren sein, daß ein Rabe ihn ansprach, um ihm wunderbare Dinge zu zeigen. Der Rabe verwandelte sich daraufhin in ein Pferd und führte ihn in eine Art Hölle, „da er unterschiedliche, die gestorben waren, gesehen, wie ihre Leichen von den bösen Geistern am Spieß gebraten, und mit Saltz besprenget wurden“.¹⁰⁹ Dieses Erlebnis sollte dem jungen Menschen (und dem Leser von Petersens Autobiographie) in derber Weise die Höllenstrafen vorführen, die bei einem unchristlichen Leben zu gewärti-

s. danach als ältester Beleg für Mecklenburg: Ackermann, Aberglaube 1791, 438–442 bes. 439 (ohne Quellenangabe).

¹⁰⁵ Die etymologische Erklärung des slavischen Ortsnamens von einem holsteinischen Abgott „Zernebog“ (schwarzer/ böser Gott) im Gegensatz zu „Belbock“ (weißer/ guter Gott) findet sich schon bei Cogelius-Molde 1713, 62. Was es mit den Kaufleuten aus Hamburg auf sich hat, die Zeugen dieses Gerichtes gewesen sein sollen, ist unklar.

¹⁰⁶ Zu „Kröse-Köper“ s. Kück, Wörterbuch 2, 1962, 223. Der „Thaumaturg“ ist auch Thema in den Briefen Speners an Petersen vom 22. 4.; 5. 9.; 22. 10. 1681 (AFSt A 196, bes. p. 194, 163, 218f.).

¹⁰⁷ LB 1717, 64 und Kortholt, „THAVMATOGRAPHIA, Oder Umständliche Relation Was in Hamburg mit einem glühenden Eisernen Ring sich begeben“, in: Chr. Kortholt, Tractätlein 1679, 309ff. Vgl. Arnold, KuKH 3, 1729, 248f. (mit weiteren Literaturhinweisen) und ders., Leben 1701, 1103–1121 sowie Spener, LBed. 3, 1721, 609.

¹⁰⁸ LB 1717, 62f.; vgl. J. W. Petersen an Fürstl. Reg. in Celle, Lg., den 30. 3. 1690, § 13- EphA Lg., wo die Geschichte bereits erwähnt wird.

¹⁰⁹ LB 1717, 62.

gen sind. Später sollen weitere Rensefelder Zeugen der Verwandlung des Raben in ein Pferd gewesen sein.

In die letzten Eutiner Jahre gehören drei weitere Handlungsweisen Petersens, die schon eher ein „pietistisch-aufklärerisches“ Denken verraten. So hat Petersen irgendwann in dieser Zeit, vermutlich im Jahre 1687, für seine Person auf das Beichten ganz verzichtet.¹¹⁰ Anlaß waren offenbar Unstimmigkeiten mit dem Eutiner Stadtpfarrer Rodatz. Näheres ist unbekannt. Zur Verteidigung seines Verhaltens verwies Petersen auf das Beispiel der Jünger, die ja auch ungebeichtet zum Abendmahl gegangen seien. Auch konnte er ein Gutachten der Kieler Universität vorzeigen, dessen Sinn offenbar darauf hinauslief, daß er sich um keinen neuen Beichtvater bemühen müsse, nachdem er aus Mißtrauen seinen bisherigen Beichtvater verlassen hatte.¹¹¹ Ein großes Problem scheint sich daraus nicht ergeben zu haben. Sicher hielt man es bei Hofe schon aus Standesgründen für unnötig und sogar entehrend, wenn der Superintendent bei einem anderen Landpfarrer zur Beichte gehen sollte. Welche Motive Petersen bewogen, kann man nur erraten. Es sind wohl dieselben, die im Pietismus allgemein zur Ablehnung der Privatbeichte führten.¹¹² Entsprechend hat Petersen in seinem Spruchkatechismus auch das Stück von der Beichte weggelassen. Wie Petersens Auslegung von Römer 7 zeigt (s. u.), hat sich bei ihm in dieser Zeit außerdem die Vorstellung bekräftigt, daß ein Wiedergeborener in der Tat nicht mehr sündige. Für einen „reifen Christen“ war damit die Institution der Beichte hinfällig geworden.

Einen aufklärerischen Zug trägt Petersens Eintreten für einen der letzten „Ketzer“, die im Alten Reich zum Tode verurteilt und exekutiert wurden. Die Geschichte des „Gotteslästerers“ Peter Günther ist häufig beschrieben und novellistisch erzählt worden.¹¹³ Der Kleinschmiedeselle Peter Günther wurde im Jahre 1687 wegen angeblicher Lästerung Christi auf Anklage von einigen Mitgesellen verhaftet, eingekerkert und nach Einholung verschiedener Gutachten zum Tode verurteilt. Günther war offenbar von sozinianischen Gedanken beeinflusst und konnte das christliche Trinitätsdogma nicht nachvollziehen. Interessant ist die Argumentation, mit der Petersen, der sich auch persönlich um die Seelsorge des Eingekerkerten kümmerte, die Verurteilung und Hinrichtung zu vereiteln versuchte. Er hat zu diesem Zweck drei Briefe geschrieben, die in Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie“ abgedruckt sind.¹¹⁴ Petersens Hauptargument ist, daß die Todesstrafe wegen

¹¹⁰ LB 1717, 75f. Zu Rodatz(ki) s. WEIMANN, Pfarrer 1976, 12.

¹¹¹ Das Gutachten wurde nicht ermittelt; vgl. LBed. 3, 1711, 255 (31.1. 1687) [an Chr. Kortholt?]: Übersendung eines Schreibens aus Eutin. Danach ließe sich der Vorfall auf 1687 datieren.

¹¹² Vgl. OBST, Beichtstuhl 1972.

¹¹³ LB 1717, 66ff.; Arnold, KuKH 4, 1729, 801–810; RADBRUCH, Günther 1911; Anonym, Günther 1827; SARTORIUS 1866; Pitaval 1873; Hss. Material im Kirchenarchiv Lübeck.

¹¹⁴ AaO, 1.) 802–805 an den Syndikus Pomerische (24.10. 1687); 2.) 805–807 an Georg

Gotteslästerung nur dann zulässig und nach Lev 24, 15 geboten sei, wenn man gegen sein Gewissen und das Licht der Natur die Tat begeht. Da es sich bei dem Trinitätsdogma aber um eine Offenbarungswahrheit handle, die dem Christen geschenkt werden muß, könne man Günther nicht als Lästler, sondern nur als „Irrenden“ bezeichnen. Nach dieser Verteidigung geht Petersen dann zum Angriff über:

„So ist auch gewiß, daß die wenigsten, die da sagen, daß Jesus Christus Gottes Sohn sey, mit wahrheit glauben, sie seyn geringe oder hohe, gelehrte oder ungelehrte. Denn Johannes machet in seiner 1 ep. am 5ten einen solchen schluß: Alles was von Gott gebohren ist, überwindet die welt, und unser glaube ist der sieg, der die welt überwunden hat; Wer ist aber, der die welt überwindet, NB. ohne der da gläubet, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist? Wer nun die welt und ihre lüste, wie die wenigsten thun, nicht überwindet, derselbe glaubet auch nicht, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist, ob er es gleich mit dem munde bekennet.“¹¹⁵

Das Argument Petersens zeigt die enge Verknüpfung auf, die für ihn zwischen dem wahren Glauben und einem christlichen Leben besteht. Das kann schlicht paränetisch gemeint sein. Gleichwohl ließe sich das Argument in der zitierten Passage auch umdrehen. Erst ein christliches Leben, das auf die Kraft Christi im Wiedergeborenen setzt, kann Zeugnis von Christus, seiner Existenz und seinem göttlichen Wesen ablegen. Dann aber ließe es eine weit größere Zahl seiner Zeitgenossen am rechten Glauben mangeln. In dieser Hinsicht hat Petersens Argument auch eine kritische Funktion, die auch später, etwa bei seiner Auslegung von Röm 7, wieder zutage tritt.

Ganz zum Abschluß seiner Eutiner Zeit schließlich kann Petersen sich in die Schar derer einreihen, die das Gottesreich durch die Taufe eines Juden vermehren wollten. Schon in Speners Eschatologie, dann aber auch im ganzen kirchlichen und radikalen Pietismus, spielt die künftige Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben eine große, wenn auch in der gedanklichen Durchführung sehr unterschiedliche Rolle, da darin eine wesentliche Verheißung der Schrift erfüllt werde (v. a. Röm 9–11).¹¹⁶ Petersen war, wie sein Brief an Johann Reinbeck vom 12. 1. 1688 zeigt, beglückt davon, daß ihm eine solche Judentaufe vergönnt war.¹¹⁷ Er hat dann auch sogleich für seinen im Jahre 1689 neu aufgelegten Spruchkatechismus einen Anhang angefügt, wo er ein eigenes Glaubensbekenntnis für einen Juden formulierte.¹¹⁸ Trotzdem hat die Konversion der Juden Petersen im Laufe seines Lebens nur am Rande, als Teil seines theologischen Gedankensystems, interessiert.

Petersen; 3.) 807f. an einen Prediger der Stadt. Vgl. LB 1717, 70. Daß es sich um denselben Absender handelt, geht aus der ähnlichen Argumentation hervor.

¹¹⁵ Arnold, aaO, 803; vgl. 805.

¹¹⁶ Vgl. dazu SCHRADER, *Wiederkehr* 1988 und SCHNEIDER, *Schreiben* 1985.

¹¹⁷ StA Lg. (Berufung).

¹¹⁸ S. Werkverzeichnis.

Das markanteste Zeichen seiner Wirksamkeit in Eutin hat Petersen mit seinem Eintreten für eine Konfirmation der getauften Christen hinterlassen. Nun ist bekannt, daß der Pietismus weder den Katechismusunterricht im 17. Jahrhundert neu begründet noch die feierliche Konfirmation in die lutherischen Landeskirchen eingeführt hat.¹¹⁹ Schon Philipp Jakob Spener fand bei seiner Berufung nach Frankfurt im Jahre 1666 Verordnungen und praktizierte Regelungen des Katechismusunterrichts und des Glaubensverhörs vor.¹²⁰ Auch der Antrag auf Einführung der Konfirmation in den zu der Reichsstadt Frankfurt gehörigen Landgemeinden im Jahre 1668 geht kaum auf die Initiative Speners zurück.¹²¹ Charakteristisch für das pietistische Selbstverständnis und Selbstbewußtsein ist allerdings der persönliche Einsatz, mit dem Spener und seine Anhänger sich, ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Stellung, des religiösen Elementarunterrichtes annahmen. Aus ihrer Sicht der künftigen geschichtlichen Entwicklung war das folgerichtig. Konnten sie doch bei der Jugend auf unbebautem und unverdorbenem Acker säen und eine gute Ernte erwarten, die die Kirche von Grund auf erneuerte.¹²² Überdies entspricht die Art des religiösen Elementarunterrichtes der pietistischen Forderung nach einer verständlichen, einfachen und insofern erbaulichen Lehre, die die Grundlage für ein christliches Leben bildet.

Betrachten wir, wie Petersen sich als Superintendent des Lübecker Bistums für Katechismusunterricht und Konfirmation einsetzte, so stellen wir fest, daß er sich damit einer vorgängigen Entwicklung im Bistum und einer allgemeinen Tendenz in Schleswig-Holstein anschloß. Auch dort werden seit 1670 allgemein frühere Beschlüsse, die Konfirmation einzuführen, in die Tat umgesetzt.¹²³ Ja, selbst die Einzelheiten des Katechismusunterrichtes und der Konfirmation im Lübecker Bistum lassen keine spezifisch pietistischen Motive oder Akzente erkennen.¹²⁴ Für die Verhältnisse im Bistum Lübeck sind wir im wesentlichen darauf angewiesen, sie aus den registrierten landesherrlichen Verordnungen abzuleiten.¹²⁵

¹¹⁹ Vgl. CASPARI, Konfirmation 1890; DIEHL, Konfirmation 1897; ACHELIS 2, 1898, 25 ff.; HANSEN, Konfirmation 1911.

¹²⁰ WALLMANN, Spener 1986, 215–219.

¹²¹ WALLMANN, Spener 1986, 219 f. und GRÜNBERG 2, 1905, 85.

¹²² Vgl. SK 1685, Vorr. § 15.

¹²³ HANSEN, Konfirmation 1911, 140.

¹²⁴ Vgl. HANSEN, Konfirmation 1911, 187: „Es ist überhaupt auffallend, wie wenig die Ausführungen dieses Pietisten über die Konfirmation den Stempel des Pietismus tragen.“

¹²⁵ Die meisten dieser (Konsistorial-)Verordnungen, die im SHLA (Abt. 268) aufbewahrt waren, wurden 1911 (aus Lagerungsgründen) vernichtet; ihre den Sachverhalt beschreibenden Titel sind aber in den Findbüchern erhalten; als Quelle dient außerdem RÜDER, Gesetzgebung 1, 1837. Von Visitationsprotokollen oder ähnlichen Dokumenten, die die tatsächliche Durchführung der Verordnungen beschrieben, ist aus Petersens Zeit nichts überliefert.

Johann Wilhelm Petersen fand bei seiner Amtsübernahme in Eutin neuere Bemühungen vor um eine Hebung des religiösen Bildungsstandes der zum großen Teil aus Bauern und Handwerkern bestehenden Bevölkerung.¹²⁶ Denn schon in den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts waren unter dem Bischof August Friedrich und dem Superintendenten Christian von Stöcken ernsthafte Versuche unternommen worden, die katechetische Unterweisung der Bevölkerung zu verbessern.¹²⁷

Vom 27. Juni 1672 datiert eine Verordnung, die das öffentliche Katechismusexamen für Kinder und Erwachsene vorsieht. Da die holsteinische Kirchenordnung schon immer Katechismuspredigten am Sonntag vorsah, dürfte das Katechismusexamen jene in der Weise weiterentwickelt haben, daß sich die Predigt nun stärker auf die Auslegung des Kleinen Katechismus bezog, der von der Gemeinde auswendig zu lernen war. Zu den Erklärungen Luthers gab der Pfarrer in der Regel weitere Hinweise, mit denen er seinerseits Luthers Worte der Gemeinde auslegte. Aus dieser Praxis läßt sich die herkömmliche Dreiteilung der zeitgenössischen Katechismusbearbeitungen ableiten (Lehrstück, Luthers Auslegung, Kommentar des Pfarrers). Das Katechismusexamen sollte in einem vierwöchigen Turnus am Sonntagnachmittag vorgenommen werden.¹²⁸ Diese Verordnung wird im folgenden Jahr spezifiziert, indem das regelmäßige Katechismusexamen in Eutin weiterhin am Sonntagnachmittag, auf dem Land aber nach der Hauptpredigt abgehalten werden soll.¹²⁹ Man hatte wohl der Landbevölkerung nicht zumuten können, zweimal an den fraglichen Sonntagen die zum Teil weiten Wege zur Kirche anzutreten. Auch wurde die Einrichtung von Landschulen angekündigt. Über die genauere Ausführung sind wir allerdings nicht unterrichtet.

Zwei Jahre später werden die früheren Verordnungen über das Katechismusexamen Kirchenvolk und Pfarrern neu eingeschärft. Den vor allem bei der städtischen Bevölkerung Eutins auftretenden Widerständen versucht man entgegenzuwirken, indem das Katechismusexamen nun an das Ende

¹²⁶ Ich übergehe die Verordnung aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges vom 30.12.1637, die u. a. den Predigern aufträgt, (auch) den Eingepfarrten in den einzelnen Dörfern (außerhalb des Kirchdorfes) Religionsunterricht zu erteilen; RÜDER, Gesetzgebung 1, 1837, 1.

¹²⁷ Eine erste Verordnung „das in den Kirchen zu haltende Examen catecheticum betr.“, in: SHLA Abt. 260, 11, Nr. 11.1.B.1 (vernichtet).

¹²⁸ RÜDER, Gesetzgebung 1, 1837, 2f. und SHLA, Abt. 260, 11, Nr. 11.1.J.2a (vernichtet).

¹²⁹ RÜDER, Gesetzgebung 1, 1837, 3 (24. 10. 1673) und Langemack 3, 1740, 354, wonach die Katechisation im Eutinischen v. a. durch von Stöckens „remonstration“ seit 1674 eingeführt worden sei; vgl. dazu Chr. von Stöcken, Die öffentliche || Kinder= und Kirchenverhör || Aus dem || Catechismo/ || Mit vielen unverwerfflichen || Zeugnissen Lutheri und anderer || [...] Ratzeburg 1674, 95f. und Zuschrift)(iiii^b: „Ich/ der geringste unter den Dienern Gottes/ hab aus erheischender Amts=Pflicht alle Mühe dahin angewandt/ um die so nützliche Catechismus=Unterrichtung in den Bischöflichen Stifts=Kirchen zum Stande zu bringen/ mit nicht geringer Beschwerde“; vgl. ebd.,)(vii^a und Stöckens mehrfach aufgelegten und weit verbreiteten Katechismus: Die vernünftige lautere Milch des heiligen Katechismi, Ratzeburg 1672 (s. RENDTORFF, Schulordnungen 1902, 296f.).

des sonntäglichen Hauptgottesdienstes am Vormittag gestellt wird. So soll sich keiner mehr dem Glaubensverhör entziehen können.¹³⁰

Die folgenden Verordnungen, die den Katechismus betreffen, stammen dann aus Petersens Zeit in Eutin. Wie schon bei den oben genannten Bestimmungen ist auch für die folgenden unklar, auf wessen Initiative oder maßgeblichen Antrieb sie zurückgehen. Petersen selbst rühmt sich nirgendwo dieser verschiedenen Verordnungen. Gegenüber Friedrich Breckling drückt er den Sachverhalt zurückhaltend aus, wenn er schreibt, der Fürstbischof habe hinsichtlich der Einführung der Katechismuslehre „gerne meiner bitte hirin gewehret“. ¹³¹ Der Superintendent hatte aber keine anordnende Befugnis. Alle kirchlichen Verordnungen wurden vom Konsistorium erlassen, in dem der Superintendent nur beratende Funktion hatte. Angesichts einer gewissen Kontinuität der Verordnungen darf man die Rolle der wechselnden Superintendenden nicht überbewerten.

Die Verordnungen unter Petersen beginnen mit derjenigen vom 6. März 1679, in der das regelmäßige, sonntägliche Katechismusexamen angeordnet wird.¹³² Das wöchentliche Examen soll offenbar gewährleisten, daß alle Kirchenbesucher sich irgendwann dieser Prüfung unterziehen. Um der Verordnung Nachdruck zu verleihen, kam August Friedrich samt seiner Gattin selbst anläßlich der Einführung des Katechismusexamens in die Eutiner Michaeliskirche.¹³³ Als weitere Besonderheit fällt auf, daß der Termin für diese Glaubensverhöre erneut verändert wurde. Nun sollten sie in Eutin wieder im Anschluß an die Nachmittagspredigten abgehalten werden. Wenn diese, wie an der Lüneburger Johanniskirche, dem Superintendenten oblagen, dann bestätigt sich Petersens Angabe in seiner Lebensbeschreibung, daß sich der Eutiner Pastor Christoph Rodatz (1621?–1692) geweigert habe, Katechismusunterricht zu geben. Daraufhin mußte Petersen selbst Katechismuspredigt und Examen halten.¹³⁴

Das so mit der Zeit im Bistum Lübeck eingeführte „Examen catecheticum publicum“ sieht Emil Hansen als eine Weiterentwicklung der älteren Einrichtung eines Glaubensverhöres zu bestimmten Anlässen (v. a. Trauung und Abendmahl, dann auch Patenschaft) an.¹³⁵ Im Unterschied zu der rein examinerischen Form des Glaubensverhörs, das ohne weiteres auch privat vom Pfarrer durchgeführt werden kann, soll das öffentliche Katechismusexamen zugleich prüfen wie darlegen und vertiefen.¹³⁶ Beide, öffentliches Katechismusexamen und Glaubensverhör, haben ihre „konvergierende

¹³⁰ RÜDER, Gesetzgebung 1, 1837, 3 (26. 11. 1675).

¹³¹ Petersen an F. Breckling, Eutin, den 29. 10. 1679–FoB Gotha.

¹³² RÜDER, Gesetzgebung 1, 1837, 4. Das öffentl. Katechismusexamen wurde in Schleswig-Holstein wahrscheinlich zuerst 1623 (HANSEN, Konfirmation 1911, 19 Anm. 2) eingeführt.

¹³³ SK 1685, Vorr. § 20; vgl. aber LB 1717, 43.

¹³⁴ LB 1717, 43; vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 5. 9. 1681 (AFSt A 196, p. 163–169 bes. 165).

¹³⁵ HANSEN, Katechismus 1911, 18–27.

¹³⁶ HANSEN, Katechismus 1911, 20f.

Tendenz“ in dem öffentlichen, die ganze Gemeinde erbauenden Akt der Konfirmation, die ein Glaubensverhör der Jugend vor der ersten Kommunion und damit den Eintritt als vollwertiges Mitglied der christlichen Gemeinde (z. B. für Trauung und Patenschaft) darstellt.¹³⁷ Zugleich ist diese Form der Konfirmation ein Mittel der Kirchenzucht, wenn die vollen Rechte eines Christen erst nach Absolvierung eines Glaubensverhörs zuerkannt werden. Nur durch diesen sozialen und religiösen Druck war es offenbar zu erreichen, daß die Eltern ihre Kinder zur Katechismuslehre schickten.¹³⁸

In der Tat können wir die Tendenz des Katechismusexamens zur Konfirmation als Abschluß des Jugendkatechumenats auch für das Bistum Lübeck feststellen. In der Verordnung vom 6. August 1680 wird festgehalten, daß jeder, der das erste Mal zur Kommunion geht oder eine Patenschaft übernehmen will, sich zuvor einer öffentlichen Prüfung unterziehen muß, in der er ein Glaubensbekenntnis ablegt.¹³⁹ Ob es sich um ein eigen formuliertes Glaubensbekenntnis in zusammenhängender oder dialogischer Form (zwischen Prediger und Konfirmanden) handelt, ist ungewiß. Petersens eigener Anspruch war jedoch, daß jedes Gemeindeglied befähigt sein sollte, selbständig aus der Bibel seinen Glauben zu begründen.¹⁴⁰ Da Petersen im Zusammenhang mit diesen Verhören das holsteinische Konfirmationsformular zitiert, wird man mit diesen Glaubensverhören die Einführung der Konfirmation im Lübecker Bistum datieren.¹⁴¹

Die Konfirmation ist danach der Abschluß einer Zeit, in der der einzelne nur ein unselbständiges, nur mit Vorbehalt zu betrachtendes und insofern nicht volles Mitglied der Kirche ist. Der verantwortete Empfang des Abendmahls (nach 1Kor 11, 29) ist Zeichen und Beginn der vollen Kirchengliedschaft im geistlichen Sinn. So heißt es im Formular:

¹³⁷ HANSEN, *Katechismus* 1911, 21 ff.

¹³⁸ Vgl. J. W. Petersen an F. Breckling, Eutin, den 29. 10. 1679–FoB Gotha: Die Verknüpfung der Konfirmation mit der Abendmahlszulassung solle die Eltern dazu bewegen, ihre Kinder in die bislang vernachlässigte Katechismuslehre zu bringen.

¹³⁹ RÜDER, *Gesetzgebung* 1837, 6; vgl. SK 1685, Vorr. § 20; s. deren Wiedereinschärfung vom 16. 8. 1682, nach der dem Superintendenten das Recht zu einer unvermuteten Visitation erteilt wird, bei RÜDER, *Gesetzgebung* 1837, 6 und SK 1685, Vorr. § 20. Daß diese Wiederholung anläßlich der Wahl eines Diakons (J. Kemlers ?, s. S. 136) erfolgte, bekräftigt HANSENS These (Konfirmation 1911, 167–171), daß der Widerstand gegen die Konfirmation in Schleswig-Holstein v. a. von den Diakonen ausging, die um ihren Einfluß und ihre Einkünfte fürchteten. Dazu paßt die einjährige Vakanz des Diakonenamtes in Eutin.

¹⁴⁰ SK 1685, Vorr. § 11. Die unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse im SK (s. S. 150 und Werkverzeichnis). Vgl. Vorr. von Kortholt, Bl. 7^a, wo Kortholt den Wert des SK realistisch darin sieht, daß er die Bibelkenntnis bei denen fördert, die oft nicht fähig sind, die Schrift selbst zu lesen. Bekannt ist, daß A. H. Francke als einer der ersten von seinen Konfirmanden ein selbständig formuliertes Bekenntnis forderte (s. ACHELIS, *Lehrbuch* 2, 1898, 46). Ist Francke in diesem Fall von Petersen beeinflusst?

¹⁴¹ Von einem festen und einheitlichen Termin einer (Oster-) Konfirmation (als Abschluß eines geregelten Katechumenenunterrichtes ?) ist erst in einer Verordnung vom 28. 9. 1733 die Rede. Dort wird sie als schon eingeführt vorausgesetzt (RÜDER, *Gesetzgebung* 1837, 114).

„Weil die | Kinder nun zur Erkändnis der Christlichen Lehre, und Gottseeligkeit zum Theil gekommen/ begehren sie von Hertzen/ daß sie besser/ völliger und mehr unserm und ihrem Heylande Christo JEsu und seiner Heil[igen] Kirchen mögen zugethan werden/ nemlich durch den Brauch des Heil. Abendmahls und Sacrament des Leibes und Blutes JEsu Christi. Damit aber solches mit grösserer Frucht/ Stärckung ihres Glaubens/ durch Krafft des Heil. Geistes geschehen möge/ sind sie bereit/ durch sich selbst Bekändnis ihres Glaubens zu thun/ und sich Christo dem Herrn und seiner Kirchen zu ergeben/ und dem Teuffel zu entsagen/ welches sie in der Heil. Tauffe nicht weiter thun können/ ohne was von wegen ihrer Kindtheit durch ihre Pathen geschehen.“¹⁴²

Die Konfirmation wird hier als die Wiederholung des Taufbundes seitens des mündig gewordenen Christen verstanden.¹⁴³ An diese Einleitung und das Examen schloß sich das Versprechen der Konfirmanden an, ernsthaft beim Glauben bleiben zu wollen. Den Beschluß bildete die Einsegnung der Konfirmanden, indem der Pfarrer ihnen die Hand auflegte und dazu ein kurzes Gebet sprach. Petersen verteidigte die bischöfliche Verordnung vom 6. 8. 1680 mit dem „locus classicus“ der lutherischen Konfirmation, der den Vorwurf einer Annäherung an das römisch-katholische Firmungssakrament zurückweist, mit Chemnitz' Passage „De confirmatione“ aus seinem „Examen Concilii Tridentini“ von 1599.¹⁴⁴

Versucht man Petersens Anteil an der Einführung der Konfirmation im Bistum Lübeck zu ermessen, so lassen sich nur einige Hinweise geben. Es ist auffallend, daß zur Zeit Christian von Stöckens, der nicht als Befürworter der Konfirmation gilt, diese in Eutin vom dortigen Konsistorium nicht eingeführt wurde, wohl aber relativ kurz nach Petersens Amtsantritt.¹⁴⁵ Petersen mußte die Einrichtung der Konfirmation aus Hannover kennen.¹⁴⁶ Auch läßt sein ausführlicher Bericht in der Vorrede zu seinem Spruchkatechismus ein gewisses Interesse für die Konfirmation spüren. So kann als Ergebnis festgehalten werden, daß Petersen mit seiner positiven Einstellung zur Konfirmation den Weg für ihre Einführung im Bereich der Eutiner Landeskirche freigemacht hat. Er hat mit seinen Mitteln und Kenntnissen die bestehenden und geltenden Ordnungen weitergeführt, ohne ihnen eigene Akzente zu geben. In den programmatischen Ausführungen seines Spruchkatechismus wirbt Petersen mit verschiedenen praktischen Vorschlägen für eine ernsthafte Katechisation. Danach soll die katechetische Unter-

¹⁴² SK 1685, Vorr. § 22; Petersen zitiert nach der niedersächsischen Kirchenordnung, nicht nach dem schleswig-holstein. Kirchenbuch von 1665 (s. HANSEN, Konfirmation 1911, 329–336).

