

## *Prädestination und Providenz*

### *Eine Spurensuche im frühen Zürcher Pietismus*

Kaspar Bütikofer

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) schrieb am 5. September 1790 seiner künftigen Frau, durch die Lektüre Immanuel Kants in euphorische Stimmung versetzt, nach Zürich:

»Überhaupt habe ich vor meinem projektvollen Geiste Ruhe gefunden, und ich danke der Vorsehung [...] Ich habe mich nämlich durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ohngefähr schien, ganz dem Studium der Kantischen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Übergewicht, und dem ganzen Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdische Dinge giebt [...] Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei einer schwankenden äußeren Lage meine seligsten Tage verlebt. [...] Sag Deinem theuren Vater, [...] wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir an einem falschen Principe disputiert hätten. Ich sey jetzt gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei sey, und daß Glückseligkeit nicht der Zweck unseres Daseins sei, sondern nur Glückswürdigkeit. Auch Dich bitte ich um Verzeihung, daß ich Dich oft durch dergleichen Behauptungen irre geführt habe.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte an Marie Johanne Rahn in Zürich. Vgl. Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe. Reihe III, Briefe Band 1, Briefwechsel 1775–1793. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 169–174, hier 170f.

In der Lektüre Kants erfährt der junge Fichte seinen Durchbruch. War ihm bisher der Determinismus unumstößlich und die menschliche Freiheit unbeweisbar, so öffnete sich ihm jetzt ein neuer Horizont.<sup>2</sup> Er schreibt freudig an seine Braut, wie ihn das Studium der *Kritik der reinen Vernunft* ergriffen und verändert hat. Offen gesteht er, dass er bisher in den Diskussionen mit Johann Hartmann Rahn (1721–1795) über den Determinismus geirrt habe. Ganz Kantianer, ist er nun überzeugt: Der menschliche Wille ist frei. Das menschliche Handeln ist nicht einem ewigen göttlichen Ratschluss durch Notwendigkeit unterworfen.

Auf Kant stieß er durch ein »bloßes Ohngefähr«. Diesen vermeintlichen Zufall bezeichnet Fichte als Vorsehung, der er zu danken hat. Sie, die Vorsehung, wies ihm den Weg, sie gab ihm das richtige Buch zur Hand und sie bewirkte seinen weltanschaulichen Durchbruch. Auf den ersten Blick wirkt diese Argumentation Fichtes irritierend und widersprüchlich, denn im protestantischen Denken ist die Determiniertheit des Menschen durch Gottes Schöpfungsakt eng mit der Vorsehung als Äußerung des göttlichen Willens von Ewigkeit her verknüpft. Der ausgebildete Theologe negiert zwar den reinen Zufall und verteidigt das Wirken Gottes in der Welt, er hält jetzt, durch Kant beeinflusst, gleichzeitig die Willensfreiheit hoch. Wie kann ein freier Wille mit dem protestantischen Providenzbegriff koexistieren?

Es ist anzunehmen, dass der junge Philosoph nicht achtlos mit den Begriffen hantierte. Er wird zudem auch die Adressatin seiner Zeilen nicht außer Acht gelassen haben, sodass seine Braut, Marie Johanne Rahn (1755–1819), sein neu erworbenes Verständnis von Freiheit und Providenz nachvollziehen konnte. Fichte nimmt im Brief ausdrücklich Bezug auf Diskussionen mit seinem künftigen Schwiegervater über den Determinismus oder theologisch gesprochen über Prädestination und Providenz. Die Dualität von Freiheit und göttlicher Vorsehung steht im Widerspruch zur protestantischen Theologie, dennoch wurde Fichte offenbar von Vater und Tochter Rahn verstanden. Es kann vermutet werden, dass Fichte sich mit seinem neuen Providenzbegriff an einem alternativen Verständnis von Vorsehung orientierte. Er schreibt, dass er in den Dis-

<sup>2</sup> Wilhelm G. Jacobs, Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie, Berlin 2012, 33 f.

kussionen über die Determiniertheit der Menschen bisher von einem »falschen Prinzip« ausgegangen sei. Ja, Fichte entschuldigt sich sogar bei seiner Braut für den Irrtum, was darauf hindeutet, dass Marie Johanne Rahn in dieser Frage anderer Meinung war, als sie bisher Fichte vertreten hatte. Demnach muss es ein alternatives und »richtiges« Prinzip geben. Worin besteht dieses Prinzip?

Das philosophie- und kulturgeschichtliche Thema, das am Beginn von Fichtes Hinwendung zu Kant und seinem eigenen philosophischen Werk stand, geht tiefer. Die Thematik kann innerhalb des Protestantismus bis auf die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus über den freien Willen zurückgeführt werden.<sup>3</sup> Auch im Pietismus wurde diese Grundsatzfrage erneut aufgegriffen: Ein Widerspruch zwischen Willensfreiheit und protestantischem Providenzglauben ist ganz besonders im frühen Zürcher Pietismus anzutreffen. Die Erwähnung der Providenz in Fichtes Brief an seine Braut dürfte nicht zufällig erfolgt sein. Denn die Familie Rahn konnte auf eine längere pietistische Tradition zurückblicken: Bereits Johannas Großvater und Urgroßvater waren in Religions-sachen der Obrigkeit negativ aufgefallen.<sup>4</sup> Angesichts der in der Familie Rahn verbreiteten unorthodoxen Haltung stellt sich die Frage: In welchen Kontext ist das »richtige Prinzip« von Providenz zu stellen?

<sup>3</sup> Vgl. Kurt *Flasch*, Menschenwürde oder Allmachtstheologie. Erasmus gegen Luther, in: *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, hg. von *dems.*, Frankfurt am Main 2008, 243–273.

<sup>4</sup> Die Familie Rahn war mit der zweiten Pietistengeneration eng verflochten. In den Pietistenprozessen von 1716 bis 1721 wurden beispielsweise Johann Rudolf Rahn (1669–1725), Pfarrer in Rickenbach, und sein Sohn, Johann Heinrich Rahn (1694–1768), Buchführer und Seidenfärber, aktenkundig. Der Sohn von Heinrich Rahn, Johann Hartmann Rahn, heiratete 1752 Viktoria Klopstock, die Schwester des Dichters: Marie Johanne Rahn war ihre Tochter. Vgl. Kaspar *Bütikofer*, *Der frühe Zürcher Pietismus (1689–1721). Der soziale Hintergrund und die Denk- und Lebenswelt im Spiegel der Bibliothek Johann Heinrich Lochers (1648–1718)*, Göttingen 2009 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus [AGP] 54), 84; Werner *Schnyder-Sproß*, *Die Familie Rahn von Zürich*, Zürich 1951, 381–395; Carl *Keller-Escher*, *Die Familie Rahn. Genealogie und Geschichte eines altzürcherischen Geschlechts*, Zürich 1914.

## I. Providenz und Prädestination: Die Ausgangslage

Der Pietismus steht in einem oppositionellen Verhältnis zur frühneuzeitlichen Orthodoxie. Ein Thema, an dem sich die Frömmigkeitsbewegung besonders rieb, war die calvinistische Prädestinationslehre. In dieser Auseinandersetzung werden die mannigfaltigen theologischen Differenzen zwischen der zur Scholastik neigenden Kirche und den pietistischen Ansätzen deutlich. Dabei handelt es sich nicht einzig um Differenzen, die sich auf einen theologischen Diskurs beschränkten, sie nahmen eine kulturgeschichtliche Dimension an. Diese Dimension spiegelt sich beispielsweise im grundlegenden Wandel des Menschenbildes und der Ethik im Verlauf der Aufklärung. Die Rolle, die der Pietismus beim Zurückdrängen und Überwinden des Prädestinationsdogmas innerhalb der reformierten Kirche spielte, wird im 19. Jahrhundert durch den Schleiermacher-Schüler Alexander Schweizer abwertend beurteilt: »Es ist zur stehenden Phrase geworden, die Zurückdrängung des eifrigen Orthodoxismus vom Einfluss theils des Pietismus, theils einer rationalistischen und deistischen Philosophie abzuleiten, und dadurch den ganzen Vorgang zu verdächtigen.« Im Pietismus und in der Aufklärung sah er eher Bewegungen, die »die von Innen heraus sich nothwendig vollziehende Entwicklung eher erschweren und beirren, als begünstigen«<sup>5</sup>.

Die vorliegende Arbeit verfolgt einen kulturgeschichtlichen Ansatz. Sie soll aufzeigen, woraus sich die ablehnende Haltung des Pietismus gegenüber der Gnadenwahl speiste und wie sie sich äußerte. Worin besteht die Kritik an der Prädestinationslehre? Wie manifestiert sie sich? An diese Fragestellung anschließend soll in einer Spurensuche aufgezeigt werden, welche alternativen Konzepte der calvinistischen Dogmatik entgegengesetzt werden. Welche Rolle nimmt darin das menschliche Handeln ein? Wie wird die Gnade definiert und welche Rolle wird dabei der Wiedergeburt soteriologisch zugewiesen? Gibt es ältere Traditionen, auf die sich der Pietismus berufen kann? Schließlich gilt es, diverse Bruchlinien mit der orthodoxen reformierten Kirche aufzuzeigen. Aber es gilt

<sup>5</sup> Alexander *Schweizer*, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, Bd. 2, Zürich 1856, 749.

auch Anknüpfungspunkte an die Reformatoren sowie Kontinuitäten darzulegen.

Meine Arbeit versucht anhand des frühen Zürcher Pietismus Antworten auf diese Fragen zu geben. Weil diese Fragestellung auch in die beginnende Aufklärung hineinspielt, sollen im Weiteren auch die Berührungspunkte zwischen dem frühen Pietismus und der einsetzenden Aufklärung beleuchtet werden. Es ist aber vorauszuschicken, dass dies nur in Ansätzen bzw. nur als Spurensuche geleistet werden kann. Zum einen ist die Quellenlage zu diesem Themenbereich beschränkt, denn die oppositionelle Religiosität fand größtenteils im Verborgenen statt, und zum andern ist eine Darstellung eines pietistischen Lehrgebäudes beinahe unmöglich, weil die pietistische Glaubenswelt in sich selbst sehr heterogen war und keinesfalls über ein ausgebildetes und abgeschlossenes System verfügte.

