

7. Sekundärliteratur

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

Matthias, Markus

Göttingen, 1993

I. Die pietistische Bewegung in Frankfurt a. M.

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)

Zweiter Teil: Begegnung mit dem Pietismus

I. Die pietistische Bewegung in Frankfurt a. M.

Einleitung

Während seines zweiten Gießener Aufenthaltes kommt Johann Wilhelm Petersen in Kontakt mit der in Frankfurt am Main entstehenden pietistischen Bewegung. Die inneren Gründe und Motive Petersens, die ihn alsbald zu ihrem Parteigänger und später zu einem ihrer herausragenden Verfechter werden ließen, sind nicht eindeutig zu bestimmen. Einen gewissen religiösen Ernst, eine tiefere Frömmigkeit darf man wohl als mütterliches Erbe annehmen. Solche Charaktereigenschaften reichen aber als Erklärung für Petersens Aufnahme von pietistischem Gedankengut nicht aus. Daß er schon früher von religiösen Strömungen erfaßt worden sei, die den Pietismus allgemein und Petersens Hinwendung zu ihm im besonderen vorbereiteten, ist nicht ersichtlich. Schul- und Universitätsausbildung mußten als geistige Voraussetzungen für seine Entwicklung in Betracht gezogen werden. Bei den in Gießen gehaltenen Disputationen war an einigen Stellen zu erahnen, wie unbefriedigend das orthodoxe Lehrgebäude für einen jungen Theologiestudenten sowohl in religiöser als auch in theologisch-intellektueller Hinsicht sein konnte. Ungeachtet der Tatsache, daß sich die persönliche Begegnung Petersens mit den Frankfurter Pietisten in ihrer Tiefe und Tragweite nicht historisch beschreiben und in Rechnung ziehen läßt, ist auffällig, wie sehr die pietistische Theologie Petersen intellektuell anspricht.¹ In der Tat läßt sich zeigen, daß Petersen sich erst allmählich der Gedankenwelt öffnet, der er bei den Frankfurter Pietisten begegnet, um sie dann auf eigene Weise gedanklich zu verarbeiten. Hier findet keine religiöse Erschütterung, keine plötzliche Bekehrung und keine schlagartige Abkehr von der herkömmlichen Schulphilosophie und Schultheologie statt. Petersens Pietismus ist hauptsächlich durch sein bibeltheologisches, also ein wissenschaftliches Interesse geprägt. Schließlich trifft Petersen in Frankfurt nicht auf eine klar konturierte pietistische Gruppe, sondern begegnet ganz unterschiedlichen, erst Gestalt annehmenden Vorstellungen. Es sind die drei herausra-

¹ Das gilt wohl auch für andere Hauptfiguren des Pietismus. Seine Bezeichnung als „Religion des Herzens“ mit einer besonderen Nähe zum Gefühl (vgl. z. B. HAZARD, *Krise* 1939, 487.489), als „Gemüthschristentum“ (GÜNTHER, *Psychologie* 1926, 148) oder seine Erklärung aus dem Wunsch nach „Erleben der Rechtfertigung“ (HOLL, *Rechtfertigung* [1922] 1928, 542f.) bleiben unbefriedigend, zumal das stark sensualistische Pathos ein allgemeines Kennzeichen des 17. Jahrhunderts, des Barockzeitalters, ist.

genden Personen der Frankfurter Pietisten, Philipp Jakob Spener, Johann Jakob Schütz und Johanna Eleonora von und zu Merlau, Petersens spätere Frau, die den jungen Magister nach und nach und je auf ihre besondere Weise beeindrucken und mit den verschiedenen Ideen bekanntmachen, von denen die Keimzelle des deutschen Pietismus in jenen Jahren bewegt wird.

Begegnung mit Philipp Jakob Spener

In seiner Lebensbeschreibung differenziert Petersen seine verschiedenen Aufenthalte in Frankfurt nicht, sondern benutzt unbestimmte Zeitadverbien wie „damahls“, „zu der Zeit“ oder „öfter“ und bindet damit die Begegnung mit den Frankfurter Pietisten zu einer längeren Episode seines Lebens zusammen.² Der Eindruck, den Petersen damit vermittelt, trügt, da es sich um mehrere Besuche handelt, die sich auf einen Zeitraum von fast zwei Jahren verteilen. An anderer Stelle beklagt Petersen selbst, daß er nicht für eine längere Zeit in Frankfurt bei Ph. J. Spener Theologie studieren konnte.³ Genaue Datierungen für die Besuche des Gießener Studenten sind zwar nicht möglich, doch lassen sie sich zeitlich näher eingrenzen. Dabei wird man angesichts einer Entfernung von ca. 9 Meilen (65 km) zwischen Gießen und Frankfurt, deren Bewältigung im 17. Jahrhundert einen Tag, nicht ohne Strapazen, in Anspruch nahm, Petersens Aufenthalte vor allem für die Gießener Universitätsferien veranschlagen müssen, also die Zeiten der Frankfurter Messen im Frühling und im Herbst (ein Monat), die Weihnachtsferien (24. Dezember – 6. Januar), eine Woche um Pfingsten und eine Woche während der Hundstage (in der Zeit zwischen dem 24. Juli und 24. August).⁴

In die zweite Gießener Zeit also fällt Petersens nähere Bekanntschaft mit Philipp Jakob Spener, dem Senior des Geistlichen Ministeriums der freien Reichsstadt Frankfurt am Main und dem Vater des deutsch-lutherischen Pietismus. Eine Reihe von Briefen Speners an Petersen sind abschriftlich erhalten. Der erste dieser Briefe datiert vom 15. Februar 1673. Der dort von Spener nachgeholte Neujahrsgruß sowie der Inhalt des Briefes lassen darauf

² LB 1717, 19–21, bes. 21: „Als ich nun hierinnen bekräftiget ward [...] so nahm ich von Franckfurt Abschied“. Vgl. DECHENT, Kirchengeschichte 2, 1921, 80, der aber keine näheren Angaben zu Petersens häufigeren und längeren Aufenthalten machen kann; unzutreffend auch SCHERING, Petersen 1982, 221 f.

³ LB 1717, 18: „[...] hätte wünschen mögen, daß ich mein Geld, das ich theils hatte, theils vom Stipendio Schabbeliano genoß, allda zu Franckfurt in seinem Hause verzehren, und mich aus ihm erbauen möchte“; vgl. Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 29. 4. 1676 (AFSt A 196, p. 43–46 bes. 44).

⁴ (Marburg-)Gießener Universitätsstatuten, Tit. XXI (GUNDEL, Statuten 1982, 96f.). Zur Wegstrecke: Um 1760 fuhr man auf außergewöhnlich guten Wegen und mit starken Pferden die 3 Meilen von Marburg nach Gießen in 4 Stunden und die 4 Meilen von Friedberg nach Frankfurt (mit zwei größeren Pausen) in 8 Stunden; NOACK, Reise 1908, 2f.

schließen, daß die Briefbekanntschaft der beiden aus dem Jahre 1672 herührt.⁵ Bestätigt wird der Termin Herbst oder Winter 1672 als Beginn der lebenslangen Freundschaft zwischen Petersen und Spener durch die Aussage Petersens in seinem Brief an Christian Kortholt in Kiel vom 16. Januar 1677. Dort schreibt Petersen, er führe „*ultra quadriennium [...] tum alibi, tum Giessae praesertim*“ eine Korrespondenz mit dem Frankfurter Senior.⁶ Man muß daher annehmen, daß Petersen noch vor seiner Rückkehr nach Gießen zum Ende des Jahres 1672 versucht hat, mit Spener in Kontakt zu treten. Denn es war sicher Petersen, von dem die Initiative ausging. Was aber veranlaßte Petersen dazu? Einen Hinweis bietet seine Angabe, daß ihm Spener „von einem sehr *recommendiret*“ worden sei.⁷ Zu denken wäre hier zum Beispiel an den obengenannten Daniel Kaspar Jacobi, der mit Petersen im Hause Ph. L. Hannekens logierte und vielleicht über J. H. Horb auch mit Spener bekannt war. Der mag ihn auch zu einem Besuch bei Spener ermuntert haben. Die Korrespondenz hat er aber sicher nicht vermittelt, da diese eben schon am Ende des Jahres 1672, von Rostock oder Lübeck aus, begann. Trotz der schmalen Quellenbasis dürfte die Annahme einer Vermittlung durch die angesehene Frankfurter Familie Baur von Eyseneck einleuchten.⁸ Das enge Verhältnis Speners zu Johann Vincenz (gest. 1672), dessen Frau Maria Juliane geb. von Hynsberg (1641–1684) und der Frankfurter Familie überhaupt ist bekannt.⁹ Ein Verwandter dieses Ehepaares, Johann Christian Baur von Eyseneck (1653–1699), nennt sich seinerseits in einer Gratulationschrift zu Petersens Heimkehr vom Studium nach Lübeck, die als „Glückwünscher Zuruff“ 1672 in Rostock gedruckt wurde, Petersens „treusten Freund“.¹⁰ Er war ein Vetter von Johann Vincenz. Möglicherweise hat er Petersen auf Spener aufmerksam gemacht und, als sich Petersens Rückkehr nach Gießen andeutete, ihm geraten, mit Spener in Kontakt zu treten.¹¹ Der

⁵ AFSt A 196, p. 1–3, bes. 3.

⁶ UB Kiel, 4^o Cod. S.H. 406, A3, Bl. 7. Vgl. Cons. 3, 1709, 724–727 (10. 10. 1692) bes. 725b: „*Virum [Petersen] a lustris pene quatuor novi, & tum eruditionem solidam, tum pietatem infucata in pretio habui, nec non Nobil. ipsius coniugem.*“

⁷ LB 1717, 17.

⁸ Denkbar wäre auch eine Vermittlung über Frankfurter Studenten in Rostock, z. B. Johannes Simon Francke (Franc von Liechtenstein) (1644–1708), der 1671 in Rostock studierte (Matrikel Rostock 3, 1895, 248a).

⁹ WALLMANN, Spener 1986, 144.294; zu M. J. Baur v. Eyseneck vgl. Arnold, Leben 1701, 1121–1143 und Reitz, Historie 3, 1701, 112–123. Spener (und Holtzhausen) wurden 1684 an das Sterbebett Joh. Jakob von Eysenecks gerufen, obwohl dieser sich zur Hospitalkirchengemeinde zählte (LP [Stolberg, Nr. 6112], Personalialia, S. 47.50).

¹⁰ Bibl.-Kat. Bd. 7 (LXIII Lübeck-Personalia) in AHL; der Ein-Blatt-Druck befindet sich nicht mehr in der StB Lübeck (Kriegsverlust, Sign.: 2^o Pers. 58).

¹¹ Stammbaum der Familie Baur v. Eyseneck, I. Tafel (aufgestellt von Karl KIEFER), in: Frankfurter Blätter für Familiengeschichte 3, 1910, 24f. Johann Jakob, der Vater Johann Christians, und Johann Martin, der Vater von Johann Vincenz, waren Söhne von Johann Martin (d. Ä.) (gest. 1634); vgl. Arnold, Leben 1701, 1122. J. Chr. B. v. E.s Herkunft aus Frankfurt weist die Rostocker Matrikel (Matrikel Rostock 3, 1895, 248a: August 1671) aus.

Beginn des Briefwechsels muß jedoch nicht bedeuten, daß Petersen Spener alsbald in Frankfurt aufgesucht hat, nachdem er nach Gießen zurückgekehrt war. Dazu gab es keinen Anlaß. Die (freilich nur wenigen) überlieferten Briefe der ersten Zeit geben kein Hinweis darauf, daß Petersen zu diesem Zeitpunkt mehr bei Spener suchte als das wissenschaftliche Gespräch. Ob er schon von Speners besonderer geistlichen Ausstrahlung, seinem reformerischen Bestreben oder den Collegia pietatis wußte oder beeindruckt war, bleibt fraglich.

Wann fand diese erste Begegnung von Petersen und Spener statt? Einen Anhaltspunkt bietet ein Brief Speners an Petersen vom 17. Oktober 1674. Darin antwortet Spener auf die ihm gegenüber von Petersen offenbar überschwenglich geäußerten Dankesworte:

„Ich glaube, es ist nicht nötig gewesen, daß Dir hier endlich die Wurzeln einer höheren Frömmigkeit eingepflanzt worden sind, weil Dir der Eifer um sie schon früher am Herzen lag; wenn gleichwohl jenes Feuer durch einen neuen Funken verstärkt wurde, sage ich Gott zugleich mit Dir unendlichen Dank“.¹²

Die spärlichen und bescheidenen Äußerungen Speners lassen erkennen, wie sehr Petersen von der in Frankfurt praktizierten Frömmigkeit beeindruckt gewesen sein muß, daß er seinen Aufenthalt in Frankfurt („hic“) als eine Wende („demum“) in seinem akademischen und religiösen Leben auffaßte.¹³ Speners hier angeführter Brief antwortet auf zwei Briefe Petersens, die offenbar relativ schnell aufeinander gefolgt sind.¹⁴ So wäre Petersens Besuch für spätestens September des Jahres anzusetzen. Nimmt man die Universitätsferien als geeignete Zeit für eine Reise nach Frankfurt, so kämen vor allem die Hundstage (Ende Juli bis Ende August) oder die Frankfurter Herbstmesse (Mitte September) in Frage.¹⁵ Ein früherer Termin ist nicht auszuschließen, er wird aber nach Mitte Mai liegen, da aus dieser Zeit der vorangegangene Brief Speners datiert.¹⁶ Da Petersen Mitte Juni nach Bad Schwalbach in die Kur fahren wollte, ist anzunehmen, daß er diese Reise zu einem Besuch bei Spener nutzte.¹⁷

¹² AFSt A 196, p. 10–18 bes. 10: „Pietatis ut hic demum radices altius tibi infigerentur, credo opus non fuisse, cum illius studium pridem tibi fuerit cordi: si tamen nova scintilla ignis ille auctus est, DEO juxta tecum gratias ago immortales“. Vgl. p. 16, wo von „nuperi sermones“ die Rede ist, was wohl nach dem ursprünglichen Sprachgebrauch nicht Predigten, sondern Gespräche meint (vgl. Cons. 1, 1709, 252–254).

¹³ Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß Petersen auch früher schon bei Spener gewesen ist; dann müßte sich dieses neue Erlebnis („nova scintilla“) auf ein bestimmtes Geschehen in Frankfurt zu jener Zeit oder eben die entscheidende Veränderung bei Petersen, seine Wende zum Pietismus, beziehen.

¹⁴ AFSt A 196, p. 10: „Ad priores tuas silui, donec alteris monerer, [...] quod rarius vacat ad acceptas illico respondere.“ WALLMANN, Spener 1986, 336 Anm. 50 wertet diesen Brief Speners nicht für die Datierung des Aufenthaltes Petersens in Frankfurt aus.

¹⁵ Vgl. oben S. 47.

¹⁶ Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 14. 5. 1674 (AFSt A 196, p. 7–10).

¹⁷ Petersen an A. H. Gloxin, Gießen, den 7. 6. 1674–AHL.