¹⁴³ Vgl. J. W. Petersen an F. Breckling, Eutin, den 29. 10. 1679– FoB Gotha: „repetito foedere baptismali“.

¹⁴⁴ SK 1685, Vorr. § [21]; vgl. den auch in Eutin lautgewordenen Vorwurf nach § [21]. Chemnitz, Examen II, locus III, 25 (1. Absatz) (Ausgabe von PREUSS 1861, 297; vgl. HANSEN, Konfirmation 1911, 185).

¹⁴⁵ Vgl. HANSEN, Konfirmation 1911, 144 Anm. 2.

¹⁴⁶ S. die „Ordnung der confirmation oder firmung, wenn und wie man die halten sol in dem löblichen fürstenthum herzog Erichs des jüngeren. [...] 1542.“ bei SEHLING 6.1, 1957, 838–843.

weisung des Pfarrers von christlichen Schulmeistern fortgesetzt und befestigt werden, indem diese mit den Kindern in die Kirche gehen und das Auswendiglernen des Katechismus überwachen.¹⁴⁷ Die Mitarbeit von „Lehr=Meister(n) und Lehr=Meisterinnen“ sowie Theologiestudenten, die dann „nicht gantz roh ins Ammt kämen“, sei besonders bei den großen Kirchspielen des Lübecker Bistums vonnöten, wo viele Dörfer bei einer Kirche eingepfarrt seien und der Pfarrer schon aus verkehrstechnischen Gründen diese Arbeit nicht leisten könne.¹⁴⁸ Das Amt des Schulmeisters sei entsprechend gesellschaftlich und finanziell besser zu honorieren.¹⁴⁹ Schließlich werden auch die Eltern an ihre Vorbildfunktion erinnert und aufgerufen, mit ihren Kindern den Katechismus durchzugehen. Dann wären die Kinder bereitwilliger zu lernen.¹⁵⁰ So richtig diese Vorschläge waren, so wird man Petersens Engagement für Katechese und Konfirmation angesichts des Amtes und der Stellung, die er innehatte, von seinen Taten her beurteilen müssen.¹⁵¹ Über sein oder seines Landesherren Wirken, das über diese Verordnungen hinausginge, wissen wir aber fast nichts. Wohl hat Petersen (eine Zeitlang ?) in der Eutiner Stadtkirche die Katechismuslehre selbst abgehalten; aber dabei handelte es sich keineswegs um die ehrenrührige Kinderlehre, sondern um den regulären Nachmittagsgottesdienst, „wohin der Hertzog mit der Hoffstatt zu fahren pflegte“.¹⁵² In Lüneburg hat er als Superintendent, anders als sein Vorgänger K. H. Sandhagen, den Katechismusunterricht nicht freiwillig übernommen, wie das Spener in Frankfurt getan hat.¹⁵³ Selbst bei einem so konkret scheinenden Vorschlag, in den Dörfern Schulmeister einzustellen und einträglich zu honorieren, fragt es sich sehr, ob Petersen diese Maßnahme von der Landesregierung forderte und dafür seinen Einfluß geltend machte oder ob eine solche Einrichtung nicht vielmehr den Gemeinden zugemutet wurde.

Zum anderen zeigen Petersens Vorschläge kein eigenes Nachdenken über Katechese und Konfirmation, da sie nur allgemeine Forderungen der Zeit wiederholen. Vor allem aber kann nicht von einem pietistischen Interesse, durch Katechese und Konfirmation an der Erbauung der einzelnen Kirchenglieder mitzuwirken, gesprochen werden. Das zeigt sich an seinem fehlen-

¹⁴⁷ Zur Katechese als Aufgabe der Schule bei Spener s. GRÜNBERG 2, 1905, 61.

¹⁴⁸ SK 1685, Vorr. § 16.

¹⁴⁹ SK 1685, Vorr. § 17.

¹⁵⁰ SK 1685, Vorr. § 18.

¹⁵¹ Gegen HANSEN (Konfirmation 1911, 146), der in der programm. Vorrede Petersens einen Beleg für sein „großes Interesse für die Belebung der katechetischen Tätigkeit“ sieht.

¹⁵² LB 1717, 43; vgl. SK 1685, Vorr. § 15: Er (Petersen) habe „zwey Jahr und darüber/ aus freyem hertzlichem Trieb den Catechismus öffentlich in der Gemeine bey den Kindern getrieben“.

¹⁵³ Actum, den 22. 5. 1691, p. 8f. und 12f. – StA Lg.: Petersens Kollegen fordern, daß Petersen wie Sandhagen die Katechismuslehre treiben solle; Petersen will den Katechismus höchstens in der Kirche vor dem Altar behandeln (J. W. Petersen an Fürstl. Reg., Lg., den 13. 6. 1691, p. 7 – EphA Lg.). Zu Spener s. WALLMANN, Spener 1986, 216f.

den, jedenfalls nicht bezeugten persönlichen Einsatz. Das zeigt sich auch symptomatisch an seiner Einstellung zur Privatkonfirmation. Während Spener diese auf der Basis seines Programms der „ecclesiolae in ecclesia/ ecclesiis“ durchaus billigen konnte, wenn es die Umstände nötig machten, forderte Petersen ausschließlich die öffentliche Konfirmation, damit alle sich daran erbauen.¹⁵⁴ Für Petersen bleibt der lebenslange Katechismusunterricht eine Einrichtung der Predigt und der öffentlichen Kirchenzucht. Er steht hier gemeinsam mit Männern wie Christian Kortholt und Trogillus Arnkiel.¹⁵⁵ Entsprechend soll der Katechismus vor allem zum Verständnis der Predigt anleiten.¹⁵⁶ Von einer individuellen religiösen Erziehung ist bei Petersen nicht die Rede. So bleibt auch Petersens Hoffnung, die er an Katechese und Konfirmation knüpft und die an Speners *Pia Desideria* erinnert, blaß, wenn es da heißt, man werde „bald eine andere Kirche sehen/ als wir nun haben/ da mehr Böcke als Schaafte gefunden werden/ und da die Unwissenheit das wilde Kraut geworden ist/ welche den in so langer Zeit unbearbeiteten Garten der Jugend eingenommen und die gantze Gemeine verdorben hat“.¹⁵⁷

Im Hinblick auf Petersens kirchliche Wirksamkeit in Eutin bestätigt sich die früher geäußerte Vermutung, daß Petersen mehr ein Mann der Kontemplation, des Intellekts und der Reflexion ist als ein Mann der Tat, der praktischen Erfahrung oder großer Ziele. Er beteiligt sich an Dingen, die in der Luft liegen und die seinem Christenideal entsprechen; er initiiert nicht, sondern begleitet mit obrigkeitlichen Maßnahmen. Seelsorgerliches Bemühen um die einzelne Seele, pietistischer Erziehungsoptimismus sind ihm fremd. Aktiv im Sinne praktischer Gestaltung wird Petersen nur, wenn er sich mit Amtsautorität um moralisch-gesellschaftliche Probleme kümmern kann. Vielleicht ist in diesem charakterlichen Zug die besondere Ausformung seines später zu behandelnden Chiliasmus begründet oder umgekehrt: ist sein Tun die Folge seines chiliastischen Geschichtsverständnisses.

III. Der Spruchcatechismus

Einleitung

Die Verordnungen zur Förderung der catechetischen Unterweisung und die Einführung der Konfirmation im Lübecker Bistum gaben dem Eutiner Superintendenten Petersen Anlaß, die religiöse Unterweisung mitzugestalten und den catechetischen Stoff in einem selbst ausgearbeiteten „Spruchcatechismus“ (SK), der als Lehrbuch dienen sollte, vorzulegen. Die Abfassung

¹⁵⁴ SK 1685, Vorr. § 15; für Spener s. GRÜNBERG 2, 1905, 86–90.

¹⁵⁵ HANSEN, Konfirmation 1911, 187. 190.

¹⁵⁶ SK 1685, Vorr. § 19 und S. 1; vgl. GRÜNBERG 2, 1905, 59 und 61.

¹⁵⁷ SK 1685, Vorr. § 19; vgl. PD 18, 12f.

dieses Katechismus fällt in die Jahre 1683/84; der Druck (1685) verzögerte sich aber wegen „[...] Objectiones und Einwürffe [...] / welche man gegen dieses Werck des Catechismi/ daß es ja nicht möchte an des | Tages=Licht kommen und eingeführet werden/ mit grosser Menge herbey gebracht hat“. ¹⁵⁸ Abgesehen von dem in Holstein allgemein zu beobachtenden Widerstand gegen die Einführung der Konfirmation, widersetzte man sich im Lübecker Bistum dem Spruchcatechismus Petersens, weil man offenbar lieber bei Luthers Kleinem Katechismus blieb. ¹⁵⁹ Von wem dieser Widerstand ausging, ist im einzelnen nicht bekannt; wahrscheinlich war es die Pfarrerschaft, die – ohne Mut zu verantwortlichen Neuerungen – bei dem Altbewährten bleiben wollte. ¹⁶⁰ Darüber hinaus soll auch ein „benachbarter Fürst“ – gemeint ist wohl Johann Adolf von Holstein-Sonderburg-Plön – sich dagegen verwahrt haben, daß seine Untertanen, die in Kirchen des Bistums eingepfarrt waren, „solchen Catechismum annehmen, noch die Kinder ihn auswendig lernen solten.“ ¹⁶¹ Er sei aber nachher beschwichtigt worden, so daß er seine Drohung, seine Untertanen einer anderen Kirche einzupfarren, nicht wahr machte. ¹⁶² Ein eindeutiger Nachweis, daß Petersens Katechismus für das Lübecker Stiftsgebiet verbindlich gemacht worden sei, fehlt. ¹⁶³ Ob die genannten Widerstände wirklich überwunden wurden, ist fraglich. Selbst wenn man von einer Art offizieller Einführung durch die Autorität des Verfassers und seines angeblichen Auftraggebers, des Lübecker Bischofs, sprechen kann, so besteht in dieser Zeit – bei allem absolutistischen Anspruch – oft genug eine erhebliche Differenz zwischen obrigkeitlichen Anordnungen und ihrer Befolgung. So wird man die Frage von der Geltung des Spruchcatechismus grundsätzlich nur durch den Nachweis seines Gebrauches beantworten können. ¹⁶⁴ Dafür gibt es aber nur mangel-

¹⁵⁸ SK 1685, Vorr. § 23–28 und LB 1717, 65.

¹⁵⁹ Vgl. HANSEN, Konfirmation 1911, 163–171. Petersens Bekenntnis zu Luthers Katechismus, den er nicht verdrängen wolle, in SK 1685, Vorr. § 3 und 23.

¹⁶⁰ Vgl. LB 1717, 72 (= Nubes 3, 1696, 177), wo von den „falschen Brüdern in Holstein“ die Rede ist.

¹⁶¹ LB 1717, 66; vgl. HOFFMANN, Kirchenregiment 1984, 79.

¹⁶² Zur Korrektur von LB 1717, 66 s. S. 124.

¹⁶³ Gegen WEIMANN, Eutin 1977, 65 (ohne Nachweis); vgl. (ebenso) RENDTORFF, Ordnungen 1902, 299 unter Berufung auf Langemack 3, 1740, 354f. (vgl. 2, 1733, 582): „Nachhero ist zum Gebrauch im Eutinischnen, Johann Wilh. Petersen Spruch=Catechismus ausgefertiget“. Die Titelangabe des SK, daß er „Auff gnädigsten Befehl [...]“ gedruckt sei, ist m. E. kein hinreichender Beweis.

¹⁶⁴ Von dem Gebrauch des „Eutinischnen Katechismus“ in Lebrade, einem Dorf ca. 10 km nördlich von Plön, das aber nie zur Eutinischnen „Landeskirche“ zählte, berichtet RENDTORFF (Ordnungen 1902, 306) nach einer handschriftlichen Aufstellung des schleswig-holstein. Generalsuperintendenten Adam Struensee (1708–1791) für das Jahr 1765. Handelt es sich um den Spruchcatechismus Petersens? Hingewiesen sei hier noch auf den Gebrauch des SK (1689) als einer Art Familienbibel um 1800, den das Exemplar der Eutiner Kreisbibliothek bezeugt. Auf dessen Vorsatzblatt trug der Besitzer (?) die Geburtsdaten seiner Kinder ein (vgl. Faksimile bei KÖRBER, Kirchen 1977, 62). Falsch ist die Vermutung BÜNGERS (Entwicklung 1912, 224), Petersen habe seinen Katechismus in Lüneburg eingeführt (s. u.).

hafte Hinweise. Angesichts der unklaren Lage wird man annehmen müssen, daß Petersens Katechismus zwar den Pfarrern zur Benutzung empfohlen wurde, daß aber allein Luthers Kleiner Katechismus in zeitgenössischer Bearbeitung als Grundlage von Katechese und Konfirmation verbindlich war. Nur so sind Petersens apologetische und kämpferische Worte in der Vorrede zu seinem Spruchcatechismus zu verstehen.¹⁶⁵ Auch ist nur so zu begreifen, daß Petersen bei der Drucklegung von seinem früheren Plan abgekommen ist, seinem Werk den Kleinen Katechismus Luthers voranzustellen.¹⁶⁶ Wenn es dann zu einer separaten Ausgabe von Petersens Katechismus gekommen ist, dann wohl deshalb, weil er nicht allgemein anerkannt wurde.¹⁶⁷

Eine liturgische Verwendung des Spruchcatechismus bei der Konfirmation im Bistum Lübeck ist ebenfalls nicht zu belegen. Zwar enthalten die verschiedenen Teile des Katechismus liturgisch anmutende Sätze, wie die Erneuerung des Taufgelübdes oder den „Wunsch des Predigers“; ihre mögliche Einbindung in das liturgische Formular der holsteinischen Kirchenordnung ist aber zu undeutlich, um daraus Schlüsse für die Konfirmationspraxis zu ziehen.¹⁶⁸ Nach Petersens Angabe wurde sein Katechismus schließlich auch von anderen Kirchen(gemeinden) „angenommen“, so von einem ungenannten Prediger bei Erfurt und einem Prediger in Husum.¹⁶⁹ Die Verbrei-

¹⁶⁵ SK 1685, Vorr. bes. § 29: „Darumb/ liebe Herten/ lasset euch nicht irre machen/ wenn ihr allerhand Judicia höret/ und selbst von den Welt=Menschen geurtheilet werdet. Seelig seydt ihr/ wenn ihr geschmähet werdet über den Namen Christi/ denn der Geist/ der ein Gott der Herrlichkeit und GOTTes ist/ ruhet auff euch/ bey ihnen ist er verlästert/ aber bey euch ist Er gepreiset (1 Pet. 4, 14 [am Rand]). Es sol uns nicht anfech= | ten/ wie sehr sie sich auch gegen dem Guten widersetzen/ welches auch ein argument ist/ daß es gut seyn müße/ weils der Welt nicht gefället.“ Es folgt ein Lutherzitat aus der Kirchenpostille [WA 10 I, 2, 402, 11–14]. Vgl. ähnlich PD 8, 21–24 und SK 1685, Vorr. § 30 und 33.

¹⁶⁶ SK 1685, Vorr. § 23, wo Petersen sich gegen seine konfessionalistischen Widersacher verteidigt, indem er darauf hinweist, daß er Luthers Katechismus „fornan [= vorne vor; DWB 3, 1862, 1904] von Wort zu Wort habe drucken [...] lassen“. Damit ist wohl kaum die Nennung von Luthers Katechismus auf dem Titelblatt gemeint. Nach MITCHELL 1, 1969, 436–514 ist zwischen 1678 und 1685 (einschließlich) kein Katechismus Luthers in Dänemark oder Schleswig-Holstein gedruckt worden, sondern nur Katechismen von von Stöcken (Rendsburg: T. Schmidt 1681 und Glückstadt 1684; MITCHELL Nr. 2080 und 2208), Arnkiel (Schleswig 1684; MITCHELL Nr. 2178) und einem Anonymus (Plön 1681; MITCHELL Nr. 2049). Auch eine Anfrage in der Kreisbibliothek Eutin blieb negativ.

¹⁶⁷ Auf welche Verbreitung der angebliche, von Tobias Schmidt eigenmächtig veranstaltete Teildruck von 1691 (s. Werkverzeichnis) schließen läßt, ist undeutlich.

¹⁶⁸ Erneuerung des Taufgelübdes: Katechismus 1685, 169f. (Taufe 57–59), Auszug 1685, 59 (Taufe 15–17); vgl. die Schlußfragen der GB I–III 1685, 22. 32. 38: „Wilstu (denn/ auch) bey (diesem JESU/ JEsu/ und bey) dieser deiner Christlichen Glaubens=Bekänntniß (/) und allem Guten biß an dein Ende verharren?“ Wunsch des Predigers: Auszug 1685, 23. 39. 59f. 63 (am Ende der Hauptstücke außer beim Vaterunser) und GB I 1685, 22.

¹⁶⁹ Wer von den Pfarrern in und bei Erfurt dafür in Frage kommt (s. Liste in Sammlung 1729, 507 und M. BAUER, Theologen 1992), ist ebenso unklar wie der gemeinte Zeitpunkt. Für Husum kämen in Frage: Simon Reckel (1685–1712), Johann Melchior Krafft (1712–1751) und der Hofprediger Joachim Giese (1681–1684 und 1686–1691) (AREND 3, 1932, 61f.). Zu denken

tung des Spruchkatechismus in Schlesien bezeugen die zwei (?) Breslauer Drucke, über eine Verbreitung in der Mark Brandenburg ist nichts bekannt.¹⁷⁰

Vorbemerkung zur Interpretation

Der Frage, wieweit sich der Spruchkatechismus von seiner Anlage und seinen Ausführungen her im einzelnen in praktisch-theologischer und dogmatischer Hinsicht für die Katechese eignet, kann hier nicht nachgegangen werden.¹⁷¹ Da es auch nicht auf ein Urteil über die Orthodoxie von Petersens Katechismus ankommt, übergehe ich die Einzelkritik, die seine Lüneburger Kollegen mit ihrem für polemisch-dogmatische Fragen geschulten Verstand vorbrachten. Ich betrachte den Katechismus einzig unter dem biographischen Gesichtspunkt. Da kann er einige Indizien für die theologische Entwicklung Petersens bieten. Freilich wird man sich mit der vorsichtigen Feststellung von solchen Indizien begnügen müssen. Das bringt die Konzeption des Werkes als *Spruch*-Katechismus mit sich. Er besteht ja fast nur aus traditionellen Äußerungen des christlichen Glaubens. Demgegenüber fehlt es an expliziten Glaubensformulierungen Petersens. Für Aussagen über dessen theologische Gedankenwelt sind wir auf eine Interpretation der Konzeption, der Auswahl der Bibelzitate und der Formulierung der Fragen angewiesen, die schon das Ziel angeben, auf das hin die Bibelsprüche verstanden werden sollen. Ein direktes Vorbild nach Form und Inhalt ist für den Spruchkatechismus nicht auszumachen.¹⁷² Allerdings gibt es mancherlei

ist aber auch an den aus Husum stammenden Pfarrer von Tating in Eiderstedt (AREND 1, 1932, 212), Eberhard Ebio, der selbst einen „Spruchkatechismus“ verfaßte (Langemack 2, 1733, 589 f.).

¹⁷⁰ LB 1717, 66; vgl. Werkverzeichnis. Im Teschener Schlesien wurde der SK verboten (PATZELT, Pietismus 1969, 88 f.).

¹⁷¹ Vgl. dazu „Deß Ministerii in Lüneburg [...] Bedencken über den Spruch-Catechismus D. J. W. Petersen“ vom 27. 10. 1690 (hss.)-StA Lg.: Nach einer „Probatio generalis“ untergliedert sich das Bedencken in der „Probatio specialis“ in 7 „Classes“, die im einzelnen betreffen: 1) die Anordnung der Fragen und den inhaltl. Umfang, 2) die Verständlichkeit und Angemessenheit der Fragen, 3) die Sachgemäßheit der Schriftstellen, v. a. die Heranziehung von Apokryphen, 4) die (falsche) Gewichtung der Fragen, 5) die Vermischung von Gesetz und Evangelium, 6) die Interpretation einzelner Schriftstellen und 7) die „novitas scandalosa“, nämlich neue, nicht dienliche oder gar gefährliche Lehren. Keinen Anstoß an Petersens „dogmatischer Luthererklärung“ (so die Kategorie, in der der SK 1685 erscheint) nimmt J. G. Walch (Buddeus-Walch 1752, 73); vgl. BÜNGER, Entwicklung 1912, 224–226 (kurzes und im ganzen nicht überzeugendes Urteil).

¹⁷² Auf das Phänomen des Spruchkatechismus kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden; eine Aufstellung findet sich bei Langemack 2, 1733, 582–590; vgl. allgemein dazu FRAAS, Katechismus 1971, 97–140. Eine nähere Untersuchung zu einem anderen, pietistischen Spruchkatechismus, „Die lautere Milch des Evangelii“ (1704) von Bernhard Peter Karl (1672–1723) aus Osnabrück, hat M. SCHMIDT (Katechismus 1974) vorgelegt; zur Beziehung Karls zu Petersen s. BÜNGER, Entwicklung 1912, 226–230.

Übereinstimmung mit der katechetischen Tradition (z. B. mit Ph. J. Spener), etwa in der Heranziehung der passenden Bibelverse zu einzelnen Glaubensaussagen. Petersen nimmt für sich gleichwohl in Anspruch – und das darf man ihm angesichts seiner offenkundigen Bibelkenntnis glauben –, die Bibel selbst nach geeigneten Sprüchen durchgearbeitet zu haben.¹⁷³

Die äußerer Gestalt

Der Spruchkatechismus (1685) besteht aus fünf gesonderten Schriften, die inhaltlich wie buchtechnisch zusammengehören.¹⁷⁴ Da steht am Anfang der eigentliche Katechismus mit 868 Fragen, gefolgt von einem „Auszug für die Jugend“ (311 Fragen) und von drei jeweils im Umfang halbierten „Glaubensbekenntnissen (I-III)“ (109, 55 und 27 Fragen), die von den Katechumenen je nach ihrer geistigen Kapazität gelernt werden sollen, während der eigentliche Katechismus nur nachzulesen ist.¹⁷⁵ Petersen erläutert die Edition eines eigenen Katechismus mit dem Wunsch, der ihn seit seiner Tätigkeit als Pfarrer bewegt habe, daß „ein solcher Catechismus/ nebenst dem Catechismo Lutheri/ da seyn möchte/ der aus den unmittelbaren Worten der Schrift gewachsen und deduciret wäre“.¹⁷⁶ In der Tat begründet Petersen offenbar eine neue Katechismusart, für die es vorher nur vereinzelte Ansätze gegeben hat. Vor Petersen hatte Johann Gerhard (1582–1637) in seinem „Frommer Herten geistlichen Kleinod“ (1634 u. ö.) die biblischen und altchristlichen Hauptstücke des Katechismus nur mit biblischen Worten erläutert.¹⁷⁷ Darin unterscheiden sich Petersens und Gerhards Katechismen von den anderen Ausgaben ihrer Zeit, daß sie nicht nur auf zusätzliche Erläuterungen mit eigenen Worten verzichten, sondern auch Luthers Auslegung weglassen. Es gab ja lange vor Petersen zahlreiche Versuche, Luthers Kleinen Katechismus mit erklärenden Auslegungen, zergliedernden Fragen und erweiternden Zusätzen der jeweiligen Zeit anzupassen.¹⁷⁸ Man kann dabei allgemein unterscheiden zwischen zusätzlichen Erklärungen des Wortverstandes des

¹⁷³ SK 1685, Vorr. § 3 und 5.

¹⁷⁴ S. die gemeinsame Vorrede 1685, § 6; vgl. Werkverzeichnis.

¹⁷⁵ SK 1685, Vorr. § 6 und 26.

¹⁷⁶ SK 1685, Vorr. § 3. Den gleichen Wunsch hatte wohl Justus Christoph Schomerus in Rostock. Er ließ das Projekt aber fallen, nachdem Petersens SK erschienen war, zu dem er Petersen in seinem Promotionsprogramm (1686) gratulierte (nach Langemack 2, 1733, 583; Original nicht auffindbar).

¹⁷⁷ Der Katechismus erschien auch gesondert: Jena 1667 in 8°. Der Katechismus von Nikolaus Hunnius (1627), den Langemack 2, 1733, 587 mit unter die Spruchkatechismen zählt, unterscheidet sich wie die späteren von B. Botsack (1689) und E. Ebio (1690) von allen anderen dort (S. 582–590) angeführten Spruchkatechismen offenbar dadurch, daß sie die „Worte Lutheri mit Sprüchen heil. Schrift bewiesen“ (582).

¹⁷⁸ Vgl. zur Erklärungsbedürftigkeit des kleinen Katechismus: SK 1685, Vorr. § 27. Zum ganzen s. die 16 Klassen bei Langemack 2, 1733, 568–672 und für das 16. Jh. REU, Quellen 1–8, 1904–1935 (Nachdruck 1976).

Kleinen Katechismus und der theologischen Ausweitung des Stoffes zu einer Art populärer Dogmatik orthodoxer Observanz.¹⁷⁹ Dabei brachte es die theologische Entwicklung mit sich, daß zum Teil Luthers Erklärungen von den Erklärungen und Zusätzen seiner Bearbeiter überwuchert wurden. Freilich blieb dann noch die Möglichkeit, den ursprünglichen und autoritativen Bestand durch besondere Kennzeichnung (z. B. Fettdruck) hervorzuheben.¹⁸⁰ Auch gibt es seit Beginn des 17. Jahrhunderts zunehmend Bestrebungen, die Schriftgemäßheit von Luthers Katechismuserklärungen mit Bibelsprüchen zu beweisen.¹⁸¹ In diesen Bearbeitungen findet sich jedoch durch die Aufnahme von Luthers Auslegungen ein klares Bekenntnis zu dessen Autorität und der sich auf ihn berufenden Konfessionskirche. Luthers Kleiner Katechismus bleibt kanonisches Gut vor allem in den offiziellen Landeskatechismen.

Petersen unterdrückt in seinem Spruchcatechismus trotz des Bekenntnisses zu Luther auf dem Titelblatt und in der Vorrede dessen Erklärungen. Auch wenn Luthers Worte noch hin und wieder und ohne besondere Kennzeichnung in den Fragen als Versatzstücke erscheinen, werden Luthers Aussagen zugunsten von Schriftziten aufgegeben. Petersen beruft sich bei seinem Vorgehen unter anderem auf Spener, der empfohlen hatte, daß die Katechumenen besser passende Bibelsprüche auswendig lernten als die Erklärungen der verschiedenen Katechismusbearbeiter.¹⁸² Nun ist es gute lutherische Tradition, von den eigenen Worten auf das biblische Wort zu verweisen.¹⁸³ Dahinter steckt im 17. Jahrhundert auch das apologetische Motiv zu beweisen, daß Luthers Katechismus „in Gottes Wort seinen bewährten Grund habe“.¹⁸⁴

Gleichwohl ist bei Petersen doch eine stärkere Distanz zu Luther als Autorität zu spüren. Hatte Spener für das Auswendiglernen den Bibelversen den relativen Vorrang vor den Erklärungen der Katechismusbearbeiter ge-

¹⁷⁹ Vgl. FRAAS, Tradition 1970, 97 f.

¹⁸⁰ Vgl. etwa Speners Einfältige Erklärung (1677) (GRÜNBERG [137]), „ein Kompendium populärer Dogmatik und Ethik“ (GRÜNBERG 2, 1905, 75).

¹⁸¹ Langemack 2, 1733, 593–605 (= 4. Klasse mit ca. 90 Namen) und 605 f. (5. Klasse). GRÜNBERGS (2, 1905, 80) Behauptung, erst Spener habe den Bibelspruch als integrierten Teil des Katechismus durchgesetzt, ist so nicht richtig.