Die Prädestination als Teil der protestantischen und insbesondere der reformierten Theologie ist gut erforscht. Es gibt zahlreiche Darstellungen über die Reformatoren und ihre Auseinandersetzungen mit der Gnadenwahllehre. Die Arbeiten von Alexander Schweizer<sup>6</sup> und Ferdinand Christian Baur<sup>7</sup> im 19. Jahrhundert verknüpften die Prädestination eng mit Johannes Calvin und stilisierten sie zum »Centraldogma« der reformierten Theologie herauf. Die Forschung ist längst von dieser Auffassung abgerückt.<sup>8</sup> Heute stehen die Entstehungsgeschichte und die Denkwelten, in denen die Prädestinationslehre einzubetten ist, im Vordergrund.<sup>9</sup> Es interessieren die Vielschichtigkeit, die Widersprüche und auch die zeitgenössischen Auseinandersetzungen über die Gnadenwahllehre der Reformationszeit.<sup>10</sup> Nicht ganz so zahlreich ist die Literatur über

<sup>6</sup> Luca *Baschera*, Umstrittene Orthodoxie: Die historiographische Kontroverse zwischen August Ebrard und Alexander Schweizer, in: Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit, hg. von Emidio Campi et al., Zürich 2008, 167–187.

<sup>7</sup> Ferdinand Christian *Baur*, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Tübingen 1858; *ders.* Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, 3 Bd., Leipzig 1865–1867.

<sup>8</sup> Paul *Jacobs*, Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin, Neukirchen 1937.

<sup>9</sup> Vgl. Frank A. *James III*, Peter Martyr Vermigli and Predestination. The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer, Oxford 1998; Christian *Link*, Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien, Neukirchen-Vluyn 2009.

<sup>10</sup> Emidio *Campi*, Calvin, the Swiss Reformed Churches, and the European Reformation, in: Calvin and His Influence, 1509–2009, hg. von Irena Backus und Philip

die ideengeschichtliche Einordnung der Prädestinationslehre von der Reformation bis zu ihrer allmählichen Zurückdrängung in der reformierten Kirche.<sup>11</sup> Dementsprechend sind auch die Auswirkungen der Auseinandersetzung mit den Kategorien ›Schicksalsbestimmung‹ und ›freier Wille‹ auf die Denkungsart und Lebenswelt für den deutschsprachigen Raum nur wenig erforscht. Im und über den angelsächsischen Raum dagegen ist die ideen- und kulturgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Prädestination sehr umfangreich. Hervorzuheben ist hier beispielsweise Kaspar von Greyerz' auf Selbstzeugnissen basierende Arbeit über Vorsehungsglauben und Kosmologie. In Anlehnung an die Beobachtungen zum Puritanismus können für den Zürcher Pietismus ähnliche Fragen aufgeworfen werden: Was waren die lebenspraktischen Konsequenzen eines Vorsehungsglaubens (*providentia specialis*)? Wie wirkt sich die Loslösung von einer deterministischen Denkungsart aus? Was ändert die Überzeugung, einen freien Willen zu besitzen, im alltäglichen und spirituellen Leben der Pietistinnen und Pietisten? Wie wandeln sich die kollektiven und persönlichen Anleitungen zur Heiligung? In welchem Verhältnis steht der spezielle Vorsehungsglaube als Glaube an einen präsenten und zeitlichen, aktiven Gott, der belohnend und strafend, aber auch wegweisend und leitend im Diesseits wirkt, zur individuellen Frömmigkeit der Pie-

Benedict, Oxford 2011, 119–143; Hans R. Guggisberg, Sebastian Castellio. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz, Göttingen 1997; Volker Leppin, Adams Wille und Gottes Providenz. Die Bestreitung des freien Willens in Zwinglis »Commentarius«, in: Zwingliana 22 (1995), 37–43; R. M. Kingdon, Popular Reactions to the Debate between Bolsec and Calvin, in: Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm Heinrich Neuser zum 65. Geburtstag, hg. von Willem van't Spijker, Kampen 1991, 138–145.

<sup>11</sup> Vgl. Christian Moser, Reformed Orthodoxy in Switzerland, in: A Companion to Reformed Orthodoxy, hg. von Herman J. Selderhuis, Leiden 2013, 195–226; Philip Benedict, Von Calvin zu den Calvinismen, in: Johannes Calvin und die kulturelle Prägekraft des Protestantismus, hg. von Emidio Campi, Zürich 2012, 27–44; Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag, hg. von Wilfried Härle und Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.), Leipzig 2009; Olivier Fatio, Orthodoxy, II. Reformierte Orthodoxy, in: Theologische Realenzyklopädie [TRE] 25 (1995), 483–497; Theodor Mahlmann, Prädestination. V. Reformation bis Neuzeit, in: TRE 27 (1997), 118–156; Kurt Guggisberg, Bernische Kirchengeschichte, Bern 1958, 212–304; Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Bd., 2. Teil. Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre, Graz 1954.

tistinnen und Pietisten?<sup>12</sup> Dies scheinen Fragestellungen zu sein, die auch einen lohnenden Hinweis auf Hartmut Lehmanns Suche nach geeigneten Ansätzen für eine Pietismusforschung nach dem *Cultural Turn* geben könnten.<sup>13</sup> Diesem Thema hat sich die Ideen- und Literaturgeschichte bereits ab den 70er-Jahren angenommen: Beispiele sind Gerd Birkner mit seiner Arbeit zur puritanischen Literatur<sup>14</sup> oder Werner Frick mit seiner Untersuchung über den pietistischen, utopischen Roman *Insel Felsenburg* (1731) von Johann Gottfried Schnabel (1692–1744/48)<sup>15</sup>.

## 2. Das Dogma der doppelten Prädestination

Die doppelte Prädestination ist ein wichtiger Bestandteil der calvinistischen Dogmatik. Die Zürcher Kirche hielt lange an diesem Glaubensgrundsatz fest. Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts wurde die Gnadenwahllehre in ihrer theologischen Strenge aufgeweicht. In Zürich wurde die orthodoxe Position seitens der Kirche im Ver-

<sup>12</sup> Kaspar von Greyerz, *Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1990; *ders.* *Der alltägliche Gott im 17. Jahrhundert. Zur religiös-konfessionellen Identität der englischen Puritaner*, in: *Pietismus und Neuzeit [PuN]* 16 (1990), 11–30, hier 29.

<sup>13</sup> Hartmut Lehmann, *Pietismusforschung nach dem Cultural Turn*, in: *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, hg. von Wolfgang Breul und Jan Carsten Schnurr, Göttingen 2013 (AGP 59), 13–26.

<sup>14</sup> Gerd Birkner, *Heilsgewissheit und Literatur. Metapher, Allegorie und Autobiographie im Puritanismus*, München 1972 (*Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste* 18).

<sup>15</sup> Werner Frick, *Providenz und Kontingenz. Untersuchungen zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1988 (*Hermaea. Neue Folge* 55), hier 186–197. Frick orientiert sich in seinen Untersuchungen am US-amerikanischen Ideenhistoriker Frank E. Manuel und geht von der These »einer Erosion des traditionellen, theologisch-metaphysisch fundierten Weltbildes« aus. Dabei vertritt er eine eher lineare Sicht einer aufklärerischen Säkularisierungstendenz, die providenzielle Denkungsarten verdrängt. Dennoch stellt er in Schnabels Roman eine gewandelte Funktion der Providenz fest: *Vorsehung wird im Sinne von Eigenbestimmung verstanden: »Dieses Postulat einer Entsprechung von göttlicher Providenz und menschlicher Autonomie liegt dem Roman insgesamt zugrunde, seine Grundannahme ist [mit Max Weber], »dass Gott dem hilft, der sich selber hilft.« (195).* Frick wendet diesen Wandel im providenziellen Denken ins Politische. Er meint, dass die Providenz im Barockroman bis anhin die schützende Hand bloß über gekrönte Häupter hielt und in Schnabels Roman die Fronten gewechselt habe: *Die Vorsehung wirkte nun als Kraft der gesellschaftlichen Veränderung, ganz im Sinne der pietistischen, moralischen Utopie.*

gleich mit den übrigen reformierten Schweizer Städten in ihrer ganzen Härte relativ spät aufgegeben. Noch 1727 verfasste Chorherr Johann Jakob Hottinger (1652–1735) eine letzte Verteidigungsschrift der Prädestination. Der Chorherr musste aber gespürt haben, dass die orthodoxe Position auch in Zürich allmählich an Halt verlor. Er versuchte ein letztes Mal, die Prädestinationslehre argumentativ zu retten. Weil er sich eher auf verlorenem Posten wähnte, griff er zum äußersten Mittel, dem Glaubenszwang, den er mit der Kirchenzucht legitimierte:

»Solche Freyheit [d.h. die Heilige Schrift nach dem eigenen Gutdünken auszulegen, KB] / oder eigentlich zureden Frechheit / haben die rechte Reformierte Kirchen niemandem jemahl zugestanden / und ist die rechte Christliche Freyheit von ganz andrer Art/ als die jennige ist vor welche die Freygeister streiten.«<sup>16</sup>

Noch einmal wird die Trennlinie zwischen orthodoxem Glauben und dissidenten Strömungen scharf gezogen. Für Gewissensfreiheit und Toleranz besteht kein Spielraum. Abermals betont Hottinger: »Eine ungebundene Freyheit zureden und zulehren / ist der Kirchen schädlich«<sup>17</sup>. Dagegen ist die Bezeichnung der Abweichler sehr unbestimmt und mild in der Tonalität: Er spricht vage von ›Freigeistern‹. Er ist defensiv und verzichtet auf inkriminierende Bezeichnungen wie Ketzler oder Arminianer. Dass er diese zu den Feinden der Kirche zählt, daran besteht kein Zweifel, und in Anspielung auf die niederländische Toleranzpolitik wähnt er sogar die ganze obrigkeitliche Ordnung bedroht:

»Wie nachtheilig die ungebundene Freyheit zulehren der Burgerlichen Gesellschaft seye / und was Gefahr das Ansehen und der Gewalt des Hoch=Oberkeitlichen Stands können gebracht werden / haben bey zunehmendem Arminianismo die Hrn. General Staaten der vereinigten Provinzen erfahren. Zugeschweigen was Widertäuffer und andere Schwermer / verschiedenen Potenzen nach der Reformation angedrohet und zugefüget.«<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Johann Jakob Hottinger, Verthädigete Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum, Zürich 1727 (Zürich Zentralbibliothek [ZB] WZ 849,2), 74.

