

# Im Widerstreit von Mystik und Föderalismus.

## Geschichtliche Grundlagen der Eschatologie bei dem pietistischen Ehepaar Petersen.

Von Pfarrer Lic. **Walter Nordmann**, Obermöllern.

Es ist schon von Erich Seeberg unter Beziehung nicht bloß auf Gottfried Arnold ausgesprochen worden, daß die mystisch-spekulativen Außenseiter des Pietismus nichts weniger als schöpferisch waren<sup>1)</sup>. Sie waren Sammlernaturen, die sich in bunter Fülle Gedanken der christlichen Antike und Jakob Böhmes, der Schwärmer der Reformationszeit und der mittelalterlichen Mystik aneigneten und aus ihnen in mehr oder minder glücklicher Amalgamierung, unter stärkerer oder leiserer Akzentuierung „ihr“ System schufen. Den Einzelmomenten dieser geschichtlichen Abhängigkeit nachzugehen, ist zumeist ein ermüdendes Unterfangen, das dort, wo man die Quellen zu verschweigen sucht, fast zur Unmöglichkeit wird. In ungefähr deutlichen Linien läßt sich jedoch ein Bild dieser Sammel- und Verwertungsarbeit gewinnen bei Arnolds Freund und Gesinnungsgenossen Johann Wilhelm Petersen und seiner Gattin Johanna Eleonore, geb. von Merlau<sup>2)</sup>. Bei P. treten die geschichtlichen Voraussetzungen seiner Gedankenwelt insofern deutlicher als bei anderen heraus, als er — in Folge seiner Absetzung nicht genötigt, kirchliche Angriffe und Verketzerungen zu vermeiden, und zugleich nicht frei von dem eitlen Bestreben, als Polyhistor zu gelten — seine Quellen und Beziehungen überwiegend willig angibt. Auch unterrichtet der Auktionskatalog seiner Bibliothek<sup>3)</sup>, die nach seinem Tode versteigert wurde, über die Ausmaße (und gelegentlich durch Hinweise auf handschriftliche Anmerkungen P.s in einzel-

1) „Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit“, 1923, S. 219.

2) Vgl. über Lebensweg und Entwicklung Ritschl, „Gesch. des Pietismus“ 3, Band 2, sowie P.s Lebensbeschreibung, abgekürzt in „L.“ (Ein Verzeichnis der zitierten Werke P.s nach Abkürzung, Titel und Fundort vgl. am Schluß, S. 183 ff.)

3) Abg. Libr.

nen Werken auch über die Intensität) seiner kirchengeschichtlichen Studien. Die Aufgabe, P.s geschichtliche Beziehungen darzutun, gewinnt noch dadurch an Reiz, daß P. infolge seiner heilsgeschichtlichen Interessen auch mit dem niederländischen Föderalismus persönliche und sachliche Fühlung gehabt hat, also in seiner Geisteswelt auch die Erkenntnisse jenes Zweiges theologischer Entwicklung verwertet hat, dessen tiefgehende Bedeutung innerhalb der deutschen Theologie Schrenks und Stolzenburgs aufschlußreiche und interessante Untersuchungen<sup>4)</sup> herausgearbeitet haben.

Der Weg P.s und seiner Gattin war wandlungsreich, ohne allerdings einer letzten Einheitlichkeit zu entbehren. Als Lüneburger Superintendent und Nachfolger Sandhagens brachte ihm, der, ursprünglich orthodox, von Spener für den Pietismus gewonnen war, die exakt ausgeführte Verkündigung des Chiliasmus auf biblischer Grundlage die erste Anklage wegen Heterodoxie, die aber noch günstig ablief. Die Bekanntschaft mit der jugendlichen Enthusiastin Rosamunde von Asseburg trieb P. nicht nur selber in enthusiastische Erfahrungen hinein<sup>5)</sup>, sondern ließ ihn auch dem Enthusiasmus, der Anerkennung unmittelbarer Offenbarungen in der gegenwärtigen Endzeit, eine feste Stellung innerhalb seines endzeitlichen Systems geben. Daraufhin seines Amtes entsetzt (1691), lebte er als Privatgelehrter in Niederndodeleben bei Magdeburg, wo er seine chiliastische Erkenntnis ausweitete zu einer umfassenden Darstellung der „göttlichen Haushaltung“, die in der Entwicklung der Ökonomien über das tausendjährige Reich zur Wiederbringung aller Kreaturen in der ἀποκατάστασις πάντων führt. In Verfolg dieser Gedanken landete P. endlich bei den Spekulationen radikaler Mystik, die teils immanent sich um den Gedanken des „inneren Lichtes“, teils transzendent um die Probleme der „himmlischen Gottmenschheit“ und der „himmlischen Sophia“ bewegten. Die ursprünglich lebendige eschatologische Spannung erlischt hier in

4) Schrenk, „Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus“. Gütersloh 1923. Stolzenburg, „Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff“. Berlin 1926.

5) Vgl. ihren Niederschlag in P.s „Öfn.“.

rationaler und spekulativ-sakramentaler Umdeutung. Unter systematischem Gesichtspunkt betrachtet, stellt sich diese Entwicklung dar als die Auflösung einer ursprünglich biblisch fundierten Theologie unter dem Einfluß eines mehr und mehr einseitigen spiritualistischen Gottesgedankens<sup>6)</sup>. Unter historischem Aspekt gesehen erweist sich das Widerspiel der beiden feindlichen Mächte, dem schließlich die Eschatologie zum Opfer fällt, als der innere Gegensatz zwischen Mystik und Föderalismus, die in P.s Theologie wohl unter dem ausgleichenden Eindruck der voluntaristisch-dualistischen Mystik J. Böhmes eine kurze Synthese eingehen, bis die zunehmende Auflösung der P.schen Eschatologie ihre sachliche Unvereinbarkeit auf die Dauer offenbart. Wir unterscheiden dementsprechend zur Erfassung der geschichtlichen Beziehungen P.s drei Hauptlinien: Die spekulative Mystik, die dualistische Mystik J. Böhmes und den Föderalismus.

### 1. Die Linie der spekulativen Mystik.

In erster Linie hat P. in der ganzen Breite seiner theologischen Entwicklung in Berührung gestanden mit jenem großen Strom mystisch-spekulativer Denkart, der von der Antike ausgehend bis zur Gegenwart durch das Geistesleben flutet. Kaum je irgendwo rein und unverfälscht zutage tretend, ist dieser Strom im Laufe der Entwicklung mannigfache Verbindungen eingegangen. So — um nur die hauptsächlichsten zu nennen — einerseits mit dem Intellektualismus, dessen letzte Wurzeln in der stoischen Geisteshaltung zu suchen sind, andererseits mit dem Voluntarismus, wie er in der jüdisch-biblischen Denkart seinen Ausdruck gefunden hat.

Der mystisch-spekulativen Theologie der christlichen Antike hat sich P. in eigentümlicher geistiger Verwandtschaft verbunden gefühlt<sup>7)</sup>. Gemeinsamkeiten zeigen

6) Vgl. meine Darstellung: „Die theologische Gedankenwelt in der Eschatologie des Ehepaars Petersen“ (Diss. Berol. 1929, abgek. Diss.). Über die äußere Entwicklung vgl. meine Untersuchung: „Die Eschatologie des Ehepaars Petersen, ihre Entwicklung und Auflösung“ in Zeitschrift d. Vereins für Kirchengesch. d. Provinz Sachsen, 1930 f.

7) P. besaß die Hauptwerke von Origenes, Gregor v. Nyssa, Macarius, Clemens Al., Dionysius Areop. Origenes wird genannt oder

sich — abgesehen von solchen im Gottesbegriff, in der Sündenauffassung und Christologie — in der Eschatologie. So war der Gedanke der jenseitigen Weiterentwicklung in Bekehrung und Läuterung, „der Erlösung aus den Gefängnissen“, wie ihn besonders Origenes ausgesprochen hat, für P. eine willkommene Bestätigung eigener Erkenntnisse. Er verwertete ihn als das wichtigste Zwischenglied seiner Wiederbringungslehre. Ungläubige Seelen kommen nach dem Tode in den Strafzustand, in ein Läuterungsfeuer, um dort von ihrem Unglauben bekehrt zu werden<sup>8)</sup>. Da die rettende Kraft Gottes an keiner Kreatur vergeblich sein kann<sup>9)</sup>, bildet den Abschluß der Weltentwicklung die Wiederbringung aller Dinge. Im Lauf einer unendlichen Vielheit von Welten werden alle geistigen Wesen wiedergebracht und der Strom des Lebens flutet in den Urquell zurück<sup>10)</sup>. Die hier empfangenen Anregungen haben P. und seine Gattin vertieft und erweitert durch direkte Beschäftigung mit dem Neuplatonismus<sup>11)</sup>. Ferner ergänzten sie die Anregungen der spekulativen Mystik durch das Studium der heilsgeschichtlichen Theologen, die trotz ihrer physisch-magischen Erlösungsauffassung den Zusammenhang mit der biblizistisch-eschatologischen Tradition stärker wahrten, als es der mystischen Spekulation möglich

---

zit. Myst. 1. 3. 7. Myst. 2. 12. 1—5. Gregor wird zit. Myst. 1. 3. 9. Heil. Krieg 66 u. ö. Macarius Ausbr. d. K. 32—33 u. ö. Klemens Unters. d. G. 224—5. Dionysius zit. z. B. Myst. 1. 3. 47. Sinn d. G. 17. Skotus Erigena z. B. Die über alle 1. 156/7.

8) P. hat von den doppelten Beziehungen des Läuterungsgedankens bei Clemens und Origenes auf die Reinigung der Gläubigen von sündlichen Rückständen und die Bekehrung der Ungläubigen (vgl. Anrich, „Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer“, 1902, S. 100/1) nur die letztere aufgenommen. Er meinte, daß nur die Ungläubigen ins Feuer der Läuterung kämen, die Gläubigen dagegen unbeschadet noch vorhandener Unreinigkeit unmittelbar der Seligkeit teilhaftig würden. Er glaubte damit die katholische Vorstellung des Fegfeuers gut evangelisch berichtigt zu haben, mußte aber den locus classicus des eigentlichen Läuterungsgedankens 1. Kor. 3, 12 f. unbeachtet lassen. (Vgl. Myst. 1, 22. Zeugn. d. W. 1 u. ö.)

9) P. schloß sich der Meinung an, daß „unserm Gott, wie Origenes gar herrlich schreibt, Nihil insanabile, nichts als plat unheilbar vorkommen könne“ (Myst. 2. 1. 42. Ebenso Unters. d. Gr. 131).

10) P. beruft sich dafür auf Clemens (Myst. 1. 3. 8), Gregor (Myst. 1. 3. 9), Macarius, Origenes u. a.

11) So mit Proclus (Libr. 168), Plotin (170), Porphyrius (Myst. 2. 1. 69).

war. Gemeint sind die Chiliasien Irenäus, Hippolyt und Lactanz<sup>12)</sup>. Ihre Bedeutung für P. ergibt sich schon daraus, daß ihm hier der Gedanke der *οικονομία Θεοῦ* begegnete, jener großen Konzeption des stufenweise sich ausgestaltenden Heilshandelns Gottes, die ihm für seine eigene Theologie von großer Bedeutung wurde.

Von den Mystikern<sup>13)</sup> und mystischen Religionsphilosophen des Mittelalters ist in diesem Zusammenhang eigentlich nur der spekulative Außenseiter Joachim von Fiore, dem P. hohe Worte der Anerkennung widmete<sup>14)</sup>, bedeutsam. So begrüßte er an Joachims Gedanken etwa die Kritik an der Kirche<sup>15)</sup>. So fußt wohl weiter auf Joachims Spekulationen P.s enthusiastische Lieblingsvorstellung von der Berufung der Kinder im Zeitalter des Geistes. Einst wählte Gott ältere Männer zu Geistesträgern, dann wurden es die schon jüngeren Apostel „et nunc eliget pueros ad literam“, das Alter der Geistesträger ist der wachsenden Größe der Erkenntnis umgekehrt proportional<sup>16)</sup>.

Im großen Geistesfrühling der Reformationszeit, dem P. ein sorgfältiges und eingehendes Studium gewidmet hat, sind es vor allem drei Männer, mit denen er sich eingehender beschäftigte. Der eine ist Caspar Schwenckfeld<sup>17)</sup>. Zwar billigt P. ihm die volle Wahrheitserkenntnis nicht

12) Vgl. Libr. 141, 142, 154.

13) Zit. wird z. B. Ruysbroeck in Verth. Klugheydt 25 f. Myst. 1. 53. Tauler wird genannt Verth. Kl. 26 und als Anhänger der Apokatastasislehre gerühmt Myst. 1. 80.

14) Myst. 2. Vorr. Wie weit die hier skizzierten Gedanken P.s tatsächlich auf den historischen Joachim zurückgehen, oder wie weit sie nur den Mythos „Joachim v. Fiore“ anlangen, bleibt außerhalb unserer Betrachtung.

15) Macht der Kinder 49—50. Ähnlich Myst. 2. 9. 74.

16) Den auf Matth. 11, 25. Ps. 8, 3 u. a. Stellen fußenden Gedanken, daß die Kleinen und Unmündigen Träger des Geistes sind, hat P. nicht nur in übertragenem Sinne verwertet, sondern angesichts der „Schlesischen Betkinder“ von 1707—8 auch auf wirkliche Kinder bezogen. Ich hoffe, der Verwendung des ganzen Gedankens in der Frömmigkeit des Enthusiasmus und Spiritualismus (er spielt ja auch in Zinzendorfs „Orden der Nörchen“, den Schweizer Schwärmern der Reformationszeit usw. eine Rolle) demnächst ausführlich nachgehen zu können.