In seiner Lebensbeschreibung bekennt Petersen rückblickend, er habe während eines Aufenthaltes bei Spener in Frankfurt die „Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit“ (Tit 1,1 nach Luther 1545) kennengelernt. Er erläutert das Zitat, wenn er sagt, er habe damals erfahren, „was darzu gehört, daß man den Sinn des Geistes in der Heil. Schrift recht verstehen könnte“.¹⁸ Wie aus dem Kontext der Lebensbeschreibung hervorgeht, spielt Petersen damit auf Speners Lehre an, daß es für die theologische Erkenntnis und für das Verständnis der Heiligen Schrift einer besonderen Erleuchtung und Frömmigkeit bedarf. Diesen Gedanken hat Spener wiederholt geäußert. Und er ist, wie zu zeigen sein wird, auch für die Konzeption der „Pia Desideria“ von großer Bedeutung.¹⁹ Nach Spener verlangen nämlich die theologische Erkenntnis und die Auslegung der Heiligen Schrift nicht nur die Enthaltung von einem anstößigen Lebenswandel, sondern eine spezifisch christliche Lebensführung. Entsprechend heißt es bei Petersen über die Entdeckung dieses nach Spener notwendigen Zusammenhanges:

„Denn ob mich gleich die Güte GOTTes für grossen Sünden und Extravagantien bewahret, worzu auf der Universitatischen Freyheit grosser Anlaß gegeben wird; so habe ich doch daran kein Belieben von meiner Jugend auf [...] gehabt, sondern habe, nach meiner Art, GOTT gefürchtet, und die H. Schrift geliebet, die mir aber sehr dunckel vorkam, bey aller meiner äusserlichen Gelehrsamkeit“.²⁰

Petersen will damit dem Eindruck zuvorkommen, er sei von Spener erst von einem sündigen zu einem gottgefälligen Leben bekehrt worden. Vielmehr habe er trotz seines aus weltlicher Sicht ehrbaren Lebenswandels die Schrift oft nicht verstanden – bis er Spener begegnete.²¹ Der weltlich anständige Wandel ist, so darf man zusammenfassen, nicht hinreichend, um die Heilige Schrift zu verstehen. Offenbar war diese Anschauung des Frankfurter Seniors für Petersen ein (intellektuelles) Schlüsselerlebnis, und es ist nur folgerichtig, wenn Petersen rückblickend resümiert, er habe gegenüber dem guten Ruf Speners, der ihn veranlaßt haben dürfte, mit ihm zu korrespondieren, bei seiner persönlichen Begegnung mit dem Frankfurter Senior „ein viel mehrers an ihm gefunden“.²² Was aber hat Petersen in Frankfurt so unmittelbar und konkret beeindruckt?

Die Collegia pietatis

Neben der Person Speners waren vor allem die von ihm eingerichteten Collegia pietatis geeignet, in einem jungen Theologiestudenten das Feuer

¹⁸ LB 1717, 18.

¹⁹ S. S. 65.

²⁰ LB 1717, 18.

²¹ Entsprechend spricht Petersen auch nicht von einer „Bekehrung“ sondern nur von einer „Veränderung“; LB 1717, 21.

²² LB 1717, 18.

der Frömmigkeit neu zu entfachen. Er konnte hier erleben, wie Laien aller Stände sich um ein Verständnis ihres Glaubens ohne alle Gelehrsamkeit bemühten.²³ Hier wurde ein Theologiestudent mit den praktischen Aufgaben der Verkündigung auf eindruckliche Weise konfrontiert. Die Differenz von akademischer Theorie und seelsorgerlicher Praxis mußte ihm ins Auge springen.²⁴ Die im Jahre 1670 eingerichteten Collegia pietatis hatten sich längst von ihrer ursprünglichen Idee einer „societas animarum piarum“ entfernt und zu größeren Versammlungen im Anschluß an den Gottesdienst entwickelt.²⁵ Mittlerweile hatten sie sich zu offenen, grundsätzlich jedermann zugänglichen Veranstaltungen gewandelt.²⁶ Bis zum Jahre 1682 fanden sie in Speners Pfarrhaus statt, erst dann wurden sie in die Barfüßerkirche verlegt, um keine Teilnahmewilligen ausschließen zu müssen. Einem Besucher Speners wie Petersen konnten sie nicht entgehen. Um sich vorzustellen, welchen konkreten Eindruck Petersen damals aus Frankfurt mitnahm, wäre es wichtig zu wissen, in welcher Gestalt er das Collegium pietatis im Spätsommer 1674 erlebt hat. Genauer: Kam Petersen damals schon in eine Situation, in der das Gespräch über die Bibel im Mittelpunkt der Versammlungen stand? Und hängt sein neuer Funke eben damit zusammen, daß er dieses Bibelstudium von Laien in Frankfurt a. M. erlebte? Der bereits angeführte und unten näher zu zitierende Brief vom 17. Oktober 1674 mit seiner Erörterung des Problems der Erleuchtung im Zusammenhang mit den exercitia pietatis nötigt zu genauer Nachfrage.

Irgendwann in dieser Zeit, am Ende des Jahres 1674 oder zu Beginn des folgenden, hat sich bei dem Collegium pietatis ein „Gestalt- und Bedeutungswandel“ vollzogen.²⁷ Bekannt ist, daß sich in dieser Zeit immer mehr unstudierte Leute an den Collegia pietatis beteiligten, während ihnen die ersten Mitglieder und akademisch gebildeten Anreger dieses geistlichen Freundschaftsbundes fernblieben.²⁸ Bekannt ist auch, daß man irgendwann im letzten Quartal des Jahres 1674 die „menschlichen“ Bücher (erbauliche Schriften von Theologen) weglegte und nur noch die Bibel las, was Spener auch in seinen *Pia Desideria* fordert.²⁹ Johannes Wallmann hat diesen Gestalt-

²³ Die Interpretation von PD 55, 13 ff. durch J. WALLMANN (Spener 1986, 296), dem zufolge in den Collegia pietatis Laien die Bibel auslegten, scheint mir zu weit zu gehen. AaO unterscheidet Spener jedenfalls zwischen „lehren“ des Pfarrers (Z. 18) und dem „mit dazu reden“ der Laien (Z. 20 ff.). Denn Auslegen ist für diese Zeit immer autoritativ und öffentlich. Ob die Collegia pietatis aber in diesem Sinn öffentliche Versammlungen waren, ist fraglich.

²⁴ Vgl. PD 25, 5–11; 67, 5 ff. und S. 73 f.

²⁵ WALLMANN, Spener 1986, 270. 277–279 und ders., Chiliasmus 1981, 242. Im Jahre 1675 kamen fünfzig und mehr Leute; s. WALLMANN, Spener 1986, 290 f. (Cons. 3, 1709, 576–578 bes. 576); zur Datierung s. ebd., 291 Anm. 4.

²⁶ Zur Diskussion um die Frage einer besonderen Zulassung (s. Cons. 3, 1709, 547b: „modo hic modo ille admitti peteret“) vgl. WALLMANN, Spener 1986, 292 f. und ALAND, Schütz 1981, 223.

²⁷ WALLMANN, Spener 1986, 290–298.

²⁸ WALLMANN, Spener 1986, 292 f.

²⁹ WALLMANN, Spener 1986, 294 f. (PD 53, 31 ff. bes. 55, 26 f.). Zur Datierung des Beginns der

wandel mit einem Bedeutungswandel in Verbindung gebracht, der zum ersten Mal in den *Pia Desideria* (24. März 1675) greifbar würde.³⁰ Er versteht unter dem Bedeutungswandel die in den *Pia Desideria* erstmals bei Spener auftauchende Darstellung der *Collegia pietatis* als Wiederaufnahme der urchristlichen Gemeindeversammlungen nach 1Kor 14 (PD 55, 13ff.), wozu vor allem Johann Jakob Schütz über seine Beschäftigung mit Jean de Labadie und seiner Schrift „L' Exercice Profetique“ die Anregung gegeben haben soll.³¹ Wallmanns Grundvoraussetzung, in der er in charakteristischer Weise von seinem Gewährsmann Werner Bellardi abweicht, der die Entwicklung des Frankfurter Collegiums aus den (jetzt verlorenen) Quellen zu rekonstruieren versucht hat, besteht darin, daß er den Gestaltwandel des Collegiums, wie er sich zur Jahreswende besonders in der Hinwendung zur Bibellektüre zeigt, mit dem Bedeutungswandel, wie er durch das Programm der *Pia Desideria* (PD 55, 13ff.) dokumentiert sei, auf das engste verbindet; genauer: Die Aufnahme einer spezifischen Interpretation von 1Kor 14 und die darin verwurzelte Idee von Gemeindeversammlungen sei die Ursache und das Vorbild für den Gestaltwandel gewesen.³² Unter dieser Prämisse ist es dann folgerichtig, wenn Wallmann weiter nach der Herkunft dieser Idee und Interpretation von 1Kor 14 fragt.³³

Sucht man nun nach einer Auslegung von 1Kor 14, die in dieser Bibelstelle die Einrichtung von bestimmten Gemeindeversammlungen und Bibelstunden begründet sieht, so findet man sie vor allem in der reformierten Kirche und insbesondere bei Jean de Labadie, der in seinem Traktat „L' Exercice

Bibellektüre s. ebd., 294 Anm. 26. Der Widerspruch der Datierung von Bed. 3, 1702, 110 (10. 8. 1675): „[...] noch kein Jahr [...]“ und Sendschreiben 1677 (17. 8. 1677), 51: „Bey 2. jahren [...]“ (worauf sich GRÜNBERG 1, 1893, 168 für seine Datierung auf 1675 beruft) erklärt sich daraus, daß die Passage des Sendschreibens 1677, 44–65 eine überarbeitete Übersetzung von Cons. 3, 1709, 324–327 [1676] ist; vgl. bes. 325bf: „A biennio autem omissis libris humanis [...] nunc in Johanne occupati“ (= Sendschreiben 1677, 51f.). Die Johanneslektüre meldet Spener auch an Petersen, Frankfurt a. M., den 22. 8. 1676 (AFSt A 196, p. 46–50 bes. 49: „In Ioanne nostro ad c. 2. v. 18. pervenimus“); vgl. dazu WALLMANN, Spener 1986, 267 Anm. 9 und 270 Anm. 20.

³⁰ WALLMANN, Spener 1986, 295–297.

³¹ WALLMANN, Spener-Studien 1980, 85f.

³² WALLMANN, Spener 1986, 296f. Anm. 38 („Beweisen läßt sich hier freilich nichts.“); vgl. ders., Spener-Studien 1980, 85f. bes. 86: „Der erst jetzt [1674/75] auftauchende Gedanke der Wiederaufrichtung der urchristlichen Kirchenversammlungen nach Muster von 1Kor 14 führt nicht zufällig zur Angleichung an das von Labadie beschriebene Muster“ und ebd., 98f. WALLMANNs schärfster Kritiker, Kurt ALAND, übernimmt praktisch diese methodische Voraussetzung, wenn er seinerseits nach einer für Spener maßgeblichen lutherischen Tradition von 1Kor 14 sucht. Er verläßt diese Voraussetzung aber wieder mit seiner These, daß Spener die Stelle (1Kor 14) bei Luther zitiert finden konnte, ihre über Luther hinausgehende Auslegung aber aus dem Neuen Testament direkt geschöpft habe (vgl. ALAND, Schütz 1981, 227f. und dazu WALLMANN, Spener-Studien 1980, 87–91). WALLMANN lehnt sich in seiner hier angewandten Methode offenbar an G. EBELINGS Auffassung der Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (EBELING, Kirchengeschichte 1947) an; Spener-Studien 1980, 88.

³³ WALLMANN, Spener 1986, 283.297.315–322.

Profetique“ (1668) die Bibelstelle für seine Sammlung der Frommen in Anspruch nimmt.³⁴ Spener habe also, so Wallmann, von dort die Idee für seinen Vorschlag der Wiedereinrichtung von Gemeindeversammlungen nach urchristlichem Vorbild, freilich modifiziert, in die *Pia Desideria* übernommen und vorher das bereits existierende Collegium nach diesen Grundsätzen (v. a. Bibelauslegung statt Lektüre von Erbauungsschriften) umgestaltet. Gegenüber ähnlichen Vermutungen einer Abhängigkeit Speners von Labadie in der älteren Forschung meint Wallmann durch die aufgefundenen Briefe der Anna Maria van Schurman, die in der labadistischen Gemeinde eine führende Position innehatte, an Johann Jakob Schütz seit dem Sommer 1674 für den labadistischen Einfluß auf Spener „handfeste historische Argumente“ zu haben, indem er einen direkten, persönlichen, nämlich über Schütz vermittelten Kontakt Speners mit der labadistischen Interpretation von 1Kor 14 nachweist.³⁵

Freilich bleibt es auch für Wallmann bei einem Indizienbeweis, der durch die Plausibilität des Gesamtbildes überzeugen will.³⁶ Die Vorstellung von Gemeindeversammlungen nach 1Kor 14 ist ja in der Tat keine Geheimlehre Labadies, sondern gemeinreformierte Tradition.³⁷ Es geht also vor allem um die historische Bedeutung der Rezeption der Korintherbriefstelle im Dienste der Frankfurter Collegia pietatis. Neben der zeitlichen Koinzidenz des Wandels der Collegia und des Briefwechsels zwischen Schütz und Anna Maria van Schurman kann Wallmann auf die besondere Rolle Schützens in den Collegia pietatis verweisen³⁸ sowie auf den Anteil, den der unter labadistischem Einfluß stehende Schütz bei einem anderen Punkt des Reformprogramms der *Pia Desideria* hat.³⁹ Wallmanns in sich geschlossenes Gesamtkonzept hängt von seiner oben genannten (methodisch begründeten) Voraussetzung ab. Blicke man nämlich bei Bellardis einfacher Feststellung und Unterscheidung eines Gestaltwandels der Collegia pietatis um die Jahreswende 1674/75 und eines Bedeutungswandels, wie er sich in den programmatischen Ausführungen Speners zu Versammlungen nach 1Kor 14 in den *Pia Desideria* niederschlägt, so wäre zu fragen, ob der Gestaltwandel sich auch auf andere Gründe als nur auf die leitende Idee von 1Kor 14 zurückfüh-

³⁴ WALLMANN, Spener 1986, 297; vgl. GOETERS, Vorbereitung 1911, 174ff. und SCHMIDT, Labadie 1926, bes. 577–579 (vorbereitet schon in „La Reformation de L'Eglise par le Pastorat“ aus dem Jahr 1667).

³⁵ WALLMANN, Spener-Studien 1980, 92–97 bes. 92; vgl. ders., Spener 1986, 307–314.

³⁶ WALLMANN, Spener 1986, 321.

³⁷ AaO, 320.

³⁸ WALLMANN, Spener 1986, 299–324 und 271 (Entstehung des Collegium pietatis) und 298 (Zeugnisse von Besuchern); vgl. ders., Spener-Studien 1980, 93f. und ders., Chiliasmus 1981, 245. Die überragende Rolle Schützens in den Collegia pietatis erklärt sich sowohl aus seiner auch von Spener gerühmten geistigen Persönlichkeit (WALLMANN, Spener 1986, 299), als auch aus der Tatsache, daß in den Collegia pietatis ja gerade die Laien zu Worte kommen sollten.