¹⁸² SK 1685, Vorr. § 2 mit Zitat aus J. H. Horb, Der gründliche || Wort=Verstand || Des || kleinen || Catechismi || [...] 1682, Vorrede; mir lag die 2. Aufl. 1686 vor; dort S. 5 f. (GRÜNBERG [241]); vgl. LBed. 3, 1721, 450 f. (1702); Spener, Einfältige Erklärung 1677, Vorrede, a3⁺ und SCHICKETANZ, Erziehung 1986, 88. Als weiteren Grund führt Petersen die verwirrende Vielfalt der Katechismusbearbeitungen an (SK 1685, Vorr. § 4 und 8); vgl. die ähnliche Klage auf der schleswig-holstein. Synode von 1705, bei der die Benutzung von „Privatkatechismen“ verboten wurde (RENDTORFF, Ordnungen 1902, 259) und Sammlung 1720, 1042 f., wo im Hinblick auf die ca. 200 Katechismen seit Beginn der Reformation als Redensart notiert wird: „so mancher neuer Superintendent, so mancher neuer Catechismus“.

¹⁸³ SK 1685, Vorr. § 24 unter Berufung auf Luthers Kirchenpostille (1522) [WA 10 I, 1, 728, 9 ff.], Spener (GRÜNBERG [234 oder 235]) und Scriver, Seelenschatz 1681, 902 (§ 33).

¹⁸⁴ SK 1685, Vorr. § 23; vgl. LB 1717, 65 (l. mit LB 1719, 65 „Grund“ für „Freund“).

geben, so findet sich bei Petersen ein in der Konzeption des Spruchkatechismus implizites und ein explizites Votum für die normative Exklusivität der Bibelworte, auch gegenüber Luthers Kommentar. Wie die Bekenntnisschriften, so steht Luther für Petersen unter dem Vorbehalt eines „Lutherus normatus“.¹⁸⁵

Auch Spener behauptet die Exklusivität der Schrift, bekennt sich aber zugleich zu Luther als einem wahrhaften Ausleger der Schrift, so daß der Glaube nicht auf dem Katechismus (Luthers) beruhe, sondern auf der Schrift:

„[...] daß wir zwar unserem Catechismo/ doch nicht um Lutheri deß verfassers/ als vielmehr Göttlichen Worts/ mit dem er gantz übereinkommt/ willen/ glauben zustellen/ und seine treue/ wie er auß der Schrift das allernöthigste zusammen gefasset/ billich rühmen“.¹⁸⁶

Daher soll Luthers Katechismus für Spener die Grundlage der Katechese bilden, der die Katechumenen dazu befähigen soll, „auß der Schrift dasjenige/ was sie gelernt/ ferner gründlich zu erweisen/ und sie gleich in das lautere Wort Gottes selbst zu führen“.¹⁸⁷ Petersen ist hier im wesentlichen mit Spener einig, zieht aber schärfere Konsequenzen, indem er auch mit Luthers Fehlbarkeit rechnet, weil er nicht „aus unmittelbarem Trieb des H. Geistes geschrieben“ habe, und vor jedem Traditions- oder Autoritätsglauben warnt.¹⁸⁸ Damit aber wird jeder einzelne auf die Schrift selbst verwiesen; keiner darf seine Gewißheit des rechten Glaubens bei einer vermeintlich rechten Lehre suchen oder sich auf einen Bekenntnisstand und eine konfessionelle, äußere Kirche verlassen.¹⁸⁹ Petersen spricht das hier noch nicht in aller Deutlichkeit aus; aber Indizien und Tendenzen für Petersens weitere pietistisch-biblizistische Entwicklung sind wahrnehmbar.

Das katechetische Ziel

Die neue Art von Petersens Katechismus besteht darin, daß er zu den einzelnen Lehrstücken – es sind dies im Spruchkatechismus neben den fünf Hauptstücken (ohne Beichte) noch einleitende Zusätze über den Katechismus, die Schrift und das Gesetz im allgemeinen – passende Bibelsprüche auswählt, denen er entsprechende Fragen voranstellt. Auf weitere in den

¹⁸⁵ SK 1685, Vorr. §§ 23, 27 f.; zu Spener s. Horb (aaO), S. 5 f.: „[...] indem wo man die Gedächtnüß mit mehrern als diesen Fragen Lutheri erfüllen will/ solche Ehr billich vielmehr den Sprüchen der H. Schrift als anderer Lehrer Worten gebühret“; vgl. Bed. 4, 1702, 260 f. (1696). Wie die weiteren Ausführungen zeigen werden, ist diese Distanz Petersens festzustellen, obwohl auch Petersen Luthers Katechismus auswendig lernen ließ (SK 1685, Vorr. § 23).

¹⁸⁶ Spener, Einfältige Erklärung 1677, Vorr., b4^b.

¹⁸⁷ AaO, 5^a; vgl. LBed. 2, 1721, 348 (o. J.).

¹⁸⁸ SK 1685, Vorr. § 23; vgl. ebd., § 25. Dazu gehört auch die sachliche Kritik an Luthers Bibelübersetzung: SK 1685, Vorr. § 9; vgl. Bed. 4, 1702, 230–232, bes. 234 (1685).

¹⁸⁹ Vgl. „Erkenntnis und Moral“, bes. bei Anm. 211.

Zusammenhang gehörige Bibelverse wird durch einfache Stellenangabe hingewiesen. Durch die Fragen wird der katechetische Stoff der zeitgenössischen Pädagogik entsprechend zergliedert, damit die Katechumenen auch den „Sinn“ der einzelnen Glaubenssätze verstehen lernen.¹⁹⁰ Die Fragen orientieren sich an den einzelnen Lehrstücken und zusätzlich an wichtigen Lehrsätzen der Orthodoxie, zum Teil auch an Luthers Erklärungen.¹⁹¹ Für die konkrete Gestalt der Fragen weist Petersen explizit darauf hin, daß sie ihrerseits aus den biblischen Sprüchen „deduciret“ sind.¹⁹² Die biblischen Antworten bestimmen also auch die möglichen Fragen. Es ist daher kein Zufall, daß Petersen zwar den Wortlaut des Dekalogs und des Vaterunsers zitiert, nicht aber das altkirchliche Apostolikum, ein außerbiblisches Bekenntnis.¹⁹³ Wir erhalten so mit dem Spruchkatechismus ein biblisches Florilegium, in dem die christliche Weisheit in kurzer Form zusammengestellt ist. Die Kinder sollen sehen, „daß sie zu nichts anders genöthiget werden zu gläuben/ als was in der Schrift stehet“.¹⁹⁴

Die angeführten Bibelverse sind nicht einfach als „dicta probantia“ des evangelischen Glaubens zu werten. Vielmehr macht sich hier ein biblischer Fundamentalismus bemerkbar, wenn jede Abweichung von den „Worten des H[eiligen] Geistes“ skrupulös abgewehrt wird.¹⁹⁵ Das ist eine eigentümliche, für den Pietismus und z. T. auch für die Orthodoxie charakteristische Fortführung der reformatorischen Lehr- und Bekenntnisbildung, die ja gerade im Katechismus und ähnlichen Glaubenslehren eine Summe oder Mitte des christlichen Glaubens als Bekenntnis formulieren will, um damit einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der vielgestaltigen Schrift bereitzustellen.¹⁹⁶

Die Probleme des Schriftprinzips und der im orthodoxen System ausgebildeten Lehre von der Verbalinspiration, die am disparaten Charakter der Bibel aufbrechen, bewegen den Pietismus außerordentlich und führen bei Petersen zu einem Bibelfundamentalismus, dessen erste Anzeichen im Streit Speners mit Dilfeld zu sehen sind. Das Postulat einer notwendigen Erleuchtung der Theologen erhält in diesem ersten pietistischen Streit eine neue Tragweite, indem die Erleuchtung die inhaltlich-dogmatische Norm als

¹⁹⁰ SK 1685, Vorr. § 18; vgl. Spener, Einf. Erklärung 1677, Vorrede b4^b (vgl. GRÜNBERG 2, 1905, 81) und PD 79, 25–29.

¹⁹¹ Z. B. Trinitätslehre und Lehre von den Eigenschaften Gottes bei der Erklärung des 1. Gebots (Fr. 2–16); Angelologie, allgemeine Gotteserkenntnis, Gottebenbildlichkeit beim 1. Glaubensartikel; Lutherworte: 4. Gebot, Frage 7; 8. Gebot Frage 5 u. a.

¹⁹² Vgl. SK 1685, Vorr. § 10.

¹⁹³ Auch ein Dogmatiker wie Abr. Calov bestritt im Gefolge von L. Valla den apostolischen Ursprung des Apostolikums (RGG³ 1, 1957, 993).

¹⁹⁴ SK 1685, Vorr. § 11; s. auch die Funktion für die Apologetik und Polemik ebd., § 9 und Omnia 1686, § 7.

¹⁹⁵ SK 1685, Vorr. § 4; vgl. (anders) für Spener GRÜNBERG 2, 1905, 62.

¹⁹⁶ S. Luther, Katechismuspredigt 2. Reihe (WA 30 I, 1910, 27, 28–31); ähnlich Calvin, Inst. Christ. 1559 und 1560 (franz.) (3, 1928, 6, Z. 18–25 und 7, Z. 18–29 [ed. BARTH-NIESEL]).

hermeneutischen Schlüssel ersetzt. Eine explizite „*analogia seu regula fidei*“ wird abgelehnt und von einer „biblischen Theologie“ abgelöst, die die biblische Geschichte nicht als historisch-vergangene, sondern als gegenwärtige, wiederholbare oder noch nicht geschehene (zukünftige) Geschichte erfahrbar oder vorstellbar machen will. Für eine solche Exegese, die hinter den Worten die Geschichte oder die Sache selbst sucht, kann nur ein Umgang mit der Schrift legitim sein, der den Zusammenhang einer Geschichte oder eines Gedankens nicht zerstört.¹⁹⁷

Der mündige Christ

Petersen möchte mit seinem Katechismus mündige Christen erziehen, die ihren Glauben selbständig aus der Schrift verteidigen und darlegen können.¹⁹⁸ So greift er gleich zu Beginn seiner Vorrede das einfache Vertrauen der Christen auf die Autorität ihrer Prediger scharf an und fordert ein Einlassen auf das göttliche Wort und seine „Krafft“, wie sie in der Heiligen Schrift zu finden seien.¹⁹⁹ Er muß dafür die „*perspicuitas*“ der Schrift konsequent behaupten, so daß er die Zuversicht äußern kann, daß Gott selbst sein Wort, seine „Macht=Sprüche“, den Herzen leicht und klar verständlich macht.²⁰⁰ Darin offenbart sich ja die eigentümliche Kraft des göttlichen Wortes, daß sich in ihm Gott selbst am Menschen wirksam erweist. Diese Wirksamkeit des göttlichen Wortes ermöglicht prinzipiell jedem das eigene Verständnis der Bibel:

„sintemahl ein solcher klarer Glaubens=Spruch ein großes Licht für andern/ zu seiner Selbst=Erklärung und Verstande/ mit sich führet/ welcher alsdenn in seiner Klarheit erscheint/ wenn wir *Thäter* werden desselbigen Spruchs/ und durch das *Thun* dessen Krafft erfahren/ und prüfen können/ was da sey der gute/ der wolgefällige/ und der vollkommene Gottes Wille/ der zugleich mit aus der connexion der vorgehenden und nachfolgenden Worten/ und aus dem Zweck der Evangelisten und Aposteln einem Kinde Gottes/ das auff *alle* Worte seines Gottes genaue Achtung giebet/ zu einer *Gewißheit* und *Überführung* seines Hertzens gezeiget wird.“²⁰¹

Nur eine Bedingung wird für das Verständnis der Schrift vorausgesetzt: Petersen sieht mit dem „*Tun*“ des Wortes allererst die Möglichkeit einer

¹⁹⁷ Vgl. PD 25, 18 – 26, 1 und 54, 7–20 und Anm. 199.

¹⁹⁸ Vgl. Spener, LBed. 3, 1721, 450f.

¹⁹⁹ SK 1685, Vorr. § 2. Vgl. Petersens Skrupel vor der Fehlbarkeit der übrigen Katechismus-erklärungen, die „der göttlichen Zensur“ nicht standhielten, weil sie vielleicht manches ausließen oder nicht in der richtigen „*Connexion*“ darböten, während seine Bibelverse „in propria sede“ den christlichen Glauben lehrten (aaO, § 10); s. dazu das kritische Urteil von Petersens Lüneburger Kollegen im Kat.-Bed. 1690, [4f.]-StA Lg.

²⁰⁰ SK 1685, Vorr. § 8.

²⁰¹ SK 1685, Vorr. § 8 (*Kursiv* von mir); vgl. Jak 1, 22 und PD 17, 10–14 und zum „*Tun*“ eines „jeglichen Spruchs“ PD 77, 21–27 bes. 22f.

wahren Erkenntnis des biblischen Wortes.²⁰² Es wäre daher zu fragen, ob die vielzitierte „praxis pietatis“ nur eine allgemeine und von alters her plausible Forderung nach der Übereinstimmung von Lehre und Leben darstellt, oder ob sich darin erkenntnistheoretische Fragen zu Worte melden.²⁰³ Ähnlich wie Petersen formulierte Spener, als er sich auf dessen Bitten gegenüber dem Lübecker Geistlichen Ministerium verteidigte:

„indem wir eyffrig auf fleißiges lesen der schrift, u. auf | diejenige praxin treiben, in dero der mensch, wo er Christi gebot hat und hält, in den stand kommt, worinnen CHristus nach seinem verspruch sich ihm (nemlich in und aus der schrift) offenbaret, und in der seelen das zu erkennen giebet, was weltleute nicht verstehen“.²⁰⁴

Und auch in den Frankfurter Collegia pietatis war die behauptete Abhängigkeit der Erkenntnis vom „Tun“, spätestens seit dem Dillfeldstreit, zu einem Schlagwort und erkenntnistheoretischen Grundsatz avanciert. Justus Blanckenhagen (1657–1713) notiert in sein Reisetagebuch über seinen Besuch bei Spener vom 8. bis 24. September 1680:

„Ich war auch zwei Mahl in das Collegium Pietatis [...] Damahl fingen sie über die Apostel-Geschichte zu commentiren, und urgirten sonderlich, daß Jesus anfang beides, zu thun und zu lehren. Thun müßte vorhergehen, denn das Lehren. De pericoloso assertio, keiner kann recht lehren, der nicht recht thut.“²⁰⁵

Die Rede von einem „Tun“ des Wortes Gottes verweist den Bibelleser auf seine Erfahrungswirklichkeit, in der sich das Wort Gottes in irgendeiner Weise, vornehmlich in seiner Wirkung auf das Gewissen und den eigenen Lebenswandel, realisieren muß. Die eigene Erfahrung im konkreten Umgang mit den Geboten und Verheißungen der christlichen Botschaft sollen diese bewähren und verstehbar machen. Deshalb zeigt sich der rechte evangelische Lehrer im Katechismusunterricht, da er bei diesem Elementarunterricht und seiner notwendig einfältigen Anlage kein aus Büchern gezogenes Konzept vortragen kann, sondern „aus seinem Hertzen und dessen Fülle“ reden muß und erst so wirklicher Zeuge der biblischen Botschaft ist.²⁰⁶ Fehlt es doch beim biblischen Wort nicht an der „Fülle der Materie“.²⁰⁷ Den Katechumenen soll andererseits die Bibel in die Hand gegeben werden, damit sie selbst den Umgang mit ihr lernen und sie in ihr Leben einbeziehen können.²⁰⁸

²⁰² Vgl. ebenso Spener, Einf. Erklär. 1677, Frage 56, daß man die „innerliche Kraft“ der Bibel im Herzen nur schmecke durch Hören und „Tun“ der Worte Christi.

²⁰³ Vgl. für J. E. Petersen deren HG II, 1689, Vorrede [2f.]: Sie stellt ihre Auslegungen einzelner Bibelstellen in konkrete geschichtliche Situationen ihres eigenen Lebens, „davon ich hin und wieder mit wenigem in diesem Tractätlein gedacht/ nach Gelegenheit des Textes/ in dem ich also reden wollen/ wie mir solche Worte in der Erfahrung vorkommen/ oder wie ich solche durch die Ausübung erkandt habe“.

²⁰⁴ LBed. 3, 1721, 228–247 [1677] bes. 232f.

²⁰⁵ VON SCHRÖDER, Blanckenhagen 1980, 289f.

²⁰⁶ SK 1685, Vorr. § 14; vgl. ebd., §§ 11 und 13.

²⁰⁷ SK 1685, Vorr. § 13.

²⁰⁸ SK 1685, Vorr. § 11; vgl. Spener, Einf. Erklärung 1677, Vorr. b⁴ und LB 1717, 35:

Der Schriftfundamentalismus, wie er sich in Petersens Vorrede findet, bestätigt sich in Petersens Durchführung des ersten Teils seines Katechismus. Zunächst fehlt jede Bezeichnung des Katechismus als Summe des christlichen Glaubens.²⁰⁹ Statt dessen wird der Katechismus, der in dieser Konzeption einen Auszug aus der Bibel darstellt, als „Anfang zum Christlichen Leben“ (Schrift 1: Hebr 6, 1) und als „die ersten Buchstaben der göttlichen Worte“ definiert, in dessen Erkenntnis man immer mehr zunehmen müsse (Schrift 7: Hebr 5, 14).²¹⁰ Diese Erkenntnis wird sogleich an ein entsprechendes Handeln geknüpft (Schrift 8: Joh 13 [, 17]). Die Korrelation von Erkenntnis und Tun wiederholt sich in den folgenden Fragen, die zur Konstatierung einer notwendigen göttlichen Erleuchtung für das Verständnis der Schrift führen. Die Schrift ist für Petersen die einzige „Regel“ des Glaubens (Schrift 12: Jes 8, 20, Gal 6, 16). Der Begriff der Glaubensregel (*regula fidei*) wird hier aufgelöst zu einer positivistischen Exklusivität der Schrift (vgl. Schrift 14: Apg 24, 14).²¹¹ Die Göttlichkeit der Bibel sieht Petersen durch das Eintreffen der Weissagungen bestätigt (Schrift 13: 2Petr 1, 21).²¹² Petersen setzt, wie gesagt, die altprotestantische Lehre von der Klarheit der Schrift (Schrift 10 und 17) und die Lehre von der notwendigen Erleuchtung durch den Heiligen Geist voraus. Das Problem der Hermeneutik spitzt sich dann dahingehend zu, daß die Erkenntnis nur dem zuteil wird, der ein gottseliges Leben führt (Schrift 18 und 19: Ps 25, 14 und 1Joh 5, 6).²¹³ Ja, die Erkenntnis wächst mit dem Grad der Heiligung (Schrift 20: Joh 7, 17, 14, 21). Denn der Urheber der Schrift und der Geist, der die Heiligung im Menschen und das Verständnis der Schrift wirkt, ist einer (Schrift 21: 1Kor 2, 12).²¹⁴ Wenn man Gottes Wort „tun“ und so erkennen kann, gibt es, analog zur Konkordienformel (Epit. 2, Abs. 3), ein wirkliches Unverständnis der Bibel nur bei denen, die sich dem Wort der Schrift böswillig widersetzen und deshalb verlorengelassen (2Kor 4, 4).²¹⁵ „Nemo negat Deum, nisi cui

Petersen verteilt in seiner Hannoveraner Gemeinde Exemplare des Neuen Testaments, damit die Gottesdienstbesucher die vom Pfarrer herangezogenen Texte nachschlagen können.

²⁰⁹ Vgl. Kat.-Bed. 1690, p. [15f.].

²¹⁰ Ich zitiere jeweils ohne Seitenzahl nur nach dem Stück und der Nummer der Frage; so kann mit wenigen Ausnahmen jede Ausgabe des SK herangezogen werden.

²¹¹ Interessant ist das Zitat aus Apg 24, 14: es sei ein Bekenntnis zu „allem“ in der Schrift, werde aber von anderen für „sektiererisch“ gehalten (scil. den Konfessionalisten). Insofern hat ein „Spruchcatechismus“ immer eine „ökumenische“ Tendenz (Vgl. SCHMIDT, *Katechismus* 1974). Die Orthodoxen nannten das aber wohl nicht zu Unrecht „indifferentistisch“.

²¹² So auch *Omnia* 1686, § 7 und Spener, *Einf. Erklärung* 1677, 2f.

²¹³ Vgl. PD 33, 21–34, 29.

²¹⁴ Vgl. SK 1685, Vorr., § 31 (Gewissen und Schrift) und Spener, *Bed. 2*, 1701, 899 (1689) mit Verweis auf 1Joh 2, 3(!).

²¹⁵ BSLK (1930) 1963, 777. Zu der in diesen Gedanken sich zeigenden Nähe Petersens zur Aufklärung vgl. HIRSCH, *Geschichte* 2, 1951, 159f. (für A. H. Francke).

interest, non esse Deum“ (Baco de Verulamio).²¹⁶ In diesen Gedanken schlägt sich bei Petersen nieder, was er bei Spener gelernt zu haben vorgibt, die „Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit“ (Tit 1, 1).²¹⁷

Das Gesetz

Die Verbindung von Erkenntnis und Frömmigkeit in der Gabe des Heiligen Geistes läßt auch das Problem des Gesetzes neu verstehen. Bevor Petersen die 10 Gebote in durchschnittlich 24 Fragen behandelt, spricht er über das Problem „Von dem Gesetz insgesamt“ in 45 Fragen, in denen er die Funktion des Gesetzes vor allem anhand des Römer- und des Galaterbriefes erläutert. Petersen bestimmt das Gesetz als „eine Offenbarung des Willens Gottes/ und eine vollkommene Regel dessen/ was wir thun und lassen sollen“ (Gesetz 6) und sieht das Prinzip oder die „Krafft der zehen Geboten“ im Doppelgebot der Liebe (Gesetz 7: Mt 22, 37–39). Ähnlich kann er im Anschluß an die Erklärung der Heiligkeit des Gesetzes (Gesetz 30: Röm 7, 12) das aufgerichtete Gesetz bestimmen als „die Liebe, das ist aber der rechte Glaube/ der durch die Liebe thätig ist“ (Gesetz 40: (nach) Röm 13, 10; vgl. Gal 5, 6f.), was dann im folgenden mit einer Reihe von Schriftworten bewiesen werden soll (Gesetz 41–45: Gal 5, 14, 1Tim [1], 5, 1Joh 2, 5, 1Joh 5, 1f., 1Joh 4, 20f.). Hier deutet sich eine Spiritualisierung der Ethik auf das in der Reflexion betrachtete Gefühl der Gottes- und Nächstenliebe an. Petersen kommt noch einmal beim 9. und 10. Gebot auf die allgemeine Gesetzesproblematik zu sprechen. Er unterscheidet hier zwischen der Erbsünde (habende Sünde) und der Tatsünde (aufsteigende Sünde) (9/ 10. Gebot 3–5: Jak 1, 14) und verengt dann das Sündenproblem, indem er praktisch von der Erbsünde absieht und als Kriterien für eine Sünde die Freiwilligkeit und Zustimmung zu ihr aufstellt. Aus der dogmatischen Frage nach der Sünde wird eine Frage der Moral und inneren Erfahrung. Der Wiedergeborene hat zwar noch Sünde, aber eine beherrschte, nicht „aufsteigende“ Sünde (9/10. Gebot 7 und 6–16: Röm 6, 14.18). Denn wer in sich das Gefühl der Gottes- und Nächstenliebe spürt, wird nur noch unfreiwillig, d. h. gegen dieses Gefühl, sündigen. Für Petersen löst sich das Problem vom Sündersein und Sündigen des Wiedergeborenen mit seiner Einstellung zur Sünde (9/10. Gebot 18f.). So kann er (mit dem biblischen Wort) behaupten, daß die Gebote Gottes gehalten werden können, zwar nicht nach dem Gesetz (9/10. Gebot 20: Röm 6, 14), wohl aber „nach dem Gnaden=Bunde des Evangelij“

²¹⁶ SK 1685, Vorr. §§ 27 und 31.

²¹⁷ S. 50; das Tituszitat auch SK 1685, Vorr. § 13 zur Begründung der Einfachheit und Erbaulichkeit des Katechismus. Vgl. zum Problem die Ausführungen Petersens zum 3. Glaubensartikel über den Hlg. Geist, seine Bedeutung für die Erkenntnis (Glaube III, 1, Fragen 5–8 und 13f. 17–19), die Heiligung (ebd., 9–12, 16, 20), sowie die prinzipielle Gegenüberstellung von Geist Gottes und Geist der Welt (ebd., 15f.).

(9/10. Gebot 21: 1Joh 5, 13 vgl. 22–24: Joh 14, 23f., 1Joh 3, 22), d. h. mit einem in der Liebe Gottes gegründeten Dispens für die unfreiwilligen, schlechten oder unterlassenen Handlungen. Damit wird die Frömmigkeit zur Erfüllung eines spiritualisierten Gebotes, das Petersen abschließend mit der Schlüsselstelle 1Joh 3, 23f bestimmen kann (9/10. Gebot 25).²¹⁸ Dieses (lange vorbereitete) Verständnis des Gesetzes als der geforderte Affekt der Gottes- und Nächstenliebe gibt dem Pietismus seinen Charakter als „Herzensreligion“.

Mit der Reduzierung des gottseligen Wandels auf das fromme Gefühl wird zugleich die Brücke zur religiösen Erkenntnis geschlagen. Beide sind Zeichen der Geistbegabung. Ihre biblische Begründung findet diese Vorstellung im johanneischen Schrifttum, besonders im 1. Johannesbrief, in dem diese Verbindung am deutlichsten hervortritt (z. B. 1Joh 3, 24).

Auf einige Einzelheiten sei hier noch hingewiesen. Da sind zunächst die kritischen Töne zum Staatskirchentum: „Gehören denn auch die mit unter diejenigen/ so unter Gottes Nahmen liegen und triegen/ welche in Lehr und Leben den Nahmen Gottes zu ihrer Schalckheit Deckel machen [2. Gebot 12: Mt 7, 22f.]?“ „Mißbrauchet derjenige auch nicht Gottes Nahmen/ der ohne Erhebung seines Hertzens/ und ohne Ehrerbietung seiner Heiligkeit den Nahmen Gottes und Christi so oft in seinen Reden gebraucht [2. Gebot 13: Ex 20, 7]?“ Scharf wendet sich der Superintendent auch gegen die, die nicht „Thäter des Worts“ werden, das sie in der Predigt gehört haben.²¹⁹ Er verlangt das eifrige Lesen in der Schrift und die gegenseitige Erbauung unter den Christen.²²⁰ Das führt zur Feststellung des allgemeinen Priestertums: „Ist denn aller Christen Pflicht/ daß sie also/ und vornemlich an dem Sabbath=Tage von dem Herrn ihren Gott reden sollen [3. Gebot 16: 1Petr 2, 9]?“ Eine Neigung zum ethischen Rigorismus in der Art, wie sie auch bei Spener zu finden ist, nämlich als spezifisch jesuanische Ethik, zeigt die Einbeziehung der Bergpredigtforderungen in die Auslegungen des Dekalogs sowie die Anführungen der Seligpreisungen zum Abschluß einzelner Gebote.²²¹ Dem entspricht auf der anderen Seite die Androhung der Todesstrafe nach dem alttestamentlichen Gesetz.²²² Schließlich ist hier auf die häufiger auftretende Selbstvergewisserungsfrage aufmerksam zu machen, die z. B. lauten kann: „Woran können wir merken/ daß wir Gott lieb haben?“ (1. Gebot 27: 1Joh 5, 3 und 2, 5: durch das Halten der Gebote).

²¹⁸ Die gleichen Gedanken finden sich in der Erklärung der „Sündenvergebung“ im 3. Glaubensartikel (16–22).

²¹⁹ 3. Gebot 12: Jak 1, 21f.; vgl. 6: Jer 44, 16 und 7: Jes 29, 13 und Ez 33, 31.

²²⁰ 3. Gebot 13f.: Joh 5, 39 und Apg 17, 11 sowie Dtn 6, 6–8; vgl. Schrift 15: Joh 5, 39 und 3. Gebot 15: Hebr 10, 24f.

²²¹ 5. Gebot 16: Mt 5, 21f. – vgl. Spener, Einf. Erklärung 1677, 126 (Fr. 213); 6. Gebot 5: Mt 5, 28 – vgl. Spener, aaO 1677, 148 (Fr. 243); das geht bis zur Forderung des Märtyrertods oder der Selbsthingabe: 5. Gebot 26: Apg 7, 60 und 25: 1Joh 3, 16 – vgl. Spener, aaO 1677, 140 (Fr. 233).

²²² 7. Gebot 7: Ez 18, 8–13.

Ethische Lebensbewährung und Liebe zu Gott sind der Zirkel des frommen Selbstbewußtseins.