17) Vgl. Libr. 39, 49, 51 u. 88.

zu<sup>18)</sup>, aber der supranaturale Realismus in seiner vierten Periode ist ohne den Mutterboden Schwenckfeldscher Christologie undenkbar. P. hat im Verfolg dieser Gedanken Schwenckfelds besonders die Präexistenz der himmlischen Menschheit, des temperierten Lichtkleides, das sich schon in der Ewigkeit vor aller Zeit mit dem Christus der puren Gottheit vereinigte, betont. Auch P.s Bewertung des Fleisches und Blutes Christi als der nährenden und erneuernden Lebenskraft in den Gläubigen beweist, wieviel ihm das Vorbild Schwenckfelds bedeutet hat.

An Andreas Osiander<sup>19)</sup> rühmt P. die Korrektur der rein forensischen Rechtfertigungslehre. Er hat seine eigene Rechtfertigungslehre dementsprechend analytisch formuliert<sup>20)</sup>. Auch wenn man nach den Forschungsergebnissen R. Seebergs, K. Holls u. a. das Berechtigte an jenem Protest gegen die Melanchthonische Verkümmernng des articulus stantis et cadentis ecclesiae anerkennt, darf man das Bedenkliche seiner Einstellung nicht übersehen. Letzter Beweggrund Osianders war doch wohl weniger der Wunsch nach genuin lutherischer Herausarbeitung der Rechtfertigungslehre als die mystisch-spekulative Tendenz, die stets aus der Rechtfertigung eine Wiedergeburt machen möchte, die mit „Sündenvergebung“ nichts anzufangen weiß und nur an einer praktischen Ausschaltung der Sünde Interesse hat. Von Osianders Auffassung führen starke Verbindungsfäden zu der schwärmerischen Lehre vom „Christus in uns“ und diese Fäden hat wohl P. instinktiv gefühlt.

Endlich ist für P.s Gedankenwelt David Joris<sup>21)</sup> wertvoll geworden. Und zwar durch die zwei eschatologischen Gedanken der umfassenden Geistausgießung in der (nahe erwarteten) Endzeit<sup>22)</sup> und der fortschreitenden Entdeckung und Offenbarung der Geheimnisse Gottes nach dem Fortgang der Zeit und der Steigerung der menschlichen Fassungskraft<sup>23)</sup>. Beide Vorstellungen spielen in P.s endzeitlichen Erwartungen eine erhebliche

18) Erstg. 218/9.

19) Geh. d. Gotts. 28. vgl. auch Libr. 55 und 70.

20) Geh. d. Gotts. 28.

21) Myst. II. Vorr., sonst zit. Myst. 1. 2. 51 ff., 59 u. ö.

22) Myst. 1. 2. 51—2 nach einem Brief des Joris an Johann a Lasko.

23) Myst. 1. 2. 52.

Rolle. P. unternahm daher den Versuch einer Ehrenrettung Joris', indem er den biblischen Rückhalt seiner Gedanken ins rechte Licht zu setzen versuchte<sup>24)</sup>.

Von den mystisch-spekulativen Theologen der Folgezeit berief sich P. auf Weigel<sup>25)</sup>, Arndt<sup>26)</sup>, Christian Hoburg<sup>27)</sup>, gelegentlich auch auf Labadie<sup>28)</sup>.

Endlich hat in diesem Zusammenhang erhöhte Bedeutung der Jünger und Freund der Antoinette Bourignon<sup>29)</sup>, Pierre Poiret, durch seinen Versuch einer Gesamtkonzeption der Heilsweltentwicklung einschließlich der Eschatologie auf mystisch-spiritualistischer Grundlage unter Zugrundlegung des schon aus der Antike her bekannten „Ökonomie“-gedankens. Niedergelegt ist dieser Versuch in Poirets Hauptwerk „L'oeconomie divine ou Système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes“ (Amsterdam 1687)<sup>30)</sup>.

Die Weltentwicklung vollzieht sich nach Poiret in sieben Perioden. In der ersten Periode „Christus tria eidem (sc. Menschen) dispensat: Visiones, Revelationem, et Praecepta“<sup>31)</sup>. Zur Rettung der Menschen gibt es zwei Wege: „alios per vocem tum

24) Myst. 1. 2. 55.

25) Ausbr. d. Kr. 53—4. Nubes 3, 66 ff. Libr. 17, 45 u. 82.

26) Geh. d. Gotts. 26. Myst. 1. 114. Erstg. 155—6.

27) Zit. Nubes III. 89. Myst. 1. 2. 26. Hoburg ist für unseren Zusammenhang dadurch bedeutsam, daß er den auch bei P. wichtigen traditionalistischen Zug in die Betrachtung der kirchengeschichtlichen Entwicklung seitens der Ketzer und Sektierer einführt, worauf zuerst Erich Seeberg aufmerksam gemacht hat. Er belegt seine Gedanken, wie es nach ihm in pedantischer Breite P. tut, mit Zeugnissen aus den Kirchenvätern, den mittelalterlichen Mystikern usw., läßt also der Linie der Finsternis eine Linie des Lichts parallel laufen.

Übrigens führt dieser traditionalistische Zug in der schwärmerischen Geschichtsbetrachtung gelegentlich zu einer ganz robusten Orthodoxie. So erlebte es P. in seinem Kampf mit den „Böhmisten“, wo jeder Teil seine Meinung mit der Autorität des Meisters J. Böhme zu decken suchte und dem anderen den Ketzermantel umhing. So nennt der anonyme Gegner, den P. in Die über alle ... 1, Vorr. angreift, Jakob Böhme „den theuren Mann Gottes ...“, der seinesgleichen seit Johannis Zeiten nicht gehabt“ (S. 28). P. erklärt dagegen: „Wir sind auff Christum und die Heilige Schrifft, nicht aber auf Jakob Böhmen gewiesen, dessen Bücher nach der Schrifft müssen gerichtet werden“ (S. 29).

28) Vgl. Nubes III. 138.

29) Vgl. über sie Nubes III. 129 ff. Myst. I. 91.

30) Lag mir vor in der lat. Ausgabe von 1705 (6 Bde.).

31) III. 11. 735.

internam tum naturae, alios per verbum externum vocaturus“<sup>32)</sup>. Die zweite Periode beginnt nach der Sündflut. „Apparitio, Revelatio, Institutiones Dei Noacho facto“ sind die Heilsmanifestationen Gottes in dieser Zeit. Die fünfte Periode wird eingeleitet durch Christi Geburt. Die drei Gesetze der Reinheit in der ersten Kirche (Ausschließung Unbekehrter, des Eigentums und weltlicher Weisheit) wurden nach kurzer Entwicklung übertreten. Man begann „coetum numerosum amare“, man ließ Eigentum und Eigentümern ihr Recht und rabbinische Theologie nistete sich neben weltlicher Philosophie im Zentralpunkt ein<sup>33)</sup>. So sieht man die christliche Kirche in einem Verfall begriffen, „multo enormiorem quam quae vel Hierosolymam atque Synagoga ipsam unquam infecit“. Die Kirche ist „Babylon bestiaque Meretrix“<sup>34)</sup>. Von hier aus findet Poiret den Weg zur Eschatologie, deren Einzelheiten ihm die Apokalypse angibt. Die Weissagungen in der Apokalypse sind, wie er aus Geistmitteilung, d. h. durch die Bourignon weiß, noch nicht erfüllt, sie werden erst in den Ereignissen der Zukunft erfüllt werden. In der sechsten Periode, im Greisenalter der Menschheit, wird die Wiederkunft Christi erfolgen. Freilich — eine Wiederkunft im Geiste, die nicht zu verwechseln ist „cum adventu ejusdem corporali ac glorioso, qui in periodo sequenti futurus est“<sup>35)</sup>. Diese geistige Ankunft Christi — in der Apokalypse symbolisiert in der Gestalt des schwangeren Weibes — geschieht unter Offenbarungen über die Verderbnis der Welt, leibliche Wiederkehr Christi u. a. Der Geistausgießung folgt die Auflösung der Sekten und religiösen Gruppen, insbesondere die Austilgung des „Ordo Ecclesiasticus“<sup>36)</sup>. In der siebenten Periode erfolgt die leibliche Wiederkunft Christi, das tausendjährige Reich beginnt.

Am Ende der tausend Jahre erfolgt, den biblischen Angaben entsprechend, die allgemeine Auferstehung teils zum Leben, teils zur Verdammnis. Übrigens bleibt Poiret beim doppelten Ausgang der Heilsgeschichte stehen: „Tormenta impiorum aeternum durabunt, et animae eorum nunquam annihilabuntur“<sup>37)</sup>.

32) 741.

35) 228.

33) IV. 9. 210.

36) 238.

34) 212.

37) IV. 15. 315.

Dieser heilsgeschichtliche Aufriß wäre auf dem Boden einer geschichtlich-biblizistischen Betrachtungsweise, etwa des Coccejanismus, nichts Außergewöhnliches. Er verdient jedoch hier eine nähere Betrachtung, weil er auf dem Boden eines mystischen Spiritualismus erwächst. Dieser mystische Spiritualismus Poirets spricht sich aus in seiner Bestimmung der drei christlichen Kerngedanken<sup>38)</sup>, in der Geistlehre<sup>39)</sup> und endlich in einem starken Gegensatz gegen den Hauptvertreter des Föderalismus, gegen Coccejus. Äußerlich gesehen, steht ein heilsgeschichtlicher Aufriß, wie ihn Poiret gibt, Coccejus nicht fern, ja er ist in Einzelheiten sogar durch ihn angeregt<sup>40)</sup>. Und doch hat sich Poiret gegen den Föderalismus des Coccejus als gegen eine Herabwürdigung der christlichen Idee schroff und prinzipiell abgegrenzt<sup>41)</sup>. Auch in Einzelheiten weicht er vom Coccejanismus ab<sup>42)</sup>. Der Sprung aus dem zuständlichen Denken der Mystik in das gegenständliche der Eschatologie war natürlich nur möglich durch Bindung an die Bibel in typologischer Exegese. Poiret unterscheidet dabei zwischen historischer, mystischer und prophetischer Erfüllung einer Weissagung. Daß freilich auch in der Eschatologie die Mystik durchbricht, beweist jene pneumatische Wiederkunftstheorie, die Poiret als Jünger der Bourignon vertrat.

Wie weit P. direkt von Poiret abhängig ist, ist schwer zu sagen. Daß er seine „Oeconomie divine“ selten erwähnt<sup>43)</sup>,

38) Praef. gen. zur Oec. div. III. Abschn. 51.

39) Die Lehre von der geistigen Wiederkunft Christi ist nur ein Teilmoment aus seiner eigentümlichen, stark rationalistischen Pneumatologie, die in Christus das wahre, das innere Licht sieht, eine Lehre, deren geschichtlich destruktive Wirkung evident ist. So lehnt Poiret alle verstandesmäßige Erkenntnis, etwa philosophischer Art, als Scheinerkenntnis ab. „Wahre, wirkliche Erkenntnis vermag der Mensch nur so zu erlangen, daß sie ihm von Gott durch unmittelbare Erleuchtung eingegossen wird, was zur Voraussetzung hat, daß der Mensch sich von Gott zur wirklichen inneren Vereinigung mit Ihm hat erheben lassen.“ (Heppe, „Gesch. des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche.“ Leiden 1879.)

40) Denselben Eindruck hat Heppe a. a. O. S. 389: „Äußerlich lehnt sich Poiret hierbei an die Coccejanischen Lehrformen an.“

41) Seine Kritik ist unten bei der Behandlung des Föderalismus eingehend angeführt.

42) Vgl. z. B. Erich Seeberg, „Gottfried Arnold“ 351.

43) Z. B. Myst. 1. 155. Doch besaß er dieses Hauptwerk Poirets (Libr. 115).

kann nicht als durchschlagender Grund gegen eingehendes Studium gewertet werden. Jedenfalls darf man für das Verständnis der Ökonomienlehre P.s nicht lediglich auf Coccejus und auf die Föderalisten zurückgehen, ohne zugleich Poiret zu berücksichtigen. Ihm ist P. verwandt in der Benutzung des Ökonomiegedankens als des Zentralgedankens heilsgeschichtlicher Entwicklung, in der Anerkennung eines Zwischenzustands nach dem Tode<sup>44)</sup> und in jener Bestimmung des Gottesgedankens, daß Gott, das verzehrende Feuer, das Sündiggewordene in seine Art zurückverwandelt und die Sünde beseitigt<sup>45)</sup>. Hierher gehören auch Poirets Theorien vom androgynen Adam, der aus der himmlischen Eva geboren ist<sup>46)</sup>, und vom inneren Licht; beides Gedanken, welche die Petersens in ihrer vierten Periode vertreten haben. Daß diese Mischung teils transzendenter, teils immanenter Gedanken in einem Geiste friedlich beieinander wohnen konnte, haben also schon die Bourignon und Poiret vor P. dargetan. Mit diesen beiden erreicht jener Hauptstrom der Mystik, der auch P. erfaßt und mitgeführt hat, für unseren Zusammenhang sein Ende, und es gilt nun den Seitenarm der unter J. Böhmes Einfluß stehenden, speziell voluntaristischen Mystik kurz zu verfolgen.