³⁹ WALLMANN, Spener 1986, 315–317 und ders., Spener-Studien 1980, 94.96; vgl. SCHMIDT, Labadie 1926, 580–582.

ren ließe. Spener selbst übernimmt ja nicht einfach die labadistische Idee, sondern interpretiert seinerseits die Bibelstelle, wenn er in den *Pia Desideria* Gemeindeversammlungen nach 1Kor 14 vorschlägt. Dabei ergibt sich folgendes Bild:

Spener wünscht sich Versammlungen von „mehrere[n]“ aus der Gemeinde (nicht der ganzen Gemeinde) (PD 55,24), die sich über die Schrift brüderlich unterreden, ihre „Dubia“ einander vortragen (PD 56,1) und ihr Verständnis der Heiligen Schrift „von den übrigen/ sonderlich den berufenen Lehrern“ überprüfen lassen (PD 56,5f.), die nämlich „das Directorium dabey behalten“ (PD 56,11f.).⁴⁰ Spener geht es vor allem darum, die einlinige Kommunikation, „wo einer allein in stäts fließender rede seinen vortrag thut“ (PD 56,23), durch gemeinsame Bibelarbeit aufzubrechen, indem dort die Verständnis- und grundsätzlichen Fragen der Predigthörer aufgenommen werden können.⁴¹ Das sollte seinerseits positive Auswirkungen auf die häuslichen Andachten und Unterweisungen haben (PD 56,20f.). Ähnliche Gedanken hat Spener nun bekanntermaßen schon früher in einer Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis 1669 geäußert.⁴² Auch dort wünscht sich der Frankfurter Senior die Zusammenkunft guter Freunde (d. h. eines Kreises, der über die Hausfamilie hinausgeht, aber auch nicht die ganze Gemeinde umfaßt), die ein Erbauungsbuch lesen, die Predigt wiederholen und überhaupt über „göttliche Geheimnisse“ sich besprechen. Auch sie sollen ihre Zweifel und Fragen den ordentlichen Kirchenlehrern und Pfarrern vortragen. Ob man daraus freilich schon folgern kann, daß das Collegium pietatis in Frankfurt von Spener planmäßig gegründet sei, bleibt fraglich.⁴³ Denn offenbar gilt es zwischen Speners Vorstellungen und denen der Gründungsmitglieder des ersten Collegiums zu unterscheiden.⁴⁴ In der Tat scheinen im Jahre 1670 die Vorstellungen von dem einzurichtenden Collegium pietatis zwischen Spener und dem das Collegium anregenden Kreis um Schütz divergiert zu haben. Auf den Kompromißcharakter der Collegia pietatis weist Wallmann wiederholt hin.⁴⁵ Vor allem das Problem eines geschlosse-

⁴⁰ Daß Schütz als „praeses“ der Collegia pietatis genannt wird (vgl. WALLMANN, Spener 1986, 298 Anm. 44) ist ein von Christian Philipp Leutwein nicht verifizierter Vorwurf von Speners Gegnern (Leutwein an B. Bebel, 1. 7. 1679–Seelen, Deliciae 1729, 419–424 bes. 422).

⁴¹ Spener betont die Notwendigkeit eines besseren Vertrauens zwischen Prediger und Gemeinde (PD 56,13–15).

⁴² Erbauliche Evangelische= u. Epistolische Sonntags=Andachten 1, 1716, 638 nach WALLMANN, Spener 1986, 280 und ALAND, Schütz 1981, 224.

⁴³ So ALAND, Schütz 1981, 224–226.

⁴⁴ So WALLMANN, Spener 1986, 269–277 und zur o. g. Predigt ebd., 280–282 bes. 281 Anm. 56 (Vgl. GRÜNBERG 1, 1893, 166f.), und ders., Spener-Studien 1980, 93f. Dagegen ALAND, Anfänge 1979, 174 und ders., Schütz 1981, 225.

⁴⁵ Spener 1986, 277. 281. 288f. 291. 293. Eigentümlich bei WALLMANNs Darstellung der Entstehung und Entwicklung des Collegium pietatis ist es, daß er sowohl bei dessen Gründung eine Differenz zu dem sieht, „was fromme Zusammenkünfte nach Speners Idee ursprünglich sein sollten“ (Spener 1986, 281), als auch eine Differenz des späteren Collegiums, wie es sich um die Jahreswende 1674/75 darstellt, zu seiner ursprünglichen Gestalt des Jahres 1670. Die nahelie-

nen Kreises sowie die Frage nach seinem „Sitz im Leben der Gemeinde“ dürften umstritten gewesen sein. Ein neben der kirchlichen Gemeinschaft in sich bestehender religiöser Zirkel war kaum zu halten. Spener hat ihn jedenfalls nicht zu verteidigen versucht, um sich und seine Freunde nicht unnötigen Verdächtigungen auszusetzen.⁴⁶

Inhaltlich scheint Spener jedenfalls das einmal initiierte Collegium pietatis als Ergänzung der christlichen Unterweisung in der Predigt verstanden zu haben. Nach der Lektüre zweier Erbauungsbücher geht man schon bald auch zu einer Predigtbesprechung und Predigtwiederholung über.⁴⁷ Die Tendenz zu einer offenen Bibelstunde ist deutlich. Jetzt will Spener mündige Christen heranziehen, die über das in der Predigt Gehörte und über ihren Glauben selbst Rechenschaft geben können. Der Gestaltwandel, auf den zuerst Werner Bellardi aufmerksam gemacht hat, steht in klarer Kontinuität zu Speners früheren Vorstellungen. Spener hätte dann mit der Umgestaltung zur Jahreswende 1674/75 dem Collegium pietatis, dessen Ausrichtung anfangs umstritten war, endgültig seinen Stempel aufgedrückt. Umgekehrt wäre es verwunderlich, wenn Schütz für die Umordnung des Collegium pietatis im Zuge seiner labadistischen Beeinflussung verantwortlich wäre und damit für die Abkehr von den ursprünglichen Zielen einer engen und geschlossenen Freundschaft, da er selbst bald darauf das Collegium Speners verläßt und sich dem früheren Ideal im Kreis der sog. Saalhof-Pietisten wieder zuwendet.⁴⁸

Bleibt die Frage, warum sich Spener in den *Pia Desideria* ausdrücklich auf 1Kor 14 beruft (PD 55,17), also die Frage nach dem Bedeutungswandel. Richtig ist, daß Spener in Luther keinen Gewährsmann für seine Vorstellung fand, sonst hätte er ihn zitiert.⁴⁹ Auch gibt es offenbar keine Zeugnisse dafür, daß Spener die Collegia pietatis schon früher mit 1Kor 14 begründet hätte. Angesichts der wenigen Zeugnisse Speners überhaupt zu einer biblischen Begründung der Collegia ist daraus nicht zu entnehmen, daß er eine solche Begründung erst 1675 ins Auge faßt.⁵⁰ Eine Veranlassung durch Labadies

gende Folgerung, daß mit dem Stand von 1674/75 das erreicht ist, was Spener schon von Anfang an will, diskutiert WALLMANN nicht.

⁴⁶ WALLMANN, Spener 1986, 290–293. Woher WALLMANN (ebd., 292) annimmt, daß der Zustrom ungebildeter Leute durchaus im Sinne der Gründer gewesen sein soll, ist mir nicht klar. Immerhin haben die akademisch gebildeten Anreger des Collegiums dieses schon 1675 wieder verlassen (ebd., 293 f.). Wüssten sich die Anreger wirklich nur einfältige Gespräche über die Grundlagen des christlichen Glaubens? Zu Speners Konzept der „ecclesiolae in ecclesia“ s. WALLMANN, Erneuerung 1986, 24–29.

⁴⁷ Cons. 3, 1709, 577 und 543 [1671]: „hactenus legimus [scil. Bayly und Lütke mann]“. Vgl. WALLMANN, Spener 1986, 294 Anm. 27.

⁴⁸ Vgl. WALLMANN, Spener 1986, 320.322.

⁴⁹ Anders ALAND, z. B. Anfänge 1979, 178.

⁵⁰ Vgl. WALLMANN, Spener 1986, 283 und ders., Spener-Studien 1980, 85. WALLMANN führt nur sieben Schriftbelege Speners und noch dazu von ein und demselben Tag/Brief des Jahres 1670 an (Cons. 3, 1709, 335a: An B. Bebel, Dez. 1670). Für diese frühe Zeit, in der das Collegium noch ein kleinerer, privater Kreis ist, beruft sich Spener verständlicherweise auf

Schrift braucht nicht ausgeschlossen zu werden, der Rückgriff auf 1Kor 14 erklärt sich aber vor allem aus der Konzeption der Pia Desideria. Zum einen orientiert sich Spener in unbefangener Art an dem Ideal der frühen Christenheit. Ist doch die Urkirche für ihn der Nachweis für die Möglichkeit eines besseren Zustandes der Kirche auf Erden (PD 49,6ff.) und damit ein tragender Pfeiler neben dem der eschatologischen Erwartung, auf denen zusammen die einzigartige Überzeugungskraft seiner Reformschrift beruht.⁵¹ Die Orientierung an der altkirchlichen „antiquität“ ist nicht außergewöhnlich. Sie ist humanistisches Erbe und wurde als Argument prinzipiell von der zeitgenössischen Theologie anerkannt.⁵² Zum anderen macht ja erst das Programm der Pia Desideria das Collegium pietatis zu einer öffentlichen Gemeindeversammlung, insofern es zu einem allgemeinen, für die ganze Kirche vorgesehenen Mittel der Reform erhoben und damit aus der persönlichen Verantwortung des Frankfurter Seniors herausgenommen wird. Erst jetzt bedarf es der theologischen Legitimation als einer kirchlichen Institution.

Speners Vorschlag zielt auf eine halb öffentliche, halb private Einrichtung, zu deren genauer kirchenrechtlicher Verfassung er sich in den Pia Desideria nicht geäußert hat. Sie zu einem kirchlichen Verfassungsinstitut zu erheben, war zunächst nicht seine Sache, sondern die der ganzen Kirche.⁵³ Die Pia Desideria sind nur Vorschläge für eine Kirchenreform, über die öffentlich diskutiert werden sollte. Andererseits konnte Spener eigentlich an einer institutionellen Legitimation nicht interessiert sein. Der Charakter einer freiwilligen Versammlung, in der jeder sich zu Wort melden konnte, der Erbauung suchte, war unter den Bedingungen des Staatskirchensystems sofort gefährdet, wenn die Collegia zu einer öffentlichen Einrichtung der Kirche wurden. Schon wenn Spener die an sich begrüßenswerte Mitwirkung seiner Kollegen ins Auge faßt, befürchtet er die darin wirkende Tendenz zu einem sozialen Zwang und bekundet sein Mißfallen, „der ich bey allen denjenigen dingen so lege [gesetzlich] geboten werden/ [...] nicht grosse erbauung oder geistlichen nutzen anzutreffen Sorge.“⁵⁴ Spener unterscheidet sich von allen früheren Kirchenreformern, indem er eine Besserung

Stellen, die die Bibellektüre und die gegenseitige brüderliche Unterrichtung begründen. Für die spätere Zeit ist man auf ein angesichts der wenigen Äußerungen kaum überzeugendes argumentum ex silentio angewiesen („Auch sonst findet sich in den ersten Jahren keine Spur eines Rekurses auf jene spätere Kardinalstelle“ [WALLMANN, Spener 1986, 283]). Zur Frage des Einflusses von J. Vielitz s. ALAND, Schütz 1981, 216 (Bed. 3, 1702, 178) und anders WALLMANN, Spener 1986, 244f.; Spener-Studien 1980, 86f. und Chilasimus 1981, 243 Anm. 21. Vgl. unten Anm. 57.

⁵¹ Vgl. SCHMIDT, Pia Desideria (1951) 1969, 149.

⁵² Vgl. Theol. Fak. zu Gießen an B. Mentzer, November 1677 (BECKER, Anfänge 1903, 273–275 bes. 274).

⁵³ Vgl. WALLMANN, Spener 1986, 296.

⁵⁴ Bed. 3, 1702, 169f. (17. 9. 1677) bes. 170. Vgl. Cons. 3, 1707, 69–73 (1. 7. 1675) bes. 71b: „Certe magis magisque deprehendere mihi videor, legibus, decretis, atque constitutionibus publicis nihil aut perparum effici, cum quae pietatis fidelis sunt suaderi, non cogi possunt.“

der Kirche und der Christen nur über die innere Kraft des Evangeliums und über die Ausstrahlung der „Kerngemeinde“ erwartet. So mußte es bei der merkwürdigen Zwitterstellung von „Collegia publico-privata“ bleiben; Einrichtung und Teilnahme waren Sache der einzelnen Christen und gehörten damit in die Privatsphäre, aber die Regelmäßigkeit der Veranstaltung, ihre zeitliche und lokale Ankündigung, vor allem aber die Tatsache einer offenen religiösen Versammlung neben den ordentlichen Gottesdiensten gaben ihnen einen öffentlichen Charakter.⁵⁵ Damit aber stieß man sofort auf das Problem, wer zu einer solchen Einrichtung den „ordentlichen Beruf“ hatte. Die Berufung auf 1Kor 14 und das urchristliche Vorbild stellen eine Verlegenheitslösung dar, um Charakter und Ziel der Collegia zu wahren. Mit der Bibelstelle wurde gleichsam eine religiöse Versammlungsfreiheit als Grundrecht der Christen behauptet – und das inmitten des vom Westfälischen Frieden peinlich genau festgehaltenen Staatskirchentums. Das ist das Revolutionäre an den Collegia pietatis: Religion als Privatsache in einer Zeit, für die Religionsausübung im wesentlichen eine öffentliche Angelegenheit war. Es sei nur am Rande erwähnt, daß Spener erst durch seine spezifische inhaltliche Bestimmung der Gemeindeversammlungen nach 1Kor 14, die sich ja von derjenigen Labadies abhebt, die unfruchtbare Alternative der Interpretation dieser Bibelstelle durch die lutherische Orthodoxie einerseits und den mystischen Spiritualismus andererseits überwindet.⁵⁶

In der Tat scheint die Paulusstelle für Spener gar nicht der eigentliche theologische Rechtsgrund für seinen Vorschlag einer stärkeren, aktiven und verantwortlichen Beteiligung von Laien gewesen zu sein. Diesen sah er vielmehr im geistlichen Priestertum aller Gläubigen. Denn schon in seinen *Pia Desideria* verbindet er den ersten Reformpunkt einer intensiven Bibelarbeit, worunter auch die Versammlungen fallen, eng mit dem zweiten Punkt einer Wiederbelebung des geistlichen Priestertums:

„Neben dem würde unser offtt=erwähnte D. LUTHERUS noch ein anders/ zwar mit dem vorigen genau vereinbartes/ mittel vorschlagen/ welches jetzo das 2. seyn soll/ die auffrichtung und fleissige übung deß Geistlichen Priesterthums“ (PD 58, 11–14).⁵⁷

Hier scheint Spener auf festem Grund zu stehen und sich auf Luther beziehen zu können (vgl. PD 58, 24–31 und Cons. 3, 1709, 335a). Die Lehre von dem geistlichen Priestertum aller Gläubigen wird für Spener auch in dem Streit mit Georg Conrad Diefeld um den Charakter der Theologie

⁵⁵ Vgl. Pilgrim, *Geisterprüfung* 1691, 73–[105], bes. 88–91.

⁵⁶ WALLMANN, Spener 1986, 314f. Vgl. ders., *Spener-Studien* 1980, 91.

⁵⁷ Hervorhebung von mir. Genauso Bed. 3, 1702, 176–190, 178 (1677) bzgl. Vielitz! Insofern dürfte ALAND (s. Anm. 50) mit seinem Hinweis auf Johann Vielitz (1600–1680), dessen Predigten über das geistliche Priestertum Spener 1670 herausgab, recht haben (S. GRÜNBERG [273]; vgl. zur Datierung WALLMANN, Spener 1986, 245). Das Hauptgewicht der Begründung liegt bei Vielitz und Spener auf dem geistlichen Priestertum; die Gemeindeversammlungen sind bei beiden daraus abgeleitet; anders WALLMANN, *Chiliasmus* 1981, 243 Anm. 21 und Spener-Studien 1980, 87 Anm. 53.

virulent, wenn Spener gerade auf der Gottesgelehrtheit aller Gläubigen besteht. Spener stellt damit nicht nur die theologische Wissenschaft unter dieselben Voraussetzungen wie den Glauben, sondern setzt prinzipiell die „laienhafte“ Erkenntnis der theologischen gleich. Das geistliche Priestertum ist also für Spener der Rechtsgrund für das, was in den Collegia pietatis getan werden soll und was ihren Gestaltwandel zum Jahreswechsel 1674/75 ausgemacht hat: die gemeinsame Bibellektüre und Bibelauslegung.

