

7. Sekundärliteratur

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

Matthias, Markus

Göttingen, 1993

IV. Theologie und Bibel

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)

Promotion in Rostock

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

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

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

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

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

²⁴⁵ Matrikel Rostock 3, 1895, 296.

²⁴⁶ LB 1717, 77.

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

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

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

²⁴⁷ LB 1717, 77f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵⁵ Rostock Matrikel 3, 1895, 296.

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

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

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

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

²⁵⁸ LB 1717, 78.

²⁵⁹ BSLK 1963, 387.

²⁶⁰ LB 1717, 78.

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

Auslegung von Römer 7

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶⁶ HG 1689, Teil 1, Nr. 39.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸⁸ Auslegung, p. 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰⁸ S. S. 310 f.

³⁰⁹ BOUSSET, Off 1906, 148.

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

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

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

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

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

³¹¹ BOUSSET, Off 1906, 58.

³¹² BOUSSET, Off 1906, 54, 60, 83f.

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

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

³¹³ Bl. A1^a.

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

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

³¹⁶ Anleitung 1696, 44.

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

³¹⁸ Petersen, *Tür* 1718, 30.

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

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

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

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

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

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

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

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

³²⁴ Anleitung 1696, 53.

³²⁵ Tür 1718, Vorrede § 4 und S. 338.

³²⁶ Anleitung 1696, 101.

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

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

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

³²⁸ Ebd., A, A 1^a.

³²⁹ Zur Tabelle s. S. 310.

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

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

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

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

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

³³¹ Bibliotheca Peterseniana s. Werkverzeichnis.

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

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

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

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

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

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

³³⁶ HECKEL, Lex 1973, 32–42. 53 f.

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

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

³³⁹ Walch, RS 2, 1733, 625.

³⁴⁰ PD 43, 31–52, 2.

³⁴¹ PD 45, 35–46, 6.

³⁴² Bed. 4, 1701, 122 (1682).

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

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

³⁴³ Vgl. PD 11, 4–13.

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

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

³⁴⁶ Tür 1718, 418–420.

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

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

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

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

³⁴⁹ Anleitung 1696, 243.

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

³⁵¹ Vgl. LB 1717, 47f.

³⁵² Tür 1718, 280f.

³⁵³ Anleitung 1696, 4.

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

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

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

Kaspar Hermann Sandhagen

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

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

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

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

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

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

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

³⁵⁶ Ich belasse es im folgenden bei Andeutungen.

³⁵⁷ Vgl. WOTSCHKE, Sandhagen 1937.

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

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

³⁶⁰ 12. 4. 1683– WOTSCHKE, aaO, 309.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² 8. 7. 168[3]– WOTSCHKE, aaO, 311.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ AaO, 752.

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

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

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

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

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

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

³⁶⁸ Einleitung 1684, 94.

³⁶⁹ AaO, 113.

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

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

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

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

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

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