## 2. Der Seitenarm der dualistisch-voluntaristischen Mystik: J. Böhme und seine Schüler.

Der Begriff „voluntaristische Mystik“ ist nicht ohne gewisse Vorsicht zu gebrauchen. Allerdings ist die reine Mystik mit ihrem auf ein „Sein“, nicht auf ein „Wollen“ gestimmten Gottes-

44) Vgl. den Titel des 6. Kap. im V. Buch. „De purificatione animae post mortem. Iis, qui in gratia Dei mortui, perfectam tamen sanctitatem atque puritatem hac in vita non attigerant, post mortem statum quandam purificationis superesse“ (462). Poiret bezieht diesen Zwischenzustand allerdings auf die endgültige Reinigung des Gläubigen von der Sünde, während P. dabei an Bekehrungsmöglichkeiten im Jenseits dachte.

45) Charakteristisch ist die mystische Umbiegung dieser ursprünglich dynamisch gemeinten Aussage: „Dominus noster, ait Moses, est ignis consumens, hoc est, Deus est virtus infinita et lumen purissimum (IV. cap. 14, S. 291). „Lumen Dei omnipotens in se transmutat et corruptionem destruit“ (291).

46) Vgl. Ritschl a. a. O. II. 305.

gedanken dem Voluntarismus innerlich entgegengesetzt. Indessen gibt es wohl auf dem Boden des Christentums solche Mystik in Reinkultur kaum, da alle christliche Mystik mehr oder weniger voluntaristisch beeinflusst ist. Trotzdem hat man ein Recht, dieser Mystik eine speziell voluntaristische Mystik entgegenzusetzen. Es ist doch nur eine mehr formale Angleichung, die sich in jener Mystik unter dem Einfluß des christlichen Gottesgedankens vollzieht, und in deren Verlauf die voluntaristischen Züge immer aufs neue unterdrückt werden. Demgegenüber steht die voluntaristische Mystik Böhmes unter dem ausgesprochenen Eindruck voluntaristischer Geisteshaltung, die ihr wohl Luther und die Reformation vermitteln. Es ist daher kein Zufall, daß jene Kerngedanken christlicher Theologie, die in der allgemeinen Mystik eine ausgesprochene Auflösung erfahren (Sünde, Heilsgeschichte, Gemeinschaft), bei Böhme eine in der vorreformatorischen Mystik unmögliche Anerkennung finden. Böhme begnügt sich nicht mit der monistischen Bestimmung des Bösen im Sinne des Neuplatonismus, sondern er sieht trotz der Umbiegung ins Metaphysische im Bösen eine wirksame Realität, der gegenüber eine sittliche Schätzung angebracht ist, und der er sogar eine gewisse positive Note gibt. Für den Fragekomplex „Heilsgeschichte“ ist insofern eine gewisse Disposition vorhanden, als bei ihm die Erkenntnis des Dualismus als eines Grundgesetzes des geschichtlichen Geschehens vorliegt. Und was endlich die Frage der Gemeinschaft anlangt, so hat Böhme trotz seiner Polemik gegen die Kirche „ein ausgeprägtes Empfinden für den Gemeinschaftscharakter der Religion“<sup>47)</sup> besessen. In genialer Ursprünglichkeit, in oft barbarischer Anschaulichkeit und Lebendigkeit stellt Böhme ein ungemein lebendiges, in stetem Werden begriffenes Weltgeschehen dar. Die Grundtendenz geht — und das ist das Konstruktive — von Anfang an nicht auf Einheit, sondern auf Zweiheit. Schon in der Natur gibt es die beiden Grundzüge des Guten und des Bösen, des „Heilsamen“ und des „Grimmigen“, die Urkräfte Hitze und Kälte, die Urqualitäten bitter und süß. Die beiden Urmotive verlegt nun Böhme auch in Gott hinein, der Gott des Lichtes ist auf der Schattenseite ein

47) Bornkamm, „Luther und Böhme“, Bonn 1925, S. 159.

zorniger, grimmiger, eifriger Gott. Durch den strengen Dualismus als metaphysisches Grundgesetz kommt bei Böhme das Moment der Entwicklung zu gewisser Geltung, denn alle Entwicklung setzt Kampf, setzt ein Gegenspiel der Kräfte voraus. Dualistisch ist auch die Behandlung der Eschatologie durch Böhme. Die ästhetische Einheitstendenz des mystischen Monismus läßt ihn kalt, den großen Gegensatz, den er überall entdeckt, dessen Problemen er mit blutendem Herzen nachgeht, überträgt er auch auf den Abschluß der Geschichte. „Nicht eine letzte Einheit schließt sie ab, sondern eine letzte, absolute Scheidung, die Gott im Gericht vollzieht<sup>48)</sup>.“ Die Apokatastasishoffnung kommt schon darum nicht ernstlich in Frage, weil „dann auch Lucifer wieder ein Engel werden... müßte“, was das „höllische Fundament“ in ihm nie zulassen könnte<sup>49)</sup>. Die Einzelheiten dieser Eschatologie sind weniger wichtig, zumal sich Böhme im ganzen Zurückhaltung in ihrer Ausmalung auferlegt. Die Seligkeit hat er nicht gebunden an Kenntnis des Christentums oder Zugehörigkeit zum Christenglauben. Auch Heiden, Türken und Juden können selig werden, „selbst wenn sie den im Fleisch erschienenen Christus nicht kennen gelernt haben, wenn sie anders nur in dem zweiten Prinzip, in dem Lichtprinzip gestanden und Gott ernstlich gesucht haben“<sup>50)</sup>. An einem (modifizierten) Chiasmus hat Böhme festgehalten. Nach den tausend Jahren wird die Erde durch ein Feuer aus dem centrum naturae, von innen her, zerstört werden. Im jüngsten Gericht setzt die Scheidung ein, es gibt fortan nur Licht und Finsternis. Die Seligen sind androgyn, leben unter Christi Szepter und es herrscht eine vollkommene Temperatur, Harmonie zwischen Geist und Natur<sup>51)</sup>. Die Bösen aber bleiben von der Verklärung der Natur ausgeschlossen für immer.

Auch P. und seine Frau standen im Bann dieses eigenartig reichen Geistes, der „so viel Herrliches, zum Wunder der Welt

48) Bornkamm a. a. O. S. 295.

49) Ibid. S. 296.

50) Martensen, „Jakob Böhme“, Theosophische Studien. Leipzig 1882. S. 250.

51) Ibid. S. 258 ff.

geschrieben“<sup>52)</sup>. Freilich fehlt es auch nicht an Kritik Böhmes<sup>53)</sup>. Vor allem vermißte P. bei Böhme den monistischen Abschluß, so daß er dessen Erkenntnis für nicht abgeschlossen erklärte und wenigstens Ansätze einer Apokatastasishoffnung bei ihm nachzuweisen suchte<sup>54)</sup>. Böhme hat nach P.s Auffassung die „Wiederbringung aller Dinge von ferne gesehen“, aber diese Wahrheit ist ihm wieder „aus den Augen gekommen“<sup>55)</sup>. Aber Böhme würde, wenn er P.s „Wiederbringung aller Dinge“ gelesen hätte, „ohne Zweifel“ „zu gantz anderer Meynung gekommen“ sein<sup>56)</sup>. Indessen, diese Ausgleichsversuche dürfen doch nicht über den tiefgehenden Unterschied zwischen einer spekulativ-dualistischen und mystisch-monistischen Weltbetrachtung hinwegtäuschen. Zwischen P. und Böhme liegt eine tiefe Kluft, deren Überwindung nur mit einer Nivellierung Böhmes zu ermöglichen ist.

Diesem großen inneren Abstände gegenüber sinken die sonstigen Gemeinsamkeiten beider Männer, bzw. die Abhängigkeiten P.s von Böhme auf den Rang von Einzelheiten herab, selbst wenn diese nicht ganz unbedeutend sind, zumal P. den Vorstellungsreichtum Böhmes als willkommenen Steinbruch für den Ausbau seiner eigenen Vorstellungswelt benutzte. So erinnert P.s Sprache hier und da an J. Böhme<sup>57)</sup>. So liegen weitgehende Anregungen in der Christologie P.s vor (Himmlische Menschheit, der androgyne Adam, die Hochzeit des Lammes usw.).

Daß P. über diesen verwandten Einzelzügen den Abstand, der ihn von Böhme trennte, nicht in seiner wirklichen Breite erkannte, hängt auch damit zusammen, daß er J. Böhme mit den Augen seiner Schüler und Epigonen gelesen hat. Böhmes Schüler gaben sich mehr und mehr dem Einfluß der allgemeinen Mystik hin, und das führte im Verein mit den inneren Schwie-

52) Freym. Anrede 38. Böhme wird zitiert z. B. Nubes III. 70 ff. Vester Grund II. 40. Myst. I. 3. 109 u. ö. In mehreren Traktaten des Buches „Die über alle“ setzt er sich ausführlich mit B. und dessen Anhängern auseinander. Vgl. auch Libr. 119, 129 u. 134.

53) Vester Gr. II. 40. Freym. Anr. 38 u. ö.

54) Vorr. zu Die über alle... Ferner III. 250. Myst. I. 3. 149.

55) Die über alle I. 50 und 100.

56) Die über alle... I. 102; 11; ähnlich Myst. I. 3. 109.

57) Öffn. 444.

rigkeiten dieser voluntaristischen Mystik zu ihrer Nivellierung. Man ging so weit, den Dualismus Böhmes zu beseitigen und sein Geschichtsbild dem der allgemeinen Mystik anzugleichen, auch nahm man die Fülle der eschatologischen Vorstellungen auf, ohne sich des Bruches in dieser Entwicklung bewußt zu werden.

Angedeutet schon bei Abraham von Franckenberg<sup>58)</sup>, zeigt sich diese rückläufige Bewegung deutlich bei den „Behmenists“, den englischen Böhmen, mit denen P. weitgehendes inneres Verstehen und eine herzliche Hochachtung verband. Die Jane Leade<sup>59)</sup> leitet in ihrer Entwicklung bereits die beiden Ströme der allgemeinen Mystik und der voluntaristischen Mystik in ein gemeinsames Bett. Böhmes christologische Spekulationen und seine Entwicklungstendenz, die den Gang der Welt in den Formen eines gewaltigen Werdens und Geschehens deutet, verbinden sich bei ihr mit einer ausgeführten Eschatologie und dem Ausblick auf einen monistischen Ausgang des Weltgeschehens in der ἀποκατάστασις πάντων. Die Christologie der Leade ist beherrscht von dem Gedanken der himmlischen Sofia, deren „jungfräuliche Tinctur“ als ein „warm Feuer-Blut“ wirklich in den Menschen einfließt und ihm einen neuen himmlischen Leib gibt. P. hat seine Gedanken über die Sofia in engster geistiger Bindung an die Leade (und G. Arnold) vorgetragen. Was die Stellung zur Kirche anlangt, so verknüpft die Leade mit einer scharfen Kritik an der Kirche, die aber doch nie den letzten Faden einer Verbindung mit ihr abreißen mochte, eine gewisse Gemeinschaftstendenz. Die sardische Reformation Luthers muß abgelöst werden durch die philadelphische Gemeinschaftsbildung. Freilich wie bei P. handelt es sich dabei nur um die ins Mystische erhobene Gemeinschaftsfiktion einer Verbindung atomisierter Individuen, die gegen geschichtliche Verwirklichung ängstlich abgegrenzt wird. Endlich wirkte die Leade durch ihre Eschatologie anregend<sup>60)</sup>, man denke nur daran, daß die Lektüre eines ihrer Bücher bei P. und seiner Frau die bewußte Wendung zur Apoka-

58) Vgl. Nubes III. 98; Myst. I. 155; Myst. II. 12. 54 ff.

59) Vgl. Libr. 79, 117 u. 119.

60) Vgl. Nubes III. 162; Myst. I. 263; I. 117; I. 94/8; 99/100; 112/3.

tastasisvorstellung veranlaßte. Diese eschatologischen Anschauungen bewegen sich auf der gedanklichen Linie des Millenniums, des Purgatoriums und der Apokatastasis. Sie werden in allen Einzelheiten wie bei P. ausgeführt, von dem sich die Leade wohl lediglich durch weitergehende Anerkennung von Inspirationen und selbständigen Offenbarungen unterschied.

Neben die Leade stellen die P.s oft Johannes Pordage<sup>61)</sup>. Auch bei ihm decken sich, von kleineren Einzelheiten abgesehen, die Ansichten völlig mit denen P.s und sind es vor allem die drei Gedankenkreise: Christologie, Kirchentum und Eschatologie, denen das Interesse gilt. Pordage war P. auch als Exeget J. Böhmes wertvoll. Indessen scheint er zugleich unter dem Einfluß des englischen Deismus gestanden zu haben. Gott ist ihm ein reines Wesen, Feuer und Licht kommen nicht unmittelbar aus ihm, denn die Gottheit ist die ewige Einheit und Einfalt, in ihr ist keine Zweiheit und Kontrarität<sup>62)</sup>. Stark betont wird die Harmonie der Schöpfung. Gott „proportioniert“ die Elemente „zu einer Gleichheit in Zahl, Maß und Gewicht“, oder vielmehr die Weisheit tut es, denn nach Pordage „erscheinet“ „der Weißheit Kunst in keinem Dinge mehr als in der so lieblichen Ordnung dieser Elementen“. Dem gleichen Gedanken gab P. Raum, wenn er Gottes wohlproportioniertes Handeln im Ablauf der Ökonomien rühmt oder die Ordnung der Natur als Musterbeispiel göttlicher Weisheit preist.