Das Streiflicht auf die Diskussion über Entstehung und Entwicklung der Collegia pietatis in Frankfurt kann die Frage, in welcher Gestalt Petersen diese erlebt hat, nicht eindeutig entscheiden. Es ist denkbar, daß Petersen sie im Spätsommer 1674 bereits als Veranstaltungen erlebt hat, in denen Laien die Bibel auslegten oder sich jedenfalls mit einem Geistlichen über die Auslegung unterhielten.⁵⁸ Daraus würde sich erklären, daß er später bekennt, er habe in Frankfurt vor allem einen neuen Zugang zur Schrift erhalten. Speners Lehre über den Zusammenhang von Leben und Erkenntnis würde kaum einen solchen Eindruck auf Petersen gemacht haben, wenn er sie nicht in der Praxis hätte erleben können, wenn er nicht Zeuge einer solchen lebendigen und praktischen Schriftauslegung geworden wäre. Wie nämlich die weiteren Ausführungen des eingangs zitierten Briefes Speners an Petersen zeigen, hängt der „neue Funke“, der bei Petersen im Spätsommer des Jahres 1674 seinen frommen Eifer neu entfachte, eben mit dieser Lehre zusammen, über die er in Frankfurt mit Spener geredet haben muß. Im direkten Anschluß an die oben zitierte Passage legt Spener ausführlich seine Gedanken über die Notwendigkeit von „exercitia pietatis“ (so die von Spener anfänglich gebrauchte Bezeichnung der Collegia pietatis) sowie die Verbindung von Gottseligkeit und theologischer Erkenntnis dar. Wie gewöhnlich bei den Briefen des vielbeschäftigten und eine halbe Generation älteren Spener an Petersen, antwortet jener hier auf Darlegungen oder Fragen des Jüngeren. Spener erläutert und resümiert offenbar das von Petersen Erlebte oder An- und Nachgefragte:

„Ach, wenn doch das ‚studium pietatis‘ in gleicher Achtung stände bei allen denjenigen, die die Heiligen Schriften (Wissenschaften) studieren und beabsichtigen, irgendwo in einem kirchlichen Amt Verwendung zu finden, so daß sie auch ihr ‚exercitium‘ nicht verachteten, wo mit einfältigem Herzen ohne gelehrten Apparat oder Hoffnung berühmt zu werden Erbauung gesucht wird (...).⁵⁹ Mißachtet ist aber dasjenige, was der apostolischen Einfalt gemäß nicht so

⁵⁸ Blicke man bei WALLMANNs These einer Umwandlung unter labadistischem Einfluß, müßte man aus zeitlichen Gründen die Umwandlung eher für das Jahresende oder den Beginn des Jahres 1675 ansetzen. Es gibt m. W. keine Nachricht darüber, daß der Gestaltwandel der Collegia pietatis notwendig nach September zu datieren wäre; vgl. Bed. 3, 107–112 (10. 8. 1675) bes. 110 f.: „noch kein Jahr“.

⁵⁹ AFSt, A 196, p. 10 f.: „Ah utinam pari in pretio omnibus illis, qui sacras tractant litteras et aliquando ecclesiasticis functionibus adhiberi cogitant, studium esset pietatis, ut illius etiam exercitium, ubi sine appa- tu eruditionis et spe inclarescendi simplici corde aedificatio quaeritur non haberent contemptui!“

sehr den Witz üben, sondern das Herz zur wahren Frömmigkeit heranbilden soll (...).⁶⁰ Darin besteht nämlich ein Unterschied zwischen unserem Studium und den anderen, weltlichen (Disziplinen), daß jemand, der Philosophie, Jurisprudenz oder Medizin betreibt, durch die Schärfe des Verstandes und die Sorgfalt seines Geistes allein das Höchste erreicht; und er bedarf zu diesen Fortschritten nicht der Erleuchtung des himmlischen Geistes (...).⁶¹ Wenn wir aber der Erleuchtung des Geistes bedürfen, täuscht derjenige sich nicht, der wähnt, sich mit menschlichem Fleiß die heilige Erkenntnis anzueignen? Beten ist nötig und ein Lebensentschluß, der den einwohnenden Geist trägt. Wir wissen aber, daß der (Heilige Geist) keineswegs in solche Herzen einzieht, die mit dem Geist der Welt erfüllt sind, wo doch jener diesem in allem entgegen ist.“⁶²

Beachtenswert ist die logische Folge: Aus dem apodiktischen Obersatz wird in Form einer rhetorischen Frage der Untersatz deduziert, daß die Erleuchtung sich nicht mit dem menschlichen Wissenstrieb verträge. In der Begründung wird nicht einfach die Notwendigkeit einer Entsprechung von Lehre und Leben gesetzt. Sondern es sind die unterschiedlichen „Geister“, die weltliche oder christliche Lebenshaltung, die sich gegenseitig ausschließen.⁶³ Weil aber der Geist, der erleuchtet und der heiligt, ein und derselbe ist, kann Spener dann sagen, daß die unerleuchteten Prediger die in dem Wort liegende Kraft behindern „entweder durch die Anstößigkeit ihres Lebens, oder weil sie farbenblind nicht aus eigener Anschauung, sondern nur anderswo Gehörtes predigen“. ⁶⁴ Spener geht damit von dem krassen Hindernis sogleich zum subtileren Problem der fehlenden „Anschauung“ oder „Erfahrung“ über.

Petersen meinte rückblickend, er habe bei Spener einen Zugang zum „Sinn des Geistes“ der Heiligen Schrift bekommen. Ein Blick auf seine spätere, reiche literarische Produktion zeigt, daß er zeit seines Lebens an diesem Begriff vom „Sinn des Geistes“, der bei ihm zum ersten Mal in seiner chiliastischen Schrift aus dem Jahre 1690 „Schriftmäßige Erklärung“ auftaucht, als Inbegriff der wahren Exegese festgehalten hat.⁶⁵

⁶⁰ Ebd., p. 11: „Neglectui vero sunt, quae Apostolicae simplicitati propiora non tam ingenium exercent, quam animum ad veram pietatem formare debent.“

⁶¹ Ebd., p. 12f.: „In eo enim differt studium nostrum sacrum | a profanis aliis, quod qui Philosophiae, Jurisprudentiae, Medicinae operam navat, solius ingenii sui perspicacia et diligentia plurimum potest proficere, neque Spiritus coelestis ad eos profectus eget illuminatione [...]“. Vgl. PD 74,5.8.

⁶² Ebd., p. 13: „Si autem Spiritus illuminatione egemus, nae fallitur ille, qui humana industria se comparare sacram cognitionem existimat, precibus opus est, et illo vitae proposito, quod ferat cohabitantem spiritum sanctissimum. Scimus vero hunc nequitiam in illos ingredi animas, quas mundi Spiritus opplevit, illi adversus in omnibus.“

⁶³ Zum Wohnen des Hlg. Geistes vgl. Sendschreiben 1677, 38 (GRÜNBERG [278]) und Gottesgelehrtheit II 1680, 71.

⁶⁴ Ebd., p. 15: „[...] efficaciam verbo insitam ipsi impediunt, vel vitae suae scandalis, vel quia de coloribus coeci non visu percepta, sed aliunde audita enarrant“.

⁶⁵ S. Werkverzeichnis.

Der Brief Speners an Petersen vom 17. Oktober 1674 gehört bereits in das engere Umfeld des sogenannten ersten pietistischen Streites. Der Nordhausener Prediger Georg Conrad Dilsfeld hat im Jahre 1679 mit einer kleinen Schrift, die den reißerischen Titel „Theosophia Horbio-Speneriana, Oder Sonderbahre Gottes=Gelahrtheit HERRN HENRICI HORBS... Und... SPENERS,...“ trug, diesen Streit vom Zaune gebrochen. Er bezog sich dabei auf Gedanken Ph. J. Speners und J. H. Horbs, die jener in seinen „Pia Desideria“ (1675/76), danach in seinem „Sendschreiben“ von 1677 sowie in einzelnen Briefen an Dilsfeld, und J. H. Horb in seinem der ersten Separatausgabe der „Pia Desideria“ (1675) angehängten „Bedencken [...] Eines Evangelischen Theologi und Superintendenten“ geäußert hatten.⁶⁶ Der Hauptgegner Dilsfelds war offenkundig der Frankfurter Senior. Der trat dann auch umgehend im folgenden Jahr mit seiner Antwort „Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen“ (1680) den Anschuldigungen aus Nordhausen zugleich im Namen seines Schwagers entgegen. Mit seiner vergleichsweise umfangreichen Schrift, die die ganze Breite der orthodoxen Lutheraner als Zeugen aufbietet, schien es Spener zunächst zu gelingen, den Streit im Keime zu ersticken. Von dem zuerst von Dilsfeld öffentlich erhobenen Vorwurf, Speners Programm propagiere eine besondere Erleuchtung und Offenbarung für die theologische Erkenntnis, konnte sich jedoch der Spenersche und kirchliche Pietismus nicht endgültig befreien.⁶⁷ Schon in den neunziger Jahren des Jahrhunderts tauchte der Vorwurf erneut auf. Er bezog sich da vor allem auf die Leipziger pietistische Bewegung und die enthusiastischen Erscheinungen in Mitteldeutschland und konnte sich dabei auf den engen, in den beteiligten Personen sich dokumentierenden Zusammenhang beider Bewegungen stützen.⁶⁸

Johannes Wallmann hat gemeint, Spener trete in dem ersten pietistischen Streit gewissermaßen als Gralshüter einer genuin lutherischen Orthodoxie auf, die sich vor allem in der Person Johann Gerhards manifestiere, gegen einen sich in den Formeln des Helmstedter Humanismus aussprechenden Rationalismus, dessen unreflektierter und naiver Vertreter Georg Conrad

⁶⁶ Die Briefe Speners s. Bed. 3, 1702, 264–283 u. 301–305; Sendschreiben An einen Christeyffrigen außländischen Theologum (GRÜNBERG [278]) (s. den Rückbezug auf die PD im Sendschreiben 1677, 38); vgl. Gottesgelehrtheit II, 1680, 8. Zum ganzen s. Walch, RS 1, 1733, 562–566 und 2, 1733, 253 ff.; RITSCHL, Geschichte 2, 1884, 116–121; GRÜNBERG, Spener 1, 1893, 190–193 und 434 ff. und WALLMANN, Dilsfeld 1968. Zur Frage der Datierung der ersten Separatausgabe der Pia Desideria s. WALLMANN, Postillenvorrede 1975.

⁶⁷ Der Vorwurf des „Weigelianismus“, d. h. des Enthusiasmus, wurde Spener spätestens seit dem Erscheinen der PD gemacht; vgl. Theol. Fakultät zu Gießen an B. Mentzer, November 1677 (BECKER, Anfänge 1903, 274).

⁶⁸ S. S. 254 ff.

Dilfeld in seinem Inquisitionseifer wurde.⁶⁹ In der Tat läßt Spener in seiner Verteidigungsschrift die ganze Garde der lutherischen Orthodoxie aufzutreten, um seine These, daß die Erleuchtung durch den Heiligen Geist eine notwendige Bedingung der rechten Theologie sei, als Konsens der genuin lutherischen Kirche darzustellen. Mit Blick auf den vorangegangenen niederländischen Streit zwischen J. de Labadie und L. v. Wolzogen im Rahmen der dortigen Auseinandersetzungen zwischen der reformierten Orthodoxie und dem theologischen Cartesianismus kommt Wallmann zu dem Schluß, daß Spener in seiner Erwiderung an Dilfeld eigentlich den Rationalismus anvisiere, einen Gegner also, der damals gar nicht auf dem Plan war.⁷⁰ Es bleibt bei Wallmanns theologiegeschichtlicher Interpretation offen, ob Spener eigentlich nur die genuin lutherische Lehre wiederholt und ihre Bedeutung für die Fragen der Zeit erkennt oder ob der Frankfurter Senior auch eigene und den Pietismus prägende Gedanken ins Spiel bringt. Von den Streitschriften des Jahres 1679/80 aus gesehen scheint es allerdings vor allem um den Theologiebegriff, um das Verständnis der Gottesgelehrtheit zu gehen.⁷¹ Der sogenannte erste pietistische Streit wäre gar kein Streit um den Pietismus. Es gäbe mithin auch keinen sachlichen Zusammenhang mit dem Problem der „innern Autorität des ursprünglichen Pietisten“, nach deren Charakter Karl Barth gefragt hat.⁷²

Nun hat man als Gegenstand des Disputes auch öfter die „theologia irrogenitorum“ namhaft gemacht und Spener eines „subtilen Enthusiasmus“ überführen zu müssen geglaubt.⁷³ Auch Petersen hat im Rückblick die enge Verknüpfung der Erleuchtung durch den Hl. Geist bei der Schriftexegese mit der Wiedergeburt oder dem gottseligen Wandel gesehen, wenn er den Streit mit Dilfeld beschreibt:

„Es kam auch die Rede vor, was ich von dem Herrn Dr. Spener hielte? Es hatte der Dilfeld gegen ihn geschrieben und behauptet, daß ein gottloser Prediger eben sowohl Gottes Wort erbaulich lehren könnte, dem der Herr Dr. Spener widersprochen hatte. Ich vertheidigte das, was der Herr D. Spener geschrieben, und bewiese es daraus, daß notorie der heilige Geist müste die Aufschlüssler | der heiligen Schrift seyn, daß wir sie verstünden, wie sie nach dem Sinn des Geistes sollte verstanden werden.“⁷⁴

⁶⁹ WALLMANN, Dilfeld 1968, bes. 232–235 mit Verweis auf die näheren Ausführungen zum Problem bei WALLMANN, Theologiebegriff 1961.

⁷⁰ WALLMANN, Dilfeld 1968, 235; zu dem niederländischen, hermeneutischen Streit s. BIZER, Orthodoxie 1958 und GOETERS, Vorbereitung 1911, 213 ff. Die Identifizierung des Gegners als „Rationalismus“ ist freilich noch recht unscharf. Spitzt man WALLMANNS These zu, so müßte man im Spenerschen Pietismus und im spiritualistischen Pietismus eines P. Poiret oder eines Joh. Fried. Rock Gegensätze sehen. Die Nähe der Letztgenannten zum Rationalismus ist aber offenbar; s. KRIEG, Kreis 1978 und BARTH, Theologie 1948, 97 f.

⁷¹ Vgl. WALLMANN, Dilfeld 1968, 218.

⁷² BARTH, Theologie 1948, 98.

⁷³ Walch (wie Anm. 66; zit. bei WALLMANN, Dilfeld 1968, 220 Anm. 29); RITSCHL 2, 1884, 118; GRÜNBERG 1, 1893, 436.

⁷⁴ LB 1717, 120 f.; bei WALLMANN, Dilfeld 1968, 220 Anm. 30 zitiert (aus LB 1719: „der Aufschlüssler“) als Nachweis für die Nähe zu dem niederländischen Streit um die Hermeneutik.

Zu beachten ist, daß Petersen mit seiner „Verteidigung“ nicht den Streitgegenstand näher bestimmt (nämlich als einen Streit um das Schriftverständnis), sondern Speners Widerlegung von Dिल्felds These pneumatologisch „beweist“. Demgegenüber hält Wallmann das Problem der Wiedergeburt oder des „gottseligen Wandels“ für einen untergeordneten Aspekt, der hinter der Frage der Erleuchtung „vollständig zurücktritt“.⁷⁵

Das Thema der „Gottesgelehrtheit“ ist Spener erst durch die Streitschrift Dिल्felds aufgenötigt worden. Dieser hatte gemeint, Äußerungen Speners in den *Pia Desideria* und besonders dem Sendschreiben von 1677 auf die Ebene einer grundsätzlichen und wissenschaftstheoretischen Diskussion führen zu müssen.⁷⁶ Spener mögen das Thema und seine Durchführung willkommen gewesen sein, konnte er doch damit seine Anliegen von der Tradition her legitimieren. Gleichwohl muß es doch befremden, daß Spener und der auf ihn sich berufende Pietismus in einem so zentralen und umstrittenen Punkt geradezu als legitime Nachfolger der lutherischen Orthodoxie erscheinen.