<sup>17</sup> Hottinger, Formula Consensus, 75.

<sup>18</sup> Hottinger, Formula Consensus, 76.

Die pietistischen und aufklärerischen Strömungen, die Hottinger unscharf unter dem Begriff ›Freigeister‹ subsumiert, werden in die Umgebung der Feindbilder des 16. und 17. Jahrhunderts gerückt. Noch einmal wird die staatszersetzende Kraft eines jeden Zweifels an der Prädestinationslehre beschworen.

Der Rückhalt der orthodoxen Position war dennoch im Schwinden. Noch bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts wurde unter Antistes Johann Ludwig Nüscheler (1672–1737) unverbrüchlich an der Gnadenwahllehre festgehalten. Er weigerte sich noch 1722, auf einen Vorschlag Preußens einzugehen und das rigide Dogma in Form der *Formula Consensus* aufzugeben, das einer Versöhnung zwischen Reformierten und Lutheranern im Weg stand.<sup>19</sup> Er war ein Vertreter der Spätorthodoxie und ein Gegner der beginnenden Aufklärung. Erst nach seiner Amtszeit wurde kein Geistlicher der Zürcher Kirche auf die strenge Prädestinationslehre mehr verpflichtet. Mit der gleichzeitigen Wahl im Jahr 1737 von Johann Konrad Wirz (1688–1769) zum Antistes und Johann Jakob Zimmermann (1695–1756) zum Professor der Theologie sowie der drei Jahre später erfolgten Wahl des Pietisten Johann Kaspar Escher (1678–1762) zum Bürgermeister geriet die Orthodoxie endgültig ins Hintertreffen. Das Prädestinationsdogma wurde immer mehr beiseitegeschoben, ohne dass es noch näher behandelt oder widerlegt worden wäre.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Georg R. Zimmermann, Die Zürcher Kirche von der Reformation bis zum dritten Reformationsjubiläum (1519–1819) nach der Reihenfolge der zürcherischen Antistes, Zürich 1878, 283–285. Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Klaus Deppermann, Die politischen Voraussetzungen für die Etablierung des Pietismus in Brandenburg-Preußen, in: PuN 12 (1986), 39–53; Alexander Schunka, Zwischen Kontingenz und Providenz. Frühe Englandkontakte der Halleschen Pietisten und protestantische Irenik um 1700, in: PuN 34 (2008), 82–114.

<sup>20</sup> Martin Hürlimann, Die Aufklärung in Zürich. Die Entwicklung des Zürcher Protestantismus im 18. Jahrhundert, Leipzig 1924, 71. Vgl. Mission und Diakonie. Die Geschichte der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürich, hg. von Helmut Meyer und Bernhard Schneider, Zürich 2011, 15f.

### 3. Die orthodoxe Position wird geschärft: Die formula consensus (1675)

Die Prädestinationslehre gab seit der Reformation in Zürich immer wieder Anlass zu Diskussionen.<sup>21</sup> Heftig erschüttert wurde die orthodoxe Position durch sogenannte Neuerungen aus der protestantischen Akademie von Saumur. Die neue Lehre wurde von Johannes Camero (1580–1625) und besonders von Moses Amyraut (1596–1664) vertreten und verfolgte eine mildere Form der Prädestination.<sup>22</sup> Die neue Auslegung des protestantischen Dogmas wurde in den reformierten Kirchen Deutschlands, Hollands, Genfs und der vier Schweizer Orte abgelehnt.<sup>23</sup> Besonders in Genf und Zürich war die Geistlichkeit darauf bedacht, dass die neue Lehrmeinung nicht in die Kirche eindringen konnte. Gegen diese »Salmuriensischen Neuerungen« trachteten sich die reformierten Kirchen durch die Einheitsformel (*Formula Consensus*) abzugrenzen, indem das Prädestinationsdogma nochmals rigide im Sinne der Orthodoxie formuliert und als verbindlich erklärt wurde. Dabei war der Text nicht als Religionsbekenntnis konzipiert. Er erhielt einen geringeren Status. Aber dennoch sollten alle Geistlichen schriftlich auf die Formel verpflichtet werden, mit dem Ziel, dass

<sup>21</sup> Vgl. Mark *Taplin*, Ochino, Bullinger and the *Dialogi XXX*, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), Bd. 1, hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 24), 335–355; Joachim *Staedtke*, Der Zürcher Prädestinationsstreit von 1560, in: *Zwingliana* 9 (1953), 536–546.

<sup>22</sup> Moses Amyraut entwickelte seine modifizierte Prädestinationslehre in seinem *Brief traité de la prédestination et de ses principales dépendances* (1634). Darin entwarf er einen bedingten Universalismus und suchte gleichzeitig eine Verständigung mit den Lutheranern. Nach Amyraut ist es Gottes Wille, dass alle, die glauben, durch Christus erlöst werden; zugleich will er aber, dass der Glaube nicht allen geschenkt werde. Das universelle Dekret Gottes geht dem speziellen Dekret voran. Das spezielle Dekret wiederum steht in keinem Zusammenhang mit einem Vorherwissen Gottes darüber, ob eine einzelne Person zum Glauben finden werde oder nicht, sondern ist ein freier Beschluss Gottes, der den Menschen unergründlich ist. Vgl. *Seeborg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 703; Jürgen *Moltmann*, Prädestination und Heilsgeschichte bei Moysse Amyraut. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen Orthodoxie und Aufklärung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953/54), 270–303.

<sup>23</sup> Donald *Macleod*, Amyraldus redivivus: a review article, in: *Evangelical Quarterly* (2009), 210–229; François *Laplanche*, *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris 1965.

keine Anhänger der neuen Lehre in ein kirchliches Amt gelangen könnten.

Auf Anraten auswärtiger Kirchen wurde in Zürich der anerkannte Gelehrte und Professor der Theologie Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) mit dem Abfassen eines Entwurfs beauftragt. Eine Aufgabe, die er nur ungern annahm.<sup>24</sup> Streit befürchtend, wählte Heidegger eine transparente Arbeitsmethode; er ließ den Entwurf durch jeden Theologen, der wollte, begutachten und gab ihnen die Möglichkeit, Änderungen vorzunehmen. Der befürchtete Streit über die orthodoxe Auslegung der Prädestinationslehre trat trotzdem ein und überlagerte sich mit der Auseinandersetzung über die aus den Niederlanden stammenden coccejanischen und cartesianischen »Neuerungen«. Professor Johannes Müller (1629–1684), der bei Samuel Maresius (oder Desmarets, 1599–1673) studiert hatte, suchte den Konflikt mit seinem Amtskollegen Heidegger und versuchte ihm wiederholt eine rechtgläubige Position abzusprechen.<sup>25</sup>

Es scheint, als sei Heidegger Teil eines Gelehrtenkreises gewesen, der sich aus Toleranz gegen das Aufstellen neuer Glaubensformeln wandte, oder zumindest sehr skeptisch diesem Ansinnen gegenüberstand.<sup>26</sup> Die Opponenten befürchteten insbesondere ein Schis-

<sup>24</sup> Im Februar 1675 schrieb der Zürcher Professor Johann Kaspar Schweizer (1619–1688) an seinen Basler Kollegen Johann Rudolf Wettstein (1614–1684): »Ich kann dich versichern, dass unser Heidegger wider Willen zur Fabrication der neuen Canones gezogen worden ist; denn klug wie er ist sieht er, dass das ihm mehr Verdruss als Freude bereiten wird; aber er konnte nicht anders wegen der ihm gelegten Fallstricke; hätte er sich entzogen, sie würden ihn selbst der Heterodoxie geziehen haben.« Zitiert nach: *Schweizer*, *Centraldogmen*, 673 f.

<sup>25</sup> Karl *Hutter*, *Der Gottesbund in der Heilslehre des Zürcher Theologen Johann Heinrich Heidegger (1633–1698)*, Gossau 1955, 46–51. Die Streitigkeiten unter den Zürcher Geistlichen schilderte Johann Heinrich Heidegger aus seiner Perspektive in: *Grundtliche und wahrhafftige Histori Etlicher unglükseliger Streitigkeiten und Zweÿspaltungen, So zwüschen Einichen Kirchen[–] und Schuldieneren der Statt Zürich um etliche Jahr haro mit nammen von A° 1673 biß A° 1680 geschwäbt* (Zürich ZB Ms G 327). Das Manuskript ist in Auszügen wiedergegeben in: Alexander *Schweizer*, *Die Entstehung der helvetischen Consensus=Formel, aus Zürichs Specialgeschichte näher beleuchtet*, in: *Zeitschrift für die historische Theologie* 30 (1860), 122–148. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie der Geschichte, dass die Rechtgläubigkeit Heideggers, später ein strenger Verfolger des Pietismus, selbst in den Reihen der Zürcher Geistlichkeit angezweifelt und er als »Neuerer« verdächtigt wurde.

<sup>26</sup> Zur »Oppositionspartei« zählt Alexander Schweizer in Basel Johann Rudolf Wettstein und seinen gleichnamigen Sohn (1647–1711), in Zürich Johann Kaspar und Jo-

ma mit den Hugenotten aufgrund einer unnötigen Abgrenzung gegenüber Saumur. Sie störten sich an den »scholastischen Subtilitäten«<sup>27</sup> der maresischen Orthodoxie und standen selbst teilweise den coccejanischen und cartesianischen Strömungen offen gegenüber.