Der Glaube

Die Korrelation von Glaube und Guten Werken findet sich in den Ausführungen über den Glauben innerhalb des 2. Artikels, von der Erlösung, wieder. Petersen kommt darin auf die Notwendigkeit, den Geschenkcharakter und die Predigt als Mittel des Glaubens zu sprechen und unterscheidet in orthodoxer Manier zwischen Erkenntnis, Beifall und Zuversicht (*notitia*, *assensus*, *fiducia*).²²³ Dabei bestimmt er durchaus in der Tradition der Orthodoxie die Erkenntnis des Glaubens mit Tit 1, 1 als „Erkenntnis der Wahrheit zur Seligkeit“.²²⁴ Diese Definition erlaubt es Petersen, die Möglichkeit und das Gelingen jeder Gottes- und Schrifterkenntnis nach 1Joh 2, 3–5 in dem Lebenswandel gegründet zu sehen, weil allein der Geist die Schrift aufschließt.²²⁵ Was für die Orthodoxie ein Glaubenssatz war, der aus dem Offenbarungscharakter der Schrift folgte, zu dem rechtfertigenden Glauben gehörte und die Theologie als System betraf, wird bei Petersen zu einem hermeneutischen Prinzip. Entsprechend stellen die folgenden Fragen in mehreren Variationen die Notwendigkeit eines gottgefälligen Lebenswandels für die Glaubensgewißheit auf.²²⁶

Auch hier sei auf einige Einzelheiten aufmerksam gemacht, die für Petersens Katechismus charakteristisch sind: Unter dem ersten Glaubensartikel (I.) wird von der Schöpfung durch den dreieinigen Gott gesprochen. Der zweite Glaubensartikel (II., von der Erlösung) ist in vier unterschiedlich lange Abschnitte untergliedert: 1) über die Person (16 Fragen), 2) „Von Christi Leyden und Auferstehung...“ (41 Fragen), 3) „Von der Erlösung Christi durch sein Blut“ (24 Fragen) und 4) „Von dem Glauben an Christum Jesum“ (44 Fragen). Abgesehen von den verhältnismäßig vielen Fragen zum „Glauben“ fallen in II, 2 die Applikationen der verschiedenen Stadien von Jesu Leiden und Sterben auf das Glaubensleben des Christen auf, der in seinem eigenen Leben diesen Weg geistlich wiederholt.²²⁷

²²³ Glaube II, 4, 1–12.

²²⁴ Glaube II, 4, 8; vgl. Spener, *Gottesgelehrtheit* II, 1680, 40 (Zitat von Petersens Lehrer K. Rudrauff über die „*notitia salvifica*“).

²²⁵ Glaube II, 4, 10 und 9 (betr. die Erweiterung der Erkenntnis) mit neun (!) Bibelstellen: 2Petr 1, 5–8; Joh 7, 17; 8, 31 f.; 14, 21; Ps 25, 12.14; Röm 12, 2; Eph 3, 17–19; Jes 58, 2; Kol 2, 2 f.

²²⁶ Glaube II, 4, 21–23: 1Joh 3, 7 f.; Röm 6, 1 f.; Phil 1, 11; Röm 8, 4, und 28–38: z. B. Jak 2, 20; Gal 5, 6, sowie zur „*unio mystica*“ 24–27: Eph 3, 17; 5, 32; Hos 2, 19 f. (Joh 17, 22 f.); 2Kor 13, 5; Kol 1, 26 f.

²²⁷ Vgl. ähnliche „Nutzanwendungen“ am Ende der einzelnen Gebote, bei denen jeweils der Segen und Nutzen angesprochen wird, die derjenige erwarten darf, der die Gebote hält, sowie die Analogien zwischen Gottes Eigenschaften und dem (geforderten) menschlichen Verhalten im 1. Gebot 20–22: Lk 6, 36; Kol 3, 12 f.; 1Joh 2, 29; Jes 8, 13 u. a. Man mag in diesen letztlich

Die oben beschriebene Tendenz zum Spiritualismus, d.h. hier zu der Forderung nach individueller Geistbegabung, wirkt sich auch auf Petersens Kirchenbegriff aus. Der 3. Glaubensartikel mit seiner Lehre von der „allgemeinen katholischen Kirche“ und der „Gemeinschaft der Heiligen“ zeigt dies deutlich. Nachdem Petersen schon beim Bekenntnis zur Kirche keinen Unterschied zwischen der „ecclesia stricte und late dicta“ gemacht, sondern überhaupt immer nur von der wahren Kirche gesprochen hat, führt er bei der „Gemeinschaft der Heiligen“ den pietistischen, zum Separatismus neigenden Gemeinschaftsbegriff aus. Beschrieben wird die Gemeinschaft der Heiligen zunächst mit Eph 4, 3 als „heilige Vereinigung der Glieder Christi untereinander“ (Glaube III, 2). Im einzelnen spricht Petersen von den „Brüder[n] und Schwester[n] im Herrn“ (ebd. 3: Kol 1, 2; vgl. PD 51, 24), von der Gemeinschaft mit der triumphierenden Kirche (ebd. 5: Hebr 12, 22f.), der Güter- und Gabengemeinschaft „allhie auff Erden“ (ebd. 8: 2Kor 8, 13f.; vgl. PD 30, 34ff.) sowie einer Leidens- (ebd. 9: 1Kor 12, 26) und Betgemeinschaft (ebd. 10: Eph 6, 18). Scharf wendet sich Petersen gegen eine Gemeinschaft mit der Welt und fordert die Trennung von ihr (ebd. 11f.: Tob 2, [17]). Das ist ganz konkret gemeint: „Dürffen wir denn gantz nicht mit einem Bruder/ der unordentlich wandelt/ umgehen?“ (ebd. 13: 1Kor 5, 11[!]).²²⁸ Unter Hinweis auf sieben weitere Bibelstellen – gegenüber durchschnittlich 1 bis 2 – zeigt Petersen den „Nutzen“ der Absonderung, wobei er 2Kor 6, 17f. zitiert.²²⁹

Die Tendenz zum Spiritualismus zeigt sich ferner, wenn Petersen das traditionelle Stück über die Beichte wegläßt.²³⁰ Auch von dem Amt der Schlüssel fehlt bei Petersen jedes Wort.²³¹ Als äußerliche kirchliche Handlungen sind sie für die individuelle und innere Gottesbeziehung unnötig; ja, der vollkommen Wiedergeborene bedarf ihrer nicht, weil er nicht mehr sündigt.

Bei der Taufe vermißt man vom Standpunkt der Orthodoxie aus ein eindeutiges Votum für die Kindertaufe, die zwar legitimiert, aber doch mit der Erwachsenentaufe prinzipiell gleichgestellt wird, wenn Petersen in zwei parallelen Fragen zu überlegen gibt, wie man Erwachsene und wie man Kinder taufen soll (Taufe 17 und 15f.). Geradezu verräterisch wirkt seine Frage: „Welche aber sind hergegen die rechte getaufte Christen?“ (Taufe 53). Das mögliche adverbale Verständnis von „rechte“ würde die Wirkung des Sakraments einschränken. Seine späteren Lüneburger Kolle-

sparsamen Applikationen ein pietistisches Merkmal sehen (Z. B. BÜNGER, Entwicklung 1912, 225).

²²⁸ Vgl. ebd. 14f.: Eph 5, 6–11 und 1Kor 5, 6; 15, 33.

²²⁹ Frage 16: 4Esra 1; Off 18, 4; 1Kor 5, 10f.; 2Joh 10f.; 2Thess 3, 6.

²³⁰ Zum Problem s. S. 138; vgl. MEYER, Kommentar 1929, 459–461.

²³¹ Vgl. die Kritik seiner Lüneburger Kollegen in Kat.-Bed. 1690, p. [13] (wie Anm. 171).

gen haben jedenfalls die Frage umformulieren zu müssen geglaubt, wenn sie den Wortlaut „Welche unter den Getaufften sind die rechte Christen?“²³² bevorzugten.

Chiliasmatische Ansätze

Wir haben bislang Petersens Spruchkatechismus in seiner ersten Auflage untersucht und darin wichtige pietistische, insbesondere spiritualistische und biblizistische Motive erkennen können, die Petersen seit seiner Begegnung mit Spener entwickelt hat. Darüber hinaus sind die verschiedenen Auflagen des Spruchkatechismus auch aufschlußreich für Petersens Hinwendung zum Chiliasmus. Man darf wohl voraussetzen, daß Petersen selbst die 2. Auflage von 1689 besorgt hat, da er diese Ausgabe ja auch in Lüneburg als Katechismus einführen wollte.²³³ In der 2. Auflage hat sich insgesamt wenig geändert; nur in der Auslegung zur 2. Bitte des Vaterunsers („Dein Reich komme“) finden sich zahlreiche Umstellungen und eine entscheidende Änderung. Petersen propagiert zwar auch hier nicht explizit ein Tausendjähriges Reich, läßt aber im Vergleich mit der ersten Ausgabe von 1685 einen deutlichen Sinneswandel spüren. Petersen hatte in der ersten Ausgabe noch im Sinne der Orthodoxie zwischen einem Reich der Allmacht (*regnum potentiae*), einem Reich der Gnaden (*regnum gratiae*) und einem Reich der Herrlichkeit (*regnum gloriae*) unterschieden, um dann anschließend festzustellen, daß man im Vaterunser „vornehmlich“ um das Reich der Gnaden bitte.²³⁴ In der Ausgabe von 1689 umgeht Petersen diese Unterscheidung, die sich gegen den Chiliasmus wendet, indem er sie wegläßt und nur noch unspezifisch vom „Reich Gottes“ spricht. Aus dieser Änderung resultieren weitere Umstellungen, die hier nicht diskutiert werden müssen. Interessant sind aber noch einige Zusätze: Zum einen erweitert Petersen die Frage 9 (1685), indem er eine Spitze gegen die „Hohen“ hereinbringt: „Solten <denn nun> [derowegen] nicht alle Menschen [in der Welt/ so wohl Hohe als Niedrige] diesen König [der Ehren fürchten/ und ehren und] für ihren König erkennen?“ (14, 1689)²³⁵. Zweimal ändert Petersen auch das Personalpronomen in die 1. Person Plural, wodurch die Auslegung bekennender wird; z. B. in Frage 11 (1685): „Warum hat [denn] <er sie> [uns Gott] in diesem <Königreiche> [Reiche] zu Königen und Priestern gemacht?“ (13, 1689)²³⁶. Der Wechsel des Personalpronomens scheint mir als Indiz für einen

²³² Kat.-Bed. 1690, [15].

²³³ Sie lag dem Kat.-Bed. 1690 (p. [12]) zugrunde; vgl. Anm. 171. Die anderen Auflagen sind unveränderte Nachdrucke.

²³⁴ SK VU, 2. Bitte 2f.; vgl. HIRSCH, Hilfsbuch 1937, 336f. (§ 551), der die Begriffe nach Balth. Mentzer, Katechismus für Laien (1614) zitiert.

²³⁵ Auslassungen < > und Zusätze [] in der Ausgabe 1689.

²³⁶ Vgl. Frage 18 (1685) = Frage 16 (1689) im Zitat 1 Petr 1, 3–5.

entscheidenden Wandel bei Petersen gelten zu können. Petersen tritt damit aus der Rolle des Amtsträgers heraus und versteht sich selbst als Bruder in der Gruppe der Auserwählten. Dadurch ist die Wendung zum Separatismus eingeleitet. Für diesen pietistischen Separatismus ist konstitutiv, daß er für die Idee der „ecclesiola in ecclesia“ nicht offen ist. Statt dessen sucht er die (zumindest innerliche) Trennung der ecclesiola von der äußeren Kirche.

Nachdem Petersen 1685 auf das „Reich der Herrlichkeit“ zu sprechen gekommen war, das dem „Reich der Gnaden“ folge (Frage 18), hieß es: „Hastu einen Spruch/ darinn solche Hoffnung von dem Reiche der Herrlichkeit gegründet ist?“ Das heißt nun in Frage 16 (1689) mit derselben Antwort aus 1Petr 1, 3–5 und einer starken Ausrichtung auf die irdische Realität: „Hoffest du denn gewiß/ daß ein solches herrliches Reich noch vorhanden ist?“ Schließlich wird auch die Perseveranzlehre immanent interpretiert. Frage 19 (1685) lautete: „Müssen wir denn nothwendig durch solchen Glauben *bewahret werden* zur Seeligkeit/ und zu solchem herrlichen Reiche?“ Das klingt jetzt, Frage 17 (1689), aktivistischer und immanent: „Ist es denn nicht wol der Mühe wehrt/ daß wir allen Fleiß anwenden/ dieses herrliche Erbe/ und Reich Jesu Christi *zu erlangen*?“²³⁷ Darüber hinaus finden sich weitere, kleine Veränderungen, die man als Indizien für Petersens Wendung zum Chiliasmus verstehen kann.²³⁸ Wie gesagt bekennt sich Petersen hier noch nicht explizit zum Tausendjährigen Reich und entsprechend auch nicht zu einer doppelten Auferstehung, wozu ihm der entsprechende Abschnitt des 3. Glaubensartikels Gelegenheit gegeben hätte.²³⁹ Gleichwohl dokumentieren die zwei Auflagen des Spruchkatechismus Petersens nachhaltige Hinwendung zum Chiliasmus, die sich demnach in den Jahren 1685 bis 1688 jedenfalls in der Weise vollzogen haben muß, daß Petersen sich nicht mehr zur orthodoxen Lehre bekennen konnte und wollte.²⁴⁰ Der Spruchkatechismus von 1689 ist damit das früheste Zeugnis für diese Entwicklung Petersens, und er bestätigt die Aussage des Ehepaares Petersen, daß ihm in dem Jahr 1685 der Aufschluß über das Verständnis der Offenbarung Johannis geschenkt worden sei.²⁴¹

²³⁷ Hervorhebung von mir.

²³⁸ Zitierung von Ps 93, 1 f. (Frage 9, 1689); Off 1, 6 und 5, 10 (Frage 11, 1689) und Cant 3, 4; Off 22, 20; 1Joh 4, 19 (Frage 15, 1689).

²³⁹ Vgl. S. 227.

²⁴⁰ Bei der Datierung ist zu beachten, daß die Abfassung des SK (1685) in die Jahre 1683 f. fällt (s. S. 146 f.).

²⁴¹ LB 1717, 70; vgl. 77 (Petersens Plan seiner Promotion) und LB II 1719, 55–57 (§ 35) [= Erzählung 1689, § 35].

Promotion in Rostock

Mit der Erreichung des Amtes eines Superintendenten und Hofpredigers war für Petersen die Möglichkeit und wohl auch die Verpflichtung gegeben, den Grad eines theologischen Doktors anzunehmen. Er hatte ja in Gießen einige Semester in der theologischen Fakultät studiert, aber, wie in der Zeit üblich, kein über die Magisterprüfung hinausführendes Abschlußexamen abgelegt. Gleichwohl hatte er mit seinen philosophischen und theologischen Disputationen seine wissenschaftliche Qualifikation hinreichend bewiesen. Schon in Gießen hatte Petersen an eine theologische Promotion bzw. an das Lizentiat²⁴² gedacht; das war ihm damals nicht vergönnt, weil sein Vater und das Kuratorium der Schabbelschen Stiftung ihn nach Hause gerufen hatten. Sowohl die Statuten der Schabbelschen Stiftung als auch sein kirchenleitendes Amt erforderten nun die theologische Promotion. Anders als später sein Landsmann August Hermann Francke empfand Petersen keine Skrupel, eine solche weltliche Ehre zu erwerben,²⁴³ die dem zukam, der sich im akademischen und kirchlichen Leben als Lehrer und Leiter bewährt hatte. Entsprechend sah die Satzung der Theologischen Fakultät Rostocks vor, in der Petersen im Jahre 1686 promoviert werden sollte, daß der Promovend mit der in Rostock geltenden Kirchenlehre bekanntermaßen übereinstimme und ein kirchliches Amt innehabe.²⁴⁴ Für die Promotion zum Doktor Sanctae Theologiae mußte Petersen zuvor eine Inauguraldissertation verfassen und sie unter dem Vorsitz eines Theologie-Professors in einer Disputation verteidigen. Als Promotor sollte Petersens ehemaliger Studienkommilitone Justus Christoph Schomerus (1648–1693) wirken, der zu dieser Zeit Dekan der Theologischen Fakultät in Rostock war.²⁴⁵

Petersen wollte ursprünglich über ein in jener Zeit für ihn und die ganze pietistische Bewegung besonders aktuelles Thema disputieren, nämlich „die Hoffnung Israels und ihrer Bekehrung in der letzten Zeit“.²⁴⁶ Diese weiter nicht überprüfbare Angabe Petersens stimmt mit anderen Zeugnissen dieser Zeit dahingehend überein, daß Petersen sich in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre immer mehr mit den exegetischen Fragen der pietistischen Eschatologie beschäftigt hat. Während er selbst zwar schon „das Königreich

²⁴² SCHERING, Petersen 1982, 234: „theologischer Ehrendoktor“ ist anachronistisch, weil jede Promotion – auf der Grundlage bestimmter Leistungen (Lizentiat) – ehrenhalber geschah.

²⁴³ Vgl. SELLSCHOPP, Francke 1913, 265 ff. bes. 266–268.

²⁴⁴ Bacmeister, *Antiquitates* 1743, 954 f.: „Nemini conferantur Gradus & insignia Doctorum in Theologia, nisi qui assidue audiverit, & diligenter didicerit doctrinam de Deo, integrum sexennium in aliqua Academica consensum Doctrinae, quae in nostris sonat Ecclesiis, amplectente.“ 955: „Nemo ornetur gradu Doctorum aut Licentiatorum in Theologia, qui certae functioni non est praefectus vel praefuit antea.“

²⁴⁵ Matrikel Rostock 3, 1895, 296.

²⁴⁶ LB 1717, 77.

unseres Herrn Jesu Christi“ erkannt haben will, mußte Schomerus das Thema, für dessen rechtmäßige Durchführung er als Praeses verantwortlich war, ablehnen, weil er „darinnen noch nicht einen völligen Aufschluß hätte“. ²⁴⁷ Denn Schomerus mußte ja aufkommende Kontroversen nötigenfalls mit seiner Autorität entscheiden und stand auch mit seinem Namen für den orthodoxen Inhalt der Disputation ein, die vor dem Akt der Promotion gedruckt vorlag. In aller Eile mußte Petersen nun eine andere Schrift aufsetzen, die den vielleicht nicht minder pietistischen Titel trägt: „Omnia et in omnibus Christus“.

Von Petersens Dissertation darf man keine besonderen Aufschlüsse über seine damalige Gedankenwelt erwarten. Bei der Promotion ging es vor allem darum, den Konsens mit der orthodoxen Theologie und die darauf aufbauende Fähigkeit zur Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre im Rahmen eines wissenschaftlichen Disputs nachzuweisen. Deshalb entstand eine solche Disputation ja auch in enger Verbindung mit dem Präses der Disputation. Zudem blieb Petersen wohl auch nicht viel Zeit, das neu angesetzte Thema zu bearbeiten, so daß für gut begründete neuartige Vorstellungen keine Gelegenheit war. Trotzdem bleibt zu fragen ob sich in der Gedankenführung die damalige geistige Welt Petersens an irgendeiner Stelle niederschlägt.

Petersen nimmt sein Thema aus Kol 3, 11 und interpretiert es bewußt nicht im Sinn des Textzusammenhangs, sondern dogmatisch, um zu zeigen, „quomodo Christus in omnes articulos Fidei influat, sine quo totam illorum compagem ruere atque dissolvi necesse sit“ (§ 2). Petersen hat später die dogmatische Behandlung von Schriftstellen, die diese aus ihrem Kontext herausnehmen, abgelehnt. Seine schon angesprochene „Biblische Theologie“ gründet auf dem Textzusammenhang, während er hier ein letztes Mal den Zusammenhang des dogmatischen Systems als wissenschaftliche Forderung übernimmt. ²⁴⁸ Eine solche systematisch begründete Wissenschaft ist typisch für die Theologie des 17. Jahrhunderts. Der Versuch, von einem nicht weiter begründbaren und zu begründenden Prinzip aus die theologischen loci zu einem System zu verbinden, in dem das Prinzip zum Leitgedanken aller einzelnen Gegenstände wird, ist charakteristisch für die Orthodoxie im Zeitalter des Rationalismus. Genau dasselbe intendiert auch Petersens Versuch, Theologie und Ökonomie nach der synthetischen Methode auf der Person Christi aufzubauen, während der Verlust des Systemcharakters schon gegen die Wahrheit des Gegenstandes sprechen würde. ²⁴⁹ Denn darin soll sich die Theologie gerade vor jeder menschlichen Wissenschaft („scien-

²⁴⁷ LB 1717, 77f.

²⁴⁸ Vgl. aber noch Petersens spätere Behauptung, daß der von ihm vertretene Chiliasmus in alle Artikel der Confessio Augustana hineingehöre und diese ohne seine Lehre nicht verstanden werden können, S. 313 und Petersens Schrift „Regnum defensum“ 1698.

²⁴⁹ Vgl. WEBER, Reformation 2, 1951, XVII (Quenstedt). Zur synthetischen bzw. analytischen Methode s. WEBER, Einfluss 1908, 19–74.

tia carnalis“) auszeichnen, daß letzterer ein sicheres und unveränderliches Fundament fehle, so daß dort nur Widerspruch und keine letztgültige Wahrheit bestehe; solche Wissenschaft gehört zur Welt des Teufels (§ 5).

Petersens Thema und Prinzip wäre an sich nicht auffällig, wenn es nicht der Spenerschüler Petersen wäre, der es bearbeitete. Wie sich zeigen wird, ist es die in den zwei Naturen begründete Mittlerschaft Christi, die zur Lösung der im Hintergrund wahrnehmbaren Problematik des religiösen Subjekts herangezogen wird. Nach einleitenden Kapiteln, die die theologische Wissenschaft als eine von Gebet und Erleuchtung getragene charakterisieren, begründet der Kandidat zuerst die Wahrheit der Schrift, aus der die verschiedenen Glaubensartikel gezogen werden, indem sie als Gottes Wort in Christo nach ihrem eigenen Zeugnis hingestellt wird. Der Glaube an Christus als die Offenbarung Gottes ist das nicht weiter begründungsfähige und -bedürftige Axiom, von dem aus über die von Christus beglaubigte Schrift das System aufgebaut werden soll. Daß hier gegen Speners Vorstellung eine syllogistische Wissenschaft und keine Erfahrungstheologie betrieben wird, liegt auf der Hand. Das Prinzip wird ja nicht zu verifizieren versucht. Statt dessen wird als Folge der in Christus gegründeten Schrift behauptet, „quod scriptura tantam & intrinsecam auctoritatem, & vim corda movendi habeat, atque ex scriptura argumenta desumi possint contra Atheos, scripturae [authentic] & divinitatem negantes“ (§ 6).²⁵⁰

Die §§ 8 bis 14 behandeln Christi ewige Mittlerschaft in seiner Eigenheit als Person der göttlichen Trinität und als ewiger Grund der Erwählung. Die polemischen Abgrenzungen, die Petersen nach den verschiedenen, konfessionellen Seiten vornimmt, können hier und im folgenden außer Betracht bleiben. Die ewige Erwählung soll von dem reformierten „decretum absolutum“, einer reinen, willkürlichen, von Christus und dem menschlichen Glauben innerhalb der Zeit unabhängigen Entscheidung Gottes unterschieden und gesichert werden, indem der Glaube an Christus als der Grund der Erwählung statuiert wird. Die Erwählung kann trotzdem von Ewigkeit her geschehen, weil Gott in seiner ewigen Voraussicht weiß, wer an Christus glauben wird: „omnis credens in Christum salvus esto [. . .]. Christus igitur ut objectum est fidei omnium credentium in aeterna Dei praevisione & praescitu, ita etiam dicitur in librum hujus Agni ab initio esse inscripti; Apoc. 13. 8 cap. 17: 8“ (§ 11). Die Schlußfolgerung, daß damit das Heil für den Menschen in seine Entscheidung als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung gestellt wird, ist nicht zu vermeiden.²⁵¹ Petersen wird nicht müde, die bekannten, anderen Modelle einer Erwählungs- oder Prädestinationslehre, die den allgemeinen Heilswillen Gottes schmälern, polemisch zu bekämpfen. Mit der Vorstellung eines gerechten Gottes verteidigt er damit zugleich die sittliche Verantwortung des einzelnen. Damit aber tritt das

²⁵⁰ Dazu wird die Wahrheit der Schrift auch a posteriori aus dem Eintreffen der Prophetien und aus der Wirkung auf das Gewissen begründet.

²⁵¹ Vgl. WEBER, Reformation 2, 1951, 166–175 bes. 171 f.

Problem des religiösen Subjektes in den Vordergrund. Wie ist unter diesen Umständen die römische Lehre von einem Zusammenwirken von Natur und Gnade zu umgehen?

Die §§ 15 bis 22 führen Christi Mittlerschaft von der Schöpfung bis zur Erlösung aus. Für Petersens pietistischen Ansatz ist es bezeichnend, daß er von Christus als dem Ebenbild Gottes im Menschen nach Gen 2, 26f. spricht (§ 15). Mit neutestamentlichen Prädikaten wird Christus dabei bezeichnet, nämlich als „Abglanz Gottes im Menschen“ (Hebr 1, 3 und Kol 1, 15) und als „Neuer Mensch“ (Kol 3, 10–12). Petersen meint diese Art der Schöpfungsmittlerschaft Christi für den theoretischen Fall behaupten zu können und zu müssen, daß der Mensch seine urständliche Unschuld nicht verloren hätte. Auch dann hätte er seine Gottebenbildlichkeit durch Christus. Zugleich wird damit aber der Weg der Erlösung aus der Sünde vorgezeichnet: die Herstellung des göttlichen Ebenbildes durch die Einwohnung Christi. Einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Urstand und Gnadenstand wird von vornherein aus dem Weg gegangen.

Der § 23 eröffnet die Artikel, die die Seite des Menschen am Heilsgeschehen erörtern und dabei auf das Problem der partikularen Heilsaneignung gegenüber der universal angebotenen Gnade zu sprechen kommen. Mit seiner Vorstellung vom im Menschen wirkenden Christus meint Petersen das Problem der Selbstmächtigkeit des Menschen bei den einzelnen Akten des Glaubenslebens (Buße, Umkehr, Glaube, Gute Werke etc.) umgehen zu können, indem er sie alle Christi innerem Wirken zuspricht: „ille in nobis & velle operatur, & perficere in omni opere bono. Phil. 2. 13.“ (§ 23). Die Rechtfertigung des Menschen hat demzufolge ihren von Gott verordneten Grund im Verdienst Christi, der auch den Glauben wirkt, dem das Verdienst zugerechnet wird (§ 24). Der nomistische Zug dieser Argumentation wird deutlich, wenn Petersen zugibt, daß es Gottes Macht frei gestanden hätte, die Menschen auch ohne Rücksicht auf Christi Verdienst zu rechtfertigen (§ 26). Entsprechend bleibt das Gesetz gültig. Seine strenge Erfüllung wird von dem Gesetzgeber gefordert. Sie geschieht wiederum in Christo, durch Christus und mit dem durch Christi Verdienst erwirkten „Dispens“ (§ 24 und 28).

Einen besonderen Platz muß in Petersens Argumentation der locus von der „Unio mystica“ einnehmen.²⁵² Über die Unio mystica ist der Mensch auf geheimnisvolle, d. h. nicht näher mit menschlichen Kategorien zu definierende Weise mit den beiden Naturen Christi vereinigt und über ihn als Mittler mit der dreieinigen Gottheit. Diese Unio schmeckt und erfährt nur, wer in sie eingegangen ist (§ 27). Der gerechtfertigte und der göttlichen Natur teilhaftig gewordene Christ tut notwendig „gute Werke“. Sie sind die Kennzeichen der Rechtfertigung und der gegenwärtigen Unio. Eben die Unio ist nun der Ort des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, Gnade

²⁵² Vgl. WEBER, Einfluß 1908, 78–102 und ELERT, Morphologie 1, 1952, 135–154.

und Natur. Denn der Mensch kann sich der fortwährend angebotenen Gnade entziehen, er kann die ihm verheißene Hilfe für den Kampf gegen die Sünde abschlagen, er kann eine geistliche Scheidung vornehmen (§ 28). Die „praxis pietatis“ ist damit der Ort, wo das geistliche Geschehen Realität gewinnt oder nicht.