Das Problem hatte Spener schon länger beschäftigt. Schon in früheren Briefen hatte er es wiederholt angeschnitten.⁷⁷ Ob und inwiefern es eine zentrale Stellung im Denken Speners einnimmt, wird man an den *Pia Desideria* zu ermessen haben, in denen Spener sein Anliegen in konziser und für ihn immer gültiger Form niedergelegt hat.⁷⁸ Auszugehen ist dabei von der logischen Konzeption der *Pia Desideria* und von der Frage, in welchen Zusammenhang das Problem der Erleuchtung gestellt wird.

Der Hauptteil der pietistischen Programmschrift (scil. ohne Vorreden und Einleitung in die Ausgabe von Arndts Postille von 1675) läßt sich in drei große Abschnitte einteilen. Spener will zunächst „den jetzmahligen zustand der gesammten Christenheit“ (9,30) betrachten⁷⁹ und äußert dann seine Hoffnung auf „einigen bessern zustand seiner Kirchen hier auff Erden“ (43,32), dessen Notwendigkeit er in den Verheißungen der Heiligen Schrift begründet und dessen Möglichkeit er in der ersten christlichen Kirche vorgebildet sieht, die „in solchem seligen stande [der Gottseligkeit] gestanden“

⁷⁵ WALLMANN, Dिल्feld 1968, 220 Anm. 29.

⁷⁶ Dिल्feld bezieht sich allgemein auf die PD (1675) 1676 und Horbs angehängtes Bedenken für seine These, daß das Problem der Gottesgelehrtheit die „Grundveste“ des Reformvorschlages sei (*Theosophia* 1679, 4f.), konkret auf Sendschreiben 1677, 38. 43, und den Brief Speners an ihn vom 5. 12. 1678 (Bed. 3, 1702, 264–283); s. *Theosophia* 1679, 5–8.

⁷⁷ Z. B. Cons. 3, 1707, 328 ff. (Jan. 1671 an Bebel); Spener an Hartmann, 14. 6. 1670 (Sammlung 1742, 149–156 bes. 152f.); Spener stellt auch hier die Hauptverantwortlichkeit seines Standes für das Verderben der Kirche fest und begründet das: „quod ex illis qui fidem quotidie praedicant, confitentur, tuentur, nec scintillam verae divinae fidei in se habeant multi: ex quo omnis mali origo“; vgl. den Gegensatz von „fidem ex suggestu exponere“ und „fidem in cordibus imprimere“ bzw. „in praxi transferri“ (ebd., 153); vgl. bei Anm. 232.

⁷⁸ Vgl. die Aussagen Speners darüber, daß er die Gedanken der PD lange mit sich herumtrug (ALAND, Anfänge 1979, 177 und ders., Schütz 1981, 216–218), sowie über ihren testamentarischen Charakter (SCHMIDT, *Pia Desideria* [1951] 1969, 129).

⁷⁹ PD 9,28–43,30.

(49,9f.).⁸⁰ Die konkreten Maßnahmen, die zur Beseitigung des Mißstandes und zur Erreichung des ur- und altchristlichen Vorbildes dienen sollen, beschließen Speners Reformprogramm.⁸¹ Bei der Analyse des Zustandes des Christentums konzentriert sich Spener ganz auf die Beurteilung der lutherischen Geistlichkeit, an die er die Schrift ja auch in der Separatausgabe adressiert.⁸² Ihr mißt er neben der nur kurz angesprochenen weltlichen Obrigkeit die Hauptverantwortung für den dritten der lutherischen Stände, das (Kirchen-)Volk (15,11f. und 28,4–6) zu. Die Beschreibung der Mißstände in den drei „Ordnungen“ der evangelischen Kirche wird von zwei aufschlußreichen Überlegungen eingerahmt. Bevor er auf die „vornemste ursach deß jammers unserer kirchen“ (14,5) eingeht, stellt er als dessen eine Ursache die Bedrückungen durch den römischen Katholizismus dar (11,17–14,4). Spener ist über die Tatsache bestürzt, daß die Ausbreitung der evangelischen Religion keinen rechten Fortschritt, eher Rückschritte macht. Dabei wird jedoch bald klar, daß er den Katholizismus weniger als Ursache für den Verfall (höchstens eben für den äußeren) ansieht denn als Gottes Zorn und „zeugnuß“ (14,2) für die eigentliche, innere Verdorbenheit der Evangelischen Kirche.⁸³ Der Erfolg der Gegenreformation wäre dann eher die von Gott verhängte Folge (14,1) als die Ursache des erbärmlichen Zustandes der Kirchen. Dieser Überlegung korrespondiert in der Anlage der *Pia Desideria* die Klage darüber, daß die Evangelische Kirche erst recht keinen Fortschritt in der Mission der Juden, Katholiken und Andersgläubigen (einschließlich der Schwärmer) macht, die sich bei der offenkundigen Verderbtheit der Evangelischen Kirche nicht zu ihrer Lehre bekennen können (36,38–43,30).⁸⁴ Positiv wie negativ, so wird hier deutlich, hängt die Frage, wieweit sich die christliche Wahrheit (in ihrer in der lutherischen Lehre manifesten Gestalt) als allgemeingültig durchsetzt, davon ab, ob sich die lutherischen Christen verhalten, „wie die Christliche regeln erfordern“ (14,9). Auffällig bei Speners Kritik an den lutherischen Ständen ist, daß er nicht in den Chor derer einfällt, die überall Verrohung, Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit sehen. Denn damit würde er der Wirklichkeit nicht gerecht.⁸⁵ Was Spener am dritten und ersten Stand kritisiert, ist nicht ihre

⁸⁰ PD 43,31–52,2.

⁸¹ PD 52,3–81,20.

⁸² Vorrede vom 8. 9. 1675 (PD 2,1–9,24).

⁸³ Vgl. 11,9 (für die leiblichen Plagen). Ebenso im Sendschreiben 1677, 35f.: Irrtum und Ketzerei kommen „auß gerechtem gericht Gottes“; das Gericht besteht darin, daß „Gott solche leute nicht würdigt/ daß sie auch nur die buchstäbliche warheit behalten sollen“.

⁸⁴ Vgl. Sendschreiben 1677, 32–35 (Bekehrung der Irrgläubigen über den Versuch, daß sie den Sünden absterben).

⁸⁵ Vgl. die Anklagen der Reformorthodoxie bei LEUBE, Reformideen 1924. Der Skopus des Buches zielt ja darauf, daß die Heftigkeit der Anklagen keineswegs, wie es die Geschichtsschreibung in der Nachfolge von G. Arnold und Chr. Thomasius annimmt, den wirklichen Verhältnissen entspricht; LEUBE, Reformideen 1924, 1–36 und 162. Die Anklagen der Orthodoxie sind eher als Buß- und Gesetzespredigt in Erwartung des jüngsten Gerichts zu verstehen, denn als

Unmoral, sondern ihre Verweltlichung. Spener tritt den vernünftigen Moral- und Gesetzesvorstellungen seiner aufgeklärten und absolutistischen Gesellschaft entgegen, die sich nicht (mehr) von christlichen Werten, besonders der Nächstenliebe, leiten läßt.⁸⁶ Die notwendige Unterscheidung von weltlicher und christlicher Moral stellt Spener auch in der „Gottesgelehrtheit“ heraus, wenn er sagt:

„Es muß ja ein mercklicher unterschied seyn/ unter einem blossen moral und erbaren leben/ wie ein Heyd leben kan/ [...] so dann einem Christlichen und heiligen leben [...] in solchem aber ist das erste das absterben sich selbst verläugnen/ ohne welchen grund keine andere gründliche tugend zuwegen gebracht werden mag“.⁸⁷

In dieser Hinsicht kritisiert Spener die Ausübung der weltlichen Obrigkeit, die sich über die religiöse Ethik und christliche Forderungen hinwegsetzt, statt sie zu fördern.⁸⁸ Man mag die Herausstreichung einer besonderen, zum Rigorismus neigenden, christlichen Ethik dem Einfluß der puritanischen Erbauungsbücher zuschreiben, die seit der ersten Hälfte des Jahrhunderts in Deutschland in großem Maße rezipiert werden.⁸⁹ Anders als die Reformschriftsteller der Orthodoxie nutzt Spener das hohe christliche Ideal der Puritaner nicht zur Gesetzespredigt, die den Menschen ihre Sündhaftigkeit, gänzliche Verdorbenheit und prinzipielle Unverbesserlichkeit aufdeckt, den Zorn Gottes und das bevorstehende Gericht ausmalt, um ihnen zu zeigen, wie sehr sie auf die Gnade und den wahren Glauben angewiesen sind.⁹⁰ Für Spener ist das christliche Ideal eine reale Zielvorstellung, wie sich aus seinem Rekurs auf die erste Christenheit und seiner Hoffnung auf eine bessere Zeit der Kirche ergeben läßt. Zumindest ist eine Entwicklung auf das Ziel hin möglich, eine Besserung des Menschen, auch wenn Spener an der prinzipiellen Sündhaftigkeit und der Angewiesenheit auf Gnade festhält. Entsprechend spielt für Spener die Gesetzespredigt zur Aufdeckung der Sünden keine große Rolle.⁹¹ Auf Grund seiner Zukunftserwartung ist bei Spener der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium gewissermaßen ins Positive gewandelt. Das Evangelium soll die Liebe zu Gott und seinen scharfe Wirklichkeitsbeobachtungen. Dabei hat das puritanische Sittlichkeitsideal nur den höheren Maßstab abgegeben.

⁸⁶ PD 14,10ff. und 28,4ff.; s. bes. 30,6 (Rechtsprozesse), 30,17.20 (Geschäftsleben), 31,5 (Diakonie), 31,8f. (das göttliche Recht der Liebe gegenüber dem weltlichen Recht).

⁸⁷ Gottesgelehrtheit II, 1680, 94f.; vgl. PD 80,5–7.

⁸⁸ Man wird kaum davon reden können, daß Spener hier die Trennung von Staat und Kirche fordert (vgl. SCHMIDT, Pia Desideria [1951] 1969, 146). Das kann er angesichts seines Bestrebens nach einer Verchristlichung der Gesellschaft gar nicht. Er behauptet ja, daß die staatliche Gewalt „zu beförderung nicht aber unterdrückung der kirchen gegeben“ ist (PD 15,11f.). Nur bei obstinatem Mißbrauch kommt es zur „unverantwortliche[n] Caesaropapiam“ (15,12), wenn sich der Staat nämlich nicht an die kirchliche Wahrheit und Ethik hält; so auch KRUSE, Kirchenregiment 1971.

⁸⁹ LEUBE, Reformideen 1924, 162ff. bes. 166; vgl. STRÄTER, Sonthom 1987.

⁹⁰ Vgl. LEUBE, Reformideen 1924, 157–172.

⁹¹ GRÜNBERG 1, 1893, 440f. 453. Vgl. den tertius usus legis in PD 53,35f.

Geboten erwecken und das Gesetz die Regeln für ein christliches Leben geben. Während die Orthodoxie mit dem Gesetz Gerichtsernst predigt, wirbt der Pietismus mit dem Evangelium für eine bessere Zukunft. Spener übergeht daher in den PD (53,25) mögliche Kirchenzuchtmaßnahmen nicht aus praktischen, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen.

Im Brennpunkt von Speners Analyse steht sein eigener, der geistliche Stand (15,20–28,3), weil er ihm eine besondere Verantwortung für die Beseitigung des Übels zumißt. Auch bei der Beschreibung des geistlichen Standes geht Spener sogleich von dem Problem des moralischen Lebenswandels zur christlichen Lebensführung über. Es gebe zwar auch in diesem Stand Leute, die öffentliches Ärgerniß erregen, vor allem aber muß man be-
kennen,

„daß etwa derjenigen viel weniger sind/ als das erste ansehen zeigen sollte/ welche das wahre Christenthum (so je nicht bloß dahin in enthaltung von äusserlichen lastern und einem äusserlichen moral guten leben bestehet) recht *verstehen und üben*: Sondern es blicket auch bey vielen/ deren leben/ wo es mit gemeinen und von der welt mode eingenommenen augen angesehen wird/ untadelhaftig scheint/ gleichwohl der welt geist in fleischeslust/ [...] also herausser/ das sich erkennen lässt, man habe noch das erste practische principium deß Christenthums/ **die verläugnung sein selbs** / niemals mit *ernst* vorgenommen.“⁹²

Spener sieht das Fehlen eines bewußt christlichen Lebens bei seinen Kollegen nicht einfach in einem schwachen, noch der Welt allzu verhafteten Willen begründet. Es geht ihm nicht um graduelle, sondern um prinzipielle Unterschiede, denn: „das gröste ärgernuß ist schon vorhanden/ da es [das erste praktische Prinzip; s. o.] nicht erkandt wird“. Er begründet seine Anschauung damit, „daß von solchen vielen predigern ihr leben und der mangel der glaubensfrüchten anzeigt/ daß es ihnen selbs an dem glauben mangle“ (17,16–23).⁹³ An dieser bedeutenden Stelle, der konzentrischen Mitte des ersten Teiles, kommt erstmals die Behauptung von einer notwendigen göttlichen Erleuchtung zur Sprache.

„Und dasjenige/ so sie vor glauben halten/ auch auß welchem sie lehren/ durchauß nicht der rechte/ auß deß Heiligen Geistes erleuchtung/ zeugnuß und versiglung auß göttlichem wort erweckte/ glaube/ sondern eine menschliche einbildung seye. Da sie auß der schrift/ aber allein dero buchstaben/ ohne würckung deß Heiligen Geistes auß menschlichem fleiß/ wie andere in andern studiis dardurch etwas erlernen/ die rechte lehr zwar gefast/ solcher auch beypflichten/ und sie andern vorzutragen wissen/ aber von dem wahren himmlischen *licht und leben* deß glaubens gantz entfernt sind.“⁹⁴

Aus Speners dargestelltem Gedankengang ergibt sich, daß er allgemein den letzten religiösen Ernst des Glaubens vermißt, der zu einer das Leben bestimmenden und tragenden Kraft werden muß. Die Wahrheit des spezi-

⁹² PD 16,(24) 26–17,7; *Kursiv* von mir (Zshg. von erkennen und (aus)üben/praktizieren); andere Hervorhebung (original: gesperrt) von Spener.

⁹³ Vgl. Wahrhaftige Erzählung 1697, 103 (SCHMIDT, Wiedergeburt 1969, 171) und Bed. 3, 1702, 154–159 (7. 4. 1677) bes. 156.

⁹⁴ PD 17,23–31 (*Kursiv* von mir: Verbindung von erkennen und praktizieren).

fisch christlichen Glaubens muß die Wirklichkeit des Lebens bestimmen, sollen Wahrheit und Wirklichkeit nicht auseinanderfallen. Spener spielt hier auf die orthodoxe Unterscheidung der Glaubensmomente *notitia*, *assensus* und (fehlender) *fiducia* an. Die Erleuchtung durch den Heiligen Geist ordnet er wie das „gottselige Leben“ eben diesem „Vertrauen“ zu, wobei er sich freilich schon von der Gerhardschen Lehre entfernt, die ja gerade alle drei Glaubensmomente dem theologischen, in der Erleuchtung begründeten *habitus* zuordnet.⁹⁵

Bei dem Versuch, Speners Verständnis der Gottesgelehrtheit zu erheben, schälen sich bei aller formalen Übereinstimmung mit der Orthodoxie drei wesentliche Elemente heraus, die Spener von der Orthodoxie unterscheiden.