Johann Heinrich Heidegger kann einer gemäßigten Orthodoxie zugerechnet werden. Es war sein Verdienst, dass die Konsensformel für ihre Zeit relativ mild und gegenüber Saumur zurückhaltend ausgefallen war.<sup>28</sup> Er achtete streng darauf, dass nur die kritisierten Glaubenslehren Amyrauts und Cappellus' widerlegt wurden, ohne ihre Namen zu nennen oder die französischen Brüder zu verketzern. Der Entwurf fiel in den Augen zahlreicher Theologen nicht orthodox genug aus: Professor Müller hätte in der *Formula Consensus* auch gerne einen Rundumschlag gegen alle Neuerungen geführt, namentlich gegen cartesianische Einflüsse und der Föderaltheologie entlehnte Ansätze. Heidegger wusste dessen Absichten erfolgreich zu verhindern, denn letztendlich stand er selbst unter dem Einfluss Descartes' und Coccejus'.

Damit Differenzen zwischen der calvinistischen Lehre von der doppelten Prädestination und der pietistischen Frömmigkeit herausgearbeitet werden können, sollen ein paar Eckwerte des reformierten Dogmas dargestellt werden. Es kann hier aber keine Auseinandersetzung mit der Konsensformel und ihrer theologischen Einbettung geleistet werden.<sup>29</sup> Ich beschränke mich einzig auf ein paar Streiflichter über die Gnadenwahllehre, die 1675 zur Festigung der reformierten Kirchen unter Federführung der Zürcher in 26 Lehrsätzen verbindlich formuliert wurde.

Von den schillernden und oftmals ambivalenten Lehren der Reformatoren über Providenz und Gnadenwahl wie jene Luthers,

hann Heinrich Schweizer (1646–1705), in Bern Johann Heinrich Hummel (1611–1674), in Genf Philippe Mestrezat (1618–1690) – selbst ein Anhänger Amyrauts – und Louis Tronchin (1629–1705). Vgl. *Schweizer*, Centraldogmen, 664.

<sup>27</sup> Brief Wettstein an Schweizer vom 22. Sept. 1674. Vgl. *Schweizer*, Centraldogmen, 674.

<sup>28</sup> Vgl. *Schweizer*, Centraldogmen, 501. Max Geiger interpretiert die *Formula Consensus* als einen Erfolg der moderaten Orthodoxie. Vgl. Max Geiger, *Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*, Zollikon 1952, 128.

<sup>29</sup> Vgl. die älteren Studien zur *Formula Consensus*: *Schweizer*, Centraldogmen; *Seeborg*, Dogmengeschichte, 700–708.

Melanchthons, Zwinglis, Calvins oder Vermigli's findet sich in der »Einhelligen Formul der Reformierten Eidgenössischen Kirchen« nur noch wenig. Sie ist zur orthodoxen Dogmatik erstarrt und auf wenige konfessionelle Lehrsätze reduziert.<sup>30</sup> Einen breiten Raum nimmt die Abwehr von falschen Auffassungen ein; an oberster Stelle steht die strikte Ablehnung der *gratia universalis*. Dass diese Lehrsätze aus der Defensive heraus formuliert wurden, ist in der Schrift deutlich spürbar, und das Vorwort bringt das Motiv auf den Punkt:

»Damit aber die jenige fremde Lehren / welche in etlichen Puncten / sonderbar in der Lehr von der Erstreckung einer allgemeinen gnad Gottes auf alle und jede Menschen / [...] nicht auch etwan unsere zarte jugend / und [...] unsere Kirchen selbst anstecken. [...] als[o] haben wir mit vorwüssen und willen unserer allerseits Gnädigen Herren und Oberen / auf ein kräftiges Mittel / und gleichsam einen Zaun und Vormaur / selbige von unseren Kirchen abzuhalten.«<sup>31</sup>

Die Bedrohung, gegen die in konfessionalistischer Weise ein Zaun gezogen werden muss, wird benannt: Remonstranten und Arminianer. Die Einheit der Kirche sowie die politische Gefahr, die von den »Neuerern« ausgehe, wird beschworen und legitimatorisch für die orthodoxe Verengung der Gnadenwahllehre herangezogen. Das »kräftige Mittel« kulminiert in einem rigiden und verbindlich erklärten Begriff der Gnade. Der vierte Lehrsatz fasst den Kerngedanken der orthodoxen Prädestinationslehre zusammen:

»Gott der Herr hat vor der Welt grundlegung in Christo Jesu unserem Herren einen ewigen Fürsatz gemacht / in welchem Er auß pur lauterem Wolgefallen seines willens / ohne Vorsehung einiges Verdienstes der Werken oder Glaubens/ zu lob und Ehr seiner Herrlichen Gnad eine gewüss und bestimmte Anzahl der Menschen; welche da mit den übrigen in gleicher

<sup>30</sup> Christian Moser sieht in der *Formula Consensus* den Kulminationspunkt der schweizerischen reformierten Orthodoxie und den Beginn des Niedergangs. Vgl. Moser, *Reformed Orthodoxy*, 219.

<sup>31</sup> *Formula consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum, circa doctrinam de gratia universali & connexa, aliaque nonnulla capita*, [Zürich?] o.J. (Zürich ZB 7.109,39), 5 f. Die Konsensusformel war ursprünglich nur für den kircheninternen Gebrauch vorgesehen gewesen und sollte nicht veröffentlicht werden. Schweizer vermutet, dass sie nicht vor 1714 im Druck erschien. Vgl. Schweizer, *Centraldogmen*, 488. Zum gleichen Schluss kommt Gottfried Kuhn, *Zum Text der helvetischen Formula Consensus von 1675* (Manuskripte und älteste Ausgaben), in: *Zwingliana* 4/14 (1927), 441–446.

Verderbnuß und allgemeinem Blut begriffen/ und also mit der Sünd behaftet/ ihm fürkommen; außerwehlt.«<sup>32</sup>

Providenz und Gnadenwahl werden in dieser dogmatischen Formel ineinander geschoben und auf das engste miteinander verwoben. Die Providenz Gottes wird auf den ewigen – außerhalb der Zeit gefällten – Ratschluss reduziert. Die Providenz als innerweltliches Wirken Gottes tritt fast gänzlich zurück. Sie steht nur noch in Funktion der Erwählung einiger Menschen. Das Providenzielle erschöpft sich als ewiger Ratschluss in der Auserwählung. Der geschichtliche Aspekt beschränkt sich auf eine infralapsarische Interpretation des Sündenfalls:

»Und zwar so hat Gott der Herr beschlossen / erstlich den Menschen aufrichtig zuerschaffen / darnach seinen Sündenfall zu verhengen / und endlich auß dem gefallenen Geschlecht sich etlicher zu erbarmen / und dieselbige zuerwehlen; die andern aber in dem verlornen Hauffen stecken zulassen.«<sup>33</sup>

War der Mensch ursprünglich Gott ähnlich und fähig, den Gnadenstand zu erlangen, so änderte sich dies mit dem Sündenfall grundlegend: er wurde »verbösert«. Er ist jetzt grundsätzlich ein Sünder und Verworfenener und dies gleich in zweifacher Weise:

»Erstlich zwar wegen des jenigen Fahls und der Ungehorsame / welche er in den Lenden Adams begangen: Darnach auch wegen der daraus in seiner ersten Empfängnis erfolgter / anererbter sündlicher Verderbnuß / nach welcher seine gantz Natur verbösert und geistlich todt ist.«<sup>34</sup>

Die Menschheit läßt sich nicht nur die Sünde Adams auf sich, die ihn zum Sünder macht, bevor er überhaupt geboren wird, sie hat darüber hinaus auch die Anlage zur Gnade gänzlich verloren. Die menschliche Natur selbst ist sündig und böse und zum Glauben unfähig. Ohne Gottes Gnade wären alle Menschen ihrer doppelten Sündhaftigkeit nach verdammt. Gottes Barmherzigkeit kommt hier zum Tragen, indem er einen Teil der Menschen auserwählt und ihnen die Gnade schenkt. Heidegger verknüpft christologische Aspekte der Prädestination mit föderaltheologischen Ansätzen:

<sup>32</sup> Formula consensus, 12.

<sup>33</sup> Formula consensus, 13.

<sup>34</sup> Formula consensus, 20.

»Also ist er [= Christus] gleichfalls in der Zeit verordnet worden zu einem Bürgen des Neuen Bunds / für diejenige allein / welche durch die ewige Gnadenwahl Ihm zu einem eigenthümlichen Volk / seinem Samen und Erbtheil gegeben sind.«<sup>35</sup>

Der alte Bund, den Gott schon mit Adam schloss und mit Moses bzw. dem jüdischen Volk im Alten Testament erneuerte, findet im Neuen Testament seine Fortsetzung. Der neue Bund wurde so weit ausgeweitet, dass kein Unterschied mehr zwischen Juden und Heiden bestehe.<sup>36</sup> »Gleichwol ist auch also dieser Göttliche Gnaden=Beruff nicht unbedingt allgemein.«<sup>37</sup> Der neue Bund ist der Bund mit den Auserwählten. Dabei spielt Christus als Mittler der Gnadenwahl eine wichtige Rolle. Denn er selbst ist auserwählt worden als »Haupt / Herzogen und Erben« all jener, die durch Gott zur Seligkeit auserwählt wurden. Christus ist in diesem Sinne der Spiegel der Erwählung. Er ist für die Auserwählten das Mittel zur Seligkeit; er ist der Geist der Wiedergeburt, und durch ihn wird die Gnade des Glaubens erlangt.<sup>38</sup> Aber: Christus ist »nach dem beständigen Rathschlag seines Himmlischen Vatters / wie auch nach seinem eigenen Vorhaben / für die Außerwehlte allein gestorben.«<sup>39</sup> Die Auffassung, der Kreuzestod Christi eröffne nicht nur den Auserwählten, sondern allen Menschen den Weg zum Heil, wird im 16. Lehrsatz vehement bestritten. Die *Formula Consensus* stellt in Abrede, dass der Mensch selbst etwas zu seinem Heil beitragen könne. Die Auffassung, »es könne der Mensch / er möge jezt in einem Stand seyn wie er wolle / glauben / wann er nur wölle / und seye der Glaub an Christum [...] in dem Gewalt des Menschen«,<sup>40</sup> sei einfältig und widerspreche der menschlichen Natur und der Schrift. Jede Form des menschlichen Mitwirkens am Erlangen des Gnadenstandes wird kategorisch verneint. Die Werkethik spielt keine soteriologische Rolle. Gute Werke sind im besten Falle der Ausdruck der Erwählung. Die guten Taten spielten ledig-

<sup>35</sup> *Formula consensus*, 21.