Den Abschluß bilden die Ausführungen über die Kirche, die ähnlich wie bei Spener als Sammlung der Individuen aufgefaßt wird (§ 31), die letzten Dinge (§ 32) sowie eine Polemik gegen alle Verfechter einer natürlichen Religion (Deismus, Herbert Baron de Cherbury, Spinoza etc.) (§ 33).

Die theologische Promotionsschrift Petersens weist im ganzen eine ähnliche Gedankenführung in bezug auf die Vereinigung Christi mit dem Gläubenden auf, wie wir sie in Speners Trausermon entdecken konnten. Petersens Gedanken bewegen sich in ihrer Unschärfe und Oberflächlichkeit in dem Freiraum, der einem lutherischen Theologen der Zeit durch die Abgrenzungen zu der römisch-katholischen, der reformierten und der naturalistischen Position und durch die Vorgabe des „sola fide“ und des „solus Christus“ gegeben wurde.

Zusammen mit Petersen ließ sich Jakob Hieronymus Lochner, der im Jahre 1686 Superintendent in Bremen geworden war, promovieren.²⁵³ Eine solche, in der Zeit übliche gemeinsame Promotion bot sich schon wegen der aufwendigen Feierlichkeiten und der damit verbundenen Kosten an.²⁵⁴ Die einzelnen, der Promotion vorausgehenden Akte fanden bei beiden je im Abstand von einer Woche statt. Am 11. September wurde Lochner, eine Woche später Petersen der Fakultät präsentiert. Die Inauguraldisputationen Lochners „De Separatismo“ und Petersens „Omnia et in omnibus Christus“ folgten am 23. und 30. September.²⁵⁵ Die feierliche Promotion und Erhebung in den theologischen Lehrstand fand dann am 7. Oktober 1686 in der Marienkirche statt. Anschließend traf man sich zum Doktorschmaus, ausgerichtet vom Dekan der Theologischen Fakultät Schomerus, mit dem einzigen Doktorkandidaten der Juristischen Fakultät. Ein Glückwunscharm erhielt die beide neuen Doktoren der Theologie von dem einstigen Respondenten Petersens, Michael Freud(e), Konrektor in Wismar.²⁵⁶

²⁵³ Über ihn s. MEYER, Pastoren 1, 1941, 125 und 2, 1942, 387. Vgl. LB 1717, 77 (Brief nicht erhalten).

²⁵⁴ Vgl. THOLUCK, Leben I.1, 1853, 297–301 und zu dem feierlichen Ablauf in Rostock ebd., 301 f.

²⁵⁵ Rostock Matrikel 3, 1895, 296.

²⁵⁶ Michael Freud, HONORIBUS IN THEOLOGIA || SUMMIS, || à || [...] || DN. Justo CHRISTOPHORO || SCHOMERO, || [...] || VIRIS || [...] || DN. M. JOHANNI WILHELMO Petersen/ || [...] || Et || DN. M. JACOBO HIERONYMO Lochner/ || [...] || VII. Octobr. ipso Amaliae die, postridie Fidei, pridie Charitatis, || Anni (l))C LXXXVI. || In ALMA ROSARUM COLLATIS, || applaudit || [...] Wismar: M. Martini 4°, 2 Bl. (LB Detmold).

Mit der Promotion zum Doktor der Theologie war die Verpflichtung auf die „reine Lehre“ verbunden, wie sie von den in Rostock und Mecklenburg geltenden symbolischen Büchern (Konkordienbuch) umrissen wurde. Petersen hatte damals keine Skrupel, die lutherischen Bekenntnisschriften zu unterschreiben und sich auf sie festzulegen.²⁵⁷ Die Art und Weise, wie sich Petersen zu dem Bekenntnis der Kirche verhält, ist allerdings bezeichnend für sein Schrift- und Theologieverständnis. Er macht sich zwar die „Theses veritatis“, die eigentlichen Bekenntnisaussagen zu eigen, hat jedoch an einzelnen Stellen Vorbehalte gegenüber der angeführten biblischen Begründung.²⁵⁸ So kann er zwar dem Satz zustimmen, daß das Klosterleben nicht das ewige Leben verdienen kann (Apologie XXVII, 30–32), hält aber das lateinische Zitat von Ez 20, 25, das als biblischer Beleg angeführt wird, für bedenklich: „Ego dedi eis praecepta non bona et iudicia, in quibus non vivunt“.²⁵⁹ Offenbar empfindet Petersen bei dieser Zusammenstellung, daß das Halten der Gebote in seiner Bedeutung unangemessen herabgesetzt wird.

Aber wenn er glaubt, hier eine Unterscheidung zwischen den Bekenntnisaussagen und ihrer biblischen Grundlage vornehmen zu können, so erkennt er, daß die Bekenntnisschriften gerade die Schrift durch die Zitierung der Bibelstellen auslegen und ihre Interpretation systematisch erfassen wollen. Insofern sind seine Skrupel und diejenigen seines früheren Professors August Varenius nur vordergründig von gleicher Art.²⁶⁰ Varenius scheint nur die Anführung bestimmter Kirchenväterstellen in den Bekenntnisschriften bemängelt zu haben, da sie offenbar ihrem historischen Sinn nicht entsprächen. Seine Kritik betrifft die altkirchliche Tradition. Deren systematische Aneignung ist für die Dogmatik nur in eingeschränktem Maße nötig. Die Suche nach dem historischen Sinn der Schriftstellen läßt Petersen die systematische Reflexion vernachlässigen und erlaubt ihm nun, über den Buchstabensinn der Bekenntnisse hinaus neue Erkenntnisse als Glaubenssätze zu gewinnen. Die Bekenntnisse verkümmern damit zu einem negativen Kriterium für das, was nicht zu leugnen oder dem nicht zu widersprechen ist. Noch wird die Einheit der Schrift durch die Lehre und Vorstellung von ihrer Inspiriertheit gesichert. Die Vielfalt der möglichen Aussagen und Lehren, die aus der Schrift gezogen werden können, wird bald die historische Widersprüchlichkeit der Bibel, ihre Uneinheitlichkeit offenlegen. Da-

²⁵⁷ Vgl. S. 213. Ein gebrochenes Verhältnis zu den Bekenntnisschriften scheint man schon anlässlich bestimmter Äußerungen Anfang der achtziger Jahre bei Petersen festgestellt zu haben; vgl. Spener an Petersen, [Oktober] 1680 u. 26. 6. 1681 (AFSt A 196, p. 269–273 bes. 270 u. 201–208 bes. 204) sowie Cons. 3, 1709, 559f. [an Ph. L. Hanneken] vom 5. 2. 1681.

²⁵⁸ LB 1717, 78.

²⁵⁹ BSLK 1963, 387.

²⁶⁰ LB 1717, 78.

mit zeichnet Petersen den Weg für eine historisch-kritische, die Einzigartigkeit der Heiligen Schrift nicht berücksichtigende Exegese vor, obgleich er selbst ihn noch nicht betritt. Wenn Petersen mit gleichem Recht wie Varenius die Anführung mancher Bibelstellen kritisieren zu können glaubt, muß er versuchen, die in ihrer Inspiriertheit begründete Einheit der Schrift als des gegenwärtigen Wortes Gottes anders als systematisch darzulegen. Er versucht dies, indem er die Schrift als die Darstellung eines geschichtlichen Prozesses versteht. Sein umfangreiches exegetisches Werk legt Zeugnis von dem Versuch ab, eben diese (prophetische) Einheit der Schrift zu bezeugen. Daß er damit auch wieder mit einem äußeren hermeneutischen Prinzip an den biblischen Text herangeht, ist ihm wahrscheinlich nicht bewußt gewesen.

Auslegung von Römer 7

Die Eutiner Jahre, die abgesehen von den gelegentlichen Zwischenfällen, von denen oben die Rede war, ruhig verliefen, waren für Petersens theologische Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Mit dem Amt eines Superintendenten und Hofpredigers hatte seine Karriere einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Die geistliche Verwaltung der ländlichen Ephorie, deren Bevölkerung ebensowenig wie ihre Pfarrer und Lehrer Petersen geistig forderten, ließ ihm genug Zeit, sich wissenschaftlich zu beschäftigen. Aus seiner Studienzeit und von den Aufenthalten bei den Frankfurter Pietisten brachte er Vorstellungen, Anregungen und Theorien mit, die er nun gedanklich formen und sich aneignen konnte. Freilich hatte er schon hier und da gezeigt, daß er gewillt war, in den Spuren Ph. J. Spencers zu gehen. Aber das alles war bisher noch recht zufällig, hatte nicht den Charakter eines klaren Konzepts. Erst in Eutin wird Petersen zu der Gestalt des Pietismus, wie sie in der historischen Erinnerung haften geblieben ist.

Natürlich muß man für die geistige Entwicklung, die Petersen in Eutin vollzog, den Einfluß seiner Frau, Johanna Eleonora von Merlau, in Rechnung ziehen. Sie war es, die ihn in Frankfurt endgültig für die pietistische Sache gewonnen hatte. Johanna Eleonora war eine geistig selbständige, religiös empfindsame und charakterlich freie und stolze Persönlichkeit. Sie hat selbst in diesen Jahren ein kleines Erbauungs- oder Meditationsbuch geschrieben, die „Herzensgespräche“, worin sie geistliche Erfahrung mit dem Verstehen von Bibelsprüchen in Beziehung setzt. Man würde es sich aber zu leicht machen, wenn man ihr die religiöse Kreativität zumißt, die Johann Wilhelm dann nur mit einem Unmaß an Gelehrsamkeit ins Wort umgesetzt hätte. Gerade die Eutiner Jahre und ihre literarischen Produkte zeigen, daß die Petersens von derselben Problematik getrieben wurden, die sie zur gemeinsamen geistigen Arbeit anspornte. Die damals behandelten Fragen erweisen sich als solche, die rational gelöst werden. Da gibt es kein

individuelles geistiges Eigentum. Wenn also nicht bestritten werden soll, daß Johanna Eleonora die treibende Kraft in der Entwicklung der theologischen Gedankenwelt des Ehepaares war, so muß doch der von A. Ritschl ausgehenden Anschauung widersprochen werden, als sei von den beiden Petersens Johanna Eleonora die eigentlich pietistische Persönlichkeit gewesen. Will man nicht einer *petitio principii* verfallen, nämlich daß der Pietismus in seinem Wesen durch Gefühl und emotionale Kreativität zu bestimmen ist, darf man religiöse Intuition und wissenschaftliche Arbeit nicht einfach entgegensetzen und auf Frau und Mann verteilen.²⁶¹ Es darf nicht verkannt werden, daß auch wissenschaftliche Arbeit, etwa eine Bibelexegese, zu einem intuitiven Erlebnis werden kann, dann nämlich, wenn die Arbeit zu einem tieferen Verstehen führt. Wenn ein Exeget eine Bibelstelle durchdenkt, sich argumentativ mit gegenteiligen Interpretationen auseinandersetzt und schließlich zu einem eigenen, wohlbegründeten, bedeutsamen und ihm bislang so nicht gewärtigen Verständnis kommt, so ist auch das als ein intuitives Erlebnis zu beschreiben. Nur insofern hätte es ja auch Sinn, bei Martin Luther von einem reformatorischen „Durchbruch“ zu sprechen. Die beiden Petersens, besonders der Wissenschaftler Johann Wilhelm, sind zu ihren theologischen Anschauungen gekommen, indem sie sich mit der Heiligen Schrift auseinandergesetzt und um ihr Verständnis gerungen haben, bis sie davon überzeugt waren, daß sie damit das Wort Gottes selbst auslegten. Dasselbe wird auch von dem Chiliasten Johann Wilhelm Petersen zu sagen sein: Nicht ein unmittelbares Erlebnis²⁶², noch eine unbestimmte Hoffnung auf eine bessere Zeit haben ihn zum Chiliasten gemacht, sondern das wissenschaftliche Bemühen um die Weissagungen des Alten und Neuen Testaments. Unberührt davon bleibt die Frage, welches die Motive und geistigen Voraussetzungen waren, die ihn die speziellen Gegenstände seiner Forschung ergreifen ließen.²⁶³

Einen ersten deutlichen Schritt des Superintendenten auf dem Pfad des Pietismus konnten wir in seinem Spruchkatechismus beobachten. Was dort über das Verhältnis von äußerem Lebenswandel und Gottes- oder Schrifterkenntnis festgestellt wurde, ließ den Einfluß Ph. J. Speners erkennen. Sieht man in der von Spener propagierten „Gottesgelehrtheit“ ein pietistisches Grundelement – und das sollten die Überlegungen zu dem Dilsfeldstreit zeigen – so darf man Petersen mit Fug und Recht einen Pietisten nennen. Wir haben den Spruchkatechismus als einen interessanten Versuch kennengelernt, die Bibel und ihre Worte in das Zentrum des christlichen Unterrichts zu stellen. Es genügt aber nicht, ihn nur hinsichtlich seiner pädagogischen und programmatischen Wirkung nach außen zu betrachten. Die Darstellung

²⁶¹ Ebensowenig will mir der Versuch CRITCHFIELDS (1980, 112.114) einleuchten, den Pietismus als eine weibliche Frömmigkeit zu würdigen mit dem Gegensatz: Primat des religiösen Gefühls gegen starre Orthodoxie.

²⁶² Für Spener vgl. WALLMANN, Spener 1986, 331 f.

²⁶³ Vgl. dazu das Kapitel „Petersen als Theologe“; S. 331 ff.

seiner spezifischen Intention machte deutlich, daß es Petersen darum ging, in den Schriftworten die Legitimität für seinen eigenen Glauben und für seine theologische Gedankenwelt zu finden, wie sie ihm vor allem in der Begegnung mit den Frankfurter Pietisten aufgegangen war. Der Stolz und der Ehrgeiz des Humanisten und Philologen Petersen verbanden sich dabei mit der theologischen Einsicht, daß der Heilige Geist demjenigen, der ihn in sich zur Heiligung wirken läßt, die Augen des Verstandes für den Sinn des Geistes auch der dunklen Stellen öffnen würde. Mit Energie und wohl auch Entdeckerfreude war er daran gegangen, die Bibel zu studieren und sich ungeachtet aller theologischen Traditionen auf das Wort selbst zu konzentrieren. Die humanistische Bildung brachte er ja mit und auch das Selbstbewußtsein, daß er den eigentlichen Sinn der biblischen Worte mit dem philologischen Handwerkszeug und dem Beistand des Heiligen Geistes erheben könnte. Wenn irgendwie die religiöse Wahrheitsfrage zu entscheiden war, dann nicht durch ein Lehramt oder ein Dogma, sondern nur durch das Hören auf das Wort, das Gott selbst in der Schrift gesprochen hatte und weiterhin sprach. Bibel statt Dogma oder Glaubensregel, diese scheinbar einfache Alternative und die Art ihrer Durchführung sind das Pietistische an den Petersens.²⁶⁴

Unter diesen Voraussetzungen ging Petersen am Ende des Jahres 1685 daran, das siebte Kapitel des Römerbriefes einer Exegese zu unterziehen.²⁶⁵ Konkreter Anlaß war, daß seine Frau dieselbe Passage (bes. Röm 7, 13 ff.) im Zusammenhang mit der Abfassung ihrer Herzensgespräche (1689) auslegte. Als sie dem Freunde Christian Kortholt in Kiel ihre Auslegung zu Röm 7, 24 („Ich elender Mensch/ wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“)²⁶⁶ schickte, gestand sie dem Theologieprofessor gegenüber bereits ein, daß ihre Interpretation möglicherweise Bedenken erregen könnte.²⁶⁷ Wenig später hat sie in einem zweiten Brief Kortholt ihr Verständnis von Römer 7 ausführlich dargelegt.²⁶⁸ In ihren Herzensgesprächen hat sie ihre ursprüngliche Auslegung entschärft. Petersen sah sich nun seinerseits veranlaßt, sich und Kortholt gegenüber Rechenschaft über die Exegese seiner Frau und über ihr Verständnis der Perikope abzulegen. Er sandte seine handschriftlichen Aufzeichnungen ebenfalls an Kortholt, der sich davon überzeugen konnte, daß der Eutiner Superintendent zu demselben Ergebnis gekommen war wie seine Frau.²⁶⁹

²⁶⁴ Vgl. Auslegung (s. Anm. 269), p. 1: Petersen will Röm 7 „nach der orthodoxie“ erklären.

²⁶⁵ Auslegung (s. Anm. 269), p. 1: seit „etwa ein viertel Jahr“.

²⁶⁶ HG 1689, Teil 1, Nr. 39.

²⁶⁷ Johanna Eleonora Petersen an Christian Kortholt, 19. 1. 1686– SuUB Hamburg (Sup. ep. 4° 52, 373–374).

²⁶⁸ Johanna Eleonora Petersen an Christian Kortholt, o. D. [Ende Januar 1686?]- SuUB Hamburg (Sup. ep. 4° 52, 375–379).

²⁶⁹ LB 1717, 75. Das Manuskript (im folgenden: „Auslegung“), das als Brief Petersens an Kortholt konzipiert ist und 36 Quartseiten umfaßt, datiert vom 5. 2. 1686. Es hat sich in dem Nachlaß Hermanns von der Hardt (LB Karlsruhe 321) erhalten. Mit diesem hat Petersen im

Die Beschäftigung mit dem siebten Kapitel des Römerbriefes stellt nach dem Spruchkatechismus einen zweiten, und in seiner Durchführung vielleicht initiatorischen Schritt des Ehepaares zu ihrer innerhalb des Pietismus eigentümlichen Gedankenwelt dar. Mehr noch als der exegetische Befund dürfte die mit der Exegese gemachte Erfahrung die Petersens geprägt haben.

Eine Geschichte der Auslegung von Röm 7 kann hier nicht geleistet, nur angedeutet werden.²⁷⁰ Ihren großen Wendepunkt markiert Augustin. Bis zum Jahre 419 verstand er im Einklang mit den frühen Kirchenvätern die Perikope als Ausdruck des Menschen vor der Gnade oder Wiedergeburt, also als eine Situation des Menschen, die im Christenstand überwunden ist. In der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus hat Augustin diese Auslegung revidiert.²⁷¹ Er tat dies gewissermaßen aus höheren, systematischen Gründen, da Pelagius die Römerstelle im Sinne der Tradition auf die Existenz des Christen vor Taufe und Sündenvergebung bezog und davon die neue christliche Existenz unterscheiden wollte, die von einer Verfallenheit des Menschen an sein Fleisch nichts mehr weiß oder wissen darf. Augustins Verständnis der Erbsünde, sein Festhalten an der fortdauernden Gnadenbedürftigkeit des Christen konnte und mußte unter diesen Umständen in der Römerstelle die Existenz des Christen, gerade nach der Taufe, erkennen.²⁷² Gegen Pelagius' Irrweg mußte die Autorität des Apostels zitiert, die persönliche Erfahrung des Paulus und dessen eigenes Christenleben beschworen werden.

Martin Luther hat diese spätere Interpretation seines geistigen Vaters Augustin übernommen. Auch für ihn war Römer 7 die geeignete Stelle, um in seiner Frontstellung gegen die sog. Werkgerechtigkeit der römischen Kirche die biblische Grundlage für das Sein des Christen als „simul iustus, simul peccator“ zu finden.²⁷³ Die lutherische Orthodoxie stand wohl insge-

Jahre 1689 über Röm 7 korrespondiert und dabei wohl auch eine Abschrift seines damaligen Schreibens an Kortholt übermittelt; vgl. J. W. Petersen an H. v. d. Hardt, Eutin, den 7. 3. 1689: „Gaudeo tibi non displicuisse, quod in C. 7. ad Rom. meditatsum. Perlegi et tuas meditationes, quae, si unum atque alterum locum excepero, socini verbis et menti similem, mihi apprimè placuerunt.“ S. das P. S.: „Bitte mir doch, wo es sein kann, die meditata über das 7. Capittel, abschreiben zu lassen u. communiciren. Ich wills gerne verlegen, man wolle es aber in folio schreiben lassen, auff daß ichs bei meinen scripten bey finden kann.“ Und Brief vom 30. 10. 1689: „De loco Rom. 7 nullum mihi dubium, de quo publice pro suggestu testatus sum, non agere hic Paulum de sua in regeneratione constituta persona, licet ut regegnus hic scripsit & enarraverit.“

²⁷⁰ S. dazu WILCKENS, Römerbrief 2, 1980, 85–117 bes. 110f.; Kuss, Römerbrief 1963, 462–485 und MICHEL, Römerbrief 1978, 240–242. Zu dem heute weithin anerkannten exegetischen Befund s. KÜMMEL, Bild 1948, 20–46 bes. 27–34 und ders., Römer 7, 1929.

²⁷¹ Auslegung, p. 1: Verweis auf Augustins *Retractationes* (426/427); s. CSEL 36, I, 22, 2; 23, 5; 25, 67; II, 27, 2.

²⁷² WILCKENS, aaO, 102–107 bes. 104. Vgl. E. DINKLER, Die Anthropologie Augustins 1934, 272 (nach Kuss, aaO, 473): „Durch eine paulinische Vertiefung wurde Augustin zu einer nicht-paulinischen Lösung von Röm 7 geführt.“

²⁷³ Vgl. WILCKENS, aaO, 107–109; Luther, Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)–WA

samt in dieser Auslegungstradition.²⁷⁴ Die Bekenntnisschriften im Konkordienbuch sanktionieren in der Weise, wie sie die Perikope als biblischen Beleg heranziehen, die augustinisch-lutherische Exegese.²⁷⁵

Seit dem 16. Jahrhundert gab es innerhalb und außerhalb der Orthodoxie Widerspruch zu dieser reformatorischen Interpretation. Drei unterschiedliche Gruppen seien kurz angeführt, um den Rahmen für die unterschiedlichen Gesichtspunkte, von denen aus die Bibelstelle betrachtet werden konnte, abzustecken. Für den innerkirchlichen Bereich ist der reformierte Theologe Jacobus Arminius (1560–1609) zu nennen, der in einer Predigt über Röm 7, 13–25 aus dem Jahr 1591 die Stelle auf den Zustand vor der Bekehrung des Paulus bezieht, ohne deshalb das reformierte Lehrgebäude als ganzes in Frage zu stellen. Der Widerspruch gegen Arminius war groß und kulminierte in dem Vorwurf des Sozinianismus.²⁷⁶

Aus dem spiritualistischen Täufertum ist die Exegese von Johann David Joris (1501/02–1556) über G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie bekannt geworden.²⁷⁷ Zur Frage steht für Joris vor allem Röm 7, 18f. mit seinem Gegenüber von Wollen und Vollbringen: „Denn ich weis/ das in mir/ das ist/ in meinem Fleische wonet nichts guts. Wollen habe ich wol/ Aber volnbringen das gute finde ich nicht. (19) Denn das Gute das ich wil/ das thu ich nicht/ Sondern das Böse/ das ich nicht wil/ das thu ich.“ (Luther 1545). Luther stellt an dieser Stelle die verborgene Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit heraus, indem er gerade nicht auf die einzelnen Werke achtet, sondern

56, 1938, 68–73 bes. 68 und Luther, *Rationis Latomianae confutatio* 1525–WA 8, 1889, 36–128 bes. 99–126.

²⁷⁴ Auslegung, p. 1, wonach es aber auch wenige Ausleger gab, die die Stelle wie Petersen verstanden; Namen werden nicht genannt; s. aber S. 182.

²⁷⁵ Vgl. WILCKENS, aaO, 109: Apol. II, 38–41 (BSLK 1963, 154f.), ASm III, Von der falschen Buße (gegen Ende) (aaO, 447, 20–25), FC, SD II, 17f. 84f. (passim) (aaO, 878f. 907).

²⁷⁶ G. J. HOENDERDAAL, Art. Jacobus Arminius, in: TRE 4, 1679, 63–69 bes. 64. Vgl. die ausführliche Darlegung in J. Arminius, *De vera & genuino sensu CAP. VII EPISTOLAE AD ROMANOS DISSERTATIO* (Opera theologica, Frankfurt a. M. 1631, 635ff. bes. 677ff.). Seine Thesen lauten dort (S. 678): 1. Docebo Apostolum hoc loco non de seipso, qualis tunc erat, neque de homine sub gratia existente loqui, sed personam in se transtulisse hominis sub lege constitui [vgl. S. 679–727]; 2. Planum faciam sententiam illam in Ecclesia nunquam haereseos damnatum fuisse, quin semper adstipulatores aliquos inter Ecclesiae doctores habuisse [vgl. S. 727–740]; 3. Commonstrabo nullam haeresin neque Pelagianum, neque aliam ex ista sententia derivari posse, sed illam ipsam planissime Pelagianismo adversari eiusque [proton pseudos] praeclare & ex proposito refutare [vgl. S. 740–746]; 4. Itaque probabo sensum istum quem nonnulli moderni doctores nostri Apostolo isthoc loco tribuunt, a nullo antiquorum Ecclesiae Doctorum, ne ab Augustino quidem approbatum esse, sed & ab eodem & ab aliis nonnullis repudiatum & refutatum [vgl. S. 746–751]; 5. Et postremo demonstrabo sententiam istam prout a multis hodie explicatur, & gratiae iniuriam, & bonis moribus adversam esse [vgl. S. 751–764]; auch wenn ein direkter Einfluß von Arminius auf Petersen nicht nachweisbar ist, zeigen sich in allen Punkten deutliche Entsprechungen.

²⁷⁷ Arnold, KuKH II, 1729, 640–647: „David Joris erklärung des siebenden capitels an die Römer, worinn uns der weg der seligkeit aus gnaden geoffenbahret und bekannt gemacht wird durch Jesum Christum im Geiste [...] zu Joris (Johann von Brügge) vgl. HEGLER, in: RE³ 3, 1901, 349–352.

alle Werke als Früchte der Erbsünde (als concupiscentia) beschreibt. Er interpretiert daher in seiner Randglosse: „Thun heisset hie nicht das werck volnbringen/ sondern die lüste fülen/ das sie sich regen. Volnbringen aber ist/ ohn lust leben gantz rein/ das geschicht nicht in diesem Leben.“

Joris geht es dagegen um die faktischen Gedanken, Worte und Werke, deren Autor der Mensch ist. Für seine moralistische und spiritualistische Theologie kann die Spannung von Fleisch und Geist im Menschen nicht das Endstadium der Rechtfertigung des Menschen auf Erden sein. Fleisch und Geist schließen sich prinzipiell aus. Nur in einer Übergangsphase kämpfen sie miteinander, wobei der Geist im Christen schließlich siegen muß. Paulus spricht daher nach Joris „in der person der wiedergebohrnen, gutwilligen, verlangenden hertzen“ (S. 645a), d. h. von einem ersten Stadium seiner Bekehrung aus, das er nun überwunden hat. Paulus ist ja nach Röm 8, 2 (vgl. 8, 28 und antithetisch Röm 7, 24) nicht mehr unter dem Gesetz, sondern durch Christus als dem Ende des Gesetzes (Röm 10, 4) vom Gesetz frei gemacht, mit Christus vereinigt (S. 645a), so daß er nun nicht mehr sündigt (1Joh 3, 5–S. 642b).²⁷⁸ Röm 7 beschreibt also nach Joris den Menschen auf dem Weg der Kreuzigung seines alten Adams. Wer auf diesem Weg ist, der erkennt das Gesetz als geistlich und gut an, der erkennt aber auch, daß er durch sein Fleisch gehindert wird, das Gute zu tun. Erst durch das Absterben des Fleisches und die spiritualistische Vereinigung mit Christus ist der Mensch vom Fleisch (und vom Gesetz) befreit (S. 645a). Der damit erreichte Zustand ist der der Heiligkeit und prinzipiell der Sündlosigkeit.