1. Mit seiner Forderung der Selbstverleugnung bindet Spener die Tiefe und Gewißheit der religiösen Erkenntnis bzw. des christlichen Glaubens an die Existenz des einzelnen. Erst im christlichen Leben, das gegenüber dem bürgerlichen Leben eine christlich gesteigerte Ethik fordert, unterscheidet sich wahrer Glaube von der „fleischlichen Einbildung“⁹⁶, weil erst im Leben die christliche Idee ihre Realität gewinnt und damit ihre Verifikation findet. Vielleicht darf man hier eine Analogie zu Descartes' Methode zum Erreichen einer letzten Gewißheit sehen. Descartes hatte die letzte Gewißheit seines Philosophierens in seiner eigenen Existenz als denkendem Subjekt, d. h. in der Tätigkeit des denkenden Ichs erlangen zu können geglaubt. Sein bekannter Satz: „Cogito, ergo sum“ hat eben nicht mehr „nur“ die Evidenz eines Syllogismus, sondern eine unmittelbare Erfahrungsevidenz.⁹⁷ Spener geht es zwar nicht um ein solches philosophisches Axiom, aber eben doch um eine letzte Gewißheit der göttlichen Kraft und Einwirkung, die nur evident wird, wenn man sich ihr in der Praxis öffnet. Daß Spener sich damit *mutatis mutandis* – nämlich auf Seiten des Hörers des Worts – dem Donatismus nähert, hat er selbst gespürt (17,32–18,16).⁹⁸

⁹⁵ Solche (leichtfertigen?) Formulierungen, wie auch die von Spener letztlich übernommene Unterscheidung von einer „*theologia (propria)*“ und einer „*philosophia de rebus sacris*“, für die es keiner Erleuchtung bedarf (z. B. PD 71,20f.), oder seine Trennung von „*fides, quae credit*“ und „*fides, quae creditur*“, die voneinander unabhängig bestehen können (LBed. 3, 1711, 121–129 [21.2. 1683] bes. 128 und ebd., 57–61 [19.2. 1679] bes. 59) machen eine schlichte Einordnung Speners in die lutherische Tradition fragwürdig. WALLMANN meint ja auch (Theologiebegriff 1961, 89), daß Spener offenbar die Kluft zwischen den Helmstedtern und dem orthodoxen Luthertum bezüglich ihres Theologiebegriffs kaum noch empfand.

⁹⁶ Sendschreiben 1677, 15f.

⁹⁷ JASPERS, Descartes 1937, 10f.; vgl. Gottesgelehrtheit II 1680, 75f. bes. 76: „Wie ja der glaube nicht eine *conclusio syllogismi*, sondern eine würckung des H. Geistes in den hertzen ist/ auß dem wort/ und denen darauß *gezogenen klaren folgen*“ (Kursiv von mir). Bei dem Descartes-Zitat handelt es sich um eine Wendung aus der lateinischen Rückübersetzung des französischen „*Discours*“; WUNDT, Metaphysik 1939, 19. Trotzdem hatte dieser Satz und seine Evidenz, auch wenn er nicht den Kern von Descartes' Philosophie trifft, seine eigene Wirkung, wie Petersens Disputation zeigt (*Osculum legis naturae*; s. o.).

⁹⁸ Vgl. dazu unten S. 75.

Positiv bestimmt Spener den wahren, erleuchteten Glauben mit der „ernstlichen, innerlichen gottseligkeit“ (18,25), deren Wesen er nicht weiter definieren mag oder kann.⁹⁹ Statt dessen zitiert er orthodoxe Zeugen, um seine Forderung abzusichern. Eine nähere inhaltliche Bestimmung, gar eine wissenschaftstheoretische Begründung, wie sie Dilfeld wollte, lag dem Frankfurter Senior offenbar fern. Unter Gottseligkeit versteht man in der altprotestantischen Orthodoxie den Inbegriff aller christlichen Tugenden, also „wie wir gegen GOTT und unsern Nechsten/ in Heiligkeit und Gerechtigkeit/ uns verhalten sollen.“¹⁰⁰ Spener verbindet also Glaube und Tun (Ethik) auf das engste. Die in der Gottseligkeit gelebte und damit erfahrbare Wiedergeburt ist für Spener die notwendige Grundlage für eine dann zunehmende Erkenntnis „vieler glaubens=lehren“ oder „zu weiteren erleuchtung und Erkantnuß mehrerer Warheit“.¹⁰¹ Beides, Bibelexegese nach der „meynung deß Heiligen Geistes“ und die Förderung der „Gottseligkeit“ sind ja auch die Pfeiler der von Spener in den PD (56,5.14) vorgeschlagenen Kirchenversammlungen (Collegia pietatis). Festzuhalten bleibt, daß für Spener das wahrnehmbare gottselige Leben eng mit der Glaubenserkenntnis verbunden ist. Diese Verbindung kann so verstanden werden, daß das gottselige Leben als Frucht und Zeichen des Glaubens angesehen wird. Die Forderung nach der Selbstverleugnung als dem ersten praktischen Prinzip der Theologie macht das gottselige Leben aber zugleich zu einer Bedingung der Glaubenserkenntnis, die durch ihre empirische Komponente zum Synergismus tendiert.

2. In der Auseinandersetzung mit Dilfeld expliziert Spener, inwiefern der Heilige Geist für die theologische Erkenntnis nötig ist. Eine einheitliche, in sich abgeschlossene Interpretation erscheint bei der Fülle der Belege aus fremden Autoren und angesichts der apologetischen Situation Speners als problematisch. Ich beschränke mich daher auf einige Aussagen des zweiten Teils, die die dargestellte Gedankenführung der Pia Desideria unterstützen und klären. Spener verteidigt sich an einer Stelle; daß er die göttliche Erleuchtung nicht zur Aufstellung einer (individuellen) „infallibilität“ behauptet, sondern nur als Grund einer „göttlichen Gewißheit“ (II, 119). Es geht ihm also nicht um eigene, inhaltliche Offenbarungen, sondern um den Grad der Gewißheit.¹⁰² Der Heilige Geist müsse in der Seele „die göttliche autorität der schrift“ begründen. Nur so komme man über eine (nicht verifizierte) „erkantnuß hypothetica“ oder ein „muthmaßliches meynen

⁹⁹ S. aber Sendschreiben 1677, 17, daß „die art solches [wahren] glaubens zu beschreiben“ die „nothwendigste Materie“ sei.

¹⁰⁰ J. Gerhard, Schola Pietatis (1622) 1709, 1 f.

¹⁰¹ Sendschreiben 1677, 30 f. und 33; vgl. 32 und 35.

¹⁰² Vgl. zu der für Spener problematischen „Ablösung des Theologiebegriffs von der Gewißheitsfrage [wie sie in der calixtinischen Tradition vorliegt]“ WALLMANN, Theologiebegriff 1961, 123.

oder einiges menschen autorität“ hinaus.¹⁰³ Der Glaubenssatz von der Erleuchtung bekommt gegenüber seiner altprotestantischen Formulierung einen neuen Horizont. Er ist nicht mehr die Antwort auf die Frage, wie Gott eine „adaequatio“ der durch den Fall des Menschen verdorbenen Natur an die Glaubensmysterien bewirkt¹⁰⁴, sondern auf die Frage, wie sich der Mensch über das ihm angebotene Heil Gewißheit verschaffen kann. Es handelt sich also um ein erkenntnistheoretisches Problem im modernen Sinn.

3. Spener kann dieses Problem auch mit der Unterscheidung von Wort und Sache (Realität) umschreiben. Erst der Geist schließt den Sach- und Realitätsgehalt der Worte auf, überführt ihre logisch-begriffliche Notwendigkeit in die Wirklichkeit. Der Theologe braucht ein höheres Maß,

„eine völliger und gründlicher erkenntnis der glaubens=sachen selbst/ nicht nur allein was die wort/ sondern auch die sache anlangt: wie dann unter denselben mehrere sind/ wo eine völlige erkenntnis nicht ohne erfahrung seyn kan“.¹⁰⁵

Die „Erfahrung“ kommt nach Spener speziell für die Theologumena in Betracht, die die Wirkungen Gottes im Menschen umschreiben. Der erleuchtete Student soll sehen, daß er

„in eigener erfahrung die dinge begriffen hat/ welche [=Dinge] deroselben [=Erfahrung] nöthig haben/ und wol von den allervornehmsten sind/ von den göttlichen wirkungen in der seele/ glauben/ liebe/ hoffnung/ wiedergeburt/ erneuerung/ friede/ freude des H. Geistes“.¹⁰⁶

Ein solcher kann über die gelernten Worte von der Sache selbst sprechen und nicht „als der blinde von den farben/ so bald sie weiter gehen wollen/ als ihre vorgeschriebene formul mit sich gebracht hat.“¹⁰⁷ Der verstehende Glaube bezieht sich also nicht nur auf die Worte der Schrift, sondern vor allem auf die in den Worten verheißene Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen (Erfahrung). Die Erfahrung des eigenen geistlichen Lebens wird mit in den Verstehensprozeß der Heiligen Schrift einbezogen.

Es soll hier Spener nicht unterstellt werden, daß er bewußt unter dem Schein der Orthodoxie einen neuen Theologiebegriff eingeführt habe. Er hat sicher bona fide die orthodoxen Theologen für seine Ansicht herangezogen. Auch soll hier kein Urteil über Speners (vielleicht notwendige) Lehre gefällt werden. Vielmehr wird man Speners Abkehr von der genuin lu-

¹⁰³ Gottesgelehrtheit II, 1680, 119. Damit aber geht Spener über den hermeneutischen Streit in den Niederlanden zwischen reformierter Orthodoxie und (theologischem) Cartesianismus hinaus, insofern bei diesem ja die Voraussetzung der göttlichen Autorität der Schrift nicht bezweifelt wurde; BIZER, Orthodoxie 1958, 329f. (L. Meyer) und 333f. (L. van Wolzogen).

¹⁰⁴ Vgl. für Johann Gerhard: B. HÄGGLUND, Heilige Schrift 1951, 214.

¹⁰⁵ Gottesgelehrtheit II 1680, 35; vgl. ebd., 40f. und 55. Die Spenerschen Begriffspaare von „Wort-Sache“, „Glauben-Begreifen“ variieren andere im Umfeld des Pietismus verbreitete Unterscheidungen, wie „Wort-Erfahrung“ oder „inneres – äußeres Wort“ (J. Arndt; vgl. dazu HAMM, Wortverständnis 1982).

¹⁰⁶ Gottesgelehrtheit II, 1680, 120.

¹⁰⁷ Gottesgelehrtheit II 1680, 120; ähnlich Petersen, SK 1685, Vorrede § 13 und § 14.

therischen Lehre, für die hier einmal Johann Gerhard stehen mag, nur gerecht, wenn man den allgemein zu beobachtenden geistesgeschichtlichen Wandel des Denkens im 17. Jahrhundert in Rechnung zieht. Ich gehe darauf in der gebotenen Kürze ein.

Johann Gerhard markiert in der Frage der Schrifterkenntnis zugleich den Höhe- und Endpunkt der altprotestantischen Theologie.¹⁰⁸ Bengt Hägglund hat gezeigt, daß für Gerhard die hermeneutische Grundfrage, wie das in der Schrift begegnende göttliche Wort vom Menschen verstanden werden kann, auf Grund seiner wissenschaftstheoretischen Grundkonzeption kein methodisches Problem darstellt.¹⁰⁹ Gerhards Grundkonzeption ist geprägt von der Schrift als dem selbstevidenten Prinzip der Theologie¹¹⁰, dem Begriff der objektiven, metaphysischen Wahrheit¹¹¹ und den damit verbundenen aristotelischen erkenntnistheoretischen Grundsätzen¹¹². Hägglund kontrastiert Gerhards Schriftlehre scharf mit den Kategorien neuzeitlicher Hermeneutik. Es geht dem altprotestantischen Dogmatiker nicht um die Frage, wie der menschliche Geist dazu fähig wird, zu dem in dem geschriebenen Wort verborgenen Geist zu gelangen.¹¹³ Sondern Gerhard betont bei seiner Lehre vom testimonium Spiritus Sancti internum gerade die eine Richtung vom Objekt (Heilige Schrift/ Wort Gottes) als dem grundlegenden und bestimmenden Faktor zum Subjekt (Hörer des Wortes). Die Frage nach dem Verstehen der Heiligen Schrift stellt sich für Gerhard deshalb nicht im Sinne der modernen Hermeneutik, sondern als ein theologisch-anthropologisches Problem: „wie die durch die Sünde verblendete Menschenseele die der Vernunft unzugänglichen Glaubensmysterien erfassen kann.“¹¹⁴ Hägglund beschreibt die Vorstellung Gerhards so: „Wenn das natürliche Licht des Intellekts durch das Licht des heiligen Geistes gleichsam verstärkt worden ist, wird die Angleichung (adaequatio) zwischen dem Inhalt der Offenbarung und dem Intellekt ermöglicht.“¹¹⁵ Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Zum einen ist die für das Verstehen notwendige Erleuchtung und damit der Heilige Geist streng an das Wort selbst gebunden; das Wort ist schöpferisches Wort.¹¹⁶ Die Betrachtung weiterer Geistesgaben (z. B. im gottseligen Wandel) kann daher außer Betracht bleiben. Zum anderen ist der Inhalt der Glaubenserkenntnis mit dem Wort der Heiligen Schrift identisch. Ein geistliches Verständnis der Schrift ist für Gerhard letztlich ein inneres Verstehen des Zusammenhangs und der Ordnung, also ein Verstehen im

¹⁰⁸ Vgl. B. HÄGGLUND, Heilige Schrift 1951, bes. S. 136 ff.

¹⁰⁹ AaO, 212 f.

¹¹⁰ AaO, 136–184 bes. 136–143.

¹¹¹ AaO, 155–166 bes. 160 f.

¹¹² AaO, 212–218 bes. 214.

¹¹³ AaO, 213.

¹¹⁴ AaO, 214.

¹¹⁵ AaO, 214.

¹¹⁶ AaO, 215–218.

Sinne der *regula fidei*.¹¹⁷ Die Wirkung auf Seiten des Menschen ist nicht selbst Gegenstand der Glaubenserkenntnis. Der Gegensatz oder der andere Horizont gegenüber Speners Fragestellung ist offenbar.

Gegenüber dieser altprotestantischen Ausarbeitung des Schriftprinzips läßt sich bereits bei Johann Arndt (1555–1621) und Hermann Rahtmann (1585–1628) eine neue Entwicklung feststellen, bei der die erkenntnistheoretische Frage stärker in den Mittelpunkt rückt. Während Johann Arndt sein Wortverständnis im Bereich des Erbauungsbuches artikuliert¹¹⁸, wird dasselbe Problem am Anfang des 17. Jahrhunderts im sogenannten Rahtmannschen Streit¹¹⁹ auf theologisch-akademischer Ebene verhandelt.¹²⁰

Trotz seines scheinbar lokalen Charakters (Danzig) erweist sich der Rahtmannsche Streit als eine prinzipielle Kritik des protestantischen Schriftprinzips, wie sich dieses wiederum in der Abwehrhaltung gegenüber der römisch-katholischen Auffassung von der Schrift herausgebildet hat.¹²¹

Es erscheint bei der Würdigung dieser Auseinandersetzung ratsam, zwischen der (praktisch-seelsorgerlichen) Motivation Rahtmanns, der möglichen historischen Herkunft seiner Lehre¹²² und dem eigentlichen theoretischen Problem zu unterscheiden. Das anstehende Problem wird an der Frage diskutiert, wie sich Geist und Schrift bei der Bekehrung des Menschen zueinander als Ursachen verhalten.¹²³ Die von Rahtmann unternommene Unterscheidung von Schrift und Geist zielt auf eine Analyse des Bekehrungsvorgangs beim Menschen diesseits der theologischen Anthropologie. Indem die Frage aufgeworfen wird, wie das göttliche Wort in das Herz des Menschen gelangen kann, wird das Problem des *testimonium Spiritus Sancti internum* nicht mehr in einem von der Metaphysik (wie bei Gerhard) geprägten System eingeordnet, sondern in einem von der Erkenntnistheorie bestimmten System.