<sup>36</sup> Johann Heinrich Heidegger löst die Spannung zwischen Prädestination und föderalistischer Heilslehre mittels der Unterscheidung des Werkbundes vor dem Sündenfall und dem Gnadenbund nach dem Sündenfall. Vgl. *Hutter*, *Der Gottesbund*, 89–91.

<sup>37</sup> *Formula consensus*, 27.

<sup>38</sup> *Formula consensus*, 21.

<sup>39</sup> *Formula consensus*, 21.

<sup>40</sup> *Formula consensus*, 35.

lich im alten Bund, der »Bund der Werken« eine Rolle, der mit Adam geschlossen wurde. Aber durch den Sündenfall wurde dieser Bund gegenstandslos und durch den »Bund der Gnaden / welchen er allein in Christo / dem andern Adam / eingegangen« ist, ersetzt.<sup>41</sup>

Die Erbsündentheorie, die der Gnadenwahllehre zugrunde liegt, ist durch ein pessimistisches Menschenbild geleitet. Der Mensch kann nicht glauben, »dann der natürliche Mensch [kann] die Dinge nicht fassen / die des Geists Gottes sind«. Er kann noch so sehr durch die Predigt dazu aufgerufen werden. Er ist nicht in der Lage, den Weg zum Heil zu finden, es sei denn, er werde von Gott erwählt und aus dem »geistlichen Sünden= Tod« auferweckt.<sup>42</sup> Diese Auffassung von Erbsünde verneint jede Möglichkeit des menschlichen Mitwirkens am Heil. Gute Werke und ethisches Handeln können den in Ewigkeit gefällten Entscheid über Erwählung und Verdammung nicht beeinflussen.

#### 4. Ist Christus für alle oder für einige gestorben?

Etwas mehr als ein Jahrzehnt bevor sich Heidegger mit seiner gemäßigten Position bezüglich der Gnadenwahl beinahe die Finger verbrannt und sich den Angriffen der maresischen Kollegen ausgesetzt hatte, hatte sein hoch geschätzter Lehrer das Wort gegen die Prädestinationslehre ergriffen. Am 27. November 1659 verkündete Michael Zingg (1599–1676) im Pfrundhaus zu St. Jakob vor den Mauern der Stadt Zürich von der Kanzel die trostreichen Worte: Christus sei gekommen, um die ganze Welt, d.h. alle Menschen selig zu machen. Dies gehe klar aus dem Johannesevangelium hervor: »dan Godt hat seinen Sohn nit gesandt in die Welt, das er die Welt richte, sondern das die Welt durch ihn selig werde« (Joh 3.17). Aus dieser Textstelle zog Zingg weitreichende Konsequenzen. In einem Brief an einen Gleichgesinnten rekapitulierte er nochmals seine paradigmatische Predigt: »Darwegen nimmt sich Godt an des Menschen Geschlechts, dan hat er in der Liebe sein Sohn geschickt. Vnd verstehe nit nur der Außerwehlten, ein geringer

<sup>41</sup> Formula consensus, 36.

<sup>42</sup> Formula consensus, 33 f.

Theil, außgeschlossen den großen Theil der menschen durch das Wort Welt.«<sup>43</sup> Er geht in diesem Brief auf das orthodoxe Textverständnis ein und bestreitet, dass mit der Wendung, Christus sei in die Welt gesandt worden, gemeint wäre, er sei einzig für die Ausgewählten gestorben. Zingg ist im Gegenteil überzeugt, mit ›Welt‹ seien alle Menschen gemeint.<sup>44</sup> In dieser hermeneutischen Differenz öffnet sich eine große Kluft zwischen der orthodoxen und Zinggs Theologie. An Stelle des unergründlichen ewigen Ratschlusses über die Erwählten und Verdammten setzt er einen Gott der Liebe:

»So hat Godt in Liebe sich der Welt angenommen, seinen Sohn gesandt in die Welt, welcher ist Godt geoffenbaret in Fleisch. Dißen haben gesehen nit nur außerehlte, sonder auch böße haben ihn gehört, vnd gutes von ihm empfangen. Die Liebe Godtes hat sich mit dem edelsten schatz, seinem Sohne gegeben der Welt.«<sup>45</sup>

Die Liebe Gottes und Christi Opfertod für die ganze Menschheit bedingen sich gegenseitig und spenden die Zuversicht, dass allen die Möglichkeit zum Heil gegeben ist. Die Motivation zu einer kritischen Haltung gegenüber der Prädestinationslehre nährt sich nicht einzig aus der Exegese, sondern auch aus der Seelsorge. So rechtfertigt Zingg seine Predigt damit, dass viele ältere und im Sterben liegende Menschen sich in Angst und Schrecken befänden, weil sie im Ungewissen darüber seien, ob Gott sie nicht bei den Verworfenen belasse. Sie würden sich darüber grämen, »daß sie zur Gnade und Barmherzigkeit nimmer kommen mögen«. Dagegen habe seine Auslegung der Schrift seine Zuhörer mit Trost erfüllt.<sup>46</sup>

Die von der orthodoxen Prädestinationslehre abweichende Predigt wurde von den zahlreich anwesenden Stadtzürcher Kirchgängern sehr kontrovers aufgenommen: Zingg stieß sowohl auf Ablehnung wie auf Zuspruch. Er sah sich gezwungen, sich zu rechtfertigen, was er mit einem Rückgriff auf Heinrich Bullingers (1504–1575) zurückhaltenden Umgang mit der calvinistischen Prä-

<sup>43</sup> Zürich ZB Ms F 185 [Brief von Michael Zingg an Johann Jakob Bodmer (1617–1676) vom 28. Januar 1660], Bl. 8v.

<sup>44</sup> Vgl. Kaspar *Bütikofer*, Michael Zingg (1599–1676): Ein Wegbereiter des Zürcher Pietismus?, in: PuN 39 (2013), 117–149, hier 137.

<sup>45</sup> Zürich ZB Ms F 185, Bl. 8v.

<sup>46</sup> Otto Anton *Werdmüller*, Der Glaubenszwang der zürcherischen Kirche im XVII. Jahrhundert. Eine kirchenhistorische Skizze, Zürich 1845, 69–71.

destinationslehre<sup>47</sup> tat. Er berief sich dabei auf zahlreiche Predigten des Reformators wie beispielsweise die 31. Predigt.<sup>48</sup> Er zitiert ebenfalls die an den dänischen König Christian gerichtete Schrift *De gratia dei iustificante nos propter Christum* (1554), wo das fünfte Kapitel des ersten Buchs programmatisch mit »Christum Jesum passum pro omnib. hominib. omnia peccata mundi sustulisse« überschrieben ist und bewiesen werde, dass Christus für alle und nicht für wenige am Kreuz gestorben sei.<sup>49</sup> Bullinger ist ihm also der Bürge für seine Auslegung des hermeneutischen Streites darüber, ob mit ›Welt‹ alle oder bloß einige Menschen gemeint sind. Zingg sieht sich in seinem Konflikt mit der Orthodoxie in der Tradition der Reformatoren und er kann sich auf Bullingers ›philanthropischen Gott‹<sup>50</sup> berufen.

Der Kritik an der Prädestination ist ein intensives Studium der Schriften von Jakob Böhme vorausgegangen. Zingg erhielt in der zweiten Hälfte der Fünfzigerjahre über unbekannte Kanäle zahlreiche Abschriften von Texten, die damals noch nicht im Druck vorlagen. Zudem förderte eine Hausdurchsuchung zahlreiche heterodoxe Werke an den Tag; darunter auch einige Druckschriften Böhmes.<sup>51</sup> Allem Anschein nach fußte Zinggs Ablehnung der Gnadenwahl über weite Strecken auf dessen Werken. Die skeptische Einstellung Michael Zinggs gegenüber diesem Dogma der calvinis-

<sup>47</sup> Vgl. W. Peter *Stephens*, Predestination or Election in Zwingli and Bullinger, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), Bd. 1, hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 24), 313–334, hier 318–320; Fritz *Büsser*, Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung, 2 Bd., Zürich 2004f., 1. Bd.: 281, 284f. und 2. Bd.: 121f.; Peter *Walser*, Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre, Zürich 1957.

<sup>48</sup> Zürich ZB Ms F 185, Bl 9v: »Da er [= Bullinger in seiner 31. Predigt] eingeführt dieße wort: Da stelt uns die warhaftig heilig Schrifft Godt für, das es vor seiner natur gut, gerecht, vnd wie Paulus schreibt ein liebha[be]r der Menschen sey der seinen natürlich eigen Sohn zu unserer erlösung geschickt habe.« Vgl. die erste Predigt der vierten Dekade, Das Evangelium der Gnade Gottes, in: Heinrich *Bullinger*, Schriften, Bd. 6, hg. von Emidio Campio et al., Zürich 2006, 271 f.

<sup>49</sup> Zürich ZB Ms F 185, Bl. 9r.

<sup>50</sup> Vgl. *Büsser*, Bullinger, I, 281.

<sup>51</sup> Kaspar *Bütikofer*, Eine nonkonformistische Bibliothek des 17. Jahrhunderts. Klandestine Literatur am Vorabend des Pietismus, in: *Zwingliana* 43 (2016), 335–385; Urs B. *Leu*, Chiliasten und mystische Spiritualisten des 17. Jahrhunderts, in: Gegen den Strom. Der radikale Pietismus im schweizerischen und internationalen Beziehungsfeld, hg. von J. Jürgen Seidel, Zürich 2011, 39–74, hier 61–71.

tischen Orthodoxie blieb kein Einzelfall. Zingg darf als Wegbereiter oder Vorläufer der pietistischen Bewegung in Zürich betrachtet werden.<sup>52</sup> Dies nicht nur, weil er später in den Kreisen der Interessierten hochgehalten und rezipiert wurde, sondern ganz besonders, weil es mehrere direkte und indirekte Beziehungen zwischen ihm und späteren Exponenten des Pietismus gab.

