

7. Sekundärliteratur

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

Matthias, Markus

Göttingen, 1993

Der Dölfeldstreit

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)

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

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

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

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

⁶⁸ S. S. 254 ff.

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

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

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

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

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

⁷¹ Vgl. WALLMANN, Dilfeld 1968, 218.

⁷² BARTH, Theologie 1948, 98.

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ WALLMANN, Dिल्feld 1968, 220 Anm. 29.

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

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

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

⁷⁹ PD 9,28–43,30.

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

⁸⁰ PD 43,31–52,2.

⁸¹ PD 52,3–81,20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁶ Sendschreiben 1677, 15f.

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

⁹⁸ Vgl. dazu unten S. 75.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁶ Gottesgelehrtheit II, 1680, 120.

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

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

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

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

¹⁰⁹ AaO, 212 f.

¹¹⁰ AaO, 136–184 bes. 136–143.

¹¹¹ AaO, 155–166 bes. 160 f.

¹¹² AaO, 212–218 bes. 214.

¹¹³ AaO, 213.

¹¹⁴ AaO, 214.

¹¹⁵ AaO, 214.

¹¹⁶ AaO, 215–218.

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

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

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

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

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

¹¹⁷ AaO, 217.

¹¹⁸ Vgl. HAMM, Wortverständnis 1982.

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

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

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

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

¹²³ AaO, 82.

¹²⁴ HALVERSCHEID, II.

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

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

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

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

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

¹²⁵ AaO, 94–110, 87 ff., 77–87 u. a.

¹²⁶ AaO, 142.

¹²⁷ AaO, 3 f. 73 f. 79.

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁰ Ebd., 897f.

¹³¹ Ebd., 898; Kursiv von mir.

¹³² RITSCHL 2, 1884, 106–121.

¹³³ AaO, 120f.

¹³⁴ AaO, 120.

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

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

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

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

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

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

¹³⁵ AaO, 121.

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

¹³⁷ Gottesgelehrtheit II 1680, 64.

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

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

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

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

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

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

„Enthusiastische“ Theologie

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

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

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

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

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