Unter den deutschen Anhängern Böhmes<sup>63)</sup> begegnete P. in J. G. Gichtel ein hartnäckiger, spöttischer Gegner. An der Feindschaft mag ein gutes Maß persönlicher Verstimmung schuld gewesen sein, G. goß gern nach allen Seiten die Lauge seines Spottes aus, aber es waren doch auch sachliche Gegensätze. Dahin gehört die Verbindung der Sofialehre mit der Forderung des Zölibates, die jeden geschlechtlichen Verkehr ohne weiteres als

61) Zit. Myst I. 100; 103/4; 128/9; Hochzeit 86; Myst. II. 1. 9/10; vgl. auch Libr. 77; 116.

62) Die über alle... I. 67/8. Auch Breckling schätzte Pordage als Böhmeexegeten.

63) Über Kühlmann vgl. Weish. Sal. 14/5; Nubes III. 73; L. 20. P. rühmt ihn als ausgezeichneten Böhmekenner. Nach Kühlmanns Exegese sei B. ein heimlicher Anhänger der Apokatastasislehre gewesen (Die über alle 11/2).

Sünde gegen die himmlische Braut verwirft. P. hat Gichtel und seine Anhänger gerade wegen des Eheverbotes als falsche Propheten verworfen<sup>64</sup>). Wenn auch, wie Erich Seeberg betont hat<sup>65</sup>), bei Gichtel eine „triviale Radikalisierung“ der weitaus tieferen Gedanken Böhmes im Geiste eines dürftigen, asketischen Spirituallismus vorliegt, so bricht doch, wenn ich recht sehe, bei Gichtel — in allerdings apokrypher Form — ein echter Gedanke Böhmes wieder auf: die Überzeugung von einem dualistischen Ausgang der Weltgeschichte. Gichtel war zuerst eschatologisch wie die englischen Böhmisten und P. eingestellt<sup>66</sup>), schloß sich auch der Apokatastasislehre an, wurde ihr jedoch danach untreu<sup>67</sup>). P. schob das darauf, daß „Gott der Herr ihm solche heilige Erkenntnüss genommen, weil er zu weit gegangen und im Gebet den Teuffel seinen Bruder genannt“<sup>68</sup>). Jedenfalls war seit dieser Wendung zwischen P. und Gichtel sowie ihren beiderseitigen Anhängern erklärter Kriegszustand. In schärfsten Worten wurde von der Gegenseite P.s Apokatastasislehre verworfen und ein bewußter Dualismus ausgesprochen. In Gott sind zwei Zentralfeuer: Zornfeuer und Lichtfeuer. Zwischen beiden ist „ein ewiges Contrarium“ und in der Hölle herrscht eine „ewige Vergessenheit alles Guten“<sup>69</sup>). P. lehnte natürlich diesen Dualismus ab: In Gott selbst seien solche konträren Feuer, wenn sie überhaupt vorhanden sein sollten, „auff das Allerlieblichste, in der schönsten Harmonie und Temperatur zu finden und vereinbahret“<sup>70</sup>). Ob es sich nicht in diesen Kämpfen um mehr als nebensächliche Kleinkämpfe handelte, um eine ernsthafte Besinnung auf einen genuinen Gedankenzug Böhmes, der den Nivellierungsprozeß wenigstens an dieser Stelle und auf kurze Frist unterbricht? Jedenfalls hat P. die direkte Verbindung dieser Opposition mit den Gedankengängen Böhmes anerkannt, indem er sagt, daß

64) Die über alle — 1. 18.

65) A. a. O. 366.

66) Daher P.s Lob in „Nubes“ III. 156.

67) L. 335; Die über alle ... 1. 29.

68) L. 336.

69) Von P. zit. Die über alle ... I. 40/1.

70) Ibid. 42/3.

Gichtel und seine Anhänger hier „dem Jakob Böhme platterdings folgen“<sup>71)</sup>.

Erfüllt von großer persönlicher Hochachtung und freundschaftlicher Wärme war dagegen P.s Verhältnis zu Gottfried Arnold, den er „mein wehrter Bruder in Christo Jesu“ nennt<sup>72)</sup>. Arnold stand wohl P. am nächsten, wenn ihm auch die geistige Größe und der Gewissensernst Arnolds abgingen. Hier wie dort ein Außenseiter des Pietismus und doch gehalten von einem Rest lutherischer Besinnung, obgleich P. nicht den Schritt zurück ins evangelische Pfarramt getan hat. Hier wie dort ein Mystiker „aus der Renaissance der Mystik“ im 17. Jhdt.<sup>73)</sup>, beide mehr Sammlernaturen als schöpferische Denker oder Propheten. Und bei beiden sind — als kennzeichnender Grundzug in der Fülle der Tendenzen — die Motive der allgemeinen Mystik kombiniert mit Gedanken J. Böhmes.

Wie weit auf P.s Seite direkte Abhängigkeit, wie weit ideengeschichtliche Verwandtschaft, spontanes Erfassen aus gemeinsamen Quellen und Formung aus gemeinsamem Zeitgeist vorliegt, läßt sich schwer sagen und ist auch nicht weiter von Bedeutung. Wahrscheinlich sind die gedanklichen Dispositionen P.s durch die Berührung mit der reicheren und abgeschlosseneren Gedankenwelt Arnolds zu voller Entfaltung gekommen. In den Hauptgedanken der christlichen Lehre herrscht eine unverkennbar enge Verwandtschaft. Und auch bei Arnold steht als Abschluß des Weltgeschehens die mystische Eschatologie in der Form der Apokatastasislehre am Ende. Dementsprechend ist auch Arnold so wenig als P. zu einer wirklichen theologischen Geschichtsbetrachtung gekommen, sondern nur zu geschichtlichen Ansätzen. Wird bei P. die Geschichtsbetrachtung unterdrückt

71) L. 555.

72) Vgl. über die „K. u. Ketzehistorie“ Myst. I. 2. 5; sonst zit. Myst. 1. 2. 27; Hochzeit 79. Unter den Büchern, die P. im Anhang der L. als abgeschlossen, aber nicht veröffentlicht aufzählt, ist eins auch der Verteidigung G. Arnolds gewidmet: „Der selige Hr. Gottfried Arnold, Königl. Preußischer Theologus und Historiographus, wie auch Inspector zu Perleberg, der nach seinem Tode in der Materie von der Sophia, oder von der vor der Erden gesalbten Weißheit vergeblich angegriffen ist, verthädiget.“

73) Erich Seeberg a. a. O. 219.

durch die starre Schematisierung des Verhältnisses von Weissagung und Erfüllung<sup>74)</sup>, so gewinnt bei Arnold die Geschichte lediglich Symbolcharakter. Bei beiden Männern zeigt die geschichtliche Betrachtung eine monotone Starrheit, wie sie der mystischen Geschichtsauffassung eignet, die nur den Schein lebensvoller Bewegtheit zu wahren sucht, während ihr die lebendige Fülle der Erscheinungen mehr und mehr verblaßt.

Mit Arnold erreicht die Linie der voluntaristischen Mystik, soweit sie für P. von Bedeutung gewesen ist, ihren Abschluß. Schon die bisherige kurze Darstellung läßt deutlich werden, daß die Entwicklung dieser Linie das Beispiel einer Nivellierung und Trivialisierung bietet, die aus einer umfassenden Konzeption eines großen Geistes ein nur mehr voluntaristisch belebtes, mystisch-spekulatives System werden ließ.

### 3. Der Föderalismus.

Die zweite Bewegung neben der Mystik, in deren Schatten P. seine geistige Welt erbaute, ist die heilgeschichtliche Theologie des Föderalismus. Hier ist die eigentliche Domäne der Eschatologie. Während in der (spekulativen) Mystik, abgesehen natürlich von J. Böhme und seinen Schülern, die Eschatologie nur bedingt und in stark modifizierter Form Verwendung findet teils als universaler Ausblick in die ungemessenen Weiten des göttlichen Weltprozesses, wie er der monistischen Einheitstendenz der Mystik entspricht, teils als individueller Ausdruck der Sehnsucht nach endgültiger Gottesnähe und nach Befreiung vom Anblick der gegenwärtigen religiös-kirchlichen Verwüstung, und während beide Momente zeigen, wie unorganisch sich eigentlich biblisch bestimmte Eschatologie im Gedankenbau der Mystik ausnimmt, ist die Eschatologie im Föderalismus ein notwendiger und unablässiger Bestandteil der Heilsentwicklung.

Ohne auf die immerhin bemerkenswerten Ansätze der Föderaltheologie vor Coccejus einzugehen<sup>75)</sup>, wenden wir uns sogleich diesem Bannerträger des Föderalismus zu. Die beiden Zentralge-

<sup>74)</sup> Vgl. Diss. 20/1.

<sup>75)</sup> P. kennt u. zit.: Joh. Piskator (Nubes 3, 85 ff.) u. J. H. Alsted (Nubes 3, 87).

danken seiner Theologie sind die Begriffe „foedus“ und „regnum“. Die Heilsgeschichte stellt sich als eine Reihe göttlicher Bundschließungen in Werkbund und Gnadenbund dar. Durch die Sünde wird der Werkbund zum erstenmal außer Kraft gesetzt. Die Bewährung des Gnadenbundes läßt Gott nicht vom Tun des Menschen abhängig sein, sondern übernimmt sie ausschließlich selbst. Der Gehorsam des menschwerdenden Gottessohnes, des zweiten Adam, der das Testament mit seinem Blute besiegelt, wird von Gott vertraglich als ein Verdienst betrachtet, das mit Christi Erhöhung zum Haupt der Gemeinde und mit der Ausbreitung seines Reiches über die Erde von Gott belohnt wird<sup>76)</sup>. Die Abschaffung des Werkbundes erfolgt in mehreren Etappen (Sündenfall, Einsetzung des Gnadenbundes, Ankündigung des N. T., leibliche Auferweckung).

In den Fragen des Gerichts und der Totenaufweckung geht der Bundesgedanke in den Reichsgedanken über.

Auch das Gnadenreich hat seine bestimmte Systematik. Seine Entwicklung im A. T. ist beherrscht vom Erziehungsgedanken. Auf der neutestamentlichen Stufe erscheint das Reich nahezu vollkommen. Im rhythmischen Geschehen von sieben Perioden setzt Christus sein Reich durch bis zu vollendeter Ausdehnung. Die erste Periode umfaßt die Zeit von der Himmelfahrt bis zur Zerstörung des jüdischen Reiches, die dritte beginnt mit dem Konstantinischen Zeitalter (von hier bis zu Ludwig dem Bayern reichen die tausend Jahre der Apokalypse, die Coccejus also bereits vollendet glaubte). Die fünfte Periode bringt in der Reformation eine gewisse Befreiung von der Knechtschaft. Die sechste Periode ist die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, ein Reinigungsgericht über das Gottesvolk. In der siebenten Periode, im Zeichen der siebenten Posaune kommt die Vollendung. Eine allgemeine Völkerbekehrung setzt ein und zwar in naher Zukunft<sup>77)</sup>. Am Schluß der siebenten Periode kommen die eschatologischen Ereignisse, die den Übergang zum Reich der Herrlichkeit bilden:

76) Schrenk a. a. O. 91 ff.

77) Daß C. trotz seiner Vorsicht in Zukunftsdeutungen vor einer Berechnung des Umschwungs nicht zurückschreckte, stellt Schrenk a. a. O. S. 234—5 Anm. fest.

Christi Wiederkehr, Verbannung des Teufels, Auferweckung und Gericht. Dann wird Christus das Reich dem Vater übergeben. Eine ausführliche Beschreibung des Herrlichkeitsreiches gibt Coccejus nicht. An eine Wiederbringung aller hat er nicht gedacht<sup>78)</sup>.

Diese Gesamtbetrachtung des geschichtlichen Handelns basiert auf einer entsprechenden Schriftbetrachtung, deren exegetisches Grundgesetz die Typologie ist. Dem Typ korrespondiert der Antityp, das Gold der Weissagung schimmert durch das arme Kleid der Historie hindurch.

Konstruktiv ist an dieser Konzeption neben der Beschränkung auf die Bibel unter weitgehender Ablehnung der Philosophie<sup>79)</sup> der Versuche einer heilsgeschichtlichen Gesamtanschauung auf biblischer Grundlage. Bei Coccejus schreitet das erwachte evangelische Bewußtsein um die Aufgabe einer religiösen Geschichtsphilosophie, deren Leitmotive streng biblischen Charakter tragen, zur Tat. Der Föderalismus „läßt den dem Christentum als solchem eigenen Gedanken, daß es Heilsgeschichte ist, in der Gott mit uns handelt, daß eine geschichtliche Gestalt, eine geschichtliche Tat im Mittelpunkt eines Prozesses steht, der seine Vorbereitung, aber auch seine weitere Auswirkung besitzt, anders zu seinem Rechte kommen... als es der scholastisch-aristotelisch an Vorstellungskreise aus dem Gebiete des ruhenden Seins gebundenen Dogmatik bis dahin möglich gewesen“<sup>80)</sup>. Dieser umfassenden Deutung des Geschehens als Heilsgeschichte entspricht die Betrachtung der Bibel als einer großen Symphonie, eines Baus von völliger Symmetrie. In weisester Ordnung, ohne jede Verwirrung erstrahlt alles, die Harmonie aller Teile macht die Durchsichtigkeit und Klarheit des Ganzen aus<sup>81)</sup>. In dieser Hin-

78) Heppé, „Dogmatik der ev.-reformierten Kirche“. Elberfeld 1861. S. 519.