Als eine dritte religiöse Bewegung, die sich wieder mit anderen Argumenten gegen die reformatorische Auffassung von Röm 7 wendet, wäre schließlich der Sozinianismus zu nennen, für den hier Jonas Schlichting (1592–1661) stellvertretend herangezogen werden kann.²⁷⁹ Schlichting interpretiert Röm 7 heilsgeschichtlich und unterscheidet darin drei Stadien: ohne und vor dem Gesetz (vor Mose), unter dem Gesetz (unter Mose), nicht mehr unter dem Gesetz (Zeit des Neuen Testaments) (S. 421). Für Schlichting bedeutet diese heilsgeschichtliche Abfolge eine heilsgeschichtliche Entwicklung der Moralität des Menschen und zugleich eine solche der göttlichen Verheißungen. Unter der Voraussetzung einer unverdorbenen Vernunft, die nur das tut, was gut und recht ist, sieht Schlichting in Röm 7 eine Person abgebildet, die unter dem Gesetz das Beste tut, die dicht an der Grenze zur Wiedergeburt steht. Die widersprüchliche Existenz in Römer 7 löst sich für den Sozinianer erst mit Jesus, seinem Exempel einer höheren Ethik und seiner Verheißung eines ewigen Lebens. Unter dem Gesetz, wie

²⁷⁸ Vgl. dort die weiteren einschlägigen Stellen aus 1Joh: 1, 5; 3, 8; 2, 29; 3, 22.

²⁷⁹ Ich beziehe mich auf Abraham Calov, *Scripta Anti-Sociniana*, Ulm 1684, 3. Teil: Völlige Entdeckung der Neuen Socinianischen höchstschädlichen Sect [...] (1677), S. 414–422; zu Schlichting und dem Sozinianismus vgl. HERTZOG-ZÖCKTER in: RE³ 18, 1906, 459–480 bes. 464.

in Röm 7, 18f. kann aber nach Schlichting nicht wirklich von einem Wiedergeborenen die Rede sein.

Über die Auslegungsgeschichte im Pietismus fehlt eine historische Untersuchung. Allgemein wird August Herrmann Francke die für den Pietismus maßgebliche Interpretation zugeschrieben.²⁸⁰ Indem Francke Römer 7, bes. die Verse 7–10 und 24, als Zustandsbeschreibung des Christen zu Beginn seiner Bekehrung interpretiert, sieht er darin das erste Stadium in seinem dreistufigen *Ordo salutis*: Es ist der Mensch „in der Krankheit“, dem durch das Strafamt des Heiligen Geistes vor Augen geführt wird, daß seine bisherige Liebe zur Welt nicht einfach eine von Gott langmütig und gnädig geduldete Schwäche ist. Er vernimmt durch das Gesetz, daß sein Leben unter Gottes Fluch steht. Und er sehnt sich, weil er diesem Urteil zustimmt, nach einem Arzt (Röm 7, 24). Im *Ordo salutis* folgen darauf als zweite Stufe: „In der Kur und Heilung von der Krankheit“ und als dritte Stufe: „In seiner Genesung, oder wiedererlangten Gesundheit“.²⁸¹ Die im Jahre 1699 ausgeführte Interpretation ist ein spätes Zeugnis für Franckes Erklärung von Römer 7. So oder ähnlich muß er aber schon im Jahre 1688 die Bibelstelle verstanden haben, wie ein Dokument aus seiner Zeit als Schabbelstipendiat beweist.²⁸² Darin erklärt er den seit seinem Aufenthalt bei Eberhard Zeller in Hamburg (1688) aufkommenden Verdacht der Heterodoxie damit, „weil ich Cap. VII. Ep. ad Rom. de irrogenitis erkläre, welchen doch in libris Symbolicis von regenitis nur erkläre wird. In welcher meynung ich auch noch verharre, nachdem ich nicht allein mit HEn. D. Petersen deswegen mündlich conferieret, der gleiche meynung ist“. Leider ist nicht mehr festzustellen, ob Petersen damals Francke nur zustimmte oder mit ihm ausführlich die exegetischen Fragen besprach. Festzuhalten bleibt, daß Petersen damals bereits eine Vorstellung von der Interpretation von Römer 7 hatte, die mit derjenigen A. H. Franckes übereinstimmt.²⁸³

Der konkrete Anlaß für Petersens Beschäftigung mit Römer 7 war, wie gesagt, die Auslegung seiner Frau (p. 1). Was aber waren seine Kriterien, die ihn bei der eigenen Auslegung begleiteten und ihm die Richtung wiesen? Petersens Erklärung des Römerkapitels stellt den Versuch einer grammatischen und philologischen Exegese dar, die die Grundregeln des Textver-

²⁸⁰ SELLSCHOPP, Francke 1913, 273–277. Vgl. WILCKENS, aaO, 110f. Von Petersen heißt es dort, daß er auf Franckes Seite war. Zu Spener s. „Deß thätigen Christenthums Nothwendigkeit und Möglichkeit“, Frankfurt a. M. 1687, I, 327–338 bes. 332ff. zu Röm 7, 14: der „zustand der glaubigen, wie sie noch in diesem leben sind, und das fleisch an sich haben.“

²⁸¹ A. H. Francke, Predigt am 19. Sntg. nach Trinitatis: „Die geistliche Seelen=Cur“ (1699), in: Sonn= Fest= und ApostelTag= Predigten II, 5. Aufl., Halle 1720, bes. 557 und 562–564.

²⁸² Es handelt sich um ein Manuskript mit der Überschrift „Von der Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften“, gedruckt in: SELLSCHOPP, Quellen 1913, 130ff. bes. 142f. Die Datierung ergibt sich durch den gerade zurückliegenden Aufenthalt bei E. Zeller in Hamburg.

²⁸³ Zugleich ist die Ansicht A. RITSCHLS (Geschichte des Pietismus 2, 1884, 245) zu korrigieren, wonach Johann Conrad Dippel (1673–1734) Petersen in der Auslegung von Römer 7 vorangegangen sei.

ständnisses bzw. der „Hermeneutica sacra“ (p. 4) wie die Beachtung der logischen Struktur²⁸⁴, der „connexion“, des Sprachgebrauches (der Bibel), der Einheit der Schrift²⁸⁵ und die Beachtung der Aussageintention, des Zweckes, „welcher in Hermeneutica sacra eine von den besten regeln ist“ (p. 4), anwendet, um den eigentlichen Sinn des Textes zu verstehen (p. 1 und 4). Eine hermeneutische Reflexion, die die veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen gegenüber der Entstehungszeit des Textes in Rechnung zieht und den Text in die Gegenwart zu transponieren versucht, findet bei Petersen nicht statt. Das Beispiel Augustins und Luthers zeigt, daß es unter veränderten geistigen und theologischen Umständen nötig war, Paulus anders zu verstehen als er sich selbst. Eine hermeneutische Reflexion mußte danach fragen, was Paulus – von dieser Stelle ausgehend – am Ende des 17. Jahrhunderts gesagt hätte.

Petersens Verständnis von Römer 7 kommt der heute weithin anerkannten Interpretation sehr nahe. Er sieht, daß hier nicht von Geist („pneuma“) und Fleisch („sarx“) die Rede ist, sondern von – wie er sagt – Gemüt („nous“) und Fleisch (p. 5).²⁸⁶ Hat man dies festgestellt, so steht nichts mehr im Wege, in den Worten von Paulus die Situation des natürlichen, vom Geist nicht begabten Menschen vor der Wiedergeburt zu sehen. Genauer meint Petersen drei unterschiedliche Rollen ausmachen zu können, in die Paulus jeweils schlüpfe: „das der Apostel, in dem 7benden [x] Capittel vielerley persohnen an sich nehme, und theilß einen *ohne*, oder *vor dem gesetz*, einen *unter dem gesetz*, und einen in der *gnade deß Evangelii* vorstelle, welches sehr herlich zu seinem Zweck dienet, damit er allen wie groß eß auch immer sein mögte in dem gesetz, deßen sich die Juden rühmeten, klein machete, hergegen [aber] Jesum Christum, und sein Evangelium, sambt deßen Krafft erhebet.“²⁸⁷

In der zunächst formalen exegetischen Feststellung von drei unterschiedlichen Rollen, in die Paulus schlüpfe, entspricht Petersen der dargestellten sozinianischen Interpretation, ohne ihre heilsgeschichtliche Grundlage zu übernehmen. Überhaupt distanziert er sich ausdrücklich von ihnen mit dem Verweis auf die Erbsünde, auf Christi Verdienst und seine Kraft im Menschen.²⁸⁸

²⁸⁴ Auslegung, p. 23 zu V. 14: Beachtung der „particula“, die eine enge Verbindung der Verse 13 f. fordere (vgl. ähnlich p. 25), oder die Beachtung der logischen Abfolge der einzelnen Kapitel (p. 23 u. ö.).

²⁸⁵ Auslegung, p. 30: Petersen stützt seine Auslegung mit dem Argument, daß diese sich mit 1Joh 3 in Einklang bringen lasse. Das sei besser, „als das man sich mühen müste Johannem mit Paulo zu concilieren, und die Frage wehre, ob Johannes nach Paulo oder Paulus nach Johanne müste außgeleget werden?“. Überhaupt spielt der Vergleich mit dem 1. Johannesbrief eine wichtige Rolle: pp. 4 (1Joh 1), 5 (1Joh 3, 9), 23 (1Joh 5), 25 (1Joh 3, 22), 28 (1Joh 5, 4), 29 (1Joh 3).

²⁸⁶ Vgl. KÜMMEL, Bild 1948, 31 f.; zu dem weiten Begriff von „Gemüth“ als Gesamtheit des geistigen „Inneren“ des Menschen s. DWB 4.1, 1897, 3293 ff.

²⁸⁷ Auslegung, p. 2; [] eingefügt. „Vor dem Gesetz“ ist nicht grundsätzlich unterschieden von „Unter dem Gesetz“, da auch die Heiden das „moralum bonum bzw. malum“ kennen; ebd., 5 f.

²⁸⁸ Auslegung, p. 4.

Petersens Auslegung wird von den zwei Begriffen Gesetz und Sünde beherrscht. Er konstatiert, daß der Christ zum einen nicht mehr unter dem Gesetz steht, zum anderen von der Macht der Sünde befreit ist (p. 8). Von dem Pietisten Petersen ist nicht zu erwarten, daß er ein laxes Verhältnis zur Gebotserfüllung hat. In der Tat sieht Petersen im Bild der Witwe in Röm 7 den Sachverhalt dargestellt, daß der Christ dem Gesetz abgestorben sei. Das bedeutet zweierlei. Zum einen gilt dem Christen das Zeremonialgesetz des Alten Bundes (p. 10) nicht mehr, zum anderen, und das ist das wichtigere, ist er dem Gesetz der Sünde, d. h. der Verfallenheit seiner Natur abgestorben (p. 24). Statt dessen regiert in ihm Christi Geist, der das Gesetz als „geistliches“ Gesetz zu Ehren (christliche Ethik) bringt und in seiner Kraft das Gesetz der Sünde überwindet. Petersen meint, daß der Christ „auß liebe zu Gott gelaßen wird, durch den Evangelischen geist Jesu Christi, der gerne thut nach Gottes geboth“ (p. 6). Der knechtische Geist, der aus Zwang und Furcht das Gebot äußerlich erfüllen muß, ist vertrieben; in den freien Raum („Gelassenheit“) tritt der freie, kindliche Geist. Petersen sieht also in Röm 7 – abgesehen vom Zeremonialgesetz – einen doppelten Gesetzesbegriff. Zum einen ist damit das „geistliche Gesetz“, das gute und heilige Gebot Gottes gemeint, zum anderen das „Gesetz in den Gliedern“ (V. 23), also das Gesetz oder der Zwang der Sünde und des Todes. Auch der Begriff des „Gesetzes in den Gliedern“ wird in zweierlei Hinsicht verwendet. Er meint sowohl den Zwangscharakter, der durch die Verfallenheit des Fleisches gegeben ist, als auch inhaltlich die verwerfliche Lust. Dem steht gegenüber der Geist Christi als Kraft und das geistliche Gesetz als Inhalt. Sowohl das geistliche als auch das Gesetz der Glieder wird somit als eine Kraft im Menschen, im Gewissen, verstanden.

Wenn in Römer 7 von einer Person unter dem Gesetz die Rede ist, wie Petersen meint (bes. VV 9–24–p. 18–34), so wird bereits der Zustand einer gewissen Erleuchtung angenommen. Der Mensch unter dem Gesetz ist von dem geistlichen Gesetz Gottes erleuchtet, er kennt und anerkennt das Gebot Gottes in seinem Gemüt. Aber sein Fleisch, das Gesetz seiner Glieder, streitet gegen das göttliche Gebot im Gemüt. Wie bei A. H. Francke beschreibt also Röm 7, 9–24 für Petersen den Anfang des *Ordo salutis*.²⁸⁹ Noch fehlt die Kraft, das Gute auch zu tun. Anders als Augustin und Luther sieht Petersen in dem Zustand des Streites zwischen altem und neuem Menschen nicht das Endstadium des Christen in der Welt. Die Frage spitzt sich auf das Verständnis der Verse 18f. (s. o.) zu. Petersen folgt der spiritualistischen

²⁸⁹ Auslegung, p. 19 zu V. 10: „ob nun zwar die Erbsünde in den Kindern und allen menschen propagiret wirdt, so lebet man offft Jahre dahin, siehet die und die sünde nicht, und ist die sünde als were sie tod, aber wenn der Mensch in des gesetzes Klarheit hinein siehet, und sich und sein leben dabey genau abmißet, und die drauungen des großen gesetzgebers darauf die vorhin unerkannnten sünden gesetzet seind, in seinem gewißen empfindet, da wird die gleichsam todte sünde wieder lebendig“ (Übergang vom Stande vor dem Gesetz zu demjenigen unter dem Gesetz im individuellen Leben).

Tradition, wenn er in diesen Versen nur ein Übergangsstadium im Prozeß der Wiedergeburt sieht. Im Wiedergeborenen, in dem Christi Geist regiert, findet dieser Kampf zwischen dem Gesetz des Fleisches und dem Gesetz des Geistes nicht mehr statt; jedenfalls nicht als Kampf, höchstens, um im Bilde zu bleiben, als Stellungskrieg.

Anders ist es bei dem Menschen unter dem Gesetz. Petersen bekennt mit Paulus, daß das Gesetz geistlich ist. Es kann aber ohne Christus den Menschen nicht geistlich und also lebendig machen, solange im Menschen die fleischlichen Lüste sind.²⁹⁰ Sie widerstreiten dem Gesetz seines Gemütes, das das Gute will. Deshalb ist er unter die Sünde, die stärker als sein Gemüt ist, verkauft (p. 3). Es geht hier also nach Petersen nicht um den Streit zwischen Geist und Fleisch wie in Gal 5, 16²⁹¹, sondern um den inneren Widerspruch des Menschen, der die Fähigkeit hat, zwischen gut und böse zu unterscheiden, dieses Wissen aber nicht in die Tat umsetzen kann. Das gute Gesetz Moses hat nicht die Kraft, den Menschen von der in ihm vorhandenen Sünde abzuhalten, sondern lockt sie umsomehr heraus, so daß sie in die Tat ausbricht (p. 12 zu V. 5). Deshalb ist dieser Zustand nicht grundsätzlich verschieden von der Erfahrung der „unerleuchteten Heiden“.²⁹²

Auch den Heiden ist eine gewisse Erkenntnis der Sünde durch das Licht der Natur (Röm 2, 14) zuzusprechen.²⁹³ Ihre Erkenntnis unterscheidet sich von der Erkenntnis der Sünde auf Grund des geoffenbarten Gesetzes dadurch, daß sie die Erbsünde, die Verwerflichkeit der Sünde in den Augen Gottes und die ganze Breite der Sünden, zu der nach christlicher Auffassung auch die Gedanken gehören, nicht erkennen (p. 16). In aufklärerischer Weise werden die Heiden dabei von Petersen wegen ihrer Naivität aufgewertet. Er kann nämlich zwischen denjenigen, die das geistliche Gesetz kennen, und denjenigen, die es nicht kennen, unterscheiden, indem er die ersten „Übertreter“, die anderen nur „Sünder“ nennt (p. 16). Die polemische Spitze gegen seine christlichen Zeitgenossen, die doch das Gesetz kennen sollten, ist unverkennbar. Sie werden von Petersen stärker zur Verantwortung gezogen, weil sie ein höheres Wissen haben. Eingebettet in den *Ordo salutis* hat das Gesetz also die Funktion, die Sünde, die im Menschen ist, aufzudecken (p. 16).

Wie sieht nun die nächste Stufe im *Ordo salutis* aus? Der Christ ist zwar vom Gesetz los, aber nicht „gesetzlos“ (p. 9, 13). Die Funktion Christi besteht demnach zum einen in der Erlassung der Strenge des Gesetzes als

²⁹⁰ Vgl. Auslegung, p. 20: Das Gesetz kann aus Schwachheit des Fleisches nicht gehalten werden.

²⁹¹ Zu Röm 7, 19 verweist Petersen im Rückgriff auf den Urtext darauf, daß hier vom Tun des Bösen, nicht vom Böse-sein die Rede ist (aaO, p. 24).

²⁹² Petersen zitiert hier die „heidnische medea“ aus Ovid, *Metamorphosen* 7, 18–21: „Si possem, sanior essem, sed trahit invitam nova vis aliudque Cupido, mens aliud suadet, video meliora probaque deteriora sequor.“

²⁹³ Auslegung, p. 31 f. spricht von einer gewissen, aber nicht völligen „conformität“ des mosaischen mit dem Naturgesetz.

Vergebung der Sünden (p. 33), und zum anderen als göttliche Kraft (nach Röm 1, 16) im Menschen, die das Wissen um das geistliche Gesetz auch „in praxi“ erfüllen läßt (p. 3). Christus ist Gnadengabe (zu Röm 7, 14) (p. 8). Das fehlende Verständnis Petersens für die Dialektik von Gnade und Gabe, die Luther dazu veranlaßte, die Gnade als das „extra nos“ weit höher zu schätzen als die Gabe, führt Petersen im Grunde wieder auf einen vorreformatorischen Standpunkt.²⁹⁴ Der erscheint nur geläutert, insofern Petersen frohgemut Christus und der göttlichen Gnade die ganze Kraft zum Guten zuschreiben kann. Auch daß es keinerlei Disposition des Menschen zur Gnade gibt, meint Petersen gelten lassen zu können (p. 6, 17).²⁹⁵

Der Christ, in dem Christus wohnt, wird befreit von der Härte, dem Fluch und den alttestamentlichen „Zeremonien“ des Gesetzes (p. 9). Da Christus die Vollkommenheit des Gesetzes ist, tut der Wiedergeborene freiwillig, aus Liebe zu Gott und wegen Gottes „Leutseligkeit“ das Gute. Darum ist die eigentliche Gesetzespredigt weniger wichtig als die Evangeliumspredigt.²⁹⁶ So kommt Petersen zu dem Ergebnis, daß nicht das Gesetz als solches für den Nichtwiedergeborenen und den Wiedergeborenen unterschieden ist, sondern nur die „Art des Dienstes“ (p. 14).

Zum anderen, und darin ist er bei dem eigentlichen Problem von Röm 7, versucht er zu zeigen, daß im Wiedergeborenen die Sünde nicht mehr herrschen kann (p. 8). Petersen bestreitet gar nicht die Erbsünde, die auch bei dem Wiedergeborenen bleibt, sondern er versucht zu zeigen, daß diese Erbsünde nicht mehr „aufsteigt“, daß Christus den Wiedergeborenen in der Weise gerecht macht, daß dieser nun nicht nur das Wollen, sondern auch die Fähigkeit zum Vollbringen des Guten hat.²⁹⁷ Wenn sie sündigen, dann sündigen sie nur akzidentell, aus Schwachheit gegenüber der bleibenden Erbsünde.²⁹⁸ Für solche Verfehlungen erhält der Christ den „evangelischen Dispens“, steht also nicht mehr unter dem Gericht. Mit dem Tun des Guten sind nicht einfach konkrete Taten gemeint, sondern das Vollbringen des Guten betrifft schon die Gesinnung und das Bewußtsein, so daß der Christ rein wird an Gedanken, Worten und Werken. Bei dem Wiedergeborenen folgt „auff das wollen auch die that [...] als denn ein solches heiliges wollen, auff gewiße maße schon eine that ist“ (zu Röm 7, 15) (p. 26).

Diese spiritualistische Erklärung zielt auf die Verwirklichung der religiösen Persönlichkeit. Interessanterweise ist nämlich in diesem Zusammenhang

²⁹⁴ Zu Luther vgl. wie Anm. 273 und MATTHIAS, Rechtfertigung 1957.

²⁹⁵ Petersen versucht sich hier auch explizit gegen den römischen Katholizismus abzusetzen.

²⁹⁶ Auslegung, p. 13f. mit Verweis auf Ph. J. Spener und J. Coccejus; vgl. S. 64 Anm. 91.

²⁹⁷ Auslegung, pp. 3, 17, 21. Sie „wirkt“ nicht mehr. An dieser Stelle polemisiert Petersen gegen die Sozinianer und will sich von ihrem Sündenverständnis, das ja auf das engste mit ihrer Christologie zusammenhängt, absetzen.

²⁹⁸ Auslegung, p. 29 zu V. 18f.: Petersen kann im übrigen zugeben, daß Röm 7, 18f. auch vom Wiedergeborenen gesprochen werden kann, „welcher auch will, daß er in allen stücken und vollkommenlich seynem Gott zu ehren lebe“. Wesensmäßige Sündlosigkeit ist auch nach Speners Auffassung nur eschatologisch zu erlangen.

vom „Leib“ des Wiedergeborenen die Rede, in dem der Heilige Geist als in einem Tempel (1Kor 6, 19f.) wohnen soll, so daß die Glieder der Christen zu Waffen der Gerechtigkeit werden (p. 28). Damit deutet sich an, daß der Geist selbst mit der Individualität des Christen eine Verbindung eingeht, die dann auch erfahrbar ist. In der Ersetzung des Fleisches durch den geheiligten Leib des Wiedergeborenen zeigt sich die Tendenz Petersens und des Pietismus überhaupt, das Spirituelle, den Geist Christi im Menschen zu einer Kraft der Umgestaltung des individuellen und empirischen Menschen zu verstehen. Die Dichotomie zwischen Seele oder Geist und Leib, wie sie in der orthodoxen Vorstellung von der Trennung von Seele und Leib im Tod propagiert wird, wird dadurch überwunden.

Zum einen wird man Petersen theologisch zugute halten müssen, daß er es nicht bei der Dichotomie von Geist und Fleisch hat bewenden lassen. Diese kann ja leicht zu einer Gesinnungsethik führen, für die der gute Wille allein das Gewissen schon salviert, während das Tun des Guten unter Hinweis auf die Schlechtigkeit der Welt und auf die Schwachheit des Menschen unterbleibt. Petersen vertritt mit seiner spiritualistischen Ethik eine Ethik, die sich an der Tat messen lassen will. Andererseits führt Petersens Interpretation von Röm 7 zu einer Art der Selbstbeobachtung, die ihr einziges Interesse an der Reinheit seines christlichen Gewissens hat. Sie ist also doch wieder selbstbezogen und läuft Gefahr, in Selbstgerechtigkeit zu enden.

Mit dem Geist Christi vermag der Wiedergeborene schließlich auch, über das „*bonum spirituale morale*“ (p. 28) hinauszugehen und das „*bonum spirituale Evangelium*“ [!] zu erkennen und anzustreben. Der Wiedergeborene sieht in sich die sonst unscheinbaren Regungen der Erbsünde. Und er strebt nach einer höheren Ethik der Lebensführung. Darin wird man die dritte und letzte Stufe im *Ordo salutis* im Sinne Petersens sehen dürfen. Dem entspricht, daß der moralische Lebenswandel und die Erkenntnis der Sünde aus dem Licht der Natur zur Schöpfungsordnung und zur *providentia Dei generalis* (p. 28), das christliche Leben zur Erlösungsordnung und damit zur *providentia Dei specialis* zählt.

Petersen kommt diese Römerbriefstelle entgegen, weil er dort sein eigenes psychologisches Sündenverständnis zu finden meint. Es ist das Empfinden des Gegensatzes von Trieb (Fleisch) und Wille (Gemüt), der als psychischer Zwiespalt des Menschen erfahren werden kann. Petersen hat sich damit weit von dem reformatorischen Sündenverständnis entfernt, das als Offenbarungswahrheit aufzufassen ist und das sich nicht erfahren, sondern nur hören läßt, nämlich im Urteil Gottes in Jesus Christus. Entsprechend hat Petersen kein Verständnis für die Formel vom „*totus iustus, totus peccator*“.²⁹⁹

Petersens Konzeption, die hinter seiner Auslegung von Röm 7 auf verschiedenartige Zustände hervorleuchtet, wird getragen von dem für die

²⁹⁹ Auslegung, p. 27 zu V. 18: „Er [Paulus] saget nicht, in mir ist nichts gutes, denn nach seinem gemüth, das in ihm wahr, war er auß dem gesetz erleuchtet, daß auch seine Klarheit hat, er konte auch durch das gemüth erkennen, das man nichts gegen das gesetz thun solte [...]“.

Neuzeit konstitutiven Bewußtsein von der Moralität des Menschen. Der Mensch definiert sich durch sein von ihm zu verantwortendes Handeln (Denken und Tun).³⁰⁰ Die Sündhaftigkeit des Menschen läßt sich, sobald von der Erfahrung und dem anthropologischen Selbstverständnis her gedacht wird, nur psychologisch erfassen. Luther hatte aber betont, daß das Wissen um die Erbsünde eine Offenbarungswahrheit sei und der natürlichen Vernunft unzugänglich.³⁰¹ In Petersens Auslegung haben wir daher ein Zeugnis für den Wandel von der reformatorischen zur einer neuzeitlichen Anthropologie vor uns. Die Frage war für Petersen, wie sich seine Anthropologie mit christlichem und lutherischem Denken vertragen konnte. Wie ließ sich das Problem der moralischen Persönlichkeit in den Rahmen des Gnadenhandelns Gottes einspannen? Sicher nicht vor der Gnade! Aber auch nach der Gnade, so stand für einen lutherischen Theologen fest, liegen noch Geist und Fleisch im Kampf. Petersen hat dem zugestimmt und auch Gal 5, 17 so interpretiert.³⁰² Nur war dieser Kampf für Petersen in erkennbarer Weise entschieden, so daß von einem „simul justus simul peccator“ nicht mehr qualitativ, sondern nur quantitativ gesprochen werden konnte.

Ein weiteres Moment verdient festgehalten zu werden. Bei Petersens Bemühen um ein Verständnis der Römerbriefstelle und von Sünde und Wiedergeburt treten augenfällig apologetische Züge hervor. Er läßt nämlich einen Juden – Petersen meint jeden Menschen unter dem Gesetz – fragen:

„waß hastu den Paule bey deinem Christo mehr gefunden alß wier haben?, du klagest so wohl alß wir klagen, wir werden endlich doch überwinden wie du, da du bekennest daß du daß wollen hast, aber das vollenbringen nicht findest, also hastu bey deinem so hochgeruhmten Evangelio ebensowenig Krafft als wir [...]“ (p. 2).

Daher muß dem Erlösungshandeln Gottes in Christus offenbar ein Ort in dem von der moralischen Persönlichkeit und ihren Möglichkeiten bestimmten Weltbild zugewiesen werden. Es ist Christi Geist oder der christliche Geist, der alles Gute im Menschen wirkt.³⁰³ Petersens Auslegung erweist sich somit als ein Zeugnis pietistischer Apologie des Christentums gegenüber einer neuzeitlich-humanistischen Ethik (z. B. Sozinianismus).

Die Entdeckung eines neuen Sinnes von Röm 7 konnte auf Petersen als Offenbarung und besondere Gnade wirken. Bedeutete diese Entdeckung doch nicht weniger, als daß er gegen die gesamte lutherische Kirche allein aus der Schrift diesen für ihn wichtigen Sachverhalt entnahm. Zugleich zerstörte er damit den biblischen Rechtsgrund für die reformatorische Auffassung, daß der Christ nicht ohne Sünde sein kann. Petersen hat sich diese Exegese nicht leicht gemacht. Man kann ihm wohl glauben, daß er sich

³⁰⁰ Vgl. BARTH, Theologie 1947, 20–59.

³⁰¹ ASm 3. Teil, Von der Sünde (BSLK 1963, 434, 8–12).

³⁰² Auslegung, p. 4 mit Verweis auf Hebr 12; 2Kor 5, 4, 1Joh 1, [8–10]. Vgl. J. W. Petersen an Fürstl. Reg., Lg., den 30. 3. 1690, § 17–EphA Lg.