### 5. Pietistischer Providenzglaube: Bruchlinien zur Orthodoxie

Wie nahm die orthodoxe Theologie den pietistischen Providenzialismus bzw. die Ablehnung der Prädestination wahr? Einen guten Eindruck zur Beantwortung dieser Frage vermittelt Johann Jakob Hottingers *Versuchungs=Stund* (1717).<sup>53</sup> In dieser auf dem Höhepunkt des zweiten Pietistenprozesses verfassten Streitschrift werden zahlreiche Abweichungen der neuen Frömmigkeitsbewegung in dogmatisch-polemischer Art abgehandelt und verurteilt. Der orthodoxe Professor für das Alte Testament gibt im ersten Teil seiner Schrift einen kurzen historischen Abriss über den Zürcher Pietismus und geht danach im zweiten Teil in zwölf Kapiteln auf deviante Glaubenspunkte ein. Er erörtert beispielsweise den Kirchenbegriff, die Inspirationen oder das spiritualistische Schriftverständnis. Das siebte Kapitel handelt »Von der heilsamen Gnad Gottes« und beschreibt die Prädestinationslehre sowie die Irrtümer der Pietisten in diesem Punkt. Allein die Tatsache, dass die Gnadenwahllehre erst an siebter Stelle zur Sprache kommt, zeigt, dass Hottin-

<sup>52</sup> Der Berner Pietist Samuel König (1671–1750) verfolgte in seiner Schrift *Grundsätze von der allgemeinen Gnade Gottes* (1723) eine ähnliche Argumentationslinie. Es kann jedoch nicht abgeschätzt werden, inwieweit König seine Auslegung der Schrift auf Michael Zingg abstellte. Vgl. Rudolf Dellsperger, Samuel Königs Grundsätze von der allgemeinen Gnade Gottes (1723), in: *Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag*, hg. von Wilfried Härle und Barbara Mahlmann-Baur, Leipzig 2009, 223–236.

<sup>53</sup> Johann Jakob Hottinger, *Versuchungs=Stund Über die Evangelische Kirch/ Durch neue Selbstlaufende Propheten: Oder/ Kurze und wahrhafte Erzählung/ was sint An. 1689. bis 1717. In Zürich/ wegen des übelgenenneten Pietismi verhandlet worden*, Zürich: David Gessner, 1717 (Zürich ZB 17.391).

ger diesem Dogma nicht die oberste Priorität oder gar eine zentrale Stellung in seiner Theologie einräumte.

Über weite Strecken wird die orthodoxe Position rekapituliert. Hottinger tut dies aber in einer seelsorgerischen Absicht, um die Gegensätze zwischen der orthodoxen und der pietistischen Auffassung herauszuschälen und so auch verunsicherte Gläubige zurück auf den Weg der Zürcher Kirche zu leiten. Sein Grundthema ist das absolute Unvermögen des Menschen, die Gnade allein durch den Glauben oder durch eigene Werke erlangen zu können. Der Mensch ist seit dem Sündenfall von Gott abgefallen. »Dann wann Gott unsere Personen und Werke nach der Richtschnur des Gesetzes beurtheilen will / so wird kein Mensch selig.«<sup>54</sup> Das Heil zu erlangen, liegt außerhalb des menschlichen Machtbereiches. Die Gnade wird dem Gläubigen einzig durch das ›Wohlgefallen‹ Gottes zuteil. Der Mensch selbst kann seine Erwählung weder durch gute Taten noch durch Frömmigkeit erwirken oder wenigstens beeinflussen. Es stellt sich somit die Frage, was der Gläubige denn tun könne. Hottingers Theologie sieht für den Menschen bloß eine passive Rolle vor. Was ihm verbleibt, ist einzig die Erkenntnis von der Gerechtigkeit Gottes und der daraus folgenden Konsequenz, »daß wir selbiger [= der Gerechtigkeit] unterthänig werden [und] nach selbiger hungern und dürsten [...] sie vor allen Dingen suchen«.<sup>55</sup> Wer vom Glauben ergriffen ist, der tritt diese Suche an. Doch hier warnt der Chorherr eindringlich vor der irrigen Vorstellung, dass durch den Glauben die Heiligung erlangt werden könne: Es »ist solches keines wegs dahin zuverstehen / als wäre der Glaub selbt dasjenige / von deßwegen Gott den Sünder vor gerecht haltet. Dann unser Glaub zwahr ein Gaab Gottes: doch auch ein Werck des Menschen ist«.<sup>56</sup> Es steht Gott und nicht der Mensch am Ausgangspunkt des Heilsweges.

Das Nichts-tun-Können wurzelt im ewigen Vorsatz, wonach – basierend auf der Geschichte von Jakob und Esau (Röm 9,11) – bereits die Ungeborenen, noch bevor sie Gutes oder Böses tun konnten, angenommen oder verworfen sind. Die Heiligung des Menschen liegt einzig in Gottes Hand. Er hat vor der Grundlegung

<sup>54</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 232.

<sup>55</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 233.

<sup>56</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 234.

der Welt beschlossen, einen Teil von den »in gleich verderbtem und traurigem Stand sich befindenden Menschen« zu erwählen. Diese »grosse Sönderung der Menschen« ist für Hottinger ein Mysterium des Glaubens. In der Prädestination offenbart sich ein Werk Gottes; es zeigt sich ein bewundernswertes und tiefes Geheimnis, das Ehrfurcht gegenüber Gott verlangt:

»Demnach / um daß die / Menschen durch dises Werck / nachtrucklich zur Dancksagung gegen Gott / Dehmuth [...] verleitet werden / so hat der Satan sich heftig wider selbiges aufgebäümet / selbiges schon zu des Heil. Apostels Pauli Zeiten / folgends durch Pelagium, die Antichristische Schul=Lehrer / Servetum, Socinum, die Arminianer [...] mit höllischen Verleumdungen beschmeisset / als wäre es der Ehr Gottes nachtheilig.«<sup>57</sup>

Der ewige Ratschluss Gottes liegt außerhalb des menschlichen Verstandes und kann nicht ergründet werden. Der Prädestination kann einzig mit Ehrfurcht begegnet werden. Sie verlangt von Gläubigen Bescheidenheit. Wer dennoch die Geheimnisse Gottes ergründen will, der begibt sich außerhalb der Schranken der heiligen Schrift und beleidigt Gott wie einst König Ahab durch seinen Unglauben. Wer allenfalls sogar die Prädestinationslehre kritisiert oder synergistische Tendenzen vertritt, den setzt Hottinger mit den gefürchteten Feinden der reformierten Kirche gleich. Die Prädestinationslehre ist für ihn ein Tabuthema, das nicht berührt werden dürfe.

Den Bogen zu den Pietisten spannt er sodann mit der Feststellung, »[h]ierzu [d.h. Berühren dieses Glaubensartikels] haben sich auch heut zu Tag etliche bereden lassen.«<sup>58</sup> Dem Pietismus wirft Hottinger das Konzept eines »tätigen Christentums« vor. Er kritisiert eine aktive, vom Menschen ausgehende Heilsvorstellung, die diametral der orthodoxen Lehre entgegensteht. Interessanterweise nimmt er dabei als Vordenkerin des Pietismus Antoinette Bourignon (1616–1680) ins Visier,

»weil Antoinette Bourignon, eine Enthusiast- und Papistische Niederländerin / durch ihre mit dem Pharisäischen und Antichristischen Saurtaig / in der Lehr von dem ewigen Fürsatz / von der Gerechtigkeit und dem Glauben

<sup>57</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 228.

<sup>58</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 229.

/ [...] angesteckte Schriften / vil Unachtsame verführet: von der einigen / und wahren Gerechtigkeit des Sünders und dem Glauben abführet: Hergegen die Menschen / ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten anweist / wie die Juden gethan / Rom. 10:3.«<sup>59</sup>

Es kommt nicht von ungefähr, dass Hottingers Abrechnung mit dem Pietismus ausgerechnet bei Antoinette Bourignon einsetzt, auch wenn ihre Schriften in einen größeren Kontext der Untergrundliteratur zu stellen sind.<sup>60</sup> Im weiteren Verlauf reiht er sie dann auch in ein breiteres Umfeld ein mit Mystikern, Theosophen und Böhme'schen Schriften; er nennt namentlich Valentin Weigel (1533–1588), Heinrich Niclaes (Nicolai 1501–1580) und Hiël (Hendrik Jansen van Barrefelt 1520?–1594?).<sup>61</sup> Tatsächlich lassen sich diese Schriften als Inspirationsquellen des frühen Zürcher Pietismus nachweisen: Dem Pietisten Johann Heinrich Locher (1648–1716) beispielsweise wurden diese und zahlreiche andere Werke 1698 konfisziert.<sup>62</sup> Weiter ist bekannt, dass aus dem Umkreis des Zürcher Pietismus Geld für den Druck der Werke Hiëls gespendet wurde.<sup>63</sup>

Worin besteht in der Wahrnehmung Hottingers ein ›Verkennen der Gerechtigkeit Gottes und das Aufrichten einer eigenen Gerechtigkeit‹ durch die Pietisten? Der Kern seiner theologischen Kritik besteht im Vorwurf des Perfektionismus, den er an der Wiedergeburtsvorstellung des Pietismus festmacht. Für ihn ist der Mensch unvollkommen und er bleibe immer ein Sünder. Deshalb könne man das ewige Leben nicht im Diesseits erlangen. Auch Wiedergeborene im orthodoxen Sinne bleiben Sünder. Die Wiedergeburt

<sup>59</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 235.

<sup>60</sup> Antoinette Bourignon lehnte die doppelte Prädestination vehement ab. Es sei grausam anzuhören, dass Gott einen Teil der Menschen zu den Verworfenen bestimmt habe, kritisiert sie bspw. im *Liecht der Welt*. Das sei, als ob man sagen würde, Gott sei bei der Schöpfung böseartig vorgegangen: »Fürwahr! man könnte GOTT keine grössere Schmach anthun.« Die Prädestination ist für sie Gotteslästerung und Aberglaube, der bloss die Atheisten bestärke. Vgl.: Antoinette Bourignon, *Das Liecht der Welt/ In unterschiedlichen wahrhaftigen Erzehlungen*, Amsterdam 1681 (VD17 12:103559A), 253 f.