79) C. hat allerdings philosophische Rudimente (z. B. den Gedanken des Naturbundes u. verwandte Fragen) in seiner Theologie zurückbehalten. Aber er persönlich hat sich der Auflösung, die in Gestalt der Cartesianischen Philosophie an seine Türe klopfte und einen Bund der beiden modernen Mächte gegen die alten Gewalten der Orthodoxy und des Aristotelismus nahelegte, verschlossen.

80) Stolzenburg, „Buddeus“ 54.

81) Schrenk a. a. O. 50.

sicht besitzt sogar die Typologie, die für unser heutiges Empfinden eine ausgesprochen ungeschichtliche Starrheit hat, eine gewisse erzieherische Bedeutung zu geschichtlicher Betrachtungsweise<sup>82</sup>).

Indessen um die Weiterbildungen des Coccejanischen Systems in der Folgezeit zu verstehen, darf man doch auch seine destruktiven Züge nicht übersehen. Coccejus ist von einem gewissen Rationalisierungs- und Schematisierungsstreben nicht frei. In dem Bemühen um exakte Abwicklung der verschiedenen Bundesbeziehungen gewinnt seine Darstellung etwas Ertüfteltes, zu dem die typologische Methode der Schriftbehandlung ihr Teil beiträgt. Dabei geht es nicht ohne Gewalttätigkeiten ab. Einmal gegen den geschichtlichen Befund der Bibel, der nicht immer ohne Nachhilfe sich dem gedanklichen Aufbau und den leitenden Formalbegriffen anschmiegen will. Und ferner gegen den Geist der Geschichte, wenn etwa den Anfangsstadien der heilsgeschichtlichen Offenbarung eine Offenbarungslast zugemutet wird, die diese nach den Gesetzen geschichtlichen Werdens noch nicht tragen können<sup>83</sup>).

In diesen Zusammenhang gehört auch die Belastung des Föderalismus mit juristischen Begriffen des römischen Rechts (*stipulatio, obligatio, sponsio, fidejussio, acceptilatio* u. a.). Der religiöse Gehalt des Bildes „Bund“ wird daher nach Schrenks Urteil<sup>84</sup>) in nicht geringem Maße durch juristische Distinktionen modifiziert. Vielleicht waren gerade diese juristischen Züge bei Coccejus der Anlaß zu der harten Kritik des Mystikers Poiret am Föderalschema. Poiret stellt bei Coccejus die Herabwürdigung der Gottesgemeinschaft zu einem Lohn- und Rechtsverhältnis fest<sup>85</sup>). Diese Kritik (in der Vorrede der lateinischen Ausgabe der „*Oeconomia divina*“) ist, soweit mir bekannt, bisher kaum

82) Vgl. Stolzenburg a. a. O. 55.

83) So findet Coccejus im A.T. auf Schritt und Tritt Christus und sein Reich bezeugt. So findet er in Jes. 53 z. B. Gustav Adolfs Tod, in Hesekiel 39 die Besetzung der Prager und Heidelberger Universität durch die Jesuiten (Schrenk a. a. O. 29 Anm. 1).

84) Schrenk a. a. O. 142.

85) Er konnte sich dabei auf Formulierungen des Coccejus stützen wie „*meritum ex pacto sive jus postulandae mercedis*“ (zit. nach Stolzenburg a. a. O. 538, Anm. 59).

beachtet worden und sei deshalb hier ausführlicher zitiert: „... Pauca de Systemate, uti vocatur, Coccejano, dixeram, quasi in ceremoniarum jugique gravioris impositione, deinde in ejus abrogatione consisteret praecipue; neque hoc immutavi, quamvis non ignorem ejus systematis fundamentum quam maxime in decantato illo apud eos operum foedere esse positum, quod quidem volunt Deum cum Adamo tanquam cum mercenario aliquo pepigisse. Sed non libuit in arenam illam descendere, ut ut pro certo habeam, foedus illud operum omnino fictum esse ac humanae cogitationis inventum. Neque enim Deus homines ad mercenarium statum condidit, qui ad Divinam ejus communionem, mercedis instar, velut ex debito et jure deberent ita aspirare, ut si mercenarium foedus frangerent, debuerit alius quis substitui, qui mercenarium jus denuo acquireret, idque jus per paucis (reprobatis caeteris) ex imaginaria praedestinatione donaret, qui eo pro persuasione sua (quam fidem appellant) armati, vitam aeternam jure illo mercenario postularent. Deus amor est, isque purissimus ac nobilissimus. Is ex mero ac nobilissimo ac maxime gemino amore homines, haud secus ac filios dilectos, procreavit, quibus et omnia sua et se totum gratis donaret, modo hi eum ex amore recipere vellent, seque idoneos amando redderent, qui Deum firmiter per certam temporis moram et pro mensura virium amandi concessarum, retinerent. A quo cum illi desciverint, renovavit purus ille in Deo amor intercedente Christo eandem amoris viam et metam, ad quam et omnes revocat, dimissi Christi interventu eorum offensis, et per eundem suppeditatis viribus, quibus (si eas admittere velint) amoris obstacula dissipent, ad amorem ipsum, qui ipsamet est vita beata, introducantur, proposita interim temerariis ac propriarum virium impotentiae ignaris lege (non foedere) operum, qua experimento discerent se propria vi ad amoris puritatem venire non posse, atque adeo sese inde ad gratuitum donum Spiritus Christi et virium ejus reciperent, quibus et impedimenta amoris superentur, et amor ipse, ipsaque adeo vita aeterna, intus re apse ingrediatur<sup>86)</sup>.“

86) Praefatio generalis der „Oec. div.“ § 3, Abschnitt 48.

Unter dem starken Eindruck der Coccejanischen Theologie hat auch P. gestanden<sup>87)</sup>, wie sich schon aus öfteren Zitaten<sup>88)</sup>, aber auch aus manchen Nebenzügen, wie der Verwerfung des gehässigen Maresius, des zähen Feindes des Coccejus, entnehmen läßt<sup>89)</sup>. Direkte Einzeleinflüsse des Coccejus auf P. darf man suchen in den zahlreichen Kommentaren P.s zu biblischen Büchern. Coccejus, dem „wir gewiß in exegesi Sacra... viel schuldig seyn“<sup>90)</sup>, entnimmt P. das exegetische Gebot, den Sinn der Schrift so weit, als irgend möglich, zu fassen<sup>91)</sup>, sowie die Regel, das, was in der Bibel auf einmal ausgesprochen wird, in seiner Erfüllung auf verschiedene Zeiten zu verteilen<sup>92)</sup>.

Indessen fehlt es bei P. auch nicht an kritischen Bemerkungen über Coccejus. Zum Teil bezieht sich die Kritik auf offenbare Irrtümer des Coccejus wie die Ansetzung des Millenniums in der Vergangenheit. Zum andern Teil rügt P. an ihm gewisse Schülerhaftigkeit in der Erkenntnis, indem er sich selbst eine gesteigerte Erkenntnis der Wahrheit zubilligt<sup>93)</sup>. Auch geht ihm Coccejus gelegentlich in der Ausdeutung der Bibel nicht weit genug<sup>94)</sup>.

In der Eschatologie des Coccejus waren zwei weitertreibende Momente. Zunächst die gezwungene Deutung des Chiliasmus, die durch eine futurische Ansetzung verdrängt werden mußte. Vorbereitet wurde diese Entwicklung durch Coccejus selbst, indem er ein Teilmoment des Chiliasmus, die Hoffnung auf die große Blütezeit der Kirche, aus seinem chiliastischen Rahmen löste und zu einer wesentlichen Zukunftserwartung machte. Mußte A. de Raadt seinen echten Chiliasmus noch im Gegensatz zu Coccejus lehren, so konnte z. B. C a m p e g i u s V i t r i n g a

87) Vgl. Besitz an Büchern des Cocc. Libr. 75, 126, 159.

88) Z. B. Geh. v. d. Arb. 266; Myst. I. 79; Nubes III. 5 u. ö.

89) Ausbr. d. Kirchen 64 (Libr. 42, 46 u. ö.).

90) Vorr. zur Warh.

91) Myst. II. 8. 37; ähnlich Vester Grund II. 70; Vorr. z. Warh.

92) Warh. II. 125.

93) Nubes III. 111 u. Myst. I. 2. 96.

94) Hohes Lied 53. Unter den Zeitgenossen des Coccejus hat P. lobend hervorgehoben: Jacob Altig, den er u. a. wegen seiner Hoffnung auf eine universale Judenbekehrung erwähnt (Nubes III. 148; Ausbr. 77) und Alard de Raadt, an dem P. die Überwindung Coccejanischer Vorurteile durch eschatologische Auffassung des Chiliasmus rühmt (Nubes III. 111; 159; sonst zit. Warh. 2, 6 ff., Nubes 2, 48 ff. usw.).

dies unbeschadet seines Coccejanismus tun, die Weiterentwicklung vollzog sich ohne Bruch. Das andere weitertreibende Moment bei Coccejus war die Frage nach dem Recht biblisch-eschatologischer Einzelausdeutungen. Wenn sich Coccejus auch in rückblickender Betrachtung auf die Vergangenheit damit begnügte, Einzelheiten der Kirchengeschichte in der Bibel gewissagt zu finden, so mußte doch in der weiteren Entwicklung der Augenblick kommen, in dem man nicht nur im Rückblick auf die Vergangenheit letzte Ereignisse in der Schrift gewissagt sah, sondern sie auch im Ausblick auf die Zukunft zu finden meinte. Das geschah bald; Lampe schildert die endliche Herrlichkeit in ausgeführter Breite, „die sich gegen die kargen Aussagen des Coccejus über das Herrlichkeitsreich auffallend abhebt“<sup>95</sup>). Analog geht bei den Epigonen ein wildes Wuchern mit dem anvertrauten Pfunde der Typologie. Von den Männern, bei denen die exegetische Einzeldeutung, mehr und mehr in die Breite gehend, den Zusammenhang mit den Zentralgedanken des lebendigen Glaubens verliert, um zu einem exegetischen Positivismus zu werden, hat P. z. B. *Vitringa* gekannt<sup>96</sup>), der mit den Hauptgedanken des Coccejus die exegetische Willkür des Engländer *Josef Mede*<sup>97</sup>) verbindet. Auch auf den eigenartigen Außenseiter im religiösen Leben Hollands, *Petrus Serrarius*, sei hier verwiesen.

Die Veränderungen des Föderalismus nach Coccejus sind neben den Auswirkungen innerer Motive aus seiner Bereitwilligkeit zu geschichtlichen Verbindungen zu erklären. So hat die Aufnahme Cartesianischer Gedanken in der Folgezeit durch das Einströmen rationaler Momente am stärksten die positiven Gedanken des Föderalismus zersetzt<sup>98</sup>). Während Coccejus sich gegen die Philosophie noch abschließt, *Witsius*<sup>99</sup>) bereits zu prinzipieller Anerkennung der modernen Wissenschaft fortschreitet, gehen

95) Schrenk a. a. O. 304.

96) Vgl. Libr. 15.

97) Zit. bei P. z. B. *Die über alle ... I. 17.* (Vgl. Libr. 15.) Auch Medes Geistesverwandten: *Joh. Fox*, *Joh. Napeir*, sowie die Katholiken *Franz Rebeira*, *Blasius Viegas* u. L. ab *Alkasar* kannte P.

98) Vgl. *Stolzenburg* a. a. O. 365 ff.

99) Zit. *Myst. II. 1. 58.* (Vgl. Libr. 38, 42; 47.)

andere Föderalisten wie Fr. Burmann<sup>100</sup>), Chr. Wittich, der bereits genannte Vitringa, Heidanus, van der Waeyen über zu regulärer, wenn auch anfänglich vorsichtiger Verwertung Cartesianischer Gedanken. Indem P. mit den meisten dieser Männer durch sachliches Studium oder persönliche Bekanntschaft verbunden ist, hat er sich unter die Auswirkung dieser Verbindung unbewußt gebeugt und die innere Widerstandskraft seiner heilsgeschichtlichen Gedanken vermindert.

Denn P.s Verbindung mit dem Föderalismus bestand nicht nur in sachlichem Studium, sondern auch in persönlicher Fühlungnahme mit den führenden Theologen. Auf seiner Hochzeitsreise hatte P. mit seiner Gattin Holland bereist, die wichtigsten holländischen Städte aufgesucht und mit zahlreichen Theologen Bekanntschaften angeknüpft. Unter den Namen, die er nennt<sup>101</sup>), befinden sich Wittich und Fr. Spanheim d. J. So läßt es sich verstehen, warum schon der zeitgenössische Berichtstatter dieser holländischen Reise weitgehende Wirkungen auf P.s Theologie zuschrieb und P. in die Reihe deutscher Föderalisten einordnete<sup>102</sup>).