³⁰³ Hier grenzt sich Petersen von den Sozinianern ab, die ja eben diese moralische Persönlichkeit behaupten; vgl. WEBER, Reformation 2, 1951, 184–190.

ausgiebig mit den Kirchenvätern (p. 1), den verschiedenen Auslegungen Augustins (p. 1: 4 Wochen lang) und seiner Zeitgenossen, wie H. Grotius (p. 1) und J. Coccejus (p. 14), beschäftigt hat. Ja, er nennt sein so zustande gekommenes Verständnis eine Gewissenspflicht, und er war sich bewußt, daß er den Weg der Lutheraner oder der „Unsrigen“, wie er sagt, verließ (p. 1 und 4). Mit zunehmender Schärfe stand nun bei ihm sein Verständnis der Schrift mit der dogmatischen Tradition im Widerstreit. Petersen hat seine Erkenntnisse zunächst nur privat vertreten. Seine Auslegung von Röm 7 hat er nicht drucken lassen. Trotzdem verbindet sich wohl seit dieser Zeit das in gewisser Hinsicht beängstigende Bewußtsein, in einer so wichtigen, dogmatischen Frage eine andere Erkenntnis als die herrschende Lehre vertreten zu müssen und damit allein, am Rande der Kirche zu stehen, mit dem stolzen Selbstbewußtsein dessen, der sich mit einer besonderen Offenbarung begnadet sieht und davon Zeugnis ablegen muß.

Im Hinblick auf Speners Lehre von der Abhängigkeit der theologischen Erkenntnis von dem Lebenswandel schließlich konnte ihm diese Entdeckung eine große Bestätigung seiner Gotteskindschaft sein. Zum Schluß seiner Ausführungen erklärt Petersen nämlich, daß er, wenn er sich recht erinnere, bei Ph. Melanchthon (1497–1560) und sicher bei Erasmus Sarcerius (1501–1559)³⁰⁴ ähnliche Gedanken gefunden habe. Er betont aber, daß er sie erst nach seiner eigenen Exegese gefunden habe. Das zeigt, daß es ihm auf die eigene Erkenntnis ankommt; denn sie ist ihm ein Beweis seiner eigenen Gotteskindschaft. Erst die eigene Überzeugung (und Offenbarung) und nicht fremde Autoritäten begründen seine Entscheidung.

So drückt Petersen am Ende seine Betroffenheit über diese seine Erkenntnis aus:

„Und muß ich gestehen, daß dieses Capitell meinen alten menschen sehr angegriffen, daß daraus gelernt, was ein wiedergebohrner und unwiedergebohrner seye und wie weit es beyde bringen können, die Barmhertzigkeit Gottes mache mich recht zu einem, der auß ihm gebohren ist, daß ich an ihn glaube und auß ihm lebe zu thun seinen allerheiligsten willen, damit ich dermahleins unter die knechte der Gerechtigkeit zu seiner Rechten gezehlet werde, wenn ich Gott frucht gebracht durch Christum. Er erleuchte auch aller derer Augen, die dieses Capitell und das exempel Pauli zu verderben und fleisches kitzelung mißbrauchen, und meinen, bey vollbringung der todten wercke sie doch wiedergebohrne Menschen und neue Creaturen sein könnten. Es wäre genug, wenn sie das wollen hätten (welches sie doch nach dem Evangelio nicht haben) zum vollbringen kähme es doch nicht, das auch einen solchen großen Apostel gefehlet hätte [...]“ (p. 35).

Die spezielle Erkenntnis stellt selbst ein Element der Bekämpfung des alten Menschen dar.

³⁰⁴ Vgl. KAWERAU, in: RE³ 17, 1906, 482–486.

Wie die verschiedenen Auflagen des Spruchkatechismus bezeugen, vollzog sich in den späten Eutiner Jahren die Hinwendung der Petersens zu einem ausgeprägten Chiliasmus. Auch er war ein Erbe der Frankfurter Pietisten. Das Wesen der pietistischen Eschatologie in ihren verschiedenen Schattierungen ist bislang noch wenig erforscht. Selbst für Ph. J. Spener fehlt noch eine systematische Erfassung seiner Vorstellung von der „künftig besseren Zeit“.³⁰⁵ Einigkeit besteht vor allem darüber, daß die Eschatologie eine wesentliche Stütze in Speners Reformprogramm und des aus ihm erwachsenden Pietismus ist.³⁰⁶

Seit seinen Frankfurter Tagen hat auch Johann Wilhelm Petersen Speners Hoffnung einer besseren Zeit geteilt, blieb aber zunächst innerlich davon unberührt. Nicht nur die Heirat mit Johanna Eleonora von Merlau, die in viel längerer und engerer Beziehung zu Johann Jakob Schütz und Philipp Jakob Spener gestanden hatte, sondern auch die Muße, die Petersen in Eutin gefunden haben wird, und schließlich sein Zweifel an der Christlichkeit seiner Umgebung mögen ihm Anlaß und Grund genug gewesen sein, sich mit neuem Ernst der Spenerschen Eschatologie und der Hoffnung auf eine bessere Zeit zu widmen.³⁰⁷

Es ist hier nicht der Ort, Petersens chiliastische Lehre geistesgeschichtlich zu beschreiben oder in eine Geschichte des Chiliasmus einzuordnen. Dafür ist weiterhin auf W. Nordmanns Arbeiten zu verweisen. Auch müssen und können wir im Hinblick auf die biographische Ausrichtung dieser Arbeit auf eine Darbietung der vielen Streitschriften, in denen Petersen mit seinen Gegnern die literarische Klinge führt, verzichten. In der literarischen Auseinandersetzung kämpft er um einzelne Bibelstellen, versucht, den Chiliasmus argumentativ zu erhärten, und verliert sich in exegetischen Einzelfragen.

Die Petersens haben ihren biblisch begründeten Chiliasmus aus der Interpretation der Offenbarung des Johannis gezogen. Ihre Sicherheit gewannen sie nicht aus einzelnen, umstrittenen Bibelstellen oder aus der Lektüre altkirchlicher Chiliasten, die in der späteren Apologetik gerne herangezogen werden. Das erste chiliastische Hauptwerk der Petersens, die „Anleitung zu gründlicher Verständniß der Heiligen Offenbarung Jesu Christi“ (1696) ist aus dem Versuch einer Gesamtinterpretation der Offenbarung des Johannis (Off) entstanden. Die Tatsache, daß dieser Kommentar unter dem Namen Johanna Eleonoras erschien, läßt ihr den größeren Anteil daran zumessen.

³⁰⁵ Vgl. z. B. WALLMANN, *Chiliasmus* 1981, 246–266 und ALAND, Schütz 1981, 207–220.

³⁰⁶ WALLMANN, *Reich Gottes* 1982, 199 sieht in Paul Egard den ersten lutherischen Theologen, der Off 20 auf die Zukunft vertritt. SCHMIDT, *Pia Desideria* (1951) 1969, 138 f.; WALLMANN, *Orthodoxie* (1966) 1977, 75–81; GRESCHAT, *Hoffnung* (1971) 1977.

³⁰⁷ Vgl. LB 1717, 72 f. Zum Leben unter „falschen Brüdern“ vgl. J. W. Petersen an F. Breckling, Eutin, den 29. 10. 1679–FoB Gotha.

Die den folgenden Überlegungen zugrunde gelegte Vermutung, daß das Werk schon am Ende der Eutiner Zeit in seiner Konzeption fertig war, kann sich auf Aussagen Petersens (1691) vor dem Magistrat der Stadt Lüneburg berufen, nach der er damals eine Tabelle zur Off verschiedenen Freunden geschickt habe.³⁰⁸ Bei der Tabelle handelt es sich offenbar um diejenige, die Johanna Eleonora ihrem Kommentar zur Off beigegeben hat (oder um einen Vorläufer) und auf der die verschiedenen „Materien“ der Off in ein chronologisches System gebracht sind.

Das Ehepaar Petersen hat, wie früher andere Christen, in der Welt der Off geschichtstheologische Erkenntnisse gesucht und gefunden. Die „orientalische Pracht und kühne Phantasie“³⁰⁹ der apokalyptischen Bilder regten sie zum Grübeln über deren eigentliche Bedeutung an. Daß ein intensives Schriftstudium mit dem Segen tiefer Erkenntnis beschenkt wurde, hatten die Petersens bei ihrer Beschäftigung mit dem Römerbrief erfahren können. Zugleich waren sie mit Ph. J. Spener davon überzeugt, daß Gott mit der nahenden herrlichen Zeit auch das Verständnis der Offenbarung, besonders ihres 20. Kapitels, der einzigen Stelle in der Bibel, wo explizit von den tausend Jahren die Rede ist, seinen Gläubigen eröffnen würde. In einem Brief vom 13. September 1677 hatte Spener anläßlich einer Stellungnahme zu Paul Egards Schriften geäußert:

„Ich bekenne, daß ich bei allem von nichts weniger erfreut wurde, als von seiner Erklärung des 20. Kapitels der Offenbarung; darin scheint er sich nämlich gehen zu lassen und den Text willkürlich von seiner natürlichen Bedeutung abzubiegen. Aber der Ausgang hat seine Konjekturen auch überführt. Es kann dem Irrrenden gegenüber trotzdem in dieser Frage leicht Nachsicht geübt werden; während mir die Reihenfolge der übrigen Teile der Apokalypse nicht so sehr dunkel erscheint, bekenne ich, daß in jenem 20. Kapitel mir lauter Kreuze stecken. Obgleich nämlich der Verstand davor zurückscheut, der durch so viele Vorurteile verworfenen Erklärung beizupflichten, werden alle anderen Ausleger von viel gewichtigeren Schwierigkeiten belastet, daß ich kaum zögere, alle herkömmlichen für falsch zu erklären, obgleich ich noch nicht entscheiden vermag, was sonst wahr ist. Aber sicherlich wird Gott es fügen, daß er mit allmählichem Näherücken jener Zeit Menschen gibt, die dem Sinn der Weissagung gewisser folgen und ihn uns darbieten.“³¹⁰

Im folgenden soll versucht werden, die Grundzüge der Petersenschen Exegese darzulegen, um die Verbindung seines Chiliasmus mit der Lehre von der „geistlichen Erkenntnis“ aufzuzeigen. Der Historiker, der sich mit

³⁰⁸ S. S. 310 f.

³⁰⁹ BOUSSET, Off 1906, 148.

³¹⁰ AFSt, A 196, p. 76–85 bes. 81 f. „Ex omnibus | autem fateor nullo minus me affectum esse, quam Explicatione cap. 20. Apocal.; in eo enim videbatur nimium sibi indulgere, et pro arbitrio textum a nativa significatione flectere. Sed et eventus conjecturam refellit. Potest tamen venia facilis dari labenti in argumento difficili. Ingenue enim fateor, cum reliquae Apocalypseos series mihi videatur non adeo esse obscura, in illo cap. 20. meras mihi fixas cruces. Cum enim sententiae tot praepjudiciis reprobatae accedere animus refugiat, omnes aliae explicationes multo gravioribus prementur difficultatibus, ut vix dubitem falsos istos vulgares pronunciare, licet quae verae sit alia nondum discernam. Sed forte dabit DEVS, ut paulatim appropinquante illo tempore sint, qui sensum vaticinii certius assequantur, et nobis illum prodant.“

solchen, aus seiner Sicht vorwissenschaftlichen Auslegungen der Off beschäftigt, erwartet davon keine Anleitung zum rechten Verständnis der Visionen. Ihn interessiert vielmehr das in die Interpretation hineingelegte Selbstverständnis des Auslegers. Mit der Deutung der in der Off angekündigten Zukunft gibt dieser Aufschluß über den von ihm selbst bezogenen Standpunkt innerhalb des gedeuteten Zeitablaufs.

Die Auslegungsgeschichte der Off bietet ein mannigfaltiges Bild. Wilhelm Bousset unterscheidet grundsätzlich zwischen einer historisch-realistischen und einer spiritualistischen Deutung.³¹¹ Jene sieht in den Visionen des Johannes eine bildhafte Darstellung konkreter, historischer Weltereignisse und der in ihnen handelnden Personen; diese deutet die Off, ihre einzelnen Bilder, symbolisch auf die Kirche als geistigen Leib Christi in einer ihr feindlichen Welt. Für die letztere, spiritualistische Interpretation ist Ticonius († um 400) bis tief in das Mittelalter bestimmend gewesen. Für die Petersens ist die andere Tradition, die der historisch-realistischen Exegese wichtiger.

Seit den ersten schriftlichen Kommentaren zur Off prägen zwei Momente die Auslegung auch in der abendländischen Kirche. Zum einen ist man bemüht, die Gesamtheit der Off, nicht nur einzelne Teile, in die Deutung mit einzubeziehen. Von Anfang an bedient man sich dafür der sogenannten Rekapitulationsmethode, die auf der Überlegung beruht, daß die Reihe der verschiedenen apokalyptischen Gesichter nicht einen stetig fortschreitenden Geschichtsverlauf darbieten, sondern daß sie dieselben Ereignisse oder Personen eines bestimmten Zeitraumes in verschiedenen Bildern „rekapitulieren“. Erst im 13. oder 14. Jahrhundert wird die Off als fortlaufende Folge immer neuer, weltgeschichtlicher Phänomene interpretiert.³¹² Zum anderen hat die seit dem 10./11. Jahrhundert wieder vordringende historisch-realistische Exegese die Tendenz, die eigene Gegenwart eschatologisch zu verstehen. Man meint, inmitten der in der Off prophezeiten Endereignisse zu stehen. Besonders einflußreich für diese Betrachtungsweise war der Franziskanerabt Joachim von Fiore (Floris) (1152?–1202). Der größere Teil der in der Off beschriebenen Ereignisse wird bei dieser eschatologischen Auslegung auf die vergangene Geschichte projiziert. Die Visionen des Johannes sind nur hinsichtlich seiner geschichtlichen Situation Zukunftsweissagungen. Vom geschichtlichen Standort des Auslegers beziehen sie sich weithin auf schon Vergangenes. Bei dieser eschatologischen Schau bleiben nur wenige Visionen für die Darstellung der Endzeit.

Das ändert sich durch die neue Sicht der Petersens. Angesichts der Auslegungstradition und ihrer Verlegenheiten mag es das Ehepaar Petersen tatsächlich als eine Offenbarung empfunden haben, als ihnen nun die Off aufgeschlossen wurde. In ihrem Kommentar des Jahres 1696 erklärt Johanna Eleonora Petersen nämlich den Nutzen ihres Buches damit, daß die „Weissa-

³¹¹ BOUSSET, Off 1906, 58.

³¹² BOUSSET, Off 1906, 54, 60, 83f.

gungen und Gesichte der H. Offenbarung nach ihrem eigentlichen prophetischen Sinn erklärt³¹³ werden. Das äußert sich darin, daß, abgesehen von den ersten sechs Sendschreiben (Off 2, 1–3, 13), die ganze Apokalypse als ein noch zukünftiges („prophetisches“) Geschehen interpretiert wird. Diese Zukunft ist nahe, auch wenn sich die beiden Petersens auf keine Berechnung eingelassen haben. Die Petersens meinen, im Gegensatz zu ihren Vorgängern erkannt zu haben, daß viele in den Visionen des Johannes verschlüsselten Ereignisse noch für das Ende des 17. Jahrhunderts bevorstehen. Das gilt insbesondere für Off 20, 5f., das Tausendjährige Reich. Die unerfüllte Zukunft bleibt über die typologische Deutung der sieben Gemeinden an die geschichtliche Gegenwart der Petersens angebunden. Dieses Verständnis der eigenen Gegenwart innerhalb der prophezeiten Heilsgeschichte ist zunächst zu beschreiben.

Die Petersens haben, vielleicht im Anschluß an Johannes Coccejus (1603–1669)³¹⁴, in den sieben Sendschreiben die „fata Ecclesiae des Neuen Testaments“³¹⁵ vorgebildet gesehen, die „Zeiten der Erniedrigung und Überwindung der Gläubigen im Neuen Testament, in dem Creuts=Reiche Christi biß an den Tag der Erhöhung und Belohnung in dem Reiche der Herrlichkeit“.³¹⁶ Jedem Sendschreiben entspricht danach eine Kirchenzeit, angefangen bei dem apostolischen Zeitalter. Die Zuordnung der Briefe zu den kirchengeschichtlichen Epochen ergibt sich aus der etymologischen Deutung der Gemeindenamen³¹⁷, dem Briefinhalt und aus der Reihenfolge der Sendschreiben, die für den abzulesenden Geschichtsverlauf maßgeblich ist.³¹⁸ Die Beschäftigung mit den vergangenen Kirchenepochen geschieht indessen nicht aus einem historischen Interesse, sondern findet ihr Ziel in der Bestimmung der eigenen Gegenwart innerhalb des heilsgeschichtlichen Rahmens der sieben Kirchenepochen. Die Petersens glauben, in der vorletzten Epoche, in der philadelphischen Kirchenzeit zu stehen, die mit der Reformation Luthers angefangen hat und in der Gegenwart mit dem langsamen Anwachsen der wahren Kirche noch andauert.³¹⁹ Mit dem Ende der philadelphischen Kirchenzeit wird auch das Ende der eigentlichen irdischen Geschichte eingeläutet, da schon in Philadelphia, also in ihrer Zeit, die

³¹³ Bl. A1^a.

³¹⁴ Vgl. Coccejus, *Cogitationes* 1665, 47–49. Coccejus sieht in der sechsten Posaune (Off 9, 13–21) die Religionskriege seiner Zeit vorgebildet und versteht das sechste Sendschreiben als die Zeit der reformatorischen „verae ecclesiae, qui est dilectio fratrum“ (47). Sie wird folgendermaßen gekennzeichnet: „Atqui sola doctrina de gratiosa electione & justificatione & certitudine spei justificatorum, est doctrina amoris Dei & gratiarum actionis & sic potentiae & sic sermo Christi“ (49). Bousset 1906, 96 deutet an, daß Coccejus der erste war, der auch die Sendschreiben im Rahmen einer streng durchgeführten Rekapitulationsmethode auf sieben Kirchenepochen bezieht, die etwa auch in den sieben Siegeln dargestellt werden.

³¹⁵ Vgl. Petersen, Tür 1718, Vorr. § 3.

³¹⁶ Anleitung 1696, 44.

³¹⁷ So schon bei Coccejus, *Cogitationes* 1665 (außer für Ephesus).

³¹⁸ Petersen, Tür 1718, 30.

³¹⁹ Im Jahre 1691 vertrat Johanna Eleonora diese Vorstellung offenbar schon; vgl. S. 296.

Endereignisse mit der Öffnung der ersten vier Siegel (Off 6, 1–8) und dem Erschallen der ersten vier Posaunen (Off 7, 7–13) anbrechen.³²⁰ Bei der Methode der Petersens greifen die unterschiedlichen Visionen ineinander; sie werden nicht streng nach der Rekapitulationsmethode parallelisiert. Die laodicäische Epoche (Off 3, 14–22) steht ganz unter dem Eindruck der apokalyptischen Schrecken, die dem Beginn des Tausendjährigen Reiches, das mit der Öffnung des siebten Siegels (Off 8, 1) anhebt, vorausgehen.

Dieser Begriff von „Philadelphia“ oder „Philadelphischer Gemeinde“ ist aus einer historisch-realistischen Auslegung gewonnen und meint eine einigermaßen klar bestimmbare, historische Epoche. Davon ist die (später häufiger auftretende) Selbstbezeichnung der Petersens als „Philadelphier“, die auf eine spiritualistische Deutung des sechsten Sendschreibens zurückgeht, zu unterscheiden.³²¹ Hier meint der Begriff die wahre, geistliche Kirche im Unterschied zu der verweltlichten, äußeren Kirche.³²² Wie durch alle Zeiten der „gute Saame der Kinder Gottes“ bleibt, so findet er sich auch in den letzten beiden Epochen, und zwar unter dem Namen der „Philadelphischen Gemeinde“.³²³ Sie trägt den Namen der „Bruderliebe“, weil sie nicht wie die „sektiererischen“ Konfessionskirchen über die Gewissen ihrer Brüder und Schwestern mit Bekenntnissen herrschen will.³²⁴

Ein besonderes Schwergewicht bekommt aber im Rahmen der Geschichtsdeutung die vorletzte Kirchenepoche „Philadelphia“. Sie ist die Zeit, in der das Buch mit den sieben Siegeln (Off 5, 1) geöffnet und damit ein Verständnis der Off möglich wird. Philadelphia erweist sich als die Epoche, in der den wahren Bekennern Jesu, den „Philadelphiern“, endlich die Offenbarung der bis dahin verschlossenen endzeitlichen Geheimnisse zuteil wird.³²⁵ Das Verständnis der apokalyptischen Visionen ist also nicht nur eine Frage der persönlichen Frömmigkeit, sondern auch der in Gottes Plan dafür vorbestimmten Zeit. Der urchristliche „Geist der Weissagung“, in dem der Apokalyptiker Johannes die Gesichte gesehen hat, wird nun seinen „Mitbrüdern“ geschenkt.³²⁶ Die Begabung mit dem Geist Christi manifestiert sich

³²⁰ Anleitung 1696, 96f. und Tür 1718, 225.

³²¹ Auf diesem Mißverständnis beruht die verbreitete Ansicht, die Petersens hätten zu der von J. Leade gegründeten „Philadelphischen Sozietät“ gehört. Denn die einzige Stelle, die dieses nahelegt, ist die verschlüsselte Verfasserangabe von Petersens „Ewigem Evangelium“ (1698): „Von einem Mit=Gliede D[er] Ph[iladelphischen] G[emeinde]“.

³²² Die Vorstellung von der durch alle Zeiten hindurchgehenden Kontinuität der Kirche ist wegen des 3. Artikels des Apostolischen Glaubensbekenntnisses notwendig. Entsprechend findet sie sich schon bei den Reformatoren.

³²³ Tür 1718, 131 und Vorrede § 3. Für die Geschichte der „philadelphischen“ Gemeinden, die auch für die Petersens in späterer Zeit wichtig sind, s. HOCHHUTH, Geschichte 1865, ENSIGN 1955 und THUNE 1948.

³²⁴ Anleitung 1696, 53.

³²⁵ Tür 1718, Vorrede § 4 und S. 338.

³²⁶ Anleitung 1696, 101.

bei den Petersens in den neu aus der Schrift, besonders der Off und den Propheten, gewonnenen Erkenntnissen über die Endzeit.³²⁷

Das Ehepaar Petersen äußerte dabei keine grundsätzlich neuen Ideen; doch empfanden beide besonders ihre Lehre vom Tausendjährigen Reich als eine durch den Heiligen Geist gewirkte Offenbarung und Aufschließung der Apokalypse. Es wäre zu fragen, worin dieses Offenbarungserlebnis besteht. Ein sinnenfälliges Beispiel für die Geisterfahrung ist Johanna Eleonoras angeführter Kommentar zur Offenbarung Johannis von 1696. Sie setzt ihre ganze Mühe daran, die „vornehmste(n) und speciale(n) Materien“ der Offenbarung in einen einheitlichen, zeitlichen Rahmen zu bringen und so dem Leser die ganze Kirchengeschichte – mit dem Schwerpunkt auf den bevorstehenden Endereignissen – übersichtlich und zusammenhängend vor Augen zu führen.³²⁸ Eine große, über einen ganzen Papierbogen sich erstreckende Tabelle hat Johanna Eleonora Petersen ihrem Werk der Übersichtlichkeit halber beigegeben.³²⁹ Es bedarf nun sicher keiner besonderen Erleuchtung, die apokalyptischen Visionen in ihrem vordergründigen Wortsinn als zukünftige Geschichte und also als Wirklichkeitsbeschreibung darzustellen. Als noch zukünftige Ereignisse müssen die Visionen nicht mit geschichtlichen Begebenheiten verglichen werden, wie das bei den traditionellen Deutungen der Fall ist. Für die prophetische Auslegung gibt es keinen außerhalb der apokalyptischen Schrift liegenden Maßstab, mit dem die Bilder harmonisieren müssen. Wenn Johanna Eleonora Petersen trotzdem von einer ihr schon 1662 für das Jahr 1685 angekündigten Offenbarung spricht, dann bezieht sich das nicht auf die inhaltliche Deutung einzelner Visionen, sondern auf das Gesamtkonzept und die von ihr erkannte und vorgeführte „Einstimmigkeit und Ordnung der Dinge und der Zeit“, die nun auch ein noch bevorstehendes Tausendjähriges Reich in sich aufnehmen kann.³³⁰ Wie die Angemessenheit einer historischen Auslegung auf der möglichst vollständigen Kongruenz von Vision und historischer Wirklichkeit beruht, so gewinnt eine prophetische Deutung offenbar durch ihre Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit in der konstruierten Zeitabfolge an Gewißheit. Die Einzelheiten treten gegenüber dem Gesamtbild vom Tausendjährigen Reich zurück. Die chronologische Harmonisierung der biblischen Prophetien dient dabei dem Erweis ihrer „Geschichtsfähigkeit“. Damit wird gleichzeitig die Bibel als wahrhaftig in Kraft gesetzt. Die Möglichkeit verwandelt sich im Lichte des Glaubens an die Bibel in noch ausstehende Wirklichkeit. Der Blick in die Zukunft läßt ein künftiges Handeln Gottes in der Geschichte

³²⁷ NORDMANN, Eschatologie 1, 1930, 104 spricht auch von visionären Erfahrungen Johann Wilhelm Petersens. Petersens „Öffnungen des Geistes“ 1715 (?), worauf sich Nordmann stützt, konnte ich bislang nicht ausfindig machen. NORDMANNs Exemplar meldet die UB Marburg als Verlust.

³²⁸ Ebd., A, A 1^a.

³²⁹ Zur Tabelle s. S. 310.

³³⁰ LB II 1719, 55–57 (§ 35). Anleitung 1696, A, A 1^a.

erwarten, wie er ja auch in der biblischen Vergangenheit gehandelt hat. Ja, die geschenkte Erkenntnis dieser Zukunftsgeschichte läßt diese schon jetzt im Akt der Erkenntnis anbrechen und macht sie erfahrbar, da ja der Aufschluß der Off selbst zu den Endereignissen gehört. Als Offenbarung wird sie nur dem wahren Gläubigen zuteil.

Nach der Darstellung des Zusammenhanges von Geistbegabung (Enthusiasmus) und chiliastischer Erkenntnis, soll nun noch die inhaltliche Vorstellung der Petersens vom Tausendjährigen Reich kurz charakterisiert werden. Johann Wilhelm und wohl auch Johanna Eleonora Petersen haben die Anregung zum eschatologischen Denken von den Frankfurter Pietisten, von Johann Jakob Schütz und Philipp Jakob Spener, erhalten. Eine Darlegung des literarischen Einflusses, dem die Petersens ihre chiliastische Spekulation im einzelnen verdanken, fehlt bislang. Eine solche Arbeit wäre zwar aufwendig, aber methodisch unproblematisch, da der Gelehrte Petersen in seinen chiliastischen Schriften, vorab seinem Sammelwerk „Nubes testium veritatis (1696)“, seine historischen Vorläufer selbst angibt. Ein Studium des Katalogs seiner Bibliothek würde weitere Aufschlüsse geben.³³¹

Ph. J. Spener hat selbst seine Nähe zu Petersen und dem von ihm vertretenen Chiliasmus wiederholt bestätigt.³³² Beide haben über die exegetischen Fragen Briefe gewechselt, wobei Spener sich zwar nicht zu Petersens Interpretation, die doch streng am Text blieb, bekennen, sie aber auch nicht argumentativ widerlegen konnte. Dieser Tatbestand einer gleichzeitigen Zustimmung wie Ablehnung läßt fragen, in welcher Beziehung Petersens Chiliasmus zu Speners „Hoffnung besserer Zeiten“ steht.³³³ Bedeutet Petersens Chiliasmus eine Verschärfung, eine Steigerung oder konsequente Weiterführung eines Gedanken, wovor Spener wie K. H. Sandhagen um des kirchlichen Friedens willen zurückscheuten?³³⁴ Die Frage ist gerade dann zu stellen, wenn die Spenersche Eschatologie ein wesentliches Merkmal des Pietismus ist. Ist Petersen ein „Radikalpietist“, weil er die pietistische Eschatologie an der „Wurzel“ ergreift und sie erst recht zum Blühen bringt?³³⁵

Als Ansatz für einen Vergleich bietet sich das der jeweiligen Anschauung zugrundeliegende Geschichtsverständnis an. Denn es gehört zum Wesen des Chiliasmus, daß seine jeweilige Ausprägung in je eigener Weise das Handeln und Selbstverständnis derjenigen Menschen qualifiziert, die von der chiliastischen Hoffnung getragen sind. Der Chiliasmus behauptet ja, daß eine Veränderung der Welt zum Guten hin möglich und notwendig ist, weil in

³³¹ Bibliotheca Peterseniana s. Werkverzeichnis.