<sup>61</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 235 und 239.

<sup>62</sup> Vgl. Bütikofer, Früher Zürcher Pietismus, 523–531.

<sup>63</sup> Vgl. Kaspar Bütikofer, Johann Heinrich Römer (1628–1697): Zwischen dem Spiritualismus des 17. Jahrhunderts und frühem Pietismus: PuN 42 (2016), 116–147, hier 129 f.

sei zwar ein Bündnis mit Gott, aber keineswegs eine Gerechtersprechung.<sup>64</sup> Die pietistische ›Lehre der Vollkommenheit der Wiedergeburt‹ steht somit außerhalb der kirchlichen und wird kontrovers-theologisch als ›Gegenlehre‹ verworfen:

»Die Gegenlehr von der Vollkommenheit / ist die Lehr der Phariseeren / Pelagianeren / Donatisten und aller anderen alten und neuen Gerechtigten / [...] von welchen sie allein darum verfochten worden / die weil sie sothane [= solche] Vollkommenheit zum Fundament gesetzt ihrer Hoffnung / durch sich selbst / ohne Christi Verdienst selig zuwerden. Sagen / in dem Widergebohrnen seyen zwey unterschiedenliche Menschen / ein inn= und ausserlicher: diser allein sündige; jener aber nicht: und gehe durch die begehende Sünden ihrer Vollkommenheit nichts ab.«<sup>65</sup>

Hottinger erkennt in der pietistischen Wiedergeburtstheorie einen alternativen Heilsweg, den er konsequent ablehnt. Denn der mystische Ansatz steht diametral zur Gnadenwahl. Die Vorstellung, dass der Mensch durch einen verinnerlichten Glauben seine sündige Natur überwinden könne, liegt für ihn außerhalb des reformierten Glaubenssystems. Der Chorpherr überhöht mögliche synergistische Tendenzen des Pietismus, und sein Vorwurf, dass der Pietist nur durch sich selbst und ohne Verdienst Christi selig werden wolle, zielt denn auch deutlich über das Ziel.<sup>66</sup> Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Hoffnung auf die Heilsgewissheit, die in der Vorstellung der Wiedergeburt mitschwingt:

»Nach der Quackeren Meynung kan ein Mensch erst dann seiner Seligkeit versicheret seyn / wann er ohne Sünd ist. Aber so fehrn ist es / daß einer der solche Vollkommenheit sich einbildet / der Seligkeit versicheret seyn könne / daß er weder zum Glauben an Christum / noch zur Dehmuth / noch zur Verläugnung seiner selbst gelangen [und] hiemit kein rechter Christ werden kan.«<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 237 f.

<sup>65</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 239 f.

<sup>66</sup> Im Zürcher Pietismus ist eine gewisse indifferente Position zwischen menschlicher Willensleistung und Gottes Gnade spürbar: Im Verhör vom 1. November 1698 betonte beispielsweise der Pietist Johann Heinrich Locher den guten Willen als Vorleistung zur Wiedergeburt, wobei er das Heil nach wie vor als Gnadengeschenk Gottes verstanden wissen wollte. Zürich ZB Ms S 276, Nr. 6 [Wahrhaftige Erzellung,], 58; vgl. *Bütikofer*, Früher Zürcher Pietismus, 214 und 258.

<sup>67</sup> Hottinger, Versuchungs=Stund, 240 f.

Der Vorwurf, dass die Quäker – hier stellvertretend für die Pietisten – sich des Heils bereits im Diesseits versichern wollen, mag überzogen sein und ist dennoch nicht ganz von der Hand zu weisen.<sup>68</sup>

Aus Hottingers kontroverstheologischer Auseinandersetzung mit dem Pietismus ist ersichtlich, dass nicht primär eine alternative Auffassung von Providenz als anstößig empfunden wurde, sondern die mit ihr in einer mystischen und spiritualistischen Konzeption wurzelnde Auffassung von der Vollkommenheit in der Wiedergeburt. Er musste festgestellt haben, dass die Vorstellung, wonach alle Menschen in sich die Anlage zum Glauben tragen und es der freien Entscheidung des Menschen obliege, den Weg der Gelassenheit und Selbstverleugnung zu beschreiten, dem calvinistischen Prädestinationsdogma widerspricht. Der pietistische Providentialismus akzentuiert die Auserwählung neu: Die Wiedergeburt lehre beruht auf einem im Diesseits wirkenden Gott, der seine Gnade denjenigen schenkt, die sich durch ihren Glauben als gerecht erweisen. An Stelle der Prädestination öffnet der Wandel providenzieller Vorstellungen den Weg zu einem auf mystischen und spiritualistischen Elementen basierenden tätigen Glauben und zu einem individuellen Heilzugang. Das Gnadenwerk Christi steht somit für alle offen, und Gott wirkt in der Zeit. Die Gnadenwahl wird auf den Kopf gestellt, indem der Mensch (mit seinem freien Willen) am Ausgangspunkt des Heilsweges steht. Die Eigenverantwortung in Bezug auf das eigene Heil wird letztendlich betont. Ein Sachverhalt, den Hottinger mit der polemischen Bemerkung kommentiert, die Pietisten wollten »weiser seyn [...] als Gott«.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Der Religionsphilosoph Leszek Kolakowski kommt mit Blick auf Antoinette Bourignon in seiner Charakterisierung der »egozentrischen Mystik« zu einem ähnlichen Schluss. Er beurteilt Bourignons Mystik als der traditionellen Mystik gegenteilig: »pour elle, l'expérience de la divinité n'est qu'une forme d'autoaffirmation de sa propre personnalité. La mystique authentique est toujours une tentative pour se »fuir soi-même««. Dagegen sei das Ziel ihrer Mystik allein das Heil, ein Mittel, um die eigene Perfektion zu erreichen. Vgl. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris <sup>2</sup>1987, 672 f. und 675.

<sup>69</sup> Hottinger, *Versuchungs=Stund*, 240.

## 6. Jakob Böhmes Schatten: Von der Gnaden=Wahl

Woher schöpften die frühen Pietisten ihr Konzept eines Providenzglaubens? Fragt man nach den Ursprüngen der pietistischen Providenz, dann ist man versucht, an griechische Vorbilder und namentlich an neuplatonische Philosophen wie Plotin oder Proklos zu denken. Aus der Kampfschrift Johann Jakob Hottingers gegen die Pietisten geht hingegen deutlich hervor, dass nicht der Providenzbegriff im Zentrum der Kontroverse stand, sondern viel mehr die Gnadenwahl, die in das calvinistische Providenzverständnis eingebettet ist.<sup>70</sup> Im Zentrum der Auseinandersetzung steht somit die Auslegung des Römerbriefs, jener exegetischen Grundlage, die die Prädestinationslehre seit Augustin maßgeblich prägte.

Woraus die Pietisten ihre ablehnende Haltung gegenüber der Prädestination schöpften, hat bereits Hottinger registriert. Es ist anzunehmen, dass die Einflüsse vielfältig waren, jedoch alle einer spiritualistischen und theosophischen Richtung zuzurechnen sind. Besonders herauszuheben ist Jakob Böhme und seine Schrift *Von der Gnaden=Wahl*. Namentlich das zehnte und elfte Kapitel, in denen es um eine alternative Auslegung des Römerbriefes geht, ist paradigmatisch. Wir wissen, dass sich Johann Heinrich Locher, eine Schlüsselfigur der ersten Pietistengeneration, mit dieser Schrift intensiv beschäftigt haben musste. Es ist eine eigenhändige Abschrift Lochers von diesen beiden Kapiteln erhalten.<sup>71</sup> Als Grundlage dürfte ihm die Werkausgabe von 1682 gedient haben, die er besessen hatte. Warum er diese Kopie anfertigte, liegt im Dunkeln. Allenfalls diente sie ihm als Grundlage für sein theologisches Welt- und Bibelverständnis, denn sie enthält einige wenige in roter Tinte hinzugefügte Anmerkungen seinerseits, die wahrscheinlich einen Bezug zu seinem Glaubensbekenntnis<sup>72</sup> aufweisen. Bereits in jun-

<sup>70</sup> Providenz und Prädestination stehen in der calvinistischen Theologie in einem engen und ambivalenten Verhältnis zueinander. Die Abgrenzung der beiden Begriffe wird seit längerem erörtert und gilt bis heute als eine unerledigte Aufgabe. Vgl.: Link, Prädestination, 57f., 64f. und 74; Jacobs, Prädestination, 67–71 und Mahlmann, Prädestination, 123.

<sup>71</sup> Zürich ZB Ms S 276, Nr. 57 [Aus J. B. Büchlein Von der Gnadenwahl | das 10. Capitel | Kurtze Verfaßung der Schrift. Einwürrffe, Welche | die Vernunfft gefangen halten, wie sie zu | Verstehen seynd.], 109–119.

<sup>72</sup> ZBZ Ms S 276, Nr. 27 [Freimüthiges GlaubensBekanthnus]; vgl. Kaspar Büti-

gen Jahren kam er als Kaufmann in Venedig mit den Schriften Jakob Böhmes in Kontakt. Er beschäftigte sich intensiv mit dem *Mysterium Magnum* und lernte so die strikte Ablehnung der Prädestination durch den Görlitzer Theosophen kennen. Diese Auffassung machte er sich zu eigen, und sie prägte fortan sein Denken.<sup>73</sup>

Im zehnten und elften Kapitel *Von der Gnaden=Wahl* können wir anhand von Lochers Rezeption eine Schlüsselstelle für die ablehnende Haltung des Zürcher Pietismus gegenüber dem Prädestinationsdogma erkennen. Der Text von Jakob Böhme verdeutlicht die Bruchlinien zur Orthodoxie. Die Grundlage der Exegese bildet die bereits in *De tribus Principiis* entwickelten Dialektik der drei Prinzipien des göttlichen Wesens. Diese kann stark vereinfacht wie folgt auf einen Nenner gebracht werden: Das erste Prinzip ist das Wesen des Zorns; diesem Wesen entspricht die natürliche Welt. Das zweite Prinzip ist das Wesen des Lichts, sie ist die Quelle der Liebe; diesem Wesen entspricht die himmlische oder geistige Welt. Das dritte Prinzip ist die Erschaffung der materiellen Welt, in ihr sind die beiden ersten Prinzipien enthalten. In ihr äußern sich dem Menschen die beiden Modifikationen Gottes. Der Mensch steht demnach zwischen den ersten beiden göttlichen Wesensformen, aber er bzw. seine ›natürliche‹ Seele kann nur das Zorn-Prinzip erfassen. Durch den Sündenfall hat der Mensch das himmlische Prinzip verloren. In der Wiedergeburt kann er es jedoch erneut zurückgewinnen. Erst wenn seine Seele erleuchtet und himmlisch wird, kann sie das Liebes-Prinzip erkennen.<sup>74</sup>

*kofer*, Die Rezeption Böhmes durch den Zürcher Pietisten Johann Heinrich Locher, in: Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert, hg. von Wilhelm Kühlmann und Friedrich Vollhardt, Berlin 2012, 259–282.