#### 4. Petersens Heilsaufriß als Ausdruck der versuchten Verbindung von Mystik und Föderalismus.

Treffen nun wirklich, wie wir auf Grund der angegebenen Beziehungen P.s zu der Mystik einerseits und dem Föderalismus andererseits behaupten, in P.s Entwicklung diese beiden kirchengeschichtlichen Linien aufeinander, so muß es möglich sein, in irgendeinem Punkte seiner Geisteswelt die Schnittlinie beider

100) Nubes 3, 152.

101) L. 52. Außer ihnen nennt P. Grävius, Leusdeneus, Lambert a Velthuysen, Limborch. Grävius war Schüler Fr. Burmanns (Stolzenburg a. a. O. 324, Anm.), Velthuysens „Opera“ standen in P.s Bibliothek (Libr. 179), Limborchs „De veritate religionis christianae“ hat P. mit Anm. durchstudiert (Libr. 43). Dieses Bemühen um persönliche Fühlungnahme ist nicht alleinstehend, von Pfaff weist Stolzenburg a. a. O. 277 dasselbe nach. Er hat Limborch, Witsius u. a. gekannt. Übrigens besaß P. auch Pfaffs „Inst.“ und hat sie mit Anm. durchgelesen (Libr. 80), wohl eine Äußerung seines Interesses für den jungen Pfaff, den er L. 292 erwähnt.

102) Vgl. Bertram, „Das ev. Lüneburg“ 1719.

aufzuweisen. Wir wählen dazu den heilsgeschichtlichen Aufriß P.s, den er in seiner dritten Entwicklungsstufe unter dem Gesichtspunkt der Wiederbringung entwirft, und in dem sich deutlich heilsgeschichtliche Auffassung mit mystischen Impulsen verbindet.

Das Zusammentreffen beider Bewegungen deutet auch Schrenk an, wenn er P.s Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Föderalismus dahin präzisiert: „Ein Johann Wilhelm Petersen, der in ungezählten Schriften die Wiederbringung und den Chiliasmus vertritt, zeigt schon vor Bengel, daß der bereits von Pierre Poiret vertretene Gedanke der göttlichen Ökonomie unter dem Einfluß des Coccejus aus dem mystischen Bereich in das heilsgeschichtliche überführt wird<sup>103)</sup>.“ Ähnlich wie Witsius („Oeconomia foederum Dei“), dem er hierin vielleicht folgt, hat P. den Reichsbegriff des Coccejus ersetzt durch den Gedanken der Heilsökonomie, jener universalen Offenbarungstätigkeit Gottes, die von der Schöpfung her in einer Reihe von Weltzeiten, geschichtlichen Perioden und Offenbarungsstufen den göttlichen Heilsplan an der Menschheit bis zu abschließender Vollendung durchführt. Geschickter und brauchbarer als der etwas starre Reichsgedanke steht dieser Begriff allerdings dem biblischen Tatbestand nicht so unmittelbar nahe wie der Begriff „Regnum“<sup>104)</sup>. Auch das Verhältnis zwischen den beiden, bei Coccejus ungefähr gleichwertigen Zentralbegriffen hat sich verschoben: Der Bundesbegriff im engen Sinn tritt durchaus in den Hintergrund vor dem Ökonomiegedanken<sup>105)</sup>.

Wie stellt sich nun P. der Ablauf des Heilsgeschehens dar? Die Entfaltung der Ökonomien geht zurück auf den Liebeswillen Gottes: „Der Wiederbringer... (ist) von seinem Vatter, ... zum

103) Schrenk a. a. O. 501.

104) Ritschl a. a. O. 1, 142 weist mit Recht darauf hin, daß es Coccejus gelungen ist, „in dem Reiche Gottes das Ganze des gemeinsamen wie des individuellen christlichen Lebens zu begreifen“. Bei dem Gedanken der Ökonomie ist die Verklammerung beider erheblich lockerer, daher wählen z. B. Witsius und P. für die Darstellung des individuellen Lebens oft genug die Gedanken der Mystik.

105) Wie sich schon aus dem verhältnismäßig seltenen Auftreten des Wortes „Bund“ bei P. ergibt („Bund“ z. B. Warh. 2, 22. Öffn. 466—7 Geh. v. d. Arb. 65. u. ö.).

Erstgebohrenen und zum Eingeborenen gezeuget worden, ehe noch jemals die Sünde weder von Engeln noch Menschen begangen war, damit schon eine Artzeney, und Artzt gegen die Sünde da wäre, der alles wieder versöhnen, vermitteln und zurecht bringen könnte<sup>106</sup>).“ In jeder Ökonomie ist die Möglichkeit der Erlösung für die Menschen und Kreaturen einzig und allein gegeben in dem einen unwiederholbaren Opfer Christi<sup>107</sup>). Es besteht alles in Christus und er hat „vornehmlich seine Weißheit in der Ordnung seiner Aeonen in seinem gantzen Königreich durch alle Umlauffe der Zeit und der Hervorbringung der Dinge in solchen determinirten und bestimmten Zeiten sehen, und blicken lassen“<sup>108</sup>).

Die Abfolge der Ökonomien ist dem Gesetz der Entfaltung und Ausbreitung unterworfen. Was in den ersten Ökonomien noch begrenzt und eingeschränkt ist, wird im Lauf der Entwicklung mehr und mehr entschränkt. So konnte Jesus es aussprechen, daß er nur zu den Juden gesandt sei<sup>109</sup>). „Auff eine andere Zeit hat er solche Oekonomien geändert und ihnen anbefohlen, sie solten hingehen an allen Orten<sup>110</sup>).“ So darf man z. B. das „Ewige Evangelium und derselbigen Oekonomie mit der Oeconomie des Evangelii vom Glauben, welches zur Zeit der Apostel gepredigt ward“, nicht vermischen<sup>111</sup>). Die Ausstrahlung göttlicher Herrlichkeit wächst beständig an. Gott kommt „so zu reden, mit dem Alter der Zeit zu den männlichen Jahren seiner Werke“<sup>112</sup>). In wundervoller, geschlossener Folgerichtigkeit geht der Ablauf der Ökonomien vor sich. „Keines übereilet das ander, sondern ein jegliches wird in dem andern dargereicht und offenbahret, und wird alles in Zahl, Maaß und Gewicht fortgebracht, also, was die Zeit noch nicht gesehen, die folgende Zeit zu sehen kriege<sup>113</sup>).“ Zuweilen wird die Reihe der Ökonomien verglichen mit einem Haus, das viele Wohnungen und Kammern

106) Myst. 1, 22.

107) Ibid. 1, 99.

108) Ibid. 1. 3. 5.

109) Myst. 1, 117.

110) Ibid. 1, 118.

111) Ibid. 1, 259.

112) Ibid. 1, 258.

113) Erstg. 314—5.

aufweist, deren eine nach der andern geöffnet wird<sup>114</sup>). Oder man wählt die Bilder einer Glied an Glied gefügten Kette oder einer Reihe konzentrischer Kreise<sup>115</sup>).

Im einzelnen auf die Entwicklung der Ökonomien einzugehen, ist unnötig. Ihre Reihe beginnt mit der Erschaffung der Engelwelt<sup>116</sup>), die Reihe der eigentlichen Heils-Ökonomien mit Adam<sup>117</sup>). Zur Zeit Henochs, Noahs und Abrahams beginnen weitere Ökonomien. Unter Mose gibt Christus die Ökonomie des Gesetzes. Wieder eine „neue Oeconomie und Kirchen-Zeit“ richtet Christus ein unter David und Salomo usw. Mit Jesu Auftreten beginnen die Ökonomien des N. T., die in Taufe und Abendmahl die alten Zeichen der Beschneidung und des Passahmahles ablösen<sup>118</sup>). Die Predigt Jesu vor den Geistern im Gefängnis, die vierzig Tage nach der Auferstehung<sup>119</sup>), die Gnadenverkündigung an die Heiden beim Untergang des jüdischen Gottesdienstes sind neue Ökonomien<sup>120</sup>). Zuweilen werden die Ökonomien in ihrer Reihenfolge verglichen mit den Ausgängen des Hausvaters, der im Gleichnis die Arbeiter in seinen Weinberg ruft<sup>121</sup>). Das tausendjährige Reich ist ebenfalls eine besondere Ökonomie Gottes<sup>122</sup>). Endlich schließt sich die Reihe der Ökonomien an, die der Vollendung der Wiederbringung dient. In ihm spricht sich das erbarmende Bemühen Christi aus, „die Menschen und Geister auch nach dem Tode, auß dem Tode herumb zu holen, und wieder zu bringen“<sup>123</sup>). Allerdings sind diese Ökonomien zugleich Straf- und Gerichtsökonomien<sup>124</sup>). Den Abschluß bilden die Ökonomien der Wiederbringung des Teufels und der gefallenen Engel. Ehe sie vor sich gehen können, müssen alle menschlichen Sünder gerettet sein, vordem „ist an keine würcliche Oeconomiam salutis pro lapsis Angelis instituendam

114) Myst. 1. 3. 6.

115) Ibid. 1. 2. 109.

116) Geh. v. d. Arb. 60.

117) Ibid. 61.

118) Myst. 1. 3. 5. Zeugn. 44.

119) Myst. 1, 165 und Erstg. 136.

120) Unfug 12.

121) Geh. v. d. Arb. 150/1.

122) Gründe 26.

123) Myst. I. 108.

124) Unters. d. Gr. 128.

zu gedenken“<sup>125</sup>). Und wenn alles durch Christus „oeconomiret, und zurecht gebracht ist, wozu er von seinem Vatter ist gesandt worden, so wird . . . er selbst untergeordnet dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sey alles in allem“<sup>126</sup>).

Bezeichnend ist es nun, daß P. bei der heilsgeschichtlichen Entwicklung von „Ewigkeit zu Ewigkeit“ nicht nur den Gedankenkomplex „Sünde, Erlösung“ im Auge hat, sondern ihm einen anderen nebenordnet, nämlich den Gegensatz: „Geheimnis, Erkenntnis“<sup>127</sup>). Die Entfaltung der Ökonomien ist ihm eine stets fortschreitende Enthüllung göttlicher Geheimnisse. „Gott der Herr hat seine gewisse Oeconomie, so wohl in der Regierung seiner Kirchen, als auch die Offenbarung seiner Geheimnissen, die mit der Zeit, nach und nach, hervorkommen“<sup>128</sup>). „Auch an der Offenbarung der Erkenntnisse läßt sich die Geschlossenheit beobachten, die P. schon vorher an der Abfolge der Ökonomien rühmte. „Ein Wort meiner Krafft ist höher und reichet weiter als das andere, doch hebet daß eine das andere nicht auf, viel weniger widerspricht eins dem andern“, wie es in einer Geistoffenbarung heißt<sup>129</sup>). Oft wird auf das Wachstum der Erkenntnis das Bild der Menschenalter angewendet. So redet Christus in einer Offenbarung: „Da die Zeit noch jung war, und die so in der Zeit gebohren wurden, noch jung waren, habe ich von ihnen nicht mehr gefordert, als man von Kindern pflaget, die auch nicht mehr fassen können, als ihr kindlicher Verstand es begreiffet, mit den Mündigen aber gehe ich schon anders um, und mit den Männern anders, bis sie alle hinankommen zu meinem vollkommenen Alter und ihnen alle meine Schätze der Weisheit entdecke“<sup>130</sup>). Je näher die Letztzeit heranrückt, desto mehr werden sich die Erkenntnisse steigern“<sup>131</sup>). P. glaubte in der Vorflut dieser letzten Zeit zu stehen und bezog daher auch seine eige-

125) Myst. I. 238.

126) Zeugn. 92/3.

127) Von da aus rühmt P. am Urstand die Weisheit Adams (Nubes 7).

128) Erstg. 314.

129) Öffn. 275.

130) Öffn. 317.

131) Ibid. 533, 276 u. ö.

nen eschatologischen Erkenntnisse ein in den großen Strom gottgegebener Offenbarungen<sup>132</sup>).

Stellt man P.s Heilsaufriß dem Föderalismus des Coccejus gegenüber, so ergeben sich in der Gesamthaltung folgende Unterschiede: P.s Entwurf zeichnet sich aus durch seine geschlossene Einheitlichkeit in Aufbau, Prinzipien und Entwicklung. Dieser Vorzug ist teils persönlich begründet. Man spürt bei P. den Menschen, der in seinem eigenen geistigen Werdegang mehrere wirkliche Entwicklungen durchgemacht hat, der sich von Gott Schritt für Schritt weiter geführt glaubt und der in den Stadien seines seelischen Lebens etwas von den Gesetzen organischen Werdens verspürt hat. Aber auch sachliche Gründe spielen hier mit: Insbesondere die praktische Ausschaltung des reinen Bundesschemas. Nicht Gott und Mensch handeln in Austausch ihrer Beziehungen, sondern lediglich Gott allein. Er läßt eine Ökonomie zu Ende gehen und eine neue anbrechen. Er handelt wie der Hausherr, der auf den Markt geht und die müßigen Arbeiter in Dienst stellt<sup>133</sup>). Die Einzelmomente eines konkreten Bundesverhältnisses, die Abrogationen eines Bundes, die Coccejus so viel zu schaffen machen, werden bei P. nahezu bedeutungslos vor der allgemeinen Wiederbringungsaktion Gottes. Es läßt sich verstehen, daß dadurch P.s Heilsaufriß an Übersichtlichkeit und Geschlossenheit in doppelter Hinsicht gewinnen muß: 1. In der scharfen Herausarbeitung der einen geschichtlichen Hauptlinie, um deren Einheitlichkeit willen die Fülle geschichtlicher Einzelheiten, Unterbrechungen und Neuanknüpfungen möglichst zurückgedrängt wird. 2. In der größeren Ausgeglichenheit der Perioden. P., der dem

132) Nubes, Vorr. Den Gedanken der Entfaltung bestimmter Erkenntnisse im Lauf der Ökonomien hat P. eingehender nur soweit verfolgt, als er den Chiliasmus anlangt (vgl. Nubes, Vorr. und Anfangsseiten).