³³² Die Zeugnisse Speners finden sich bei GROTH, Wiederbringung 1984, 38–51.

³³³ Die Kontroverse zwischen ALAND (Schütz 1981) und WALLMANN (Chiliasmus 1981) dürfte im wesentlichen für Wallmann zu entscheiden sein, da er den überzeugenden Nachweis erbracht hat, daß 1) der Chiliasmus allgemein in der Kirchengeschichte in keiner Weise an Off 20,4f. hängt, und daß 2) Speners „Hoffnung“ mit Fug und Recht als „Chiliasmus“ bezeichnet werden kann.

³³⁴ Vgl. LB 1717, 81 (Zu Sandhagen s. u.).

³³⁵ Vgl. SCHNEIDER, Pietismus 1982, 19–21.

Gottes Plan beschlossen. Die Eschatologie Luthers und der Reformatoren ist dagegen von der Vorstellung eines apokalyptischen Kampfes zwischen Christus und Satan und ihren beiden (personenhaft verstandenen) Reichen geprägt.³³⁶ Dieser Kampf findet auf Erden und in jedem Menschen statt. Er ist apokalyptisch-endzeitlich, weil er zwar noch im Gange, aber prinzipiell mit der Auferstehung Christi entschieden ist. Er ist Gerichtskampf, der erst am Ende der Zeiten eine klare Scheidung hervorbringt: „Dort an jhenem tage, do wirdt man sagen: Hie Himmel, dortt Helle. [...] Dieser kampf bleibt biss an jungsten tag, da wirdts dem Teuffel sampt allen seinen gliedern wohl erwehret werden, das sie die Christen ungeergert lassen“.³³⁷ Hier ist kein Raum für einen religiösen Fortschritt. Das Ende kommt plötzlich mit dem Endgericht, in dem die Scheidung der Frommen von den Gottlosen geschieht.³³⁸

Ich wende mich zunächst Philipp Jakob Spener zu. Johann Georg Walch, der zeitgenössische Kirchengeschichtsschreiber, will in seinen „Religionsstreitigkeiten (1733)“ Speners „Hoffnung auf eine bessere Zeit“ eigentlich nicht als „chiliasmisch“ bezeichnen. Sein Kriterium ist eindeutig: Spener vertrete kein Reich der Herrlichkeit, „so dem Gnaden=Reich entgegen“.³³⁹ Spener wahrt in der Tat die für die lutherische Lehre fundamentale Trennung von irdischer Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit einerseits und himmlischer Heiligkeit und Glückseligkeit andererseits. Trotzdem hat Walch mit seiner aus der Tradition übernommenen dreifachen Unterscheidung des Chiliasmus in einen „chiliasmus crassus“, „chiliasmus subtilior“ und „chiliasmus subtilissimus“ zur Verwirrung beigetragen, rechnet er doch Speners Lehre zu der letzten Spielart, weil sie nur eine gewisse Nähe zum Chiliasmus hat. Es ist bekannt, daß Spener seine eschatologische Erwartung in prägnanter Form in seinen „Pia Desideria“ niedergelegt hat.³⁴⁰ Spener findet den biblischen Rechtsgrund für seine Auffassung in dem verheißenen Fall Babels (Off 18, 2), also des römischen Katholizismus, und in der paulinischen Prophezeiung auf eine endzeitliche Bekehrung ganz Israels zum Evangelium (Röm 11, 25 ff.). Sachlich ist seine Hoffnung durch die Forderung motiviert, daß sich das Evangelium, wie es in der lutherischen Kirche cum grano salis rein bewahrt wird, in seiner Kraft durchsetzen muß.³⁴¹ Für Spener ist die biblische Verheißung dieses künftigen Siegeslaufes des Evangeliums notwendige Voraussetzung und Grund, um auch in der Gegenwart mitzuwirken, „das Reich Gottes zu befördern [...] Denn wo nichts mehr außzurichten hoffung ist/ was wollen wir uns vergebens martern und plagen?“³⁴² Auf

³³⁶ HECKEL, Lex 1973, 32–42. 53 f.

³³⁷ Luther, Matth. 18–24 in Predigten ausgelegt. 1537–1546. (WA 47, 1912, 264, 5–14).

³³⁸ Vgl. für die Zeit der Orthodoxie WALLMANN, Reich Gottes 1982.

³³⁹ Walch, RS 2, 1733, 625.

³⁴⁰ PD 43, 31–52, 2.

³⁴¹ PD 45, 35–46, 6.

³⁴² Bed. 4, 1701, 122 (1682).

Grund der heilsgeschichtlichen Verheißung weiß sich Spener überhaupt erst zum (ethischen) Handeln aufgerufen. Spener schreibt sich so mit seinen eigenen reformerischen Bemühungen in das geglaubte teleologische Handeln Gottes ein, ein Handeln, das Gott mit den Menschen als Werkzeugen, und damit Schritt für Schritt, vollzieht. Auch wenn Spener meist nur von der besseren Zeit für die Kirche spricht, so bedeutet das für ihn doch auch eine Besserung der allgemeinen Lebensumstände. Da Kriege, Gewalt und Naturkatastrophen für ihn Auswirkungen des Gerichtes Gottes über die Menschen sind, muß er von einer Reformierung der verdorbenen Kirche und ihrer Glieder auch ein äußerlich glücklicheres Leben erwarten.³⁴³ Gerade damit dürfte er bei den Orthodoxen in den Verdacht eines Chiliasten geraten sein. Festzuhalten bleibt: Gegenüber Luther, der Reformation und der Orthodoxie vertritt Spener eine neue Eschatologie.³⁴⁴ Der Gerichtsgedanke, der Luthers Vorstellung von dem apokalyptischen Kampf bestimmt, verliert bei Spener an Kraft. Der Pietist denkt mit seiner Theorie von dem Aufschub des Jüngsten Tages an eine Vollendung von Gottes Heilsplan im Sinne einer evangelischen Christianisierung der Welt und einer Zunahme der Frommen, ohne daß deshalb die Welt der Sünde und des Leides ganz aufgehoben würde. Die Aufhebung der sündigen Welt geschieht auch für Spener erst am Ende aller Tage. Damit gehört Speners Hoffnung dem postmillenniaristischen Typ des Chiliasmus zu. Erst nach dem „Tausendjährigen Reich“ oder der „besseren Zeit“ kommt Christus in der Parusie wieder und vollzieht das Endgericht.³⁴⁵ Der Jüngste Tag steht nicht unmittelbar bevor; er ist aufgehoben. Daher schöpft Spener aus dieser Hoffnung die Kraft, als Werkzeug Gottes das von Gott geistlich herbeigeführte Reich zu fördern.

Auch die Petersens haben ein irdisches Tausendjähriges Reich gepredigt, in dem der Teufel und Versucher der Menschen gebunden sein würde (Off 20, 2).³⁴⁶ Mehr noch als Speners zurückhaltende Vorstellung scheinen sie unter die Verwerfung der Confessio Augustana (Art. 17) zu fallen, die zwar nicht den Chiliasmus als solchen verwirft, wohl aber jedes Reich der Herrlichkeit auf Erden. In der Tat verbinden sich mit dem „Chiliasmus“ meist innerweltliche Erlösungshoffnungen und Erwartungen der Herrschaft der Heiligen auf Erden.³⁴⁷ Somit scheint Petersens Heterodoxie sogleich festzustellen. Die Petersens haben ja auch von einer irdischen Kirche gesprochen, die während der tausend Jahre über die Welt herrschen und regieren werde.³⁴⁸ Merkwürdig ist aber, daß dieses Friedensreich auf Erden keineswegs

³⁴³ Vgl. PD 11, 4–13.

³⁴⁴ In diesem Sinn verstehe ich – anders als WALLMANN (Spener 1986, 325 Anm. 5 und ders., Reich Gottes 1982, 205) – BARTHS Aussage von der Wiederentdeckung der Eschatologie im Pietismus (Theologie 1947, 113).

³⁴⁵ Vgl. BAUCKHAM, Chiliasmus 1981, 739. Der Gegenbegriff ist „prämillenniaristisch“.

³⁴⁶ Tür 1718, 418–420.

³⁴⁷ Vgl. BAUCKHAM, Chiliasmus 1981, 737–745.

³⁴⁸ Anleitung 1696, 291–294: „wieder=auffgerichtete Königreich des Israels“.

die traditionelle schwärmerische Hochschätzung genießt. Denn neben dem Tausendjährigen Reich auf Erden gibt es ein viel wichtigeres: das himmlische Millennium, in das die „Erstgeborenen“ und wahren Bekenner Jesu nach der Überwindung im „Creutz=Reich“, verklärt durch die erste Auferstehung (Off 20, 4f.), eingehen werden.³⁴⁹ Damit aber ist die ursprüngliche, von den Schwärmern des 16. Jahrhunderts geteilte chiliastische Hoffnung auf ein irdisches Reich der Heiligen verlassen. Statt dessen statuieren die Petersens eine dreifache Gliederung innerhalb des Millenniums in Himmel-, Erden- und Totenreich.³⁵⁰

Es ist offenbar, daß dem Petersenschen Konzept ein Vergeltungs- und Gerichtsgedanke zugrunde liegt. Das chiliastische System behauptet eine gradualistische Ordnung der künftigen Herrlichkeit, in der das irdische Reich eine Mittelstellung einnimmt: weder Seligkeit noch Tod. Kann man den Juden und Heiden nicht die gleiche Seligkeit zubilligen wie den Bekennern Jesu, so erscheint es auf der anderen Seite nicht gerecht, sie nur wegen ihres (unverschuldet) mangelnden Christusglaubens genauso hart mit dem tausendjährigen Tod zu bestrafen wie die verstockten äußerlichen Christen.³⁵¹ Die Christen aber sind im Gnadenreich zur Wiedergeburt und Heiligung aufgerufen. Der Wiedergeborene geht zu Beginn des Millenniums in die verklarte obere Kirche, das himmlische Jerusalem ein und regiert dort mit Christus auch die untere Kirche auf Erden. Der nicht wiedergeborene „Namens“-Christ kommt in das Reich des Todes; er stirbt den ersten Tod (vgl. Off 20, 6). Damit nimmt im Petersenschen Chiasmus das Wort von der ersten Auferstehung einen zentralen Platz ein. Die Frage der leiblichen Parusie Christi ist weniger wichtig. Entscheidend ist, daß die erste Auferstehung faktisch ein Ende der Geschichte und ihre Aufhebung bedeutet. Petersens Chiasmus ist in diesem Sinne prämillenniaristisch. Für die Juden und (ehrbaren) Heiden stellt sich die Frage der Wiedergeburt gar nicht, da sie nicht einmal die „Lehre“ kennen. Ihre moralische Integrität braucht darum nicht bezweifelt zu werden. Aber ihnen fehlt doch der „rechte, rechtfertigende Glaube“. Darum gehen sie in das irdische Millennium ein, wo ihnen – wie vorher den Christen – der Glaube geschenkt wird.³⁵² Es ist deutlich, daß Petersens Chiasmus nicht mehr mit dem Gegensatz von „irdisch“ – „himmlisch“ erfaßt werden kann. Von einem traditionell-schwärmerischen Verständnis des Chiasmus ist er jedenfalls weit entfernt, da der Beginn des Millenniums faktisch ein übernatürliches Gericht bedeutet. Die „laodicäische Kirchenzeit“, nach der das Millennium anbricht, wird daher auch mit „Gericht des Volkes“ oder „Volk des Gerichtes“ übersetzt.³⁵³ Zum anderen

³⁴⁹ Anleitung 1696, 243.

³⁵⁰ Für die Einzelheiten sei hier auf NORDMANN, Eschatologie 1, 1930, 94ff. hingewiesen. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, das dahinterstehende räumliche Weltbild näher zu untersuchen.

³⁵¹ Vgl. LB 1717, 47f.

³⁵² Tür 1718, 280f.

³⁵³ Anleitung 1696, 4.

umfaßt das Tausendjährige Reich den ganzen Kosmos, in dem die Erde nur einen, den mittleren, Teil bildet. Das Tausendjährige Reich ist ein Teil des göttlichen Erlösungsgeschehens, welches Christus herbeiführt. An seinem Ende wird in einer zweiten Stufe der ganze Kosmos aufgehoben und Gott übergeben, auf daß er alles in allem sei (1Kor 15, 28).

Mit der Verschiebung der hergebrachten Grenzen von Diesseits und Jenseits dringt auch eine realistischere Vorstellung in die Erlösungswelt ein. Ich habe oben das starke Erwählungsbewußtsein Petersens angesprochen, das sich in seiner Lehre von den „Erstgeborenen“ niederschlägt. Der eigenen elitären Selbsteinschätzung korrespondiert eine moralisch begründete Abscheu vor einem prädestinarianischen Heilspartikularismus. Diese beiden gegensätzlichen Gedanken werden versöhnt, indem die Erstgeborenen im himmlischen Millennium einen besonderen Vorrang haben. Sie sind tausend Jahre früher selig. Aber das Tausendjährige Reich bedeutet noch nicht das endgültige Gericht. Es entspricht Petersens Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes, wenn die unterschiedliche Heiligung der Menschen auf Erden in einer die irdischen Verhältnisse umkehrenden Hierarchie der Erlösung belohnt wird, in der dann die regieren, die von Gottes Geist beseelt sind. Das Tausendjährige Reich erweist sich daher bei den Petersens als eine Projektion des Bewußtseins der eigenen Heiligkeit und Erwählung.

Im Vergleich mit Speners „Hoffnung einer besseren Zeit“ zeigt sich, daß Petersen gar nicht an einen innerweltlichen, d. h. vor der ersten Auferstehung anzusetzenden, kontinuierlichen Prozeß der Besserung glaubt, an der der einzelne produktiv mitarbeiten kann. Der im Laufe der Untersuchung wiederholt gemachten Beobachtung, daß es Petersen an einem wirklich reformerischen Bewußtsein fehlte, korrespondiert die Gestalt seines Chiliasmus, der noch eher von dem Geschichtsbild der Orthodoxie geprägt ist als vom Pietismus Speners. Nur bedingt, als Baustein seiner Theologie als ganzer, ist Petersens Chiliasmus „pietistisch“ zu nennen.

Kaspar Hermann Sandhagen

Auf welche Weise Petersen sich seine Art der biblischen Exegese angeeignet hat, läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Neben Spener dürfte Petersens wichtigster Gesprächspartner in jenen Jahren der Lüneburger Superintendent Kaspar Hermann Sandhagen (1639–1697) gewesen sein. Ihm fühlte Petersen sich methodisch und inhaltlich geistesverwandt. Über Sandhagen und seine Bedeutung innerhalb des kirchlichen Lebens Norddeutschlands – er war immerhin Superintendent eines der wichtigsten Geistlichen Ministerien – ist nur wenig bekannt.³⁵⁴ Erwähnt wird er regelmäßig nur als Haus-

³⁵⁴ Informationen vor allem bei Bertram, Geschichte 1719, 236–256 und ADB 30, 1890, 355f. (CARSTENS).

wirt August Hermann Franckes, der im Hause des Lüneburger Superintenden-
 tenten seine Bekehrung erfuhr. Der Freund Ph. J. Spencers und Sebastian
 Schmidts³⁵⁵ gehört zu den anerkannten lutherischen Bibelexegeten Nord-
 deutschlands.³⁵⁶ Wie aus seinen Briefen an Abraham Calov aus den Jahren
 1682–1684 hervorgeht, nahm er starken Anteil an Calovs Bibelwerk und
 bemühte sich, gerade im Gegensatz zu den Helmstedter Theologen Calovs
 Arbeiten in Niedersachsen zu verbreiten.³⁵⁷ Gleichzeitig war Calov auch
 Gesprächspartner Sandhagens für seine eigenen exegetischen Arbeiten. Als
 Sandhagen von der Fertigstellung von Calovs „biblische[r] Arbeit“, gemeint
 ist wohl die „Biblia Illustrata“ (1682), hörte, bestellte er sogleich zehn
 Exemplare für Lüneburger Interessenten.³⁵⁸ Auch versuchte er, Calovs
 scharfe Schriften gegen die Helmstedter Theologie in Lüneburg und Umge-
 bung verlegen zu lassen.³⁵⁹ Wiederholt nennt Sandhagen eine Gruppe von
 „jungen und auch alten Leuten“, die sein Interesse und seine Freude an der
 biblischen Arbeit teilen.³⁶⁰ Gerade angesichts des auch von ihm konstatierten
 Verfalls und der Schwächung der Evangelischen Kirche meint Sandhagen
 aus der biblisch orientierten Erbauung neue Hoffnung schöpfen zu können:

„Ich hoffe es sollen viele Leute dadurch [scil. Calovs Apodixis (1682)] Augen kriegen, wie ich
 denn Gott zu Ehren sagen muß, daß die Erkenntnis des göttlichen Wortes von Tag zu Tag je
 länger je mehr durchbricht und es schmeckt den meisten Großen am Zellischen Hofe keine
 Predigt, als welche nach der Erkenntnis der Schrift schmecket. Daher es denn geschehen, daß
 die Leute, so meinen Umgang genossen und in die Schrift eingeführet, vor allen anderen hier im
 Lande bisher befördert sind, unangesehen, daß die [scil. die Fürstliche Regierung] wohl wissen,
 daß sie [scil. Sandhagens Schüler] Calixts Meinungen ganz nicht beigetan.“³⁶¹

Die Wertschätzung der „biblischen Theologie“ veranlaßte Sandhagen, bei
 dem Lüneburger Buchdrucker Stern eine Handbibel in kleinem Format in
 Auftrag zu geben, die die Gottesdienstbesucher mit zur Predigt nehmen
 sollten.³⁶²

Einige Grundlinien Sandhagens bibeltheologischer Arbeit seien im fol-
 genden herausgehoben. Dem Lüneburger Superintendenten und Verehrer
 des Straßburger Exegeten Sebastian Schmidt geht es vor allem um eine
 Erfassung der chronologisch ablaufenden Geschichte, wie sie in der Bibel
 berichtet wird, sei es als Vergangenheitsgeschichte, wie sie sich in den
 biblischen Geschichtsbüchern niederschlägt, oder als Zukunftsgeschichte in
 den prophetischen Büchern. Sandhagen hat das Erfassen des geschichtlichen
 Hergangs einer biblischen Perikope einer aus ihr abgeleiteten moralischen

³⁵⁵ Widmung der Predigtsammlung „Werther Tod“ 1689, 7; vgl. DUMRESE 1956, 103f.

³⁵⁶ Ich belasse es im folgenden bei Andeutungen.

³⁵⁷ Vgl. WOTSCHKE, Sandhagen 1937.

³⁵⁸ 22. 9. 1682; vgl. die Namen der Besteller im Brief vom 12. 4. 1683– WOTSCHKE, Sandhagen
 1937, 310.

³⁵⁹ 22. 9. 1682; 21. 12. 1682; 20. 12. 1683; 2. 2. 1684– WOTSCHKE, aaO, 307. 308. 311f. 313.

³⁶⁰ 12. 4. 1683– WOTSCHKE, aaO, 309.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² 8. 7. 168[3]– WOTSCHKE, aaO, 311.

Lehre vorgezogen. Er lehnte geradezu den „sensus moralis“ ab und wollte nur den „sensus historicus“ gelten lassen. Denn:

„Ist man erst der Sache gewiß, so kan man den Zweck und die Meynung des Heiligen Geistes aus den Worten besser furlegen, da sich sonst der Zuhörer damit muß begnügen lassen, wann er bey Gelegenheit der Texte allerley gute Erinnerungen anhören mag, die doch aus der Sache selbst nicht hergehohlet sind.“³⁶³

Die Sache selber, die im Kontext wiedergegebene Geschichte oder Argumentation, setzt beim Zuhörer die Folgen und Applikationen für das eigene Leben aus sich heraus. Der Prediger, der so predigt, bleibt geradezu bei der Meditation des Textes stehen, an der er seine Zuhörer teilhaben läßt.

Die Beachtung der Zeitdimension in ihrer strengen Linearität, die für die Konstitution für Geschichte erforderlich ist, verlangt zum einen, daß man die Propheten daraufhin untersucht,

„ob sie etwas erzehlen, was für ihrer Zeit schon geschehen ist, oder ob sis von den Dingen ihrer Zeit sprechen, oder ob sie weissagen und Dinge verkündigen, welche erst HERNACH ihre Erfüllung haben werden, wie denn eine Weissagung eine vorher verkündete Geschichte ist.“³⁶⁴

Im letzten Fall ist weiter zu fragen, ob das von den Propheten als zukünftig Verheißene für den Leser des 17. Jahrhunderts schon vergangen, gegenwärtig oder noch zukünftig ist.³⁶⁵ Dabei kommt es für Sandhagen nicht nur auf einen Vergleich der biblischen Geschichten und Gesichter mit historischen Ereignissen an. Sein Interesse liegt vor allem darin, die Bibel als protokollarisch genaue Aufzeichnung des geschichtlichen Ablaufs zu begreifen. In seiner „Kurze[n] Einleitung/ Die Geschichte unsers HERRN JESU CHRISTI und der heiligen Apostel/ nach ihrer Zeit=Ordnung/ [...] zu betrachten“ (1684; 2. Auflage 1688) behauptet er im Hinblick auf die zahlreichen Zeitadverbien in der Bibel mit Andreas Osiander, daß die Evangelisten nichts „ausser der ZeitOrdnung“ geschrieben haben (Vorrede, S. [3]). So gelingt es ihm, die vier Evangelien in eine lineare Ordnung zu bringen, bei der er die Evangelien so aneinanderschaltet, daß ihre eigene „Konnexion“ jeweils gewahrt bleibt. Berichte, die sich in ihrer Anordnung und in ihrem Inhalt decken³⁶⁶ bindet er zu einer Handlung zusammen, überschüssige oder in anderem Kontext stehende Geschichten schiebt er dazwischen. Damit kommt er zu dem etwas grotesken Schluß, daß manche Heilungen zwei- oder dreimal geschehen sein müssen.³⁶⁷

Sandhagen hat das ganze neue Testament in tabellarischer Form aufgelistet. „Auff Begehren einiger Freunde hat man noch wollen eine kurtze Tafel über die Offenbahrung Johannis beyfügen/ woraus die Harmonie der Ge-

³⁶³ K. H. Sandhagen, Bußtexte (1700) 1725, 758.

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ AaO, 752.

³⁶⁶ Blindenheilung in Jericho (Mk 10, 46–52 par).

³⁶⁷ Vgl. Brief vom 22. 9. 1682–WOTSCHKE, aaO, 306f.

sichter/ und der Dinge so einerley sind/ und nur unter anderen Sinnen=Bildern vorgestellt werden.“³⁶⁸ Haben die Leser sich nämlich erst einmal bei den Evangelien in die chronologische Methode eingearbeitet, so „werden [sie] auch Gelegenheit nehmen können [...], die Offenbarung zu lesen“.³⁶⁹ Inhaltlich hat Sandhagen dabei das Tausendjährige Reich zwar in die Vergangenheit (seit Konstantin) angesetzt, aber er hat auch von einem künftigen (zweiten) Fall Babels gesprochen. Auch er vertrat die Vorstellung von einem künftig besseren Stand der Kirche.³⁷⁰ Dabei hat Sandhagen seine wissenschaftlichen Überlegungen aber nie zum Gegenstand der Predigt gemacht und auch seine chronologischen Berechnungen, soweit es aus den gedruckten Predigten zu entnehmen ist, höchstens im Predigtexordium vorgelegt.

„Zu Lüneb. aber kam noch diese Gelegenheit dazu/ daß/ wie ich auf etlicher Verlangen den Zustand der Kirche GOttes von Anfang der Welt biß auf unsere Zeit habe müssen fürstellen: so bin ich fortgangen/ und habe auß den göttlichen Weissagungen fürgelegt/ was nach derselben der Kirche GOttes/ biß an das Ende der Welt noch zuerwar= | ten habe. Diß letzte ist insonderheit von den meisten Gliedern deß Rev. Ministerii mit Vergnügen angehört.“³⁷¹

Das Streiflicht auf den Bibeltheologen Sandhagen zeigt, daß Petersen hier Anregung und wissenschaftliche Unterstützung finden konnte.³⁷² Petersens Chiliasmus ist nicht einfach ein in die Bibel hineingelesener schwärmerischer Gedanke. Sondern er war hinsichtlich des wissenschaftlichen Standes der biblischen Exegese am Ende des 17. Jahrhunderts durchaus möglich, ja konsequent. Seine den traditionellen Kirchenbegriff sprengende Kraft erhält dieser Chiliasmus erst in der Kombination mit weiteren Faktoren, die Petersens Denken bestimmen: die Absage an eine kirchliche regula fidei; der vorkritisch-philologische Umgang mit der Bibel, der die Bibel als unfehlbares göttliches Wort mit allen philologischen Mitteln auslegt; die hermeneutische Voraussetzung, daß Schriftauslegung in den Bereich der Ethik fällt, weil erst die Kongruenz von Tun und Erkennen zur wahren Schriftauslegung führt.

In den Eutiner Jahren rundet sich die geistige Persönlichkeit Petersens ab. Mit der Entwicklung seiner (im Gegensatz zu Spener und dynamischen) chiliastischen Lehre hat er theologisch eine Position erreicht, von der aus er seine Sonderlehren (Wiederbringungslehre, Lehre vom mittleren Zustand

³⁶⁸ Einleitung 1684, 94.

³⁶⁹ AaO, 113.

³⁷⁰ Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 22. 10. 1681 (AFSt A 196, p. 212–220 bes. 214): „Sandhagen noster, qui alioqui gloriosior Ecclesiae hoc etiam in seculo statum nequitiam negat“.

³⁷¹ K. H. Sandhagen, Sendschreiben (VI) an J. G. Sandhagen (1691), 180f.; vgl. 180: Das Celler Konsistorium teilt Sandhagens Ansicht vom zweiten Fall Roms.

³⁷² Vgl. LB 1717, 79–81. Zu der Konferenz im Jahre 1687 war nichts zu ermitteln. Sandhagen wird in den Briefen Speners an Petersen zum ersten Mal am 13. 9. 1677 erwähnt (AFSt A 196, p. 76–85 bes. 81).

der Seelen, ewige Gottmenschheit Jesu) weiter entwickelt und konsequent fortführt, ohne sich jedoch prinzipiell neuen Gedanken zu öffnen.

Als die drei wesentlichen Elemente von Petersens Pietismus schälten sich die Theorien von der besonderen Erleuchtung des Wiedergeborenen, der ethischen Perfektibilität (Röm 7) und des Chiliasmus heraus, die ihrerseits miteinander verwoben sind (vgl. S. 331 ff.). Alle drei Elemente lassen sich auch bei Ph. J. Spener finden. Die Differenz zwischen Petersens und Speners Pietismus liegt in ihrem unterschiedlichen Geschichtsverständnis. Der „kirchliche“ Pietist hielt an diesen Theorien fest unter den Bedingungen des „Gnadenreiches“ und rechnete in allem mit der menschlichen Unzulänglichkeit. Dieser war mit kirchlichen Erbauungsveranstaltungen zwar beizukommen, sie war aber nicht prinzipiell zu beseitigen. Der „radikale“ Pietist vertrat seine Theorien uneingeschränkt- und deshalb angesichts der widrigen Wirklichkeit in Hoffnung auf eine Verwirklichung jenseits des Gnadenreiches.

Die folgenden Ausführungen handeln von der Konfrontation des Radikalpietisten Petersen mit seiner kirchlichen und sozialen Umgebung. Das Verhalten Petersens, das wir bislang an vereinzelten Punkten beobachten konnten, steht nun im Mittelpunkt der Untersuchung. Es stellt das Spiegelbild zu Petersens geistiger Welt dar.