Das theoretische Problem besteht nicht in der Kritik der inneren Logik der orthodox-systematischen Fassung des Schriftprinzips, sondern entsteht durch den Eintrag einer neuen Komponente, die sich im Denken des 17. Jahrhunderts immer mehr durchsetzt. Im Rahtmannschen Streit kündigt sich die Auseinandersetzung des Luthertums mit dem neuzeitlichen subjektiven Bewußtsein an.¹²⁴ Ein mentalitätsgeschichtlicher Wandel vollzieht sich. Mit immer neuen Kategorien und Modellen hat Rahtmann daher seine

¹¹⁷ AaO, 217.

¹¹⁸ Vgl. HAMM, Wortverständnis 1982.

¹¹⁹ Vgl. H. HALVERSCHEID, *Lumen Spiritus prius quam Scriptura intellecta*. Hermann Rahtmanns Kritik am lutherischen Schriftprinzip, Diss. theol. Marburg 1971.

¹²⁰ Zu Arndt als Anlaß des Streites s. HALVERSCHEID, aaO, 3–6; vgl. 55–58.

¹²¹ AaO, 26–31; vgl. für Gerhard B. HÄGGLUND, *Heilige Schrift* 1951 und bes. KIRSTE, Zeugnis 1976.

¹²² HALVERSCHEID geht auf die veränderte Auffassung von der (Ur-) Sprache ein; aaO, 55–57 und 57 ff.

¹²³ AaO, 82.

¹²⁴ HALVERSCHEID, II.

Lehre zu rechtfertigen versucht (Aristotelische Logik, Augustins Signifikationshermeneutik, Zwei-Ämter-Lehre der Schrift, Gleichnisse u. a.)¹²⁵. Dabei geht es ihm immer um die Frage der Spontaneität des Subjekts des Glaubens, d. h. um Art und Weise der geistigen, aktiven Beteiligung des Glaubenden als dem Subjekt in der Begegnung mit dem Wort Gottes.¹²⁶ Rahtmanns Lehre von der Vorrangigkeit des Geistes vor dem Wort ist also von der Frage beherrscht, welche Voraussetzungen (im Rahmen der protestantischen Gnadenlehre!) auf seiten des Menschen gegeben sein müssen, um ihn als Subjekt des Glaubens in den Stand zu versetzen, das Wort Gottes zu verstehen.

Hier ist auch Rahtmanns praktische Absicht in seiner Auseinandersetzung zu erkennen. Denn das Problem der empirisch wahrnehmbaren Differenz von Orthodoxie und Orthopraxie im 17. Jahrhundert ist ja in der Argumentation des orthodoxen Schriftprinzips vorgeprägt.¹²⁷ Wie die oben für Spener herausgestellten Unterschiede zur Orthodoxie zeigen, wird man den Pietisten in diese Arndt-Rahtmannsche Linie einordnen müssen.

Man muß Speners Kritikern von Dilfeld bis Ritschl und Grünberg recht geben, daß Speners Vorstellung zu einem subtilen Enthusiasmus neigt, da er keine deutliche Grenze zwischen einer theologischen Erkenntnis der anthropologischen Bestimmungen des Glaubens, die als Spontaneität von Glaube, Liebe, Erneuerung und dergleichen erfahrbar sein sollen, und der Erkenntnis theoretischen und spekulativen Inhalts zieht bzw. beide nur graduell unterscheidet.¹²⁸ Ich verweise hierfür auf eine Äußerung Speners aus dem Jahre 1689. Auf die Frage eines „mit schwehren zweiffeln über die göttliche lehr angefochtenen“ „Worinnen die göttliche gewißheit in den nothwendigsten glaubens=articuln bestehe/ und was sie seye?“ antwortet Spener, indem er diese zunächst allgemein als eine „aus der erleuchtung des geistes GOttes entstandene kräftige überzeugung des hertzens“ bestimmt und dann im folgenden vier Typen von Gewißheit unterscheidet; deren Differenz besteht in „der art/ wie diese [scil. die in sich immer gleich gewisse Offenbarung] uns kund wird“.¹²⁹ Im Sinne eines absteigenden Gewißheitsgrades nennt er als erstes

(1.) die „unmittelbare offenbahrung/ wie Gott den Pro=pheten/ Aposteln und dergleichen die wahrheiten also vorgestellet/ und in die hertzen eingetrucket hat/ [so daß sie daran ebensowenig zweiffeln konnten] / als einer der sich recht besinnet/ und bey hellem mittag die sonne sihet/ daß er sie sehe/ zu zweiffeln nicht vermag.

2. Ist eine art der gewißheit/ so aber nur gewisse dinge angehet/ nemlich die zu der heiligung/ und theils zur rechtfertigung gehören/ da der mensch die sache nicht nur weiß und glaubet aus der göttlichen Offenbarung in dem wort/ sondern hat auch die erfahrung

¹²⁵ AaO, 94–110, 87 ff., 77–87 u. a.

¹²⁶ AaO, 142.

¹²⁷ AaO, 3 f. 73 f. 79.

¹²⁸ Vgl. Anm. 66 und zu RITSCHL S. 72 f.

¹²⁹ Bed. 2, 1701, 893–904 (1689) bes. 893 und 897.

davon in seiner seelen/ welche gewahr wird dessen/ was in ihr geschihet: wo dann die erfahrung eine bekräftigung der offenbahrung/ ja gleichsam eine wiederholte offenbahrung ist.“¹³⁰

Geschieht eine unmittelbare Offenbarung nur in besonderen Fällen, so beruht die zweite Art der Gewißheit auf der Wirkung der Wiedergeburt, die am eigenen religiösen und moralischen Lebenswandel und eben an der inneren Erfahrung ablesbar ist. In der Beschreibung eines dritten Falles spricht er eine Art von Gewißheit an, die die Tendenz von Speners Lehre zum subtilen Enthusiasmus belegt.

„3. Was aber diejenigen materien anlangt/ davon keine erfahrung seyn kan [scil. von (theoretisch-) theologischen Wahrheiten]/ geschihet einigen [!] die gnade/ daß auch die wahrheiten von denselben in ihrer seelen also versieglet werden/ daß sie die gewißheit derselben in sich selbs so wol in dem himmlischen licht sehen/ als sie die wahrheit der axiomatum, welche die vernunft klahr sihet/ also erkennen/ daß sie dero gewißheit nicht erst durch vielen erweiß sich einzutrukken nöthig haben. Diese versieglung und offenbahrung ist nun so fern *nicht unmittelbar* / indem sie aus der krafft des göttlichen worts/ so man gelesen oder gehöret hat/ herkommet/ ich möchte sie aber so fern *unmittelbar* nennen/ weil der glaube sie ergreift nicht nur als gewisse conclusionen aus dem göttlichen und davor erkandten wort [wie in dem folgenden vierten Fall] / sondern als solche wahrheiten/ da ihm eine *jegliche* derselben selbs von dem H. Geist in der seelen versieglet und zu erkennen gegeben wird (sihe Eph. 1/ 17. 18)“.¹³¹

Was Spener hier konkret im Auge hat, ist nicht zu erweisen, auch nicht ob er mit dieser Art einer „unmittelbaren“ Gewißheit und Offenbarung auf bestimmte Ereignisse und Personen in Frankfurt anspielt. Jedenfalls geht Spener damit über die geistliche Erkenntnis im Rahmen der Glaubensregel hinaus.

Mit seiner in sich konsequenten Lehre vermeidet Spener allerdings eine anthropologische Reduzierung der christlichen Lehre, wie sie dann im Neu-protestantismus, etwa bei A. Ritschl, zu beobachten ist. Das ist bei Ritschls Interpretation des Dilemmas zu bedenken.¹³² Nach Ritschl ist Dilemmas Behauptung, Spener rede einem subtilen Enthusiasmus das Wort, für die damalige Zeit und Theologie insofern berechtigt, als Spener durch asketische Mittel „das rein verständige Erkennen in der Theologie zu überbieten trachtet“.¹³³ Es war eben das damalige „Gefüge der Theologie“, das zu der – von Ritschls dogmatischem Standpunkt aus – unentschiedenen Alternative oder den entgegengesetzten Abwegen führte, ob der Kirche gedient sei, „mit einer bloß verständigen Aneignung jener [scil. theologischen] Erkenntnis, welche gleichgiltig wäre gegen die sittliche oder unsittliche Gesinnung des theologischen Subjects, oder ob es im Dienste der Kirche auf Überzeugung von der Wahrheit der theologischen Lehren ankommt, welche in Wechselwirkung stände mit der durch das Christenthum geforderten sittlichen Gesinnung und Lebensführung“.¹³⁴ Ritschl gesteht Dilemma zwar die

¹³⁰ Ebd., 897f.

¹³¹ Ebd., 898; Kursiv von mir.

¹³² RITSCHL 2, 1884, 106–121.

¹³³ AaO, 120f.

¹³⁴ AaO, 120.

formale Rechtgläubigkeit zu, weil dem orthodoxen System eben die Ausrichtung auf die praktische Überzeugung fehle. Das „höhere Recht“ muß Ritschl aber Spener zumessen, jedenfalls für den Fall, daß das System der Theologie umgearbeitet würde „zu einem Gantzen, das nach dem von ihm betonten Gesichtspunkt der praktischen Überzeugung gegliedert ist“.¹³⁵ Offenbar reichen sich an diesem Punkt der Kritiker und der Vater des Pietismus die Hände. Subtil ist Speners „Enthusiasmus“, insofern er sich immer an das biblische Wort bindet. Innerhalb der möglichen Interpretationen des biblischen Wortes ist er frei, richtet nicht und kann nicht gerichtet werden (vgl. PD 63,12–21).

Es gibt Anzeichen dafür, daß Spener, der die Gefahr des Enthusiasmus – jedenfalls später – sicher gesehen hat, aus intellektuellen Gründen seine Forderung unter Zuhilfenahme der genuin lutherisch-orthodoxen Lehre aufgestellt und an ihr festgehalten hat. In seiner Schrift gegen Dillfeld finden sich einige Passagen, die die prinzipielle Bedeutung der Lehre von der Erleuchtung mit leidenschaftlichen Worten umschreiben. Das kirchliche Amt gab ihm die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Lehre.¹³⁶ Es ist gerade die Vernunft, die eine besondere Gottesgelehrtheit fordert:

„Daß ich wol sagen darff/ daß bey der so grossen zahl der atheorum nicht noch ihrer mehrere in solche gottlosigkeit fallen/ ist nur die ursach/ daß ihrer viele niemahl recht nachgedacht haben/ warumb sie glauben/ oder etwa von verstand schwächer sind/ als daß sie die festigkeit oder schwachheit der gründe desselben zu penetriren vermögen.“¹³⁷

Man hat fast den Eindruck, als fordere Spener hier einen vergleichbar radikalen methodischen Zweifel für den Glauben, wie ihn Descartes für die philosophische Erkenntnis angewendet hat. Spener spricht nämlich von den „Atheisten“ geradezu als von Opfern ihrer intellektuellen Redlichkeit:

„Sonsten bey scharfsinnigen leuten/ und die nichts so thum dahin glauben können/ dessen sie nicht versicherten grund sehen/ ists unmöglich/ daß sie sich des atheismi gnug erwehren können/ ohne habende göttliche gewißheit/ dazu solche gnaden= wirckung des H. Geistes auß dem Wort selbstn nöthig ist.“¹³⁸

In diesem Zusammenhang verwirft Spener radikal alle „motiva fidei“, die für die göttliche Autorität der Schrift als dem axiomatischen Prinzip der orthodoxen Schulphilosophie¹³⁹ ins Feld geführt werden, wie z. B. das Eintreffen der Prophezeiungen, ebenso wie alle natürlichen Argumente für die Wahrheit des Christentums.¹⁴⁰ Für die Schultheologie mögen diese Argumente durchaus brauchbar sein, für den eigentlichen Kampf aber sind sie zu stumpf:

¹³⁵ AaO, 121.

¹³⁶ Vgl. PD 25,5–11; 67,5 ff.; Sendschreiben 1677, 40.

¹³⁷ Gottesgelehrtheit II 1680, 64.

¹³⁸ Gottesgelehrtheit II 1680, 64; vgl. 63 f.

¹³⁹ Vgl. WEBER, Einfluß 1908, 3 f. Noch Petersen führt in seiner Promotionsdissertation solche motiva fidei an (Omnia 1686, § 7).

¹⁴⁰ Gottesgelehrtheit II, 1680, 56–58 und 64 f.

„weiß ich gleichwohl auß eigener erfahrung/ als der ich nicht nur einmahl in einem ernstlichen kampf mit dergleichen personen deßwegen gewesen/ wie genau solche zusammen gehen/ und es gar eine andere sache ist/ wo mans in einer disputatione academica mit einem adversario, der exercitii causa opponiret/ und endlich weichen muß/ zu thun hat/ [...] als da mans mit einem scharffsinnigen atheo zu thun krieget/ der nicht ein einiges der sonsten vor unzweiffentlich geachteten principiorum annehmen/ viel weniger uns das geringste zu gefallen zugeben will“.

2 Von einem dieser atheistischen Zweifler wissen wir: Johann Jakob Schütz aus dem engsten Kreis Speners und des Frankfurter Collegiums.¹⁴¹ So ist Speners Lehre aus dem Bemühen um eine existentielle Gewißheit des christlichen Glaubens entstanden. In einer solchen aber sind Handeln und Erkennen aufs engste miteinander verbunden:

„es muß der mensch den göttlichen gnadenbewegungen in lesen und anhören des worts bey sich platz geben/ und allemahl die jetzt geschenckte gnade also gehorsamlich *gebrauchen*/ daß dem der da hat noch mehr gegeben werde. Da wirds nicht mangeln/ die allen in seinem wort scheinende sonne der warheit wird alle hertzen *erleuchten*/ die nicht mit wänden und läden dero stralen eingang in dieselbe außschliessen/ [...] (Joh 7, 17) [...] Wer also solchen willen nicht thun/ noch da der Heil. Geist ihn seiner sünde wegen straffet/ in wahrer buß dessen straff=amt bey sich kräftig seyn lassen will/ der wirds nicht also innen werden“.¹⁴²

„Enthusiastische“ Theologie

Die der Spenerschen Lehre innewohnende Tendenz zu einer subjektiven und dann auch „enthusiastischen“ Schrifterkenntnis dokumentiert sich in der Art, wie Petersen diese Vorstellung aufnimmt, weiterführt und für seine theologische Arbeit fruchtbar machen zu können glaubt. Der Spenerschüler Petersen kann von daher vielleicht als ein anschauliches Beispiel für die Nähe von kirchlichem und radikalem Pietismus gelten, deren eine gemeinsame Wurzel in dieser auf „Erfahrung“ gegründeten, biblischen Hermeneutik besteht.¹⁴³ Der oben zitierte Brief des Jahres 1674, dann auch Petersens rückblickendes Resumée über seine Begegnung mit Spener zeigen, daß jedenfalls Petersen die Spenersche Lehre der Gottesgelehrtheit als bedeutende, die Universitätstheologie überholende Erkenntnis schätzte. Natürlich muß der Brief als komprimierter Niederschlag einer ausführlichen Diskussion und Praxis im pietistischen Frankfurt angesehen werden – lange bevor J. C. Diefeld diese Frage in die öffentliche Polemik hineinzog.

Schließlich zeigt sich die Bedeutung dieser Lehre darin, daß Petersen sie, wiederum vor Diefelds literarischem Angriff, ausführlich in seiner ersten gedruckten Predigt übernimmt. In seiner Leichenpredigt auf den Pfarrer Christian Meyer (1679) über 1Kor 15, 10 (Von Gottes Gnaden bin ich/ was

¹⁴¹ WALLMANN, Spener 1986, 301–303. Vgl. auch Franckes Bekehrungsbericht in seinem Lebenslauf (1690/91) (Francke, Auswahl 1969, 4–29 bes. 23 ff.).

¹⁴² Gottesgelehrtheit II, 1680, 65 u. 67 f.