133) Bei einem weniger erweichten Gottesgedanken als dem P.s hätte diese Vorstellung zu verschärfter Herausarbeitung der göttlichen Souveränität im Sinne der älteren reformierten Theologie führen müssen. P. war gegen diese Möglichkeit völlig unempfindlich. Vgl. seine Bestimmung Gottes als der „gütigste Gott“ (Myst. Vorr.). Wir sollen uns scheuen, „einen solchen frommen liebeichen Vatter zu beleidigen, der so viel an seine arme Kreatur gewandt“ (Zeugn. d. W. 50). Die Gläubigen werden sich „zu verwundern haben, wie der freundliche Gott mit seinen Kindern spiele“ (Gründe 7) u. a. m.

Bundesgedanken nicht eng verpflichtet ist, dem es um die „große Linie“ geht, kann den Geschichtsverlauf geschickter und organischer darstellen. Was er an Gottes heilsgeschichtlichem Handeln rühmt, sucht er nachschaffend und gestaltend in seiner Darstellungsweise zu verwirklichen: „Keines übereilet das ander, sondern ein jegliches wird in dem andern dargereicht, und offenbahret <sup>134)</sup>.“ So kann er, vom Schema frei, geschickter als Coccejus, die Überlastung einzelner Perioden mit Offenbarungsfülle, denen dann wieder größere Spannen dürerer Zeiten folgen, vermeiden.

Freilich handelt es sich hier um einen mehr formalen und technischen Vorzug, der andererseits durch unverkennbare Mängel, neutralisiert und unfruchtbar gemacht wird. Hierher gehört der Fortfall der Wechselbeziehungen zwischen Gott und Mensch. Auch wenn man sich nach Stolzenburgs Darlegungen <sup>135)</sup> bewußt bleiben muß, daß der Gedanke an Wechselbeziehungen zwischen Gott und Mensch im Föderalismus nicht überspitzt werden darf, — der Gedanke als solcher liegt im Föderalismus und gewinnt in der Konsequenz geschichtlicher Entwicklung mehr und mehr an Raum <sup>136)</sup>. Vorwärts getrieben wurde dieses Moment durch die bereits erwähnten Reste juristischer Betrachtungsweise, deren Termini besonders in Verbindung mit dem Adjektiv „mutuus“ (mutuum foedus, mutua conventio usw.) den Gedanken an Wechselbeziehungen zwischen Gott und Mensch förmlich herbeizwangen. Wenn auch die starke destruktive Möglichkeit dieses Gedankens (Ausbildung des Begriffs der selbständigen freien Persönlichkeit; Überleitung zum Rationalismus) nicht geleugnet werden soll, so muß u. E. doch auch beachtet sein, daß die heilsgeschichtliche Bewegung durch dieses Moment das Hin und Her geschichtlichen Geschehens gewinnt, man ahnt das Aufeinander- und Ineinanderwirken geschichtlicher Bewegungen. Bei P. ist mit der Zurückdrängung des eigentlichen Bundesgedankens, erst recht mit der Ausschaltung der letzten Momente juristischer Betrachtungsweise dieses Moment geschicht-

134) Erstg. 314/5.

135) A. a. O. 352 ff.

136) Stolzenburg a. a. O. 357.

licher Bewegtheit fortgefallen. Der Mensch ist stets und lediglich nur Objekt. So bekommt P.s Heilsaufriß etwas Monotones und Mechanisches. Noch ein zweites Moment drängt notwendig zu dieser Passivität des Menschen. P. ordnet, wie gesagt, dem Gedanken der heilsgeschichtlichen Erlösung den intellektualistischen Nebengedanken der heilsgeschichtlichen Enthüllung göttlicher Geheimnisse und Erkenntnisse bei. Bei intellektueller Vermittlung göttlicher Offenbarungen ist aber erst recht keine Aktivität des Menschen möglich, hier gelten nur die Beziehungen des Sprechers und Hörers, des Sagens und Aufnehmens, d. h. der Mensch wird durch die Parallelität dieses Gedankens erst recht in die Passivität gedrängt und das ganze Gewicht der Entwicklung auf Gottes Seite gelegt.

Ferner erkaufte P. die Einheitlichkeit seines Aufrisses durch Verwischung der biblischen Gegensätze von Sünde und Gnade. Auch dieser Zug hängt zusammen mit der faktischen Außerkraftsetzung des Bundesschemas unter einseitiger Betonung des Gedankens der Heilsökonomie. Jenes Bundesschema brachte bei Coccejus eine Reihe von Unterbrechungen und Einschnitten mit sich, die sich aus dem Gegeneinander von Werkbund und Gnadenbund, bzw. den Abschaffungen des Werkbundes ergaben. Besonders an einer Stelle wurde die Entwicklung total unterbrochen: „Mit dem foedus gratiae setzt ein völlig Neues ein<sup>137)</sup>.“ Indem P. das Bundesschema beiseite schiebt, wird er von dem formalen Zwang zu der Cäsur zwischen Sünde und Gnade frei<sup>138)</sup>, er kann den Heilsverlauf in einer kontinuierlichen geschichtlichen Reihe schildern, die höchstens nach dem Unterschiede des jeweiligen Gesichtspunktes (Schöpfung, Erlösung oder Wiederbringung) etwas modifiziert wird. Dieses Streben nach Übergängen prägt sich bis in Einzelheiten aus, P. denkt — von Ausnahmen abgesehen — nicht an einschneidende Abschaffung erledigter Perioden, sondern läßt sie in die folgenden einmünden, läßt sie von ihnen verschlungen werden.

137) Stolzenburg a. a. O. 345.

138) Von dem sachlichen Zwang war er insofern frei, als sein Gottesgedanke das Problem der „Sünde“ im christlichen Sinne nivellierte und verflachte. Vgl. Diss. 14—5.

Freilich begeht P. damit im Interesse formeller Geschlossenheit einen Abfall vom Geist der Bibel. In der Bibel klafft zwischen Unglaube und Glaube ein Abgrund, bei P. steht lediglich zwischen ihnen die Zeitspanne des „Noch-Nicht“, sie differieren nur wie Hoffnung und Erfüllung. Die Folge dieser Loslösung von der biblischen Anschauung zeigt sich bei P. in mehreren Momenten. So ist aus dem Heiland der Bibel, dem Mittler und König, im Verfolg gewisser Seitengedanken aus Epheser-, Kolosser- und Hebräerbrief bei P. an vielen Stellen eine Art Gottesprinzip geworden. Christus ist das Medium, durch das sich das Geschehen von Gott zu Gott in Schöpfung, Erlösung und Wiederbringung vollzieht. So ist der biblische Heilsplan einbezogen in den größeren Rahmen der Spekulation, dessen gedanklicher Blässe er Farbigkeit, Fülle und Bewegung verleiht, ohne mit seinem Wesentlichen maßgebend durchzudringen. Es ist interessant, daß P. mit diesem Streben nach Vereinheitlichung des Föderalismus nicht allein steht. Auch Witsius und seine Anhänger haben sich bemüht, die Cäsuren der Gesamtbetrachtung in Auswirkung des Bundesschemas zu überwinden, um eine möglichst kontinuierliche Linie des heilsgeschichtlichen Verlaufs zu gewinnen<sup>139</sup>). Da sie anders als P. das Bundesschema festhalten, bleibt bei aller Vereinheitlichung doch der Unterschied zwischen dem *foedus operum* und dem *foedus gratiae* und sichert ihnen ein Verbleiben auf biblischer Grundlage. Aber soweit es der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade überhaupt erlaubt, ist nach Stolzenburgs Urteil die Einheitlichkeit einer aufsteigenden geschichtlichen Linie erreicht<sup>140</sup>). P. führt also in seinem Bemühen um Vereinheitlichung des Heilsverlaufs eine dem Föderalismus zwangsläufige Tendenz fort, vielleicht in Abhängigkeit von Witsius, vielleicht nur ihm analog. Aber während Witsius dem biblischen Sachverhalt zuliebe auf letzte Einheitlichkeit verzichtet, bringt P. sie unter Aufopferung des biblischen Dualismus zustande.

Daß angesichts dieser Momente P.s heilsgeschichtlicher Aufriß einen Abstieg bedeutet, sei an einem kurzen Beispiel erwiesen.

139) Vgl. die Einzelheiten bei Stolzenburg a. a. O. 344 ff.

140) A. a. O. 346—7.

Durch das heilsgeschichtliche System des Coccejus geht ein starker ethischer Zug hindurch. Der Gang der Heilsgeschichte bringt den Menschen eine Befreiung, aber eine Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes zum Dienste Gottes. Indem der Bundesgedanke den Gedanken einer gegenseitigen Verpflichtung in sich birgt, bringt er das in der Schrift so stark hervortretende Verpflichtungsmoment zur Geltung, setzt er neben das „Gott für uns“ das andere: „Wir für Gott“<sup>141</sup>). So geht durch den Föderalismus des Coccejus diese starke ethische Folgerung hindurch: frei werden — zum Dienste Gottes.

Und welche Forderung leitet P. aus seinem heilsgeschichtlichen Aufriß ab? Lediglich die, nach möglichst baldiger Erlangung der Seligkeit zu streben. „Diese Lehre“ (sc. Wiederbringung aller) hat „das im Munde, daß sie uns anreitze, alle Lüste der Welt zu meiden, und uns von aller Befleckung des Fleisches, des Geistes zu reinigen und die Heiligung in der Furcht des Herrn zu vollenden, damit wir für allen Gerichten des ersten und des andern Todes bewahrt bleiben, und von nun an, bey dem seeligen Abschied, selig werden mögen“<sup>142</sup>). Also bei Coccejus theozentrische, bei P. anthropozentrische Einstellung. Bei Coccejus Gewissensreligion, bei P. Seligkeitsreligion — der Abstand P.s von der religiösen Höhe des Coccejus ist offenkundig!

Welchen geschichtlichen Motiven entsprangen wohl die Veränderungen, die P.s Heilsaufriß gegenüber dem des Coccejus aufweist? Man könnte in den Abweichungen P.s einen Ausdruck seines Lutherischen Empfindens sehen, das trotz aller theoretischen Weite in den Gedanken seines religiösen Weltbürgertums ihn praktisch kaum verlassen hat, das auch lebendig genug war, um die reformierten Eigenheiten im System des Coccejus herauszuspüren und sich gegen sie zu verwahren. Jene Eigenheiten treten ja doch bei der Betonung der göttlichen Souveränität und der Prädestination deutlich genug hervor, um nicht übersehen zu werden, und mußten einen Mann wie P., der das

141) Schrenk a. a. O. 146—7.

142) Die über alle... 1, 15. Einen ähnlichen kräftigen Appell an das Seligkeitsbedürfnis der Menschen richtet P. Myst. 1. 3. 25.

Typische des Lutherglaubens im umfassenden Universalismus der Gottesliebe sah, der lebenslang die Prädestinationslehre als Verkennung Gottes geißelte, zu Abstreichungen und Veränderungen herausfordern. Vielleicht hat P. von hier aus das Bundeschema als Möglichkeit zu reformierten Tendenzen faktisch außer Kraft gesetzt und in der Bevorzugung des Ökonomiegedankens diese Vorstellung mit jener Weite und Universalität erfüllt, die ihm das Wesentliche der Lutherischen Gottesidee zu sein schien.

Diese teilweise Begründung der P.schen Modifikationen am Föderalismus mit seinem Luthertum mag zu Recht oder Unrecht erfolgen — solange Einzeluntersuchungen über die Umgestaltung des Föderalismus auf deutschem Boden fehlen, ist hier nichts auszumachen —, das andere ist sicher, daß sich in jenen Veränderungen P. als Schüler der Mystik zu Worte meldet. Der Gedanke der Wiederbringung aller, die spiritualistische Verflachung objektiver Heilsdaten lassen sich nur durch jenen Generalnenner erheben, der „spekulative Mystik“ heißt. Der spekulativen Mystik entnimmt P. wie Arnold u. a. das Interesse an der allumfassenden Totalität des Heils, in dem sich der monistische Urtrieb der Mystik auswirkt. Die spekulative Mystik läuft wie P. beständig Gefahr, die Heilsgeschichte zu einem naturhaften Prozeß zu verflüchtigen und das Heilshandeln Gottes in einen kosmischen Rhythmus mit bestimmten Intervallen zu verwandeln. Die spekulative Mystik entleert den christlichen Sündenbegriff trotz scheinbarer Anerkennung und sucht konsequent den nahezu dualistischen Gegensatz zwischen Welt und Gottesreich, zwischen αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων zu nivellieren zu dem Gedanken einer Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, indem sie dieser Welt in Vergangenheit und Zukunft andere Welten und Aeonen anfügt.