¹⁴³ Zum Problem des (genetischen) Verhältnisses von kirchlichem und radikalem Pietismus vgl. SCHNEIDER, Pietismus 1, 1982, 17–21.

ich bin/ und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen) verbindet er die pietistische Vorstellung von der geistlichen Erneuerung mit dem Problem der rechten Gottesgelehrtheit. Dem orthodoxen „extra nos“ der Gnade setzt Petersen pointiert die Gnadengabe im Menschen entgegen: „Und seine Gnade an mir/ spricht er/ ist nicht vergeblich gewesen“. Im Rückgriff auf den griechischen Text kann er fortfahren:

„Seine Gnade an mir/ [hē en emoi], die Gnade/ welche nicht ausser mir/ sondern in mir ist/ die zwar ausser mir durch Christi]Esu sein Verdienst ist erworben/ aber nun in mir mächtig und kräftig geworden ist/ und nun nicht ausser mir/ sondern in mir wircket/ und mich zu einem ganz anderen Menschen gemacht hat.“¹⁴⁴

Petersen hält an der Taufe als Salbung und Empfang des Heiligen Geistes fest, sieht aber auch, daß viele Christen den Taufbund brechen und die Gnadengabe der Taufe verlieren.¹⁴⁵ Anschließend setzt Petersen die geistliche Erneuerung mit der wahren Theologie in Beziehung. Aus seinen Ausführungen läßt sich das pietistische Verständnis der Gottesgelehrtheit näher präzisieren. Petersen unterscheidet zwischen dem Reden von einer Sache (z. B. der biblischen Botschaft) und ihrem Sinn, der entweder natürlich (fleischlich) oder geistlich ist. Er spricht dem natürlichen Menschen nicht ab, daß er „von der Theologie köstlich reden/ und aus der Bibel tröstliche Predigten thun kan“. ¹⁴⁶ Petersen übernimmt damit die Absage an den Donatismus, wie sie Spener auch in den *Pia Desideria* formuliert hat, indem er an der Selbstwirksamkeit des göttlichen Wortes festhält. Neu bei Petersen ist, daß er die Frage aufwirft, ob die christliche Rede aus dem göttlichen Sein des Redenden, also aus einem wirklichen Glauben fließt. Es geht also nicht – oder nur am Rande – um die Frage der Vermittlung, um die Wirksamkeit der Predigt. Vielmehr reflektiert er und mit ihm der Pietismus darüber, wie der einzelne (auch der Prediger) Gewißheit über die göttliche Botschaft erlangen kann. Der Prediger muß sich wie jeder Christ nach seinem Glauben und seiner Glaubwürdigkeit fragen lassen. Auch hier ist die veränderte Fragestellung gegenüber der Orthodoxie deutlich. Die Frage wird beantwortet mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes. Die Antwort läuft formal in den Bahnen der Orthodoxie (*testimonium spiritus s. interni*). Sie entfernt sich aber inhaltlich von ihr, insofern sie auf Seiten des Menschen über die Möglichkeit dieses inneren Zeugnisses nachdenkt. Mit anderen Worten: Für die Orthodoxie ist die Lehre vom *testimonium spiritus sancti interni* ein Glaubenssatz, der notwendig zum evangelischen Glaubensbegriff gehört. Für den Pietismus wird diese Lehre in ihrer untrennbaren Verknüpfung mit dem empirischen Lebenswandel zu einem Erfahrungssatz. Denn das *testimonium spiritus* ist nur, wo der Geist ist. Wo der Geist als Gabe ist, das läßt sich im Lebenswandel erfahren.

¹⁴⁴ AaO, Bl. D³.

¹⁴⁵ AaO, Bl. Dii²; vgl. seine These von den Sünden, die im Christen wohnen, die er auch erst durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes in ihrer Tiefe erkennen kann, die aber nicht mehr in ihm herrschen, sich also nicht mehr in Werken realisieren (AaO, Bl. Dii⁴f).

¹⁴⁶ AaO, Dii³.

Das betrifft nun nicht nur die formale Seite. Denn es kommt bei dem geistlichen Menschen zu einer reicheren Erkenntnis und tieferen Erbauung:

„Dahero wird ihnen mannigmal/ wenn sie das lebendige Wort Gottes lesen das Hertz so warm/ und so feurig/ daß sie nicht wissen/ wie ihnen geschieht. Sie finden oft in einem Spruch/ ja in einem Worte/ welche auch die aller subtilsten fleischlichen Theologi überhin hüpfen/ so viel Krafft und Süßigkeit/ daß sie es nicht außsprechen können.“¹⁴⁷ „Es kommt auch mannigmal/ daß seine [scil. des unerleuchteten Predigers] Worte nicht in der rechten Connexion stehen/ ob sie wol für sich betrachtet/ Gottes heilige Worte seyn/ und dahero auch in der Krafft/ darinn sie liegen/ nicht vorgetragen werden.“¹⁴⁸ „[...] und wird endlich solch wenig überbliebenes Gnaden=Lichtlein/ durch beharrliches und unbußfertiges Leben vollend gantz verfinstert und gedämpft/ und der sündige Mensch auß gerechtem Gerichte Gottes in verstockten Sinn dahin gegeben/ daß er kräftige Irrthümer bekomme [...]“.¹⁴⁹

Spener hat Petersen ein eindrucksvolles Zeugnis dafür ausgestellt, daß dieser ihn richtig verstanden habe, indem er dem 2. Teil der „Gottesgelehrtheit“ einen Auszug aus Petersens Leichenpredigt auf Christian Meyer anhängte.¹⁵⁰

Johann Jakob Schütz und der Chiliasmus

Neben der Spenerschen Lehre von der im Heiligen Geist begründeten, notwendigen Einheit von der Schrifterkenntnis und einem Leben nach der Schrift hat Petersen auch das eschatologische Gedankengut der Frankfurter Pietisten kennengelernt. Wie er selbst berichtet, hat ihn besonders Johann Jakob Schütz über die in Petersens Augen offenbar einheitliche Eschatologie der Frankfurter Pietisten unterrichtet.¹⁵¹ Es spricht nun, wie Johannes Wallmann gezeigt hat, einiges dafür, daß sich Johann Jakob Schütz im Zuge seiner Begegnung mit labadistischem Gedankengut und dessen positiver Aneignung auch mit der labadistischen Eschatologie beschäftigt hat. Nachweisbar ist dieses Interesse von Schütz für den Februar 1675, als Anna Maria van Schurman seine Anfrage zur labadistischen Eschatologie mit Hinweis auf verschiedene Werke des Sektenführers beantwortet.¹⁵² Jedenfalls dürfte seit dieser Zeit im Kreis um Schütz die Auseinandersetzung mit der christlichen Eschatologie, von der Petersen berichtet, neu geführt worden sein. Als ein Anhaltspunkt für die Datierung dieser anderen, wichtigen Begegnung Petersens mit den Frankfurter Pietisten muß die Bemerkung Petersens gel-

¹⁴⁷ AaO, Dii^b.

¹⁴⁸ AaO, Eii^a.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ S. 212–236. Die LP ist vorhanden in AHL; vgl. LB 1717, 48.

¹⁵¹ LB 1717, 20; vgl. S. 224 und WALLMANN, Spener 1986, 336 und 298 Anm. 43; zu Schütz s. ebd., 299 ff.

¹⁵² WALLMANN, Spener 1986, 351–353. Die in LB 1717, 20 beschriebene Hoffnung auf eine bessere Zeit für die Kirche und ihre geschichtstheologische Begründung sind nicht spezifisch labadistisch; s. GOETERS 1911, 160–163; vgl. WALLMANN, aaO, 322–324.

ten, Spener habe von dieser Eschatologie, nämlich von dem noch ausstehenden Aufstieg und Fall Babels, der Bekehrung der Juden und einer besseren Zeit der Kirche auf Erden „nachgehends [...] in seinen piis Desideriis mit mehrern gehandelt.“¹⁵³ Wenn Petersen damit nicht nur eine allgemeine Abhängigkeit Speners von Schütz meint, sondern wirklich mit letzterem über diese Hoffnung gesprochen hat, bevor sie Spener ausführlich in seinen *Pia Desideria* begründet hat, dann läßt sich daraus ein zweiter Aufenthalt Petersens rekonstruieren. Denn sicher spielt Petersen auf die vermehrte Ausgabe der Reformschrift der Jahre 1678/80 mit seinem ausführlichen („mit mehrern“) Anhang zur Frage der Judenbekehrung an.¹⁵⁴ Die Begegnung mit Schütz muß also nicht vor dem Erscheinen der ersten Ausgabe der *Pia Desideria* im Frühjahr 1675 angesetzt werden.¹⁵⁵ Der Beginn der persönlichen Bekanntschaft mit Schütz wird auf den Herbst des Jahres 1675 zu datieren sein, also in die Zeit zwischen dem Beginn einer intensiven Beschäftigung Schützens mit der labadistischen Eschatologie und dem Erscheinen der ersten Separatausgabe der *Pia Desideria*. In den freilich nur wenigen erhaltenen Briefen Speners an Petersen taucht der Name von Schütz wohl zum ersten Mal im September 1675 und dann in den drei ersten, aufeinanderfolgenden Briefen des Jahres 1676 auf.¹⁵⁶ Der relativ dichte Briefwechsel bis in den Juni des Jahres 1675 und Petersens Reisen nach Sachsen und Bad Wildungen¹⁵⁷ sprechen für einen weiteren Aufenthalt Petersens in Frankfurt während der Herbstmesse (6.–25. September) 1675.¹⁵⁸ Nicht auszuschließen wäre auch der Anfang des Jahres oder ein noch früherer Zeitpunkt.¹⁵⁹

Die Auseinandersetzung mit den eschatologischen Gedanken von Schütz und Spener, also die Hinwendung zum Chiliasmus, vollzieht sich bei Petersen über einen längeren Zeitraum. Dabei hat diese erste Auseinandersetzung jedenfalls auf Seiten Petersens zunächst einen ganz und gar wissenschaftlichen Charakter. Er rezipiert erst nach und nach chiliastisches Gedankengut,

¹⁵³ LB 1717, 20.

¹⁵⁴ Spener-Schriften I, 1, 1979, 491–536.

¹⁵⁵ Zur Herbstausgabe vgl. WALLMANN, Postillenvorrede 1975, 474–481. Ob Petersen die Erstausgabe der Postillenvorrede kannte, ob Spener ihm auch ein Exemplar zugesandt hat, ist fraglich. In den Briefen Speners an Petersen ist davon nie die Rede. Allerdings könnte Petersen sie bei seinem Hauswirt Ph. L. Hanneken (vgl. WALLMANN, Postillenvorrede, aaO) gesehen und diskutiert haben.

¹⁵⁶ AFSt, A 196: Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 3. 9. 1675 (p. 29–33 bes. 29: Sch. in Mainz?), 17. 1. 1676 (p. 40–43 bes. 42), 29. 4. 1676 (p. 43–46 bes. 46: ohne Namen nur: „unsere Freunde“), 22. 8. 1676 (p. 46–50 bes. 50).

¹⁵⁷ S. S. 101 und S. 98.

¹⁵⁸ Vgl. S. 47. Der Termin wird durch einen Brief von D. Clodius aus Gießen an Spener vom 25. 10. 1675 gestützt, wonach ein M. Peters[en] Clodius ein Exemplar der Separatausgabe der PD mitgebracht habe; Gedicke, *Epistolarum* 1745, 23–26 bes. 23.

¹⁵⁹ Z. B. zwischen den Briefen Speners vom 8. 12. 1674 und 15. 3. 1675. Dann müßte Petersen aber erst sehr spät vom Tod D. [Heinrich] Brummers (gest. Sept. 1674 als Pastor in Tönningen; s. Jöcher 1, 1750, 1418) gehört haben, da er erst in seinem Brief vor dem 15. 3. 1675 davon erzählt. Brummer hatte auch in Gießen studiert und war offenbar mit Spener bekannt.

indem er die Möglichkeit und dann auch Notwendigkeit der Lehre von einem herrlichen Reich Christi auf Erden aus den biblischen Büchern, vor allem ihren prophetischen, noch unerfüllten Weissagungen zu beweisen versucht. Petersen wird zum Chiliasten durch Schriftexegese. Dies muß gerade gegenüber der Art, wie Spener zu seiner eschatologischen Hoffnung gekommen sein will, festgehalten werden.¹⁶⁰ Petersens wissenschaftlich begründete Hinwendung zum Chiliasmus schließt weder aus, daß seine Motivation aus der Begegnung mit den Frankfurter Pietisten herrührt, noch daß sich die chiliastische Lehre bei ihm immer mehr zu einer bekennnishaften Hoffnung verdichtet. Der wissenschaftliche Charakter von Petersens Beschäftigung mit dem Chiliasmus zeigt sich zum anderen darin, daß er die Geschichte des christlichen Chiliasmus studiert, um ihn als eine schon immer zur christlichen Religion gehörige Hoffnung nachzuweisen.¹⁶¹ Jedenfalls hat sich Petersen erst in Eutin im Zuge der gemeinsamen Arbeit mit seiner (späteren) Frau Johanna Eleonora von Merlau an der Offenbarung Johannis zu einem kämpferischen Verfechter des Chiliasmus entwickelt. Bis in die achtziger Jahre hinein vertritt Petersen keinen Chiliasmus, sondern beschäftigt sich nur mit den exegetischen und historischen Fragen der Lehre. Auch die Gespräche mit Johann Adolf Rhein und Heinrich Umpffenbach aus Frankfurt, der in Straßburg unter Sebastian Schmidt im April 1674 über den Chiliasmus disputiert hatte, dürften mehr akademischer Natur gewesen sein.¹⁶² Petersen hat allerdings seit seiner praktisch-kirchlichen Tätigkeit in Lübeck Speners Hoffnung eines besseren Zustandes der Kirche in noch unreflektierter Weise geteilt. Denn seit dem November 1676 finden sich in Speners Briefen an Petersen immer wieder Wendungen, mit denen der Frankfurter Senior seiner Hoffnung einer baldigen Besserung Ausdruck verleiht und den Jüngeren in seiner Arbeit bestärken will. Spener muß dabei ein gewisses Einverständnis bei Petersen vorausgesetzt haben.¹⁶³ Auf diese Entwicklung Petersens soll unten näher eingegangen werden.¹⁶⁴

¹⁶⁰ WALLMANN, Spener 1986, 328–335 bes. 331 f.

¹⁶¹ *Nubes testium veritatis* 1696; s. Werkverzeichnis.

¹⁶² LB 1717, 20 f. Die Identifikation des Disputanden (nach Lipenius 1, 1685, 273) auf Grund der [...] || DISSERTATIO || HISTORICO=THEOLOGICA || DE || CHILIASMO || APOCALYPTICO, || [...] || TEXTUI APOCALYPTICO CAP. XX || CONTRARIO, || [...], Straßburg 1701 (UB Göttingen, in: Theol. misc. 114/1: 4); vgl. S. 29: „Sic itaque ligationem Satanae [scil., der sich in der Christenverfolgung der ersten drei Jahrhunderten gezeigt habe] secundum nostrum textum, eodem tempore initium habuisse dicimus, quia regnante tūm Constantius Imperatore gloriosissimo, pax Ecclesiae data fuit“. Umpffenbach trug sich am 16. 11. 1674 in die Gießener Matrikel ein. Aus der LB 1717, aaO geht leider nicht hervor, wann und wo die Diskussion mit ihm stattfand. Zu Rhein, dem späteren Hofprediger der verwitweten Kurfürstin von der Pfalz in Lichtenburg, s. WOTSCHKE, Sachsen 1940, 72: ein „Gefolgsmann [Petersens] in allen seinen Sonderlehren“ (vgl. LB 1717, 209), und Spener an Petersen, Frankfurt a. M., den 12. 5. 1677 (AFSt A 196, p. 70): Kanzelverbot in Frankfurt; vgl. SIMON, Pfarrer 1962, 101.

¹⁶³ AFSt A 196, 21. 11. 76 (p. 51): „[...] cum proficere videmus rem sacram“; „Ah veniat illa