P.s Bemühungen ergeben sich also als der Versuch einer Verbindung von Mystik und Föderalismus. Er versucht die Härten des reformierten Föderalismus durch Aufnahme des von Poiret vertretenen mystischen Ökonomiegedankens und darüber hinaus durch Eingehen auf allgemein mystische Gedanken zu beseitigen. Es erleichterte seinen Versuch in formaler Hinsicht, daß der Begriff der „Ökonomie“ auf beiden Sei-

ten verwertet wurde, in sachlicher Hinsicht, daß Mystik und Föderalismus trotz ihrer Gegensätze gewisse Berührungsmomente besitzen. Letztere bestehen in dem gemeinsamen Besitz rationaler Momente, die die Mystik in der ganzen Breite ihrer Entwicklung begleiten, während sie dem Föderalismus z. T. schon als bestimmte philosophische Rudimente aus der Orthodoxie her anhaften. Ferner ergeben sich Berührungsmomente dadurch, daß der Föderalismus besonders durch Einflüsse von Voet her verschiedene mystische Elemente in sich aufgenommen hat, die ihn der Mystik empfehlen, während diese durch gewisse Ansätze zu umfassender Geschichts- und Weltbetrachtung in der mystischen Religionsphilosophie zu werben vermag. Gemeint sind dabei jene mannigfaltigen Versuche, die den Verlauf der Erlösung im Rahmen eines umfassenden von Gott ausgehenden und in Gott zurückkehrenden Geschehens darstellen, mag man dabei nun wie Origenes, Poiret oder Böhme vorgehen. Insbesondere Böhmies Spekulationen sind getragen von lebendiger Ahnung um die Grundgesetze heilsgeschichtlichen Werdens und Handelns, um derentwillen ihn ja auch u. a. die Erlanger Theologie des 19. Jahrhunderts mit Achtung genannt und angezogen hat. Bedeutet auch angesichts dieser sachlichen Berührungspunkte die Vereinigung beider Größen nicht das psychologische Rätsel, das man im ersten Augenblick darin sehen möchte, so bewahrt andererseits vor einer Überschätzung dieser Berührungsmöglichkeiten schon die Erkenntnis, daß jene Momente auf beiden Seiten strenggenommen „Inkonsequenzen“ sind und im Ganzen der betreffenden Heilsaufassung nur peripherische Bedeutung haben können. Freilich daß die von P. versuchte Verbindung der beiden selbständigen Bewegungen kein gründlicher Amalgamierungsprozeß war, sondern eine mehr äußerliche Zusammenleitung, erweist schon die geringe Lebensdauer und die sachliche Unfruchtbarkeit dieser Verbindung. Ein schöpferischer, ein weiterwirkender Gedanke ist ihr nicht entsprungen. Schon P.s eigene Weiterentwicklung zeigt, daß die scheinbare Verbindung mehr ein verborgenes Ringen zweier Geistesrichtungen war, in dem die spekulative Mystik das Übergewicht gewann. Die Synthese wurde zur Diastase. So bietet P.s

vierte Periode das trübe Bild der Auflösung. Die eschatologische Spannung, die ihm einst zur Behauptung und Verteidigung des Chiliasmus die Feder in die Hand drückte, ist mehr und mehr gewichen. Der Gedanke an den Geist ist rationalisiert zu der Theorie des „inneren Lichts“. Das Interesse an der Geschichte des göttlichen Heilsplans wird schwächer, da die Säulen dieser Geschichtsbetrachtung geborsten sind. Neben Resten heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise und Trümmern chiliaistischer Vorstellungen treibt die Mystik das Spiel ihrer seelischen Beobachtungen und unvermittelt neben ihr ruft der supranaturale Realismus zum „Sursum corda“ in der Umarmung der „himmlichen Sophia“. Wenn daher Schrenk gesagt hat: „Ein Johann Wilhelm Petersen . . . zeigt schon vor Bengel, daß der bereits von Pierre Poiret vertretene Gedanke der göttlichen Ökonomie unter dem Einfluß des Coccejus aus dem mystischen Bereich in das heilsgeschichtliche überführt wird“<sup>143</sup>), so ist dem hinzuzufügen, daß diese Überleitung nur eine Etappe in P.s Entwicklung war, nach deren Verlauf die Mystik ihr Recht wieder forderte und den heilsgeschichtlichen Rahmen sprengte. Begründet war dieser für den Föderalismus unglückliche Ausgang des Widerstreits zwischen Mystik und Föderalismus bei P. in drei Momenten:

1. In der spiritualistischen Fassung des Gottesgedankens bei P., der, je länger er das Ganze der P.schen Gedankenwelt durchdrang, desto mehr das Übergewicht der mystischen Überlieferung zuungunsten der heilsgeschichtlichen verstärkte<sup>144</sup>).

2. In den inneren Schwierigkeiten des Föderalismus, der, durch seine rationalen Bestandteile geschwächt<sup>145</sup>), sich gegen die auflösenden Wirkungen der Mystik nicht erfolgreich abschließen konnte.

3. In der persönlichen Haltung P.s und seiner Gattin. Einst dem starken Einfluß Speners und seiner Anhänger offen, hatten ihnen diese Einflüsse sowie die persönlichen Eindrücke des holländischen Föderalismus die Aufnahme der heilsgeschichtlichen Eschatologie erleichtert. Die Unruhe der Prozesse, der Absetzung

143) Schrenk a. a. O. 501.

144) Diss. 13 ff.

145) Vgl. Stolzenburg a. a. O. 561 ff.

und des Wanderlebens hatten durch ihren Druck die eschatologische Spannung noch erhöht, bis sie dann in der ruhigeren Folgezeit mehr und mehr nachließ und die mystische Religiosität, die bei Frau P. bereits im Anfang eine erhebliche Rolle gespielt hatte, die Gatten mehr und mehr in ihren geheimnisvollen Zauberbann zog.

## Anhang.

Alphabetisches Verzeichnis der Schriften Petersens, soweit im vorstehenden zitiert, nach Abkürzung und Fundort (letzterer bezeichnet, wenn nicht anders bemerkt, die jeweilige Universitätsbibliothek, für Berlin jedoch die Preussische Staatsbibliothek).

Anl. = Anleitung zu gründlicher Verständniß der Heiligen Offenbarung Jesu Christi... in wohlmeinender Liebe nach dem Maaß der Gnade mitgetheilet und herausgegeben von Johanna Eleonore Petersen. Frankfurt-Leipzig 1696 (Berlin).

Ausbr. d. K. = Ausbreitung der Kirchen in der letzten Zeit, aus dem Esaia am II. v. 1. 2. 3. 4 und Micha am IV. v. 1. 2. 3... aufgesetzt von Johann Wilhelm Petersen, D. (Königsberg).

Der sich selbst verdammende... = Der sich selbst verdammende und sich selbst verfluchende Schwedische Theologus, allen Unpartheyischen, und dem D. Mayer selbst klärllich vorgestellet von Johann Wilhelm Petersen. 1707 (Berlin).

Die über alle... = Die über alle ihre Feinde und Lästereur Triumphierende Allgemeine und Ewige Liebe Gottes... 1718. Eine Sammlung verschiedener Abhandlungen, meist von Petersen (Berlin).

Erstg. = Das Geheimniß des Erstgebohrnen aller Creatur von Christo Jesu dem Gott-Menschen... Frankfurt 1711 (Berlin).

Freud. Zujachzen = Freudiges Zujachzen der Erwehlten Fremdlingen hin und her... über den Sieg D. Speners wider die Theologen zu Wittenberg. Wittenberg 1695 (Berlin).

Freym. Anr. = Freymüthige Anrede an den hochgebohrnen Reichsgrafen von Promnitz-Sorau und an die Gemeinde daselbst wegen des Herrn Erdmann Neumeisters. Frankfurt-Leipzig 1708 (Rostock).

Geh. d. G. = Das Geheimniß der Gottseligkeit Christi in uns, die Hoffnung der Herrlichkeit verkläret in seinen Heiligen. Frankfurt-Leipzig 1700 (Berlin).

Geh. v. d. Arb. = Das Geheimniß von den Arbeitern im Weinberg... nach dem Sinn des Geistes entdeckt von Joh. Wilh. Petersen D. Frankfurt 1713 (Berlin).

Geist d. W. = Der Geist des Wider-Christi, der da leugnet, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen sey, in Johann Peter Speeth, einem abtrünnigen Christen und in Friedrich Christian Büchern, einem Prediger in Dantzig, entdeckt... Frankfurt 1699 (Berlin).

Glaubensgespr. = Glaubensgespräche mit Gott... aufgesetzt von Johanna Eleonore Petersen. Frankfurt-Leipzig 1691.

- Gründe = Gründe von dem tausendjährigen Reiche Jesu Christi, dem Herrn D. Meyern ... vorgelegt von Joh. Will. Petersen D. Magdeburg 1696 (Berlin).
- Hertzensg. = Gespräche des Hertzens mit Gott. Aufgesetzt von Johanna Eleonora Petersen. Ploen 1689 (Berlin).
- Heil. Krieg = Der heilige Krieg zum inneren Frieden. Idstein 1714 (Berlin).
- Hochzeit = Die Hochzeit des Lammes mit der Braut ... von Joh. Will. Petersen D. Offenbach am Mayn (Berlin).
- Hohes Lied = Vollständige Erklärung des Hohen Liedes Salomonis ... allen Liebhabern der Geheimnissen des Reiches Christi zur Freude und Erbauung vorgestellt von Johann Wilhelm Petersen, D. Büdingen 1728 (Rostock).
- Jupiter confutatus = Luciani Samosatensis Ζεὺς ἐλεγχόμενος, ubi providentia divina, cultus gentilium cum ipsis Diis, Fatumque Stoicum a Luciano eluditur, ex quo Triplex impietas 1) Hydra Atheismi, 2) Papismi idololatria, 3) Praedeterminatismus Reformatorum Stoicus deducitur ... Giessae Hassorum 1674 (Göttingen).
- Justitia = Justitia causae pro asserta Questione, an Deus ab omni aeterno juxta Reformatorum sententiam aliquos amore benevolentiae citra ullum Christi et Fidei respectum dilexerit? ... Giessae 1676 (Berlin).
- Klarer Beweiß = Klarer Beweiß, daß das Reich Christi noch fest stehe ... Frankfurt am Mayn 1696 (Berlin).
- L. = Lebensbeschreibung Johannis Wilhelmi Petersen ... Die zweyete Edition ... Auf Kosten eines wohlbekanntes Freundes 1719.
- Macht d. K. = Die Macht der Kinder in der letzten Zeit, auf Veranlassung der kleinen Prediger, oder der betenden Kinder in Schlesien aus der Heil. Schrift vorgestellt ... Frankfurt und Leipzig 1709 (Berlin).
- Myst. = Mysterium Apokatastaseos, oder das Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge ... 3 Bände 1700, 1703 und 1710 (Bd. 1 und 2 anonym) (Berlin).
- Nubes = Nubes Testium Veritatis de Regno Christi glorioso in septima tuba futuro testantium libri 5. Frankfurt 1696 (Berlin).
- Öffn. = Von einigen Öffnungen des Geistes durch den Geist der Weissagung von dem bevorstehenden Gerichten, und darauf folgenden Reiche des Herren, und endlichen Neumachung aller Dinge ... 1715/2 Teile (Marburg).
- Omnia = Omnia et in omnibus Christus in quo omnes Articuli fidei concatenatim cohaerent ... Rostock 1686 (Hamburg).
- Sinn = Der Sinn des Geistes aus dem gantzen 6. Capitel des Propheten Esaiae, in einer öffentlichen Predigt ... vorgestellt ... Frankfurt und Leipzig 1701 (Berlin).
- Stimmen = Der Stimmen aus Zion erster und ander Theil zum Lobe des Allmächtigen im Geist gesungen von Johann Wilhelm Petersen, D. 1698 (Berlin).
- Unfug = Unfug zweyer Superintendenten zu Zerbst und Sorau, Herrn D. Feustkings und Neumeisters in ihrem Secten-Geist ... vorgestellt ... Berlin 1709 (Berlin).
- Unters. d. Gr. = Untersuchung der Gründe, die ein Prediger zu Essen gegen den mittleren Zustand der Seelen nach dem Tode und gegen die Wiederbringung aller Dinge herbey gebracht ... 1705 (Göttingen).

- Verth. Klugheit = Die verthädigte Klugheit der Gerechten, die Kinder nach den wahren Gründen des Christenthums von der Welt zu dem Herrn zu erziehen... 1693 (anonym) (Göttingen).
- Vester Grund = Der veste Grund des in der siebenden Posaune anoch zukünfftigen Reichs Jesu Christi ... In 2 Theilen. Frankfurt 1692. 2. Teil 1694 (Berlin).
- Warh. = Die Warheit des herrlichen Reiches Jesu Christi... aus der heiligen Schrift in 7 Lehrsätzen bestätigt... 1693 (Berlin).
- Weish. Sal. = Petachia oder Schriftmäßige Erklärung des Geistesreichen und recht gesalbten Buchs der Weisheit Salomonis... Büdingen 1727 (Rostock).
- Zeugn. d. W. = Zeugniß der Warheit von der Wiederbringung aller Dinge wieder einen Retrolapsarianern... abgestattet... (In meinem Besitz.)
- Libr. = Bibliotheca Peterseniana, id est Apparatus Librarius, quodum viveret, usus est Joan Guilelmus Petersenius, Doctor Theologus et Poeta Celeberrimus... Verzeichnet insgesamt 1751 Bücher (Berlin).
-