<sup>73</sup> Bütikofer, Früher Zürcher Pietismus, 219–221.

<sup>74</sup> Jakob Böhme, *Theosophia Revelata*. Oder: Alle Göttliche Schriften Jacob Böhmes, von Altseidenberg. [1730]. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, hg. von August Faust, Stuttgart 1942 (Jacob Böhme. Sämtliche Schriften 2), II. Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens (1619), 2.1–3; 4.44–53; 5.6–8 und 7.1–7. Vgl. Bütikofer, Die Rezeption Böhmes, 275; Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929 (Nachdruck: New York 1968), 184–189; Hans Grunsky, *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956, 297–304.

Diese antagonistische Wesensstruktur Gottes erlaubte es Böhme, sich aus einer der orthodoxen Position diametral entgegengesetzten Sicht an die Auslegung der entscheidenden Textstellen des Römerbriefs zu machen. Diese Position nimmt Jakob Böhme konsequent ein. Im Hinblick auf die calvinistische Auslegung hebt er in scharfer Polemik an: »Die Epistel an die Römer, sonderlich das 9. und 11. Capitel, irren die Vernunft, und sind den Gottlosen ein Stein des Anstosses, und ein Fels der Aergerniß; aber den Heiligen ein Licht des Lebens.« (Gw 10.1)<sup>75</sup> Die gegensätzlichen Rollen sind somit klar verteilt. Er fokussiert kritisch auf die orthodoxe Römerbriefexegese und geht unter anderem auf Röm 9,15 f. ein.<sup>76</sup> Er interpretiert diese Passage in spiritualistischer Weise, indem er betont, dass das richtige Verständnis nicht durch die Vernunft, sondern einzig durch das göttliche Licht erschlossen werden könne (Gw 10.10). In der anschließenden Erklärung der Textstelle steuert Böhme direkt auf sein Hauptanliegen los: die Wiedergeburt. Gott erbarme sich einzig derjenigen, die Christus im Inneren empfangen haben.

»Allso vertheidiget S. Paulus Gott, und saget, daß Er recht thue oder richte, indem Er sich erbarmet welcher Er will: Rom. 9:14.15. und das ist auch eben der Grund, denn Er will keiner in seinem Erbarmen, als nur dieser, die aus seinem Vorsatz der Gnaden aus Christo geboren werden: dieser armen gefangenen Seelen erbarmet Er sich; das ist, wenn die Seele das Wort der Verheissung ergreiffet [...], so wird ihme [die] Fassung des neuen Gnaden=Entis zur Gerechtigkeit gerechnet.« (Gw 10.11)

<sup>75</sup> Jakob *Böhme*, *Theosophia Revelata*. Oder: Alle Göttliche Schriften Jacob Böhmens, von Altseidenberg. [1730]. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, hg. von Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1957 (Jacob Böhme. Sämtliche Schriften 6), XV. De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl (1623) [im Nachfolgenden mit der Sigle »Gw«]. Zu dieser Schrift und deren Entstehungsgeschichte vgl. Ferdinand von Ingen, *Jacob Böhmes Schrift Von der Gnadenwahl* und Franz von Baaders Erläuterungen, in: *Prädestination und Willensfreiheit*. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag, hg. von Wilfried Härle und Barbara Mahlmann-Bauer, Leipzig 2009, 179–193.

<sup>76</sup> »Denn zu Moses sagte er: Ich schenke Erbarmen, wem ich will, und erweise Gnade, wem ich will. Also kommt es nicht auf das Wollen und Streben des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes« (Neue Jerusalem Bibel). Das Zitat lautet bei Böhme: »denn Er spricht zu Mose: welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, des erbarme ich mich. So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Lauffen; sondern an Gottes Erbarmen.« (Gw 10.10)

Den häufig gegen die Prädestination vorgebrachten Vorwurf, wonach Gott ungerecht handle, übernimmt Böhme hier geschickt, indem er Paulus als Verteidiger der Gerechtigkeit Gottes im Sinne der spiritualistischen Wiedergeburtskonzeption auftreten lässt. Gottes Gnade basiert demnach nicht auf einem ewigen Ratschluss vor der Welterschaffung, in dem ein Teil erwählt und ein anderer Teil verdammt wird. Das Erbarmen Gottes richtet sich jetzt gezielt auf die Wiedergeborenen. Sein Ratschluss (Vorsatz) richtet sich auf die innere Frömmigkeit. Der Mensch und sein Glaube stehen im Zentrum der Heiligung. Doch dieser Perspektivenwechsel, der weg von einer unergründlichen, außerzeitlichen Gnadenwahl und hin zur individuellen Wiedergeburt als Maß der Heiligung führt, widerspricht der orthodoxen Lehre vom Sündenfall. Denn gemäß dieser Auffassung hat sich mit dem Verlust des Paradieses der Mensch »verbösert«, sodass nach calvinistischem Verständnis der Mensch allein durch sich selbst das Heil nicht erlangen könne. Jakob Böhmes Sicht auf den Menschen ist diesbezüglich viel optimistischer. Zwar geht auch er davon aus, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott seit Adams Fall verloren gegangen sei: »Denn das erste Göttliche Wollen in Adams erster Bildniß, da er in Unschuld war, ist im Menschen verblichen, wie ein Licht in der Kertzen auslischt.« Mit dem Sündenfall gibt es im Menschen das andere »göttliche Wollen«, das sich in der Form des Zorns und der Finsternis äußert. Aber der Mensch hat trotz allem die Anlage zum Glauben in sich. Dass dem so ist, vermag Böhme erneut aus einer diametral anderslautenden Interpretation einer weiteren Schlüsselstelle der Prädestinationslehre zu schöpfen: Röm 9,10–13.<sup>77</sup> Die Passage von den Zwillingen Rebekkas wertet er folgendermaßen um: Nach dem Sündenfall habe Gott zwei Dinge in Bezug auf Adam bzw. die Menschheit beschlossen.

»Der erste Vorsatz ist der natürliche erste Adam, der war der Grössere, als das erste [= ursprüngliche] Bild Gottes im Vorsatz der Göttlichen Scientz [...]; aber in ihme war die Gnade nicht offenbar, vielweniger die grosse Liebe und Demuth in Jesu.« (Gw 10.6)

<sup>77</sup> »Der Ältere muß dem Jüngeren dienen; denn es steht in der Schrift: Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt« (Neue Jerusalemer Bibel). Bei Böhme: »Der Grössere soll dienstbar werden dem Kleineren, wie denn geschrieben stehet: Jacob habe ich geliebet, aber Esau habe ich gehasset« (Gw 10.6).

Mit dem Sündenfall hat Adam die Ebenbildlichkeit mit Gott und die paradisische Eigenschaft verloren. Er, der ›erste Adam‹ – im Sinne der *Theologia Deutsch* –, ist nun ein natürliches und verderbtes Wesen. Er ist fern der Gnade und der Gnadenwirkung Christi. Deshalb ist dieses fleischliche Wesen oder diese Charaktereigenschaft im Zustand der Finsternis mächtiger, d.h. *größer* als die himmlische Eigenschaft (›das erste Bild Gottes‹) vor dem Fall. Doch damit lässt es Böhme nicht bewenden. Es gibt einen zweiten ›Vorsatz‹ Gottes, es gibt Grund zur Hoffnung:

»Darum kam GOTT mit dem andern Vorsatz, der in der Gnade verborgen lag, und gab ihn in das erste [= ursprüngliche] Bilde ein, und offenbarte die Gnade, durch das erste Bilde, und tödtete das erste Leben in der Gnaden, und erhob das Leben der Gnaden in dem ersten Vorsatze, über den Vorsatz des grössern Biles, als des ersten Natürlichen.« (Gw 10.7)

Der Mensch hat zwar seine Ebenbildlichkeit mit Gott, d.h. die himmlischen Eigenschaften nach dem Sündenfall verloren, aber er kann dennoch zum Glauben finden, denn in ihm ist der Weg zum Heil angelegt, wenn auch nur verborgen. Diese Gnade, bei Böhme manchmal auch Samen oder Funke genannt, ist das Kleine. Vermag die Seele die Ebenbildlichkeit Gottes wieder aufzurichten, dann überwindet sie das große Bild, d.h. die fleischlichen oder natürlichen Eigenschaften. Dann trifft zu, dass der Größere dem Kleineren diene. In diesem Sinne interpretiert Böhme auch die Textstelle, dass Gott Jakob geliebt habe, denn dieser verkörpert den göttlichen Ratschluss, der in der Möglichkeit zur Wiedergeburt besteht: »Aber Jacob in meinem rechten Göttlichen Vorsatze, welchen ich aus meinem Göttlichen Willen der Gnade von Ewigkeit geboren habe, den habe ich geliebet« (Gw 10.8). Der ewige Ratschluss Gottes ist demnach nicht die Gnadenwahl und Verdammnis, sondern die Anlage zum Glauben und zur Wiedergeburt.

Das zentrale Moment des Glaubens ist die Wiedergeburt. Ihr Ziel besteht darin, dass der Mensch vom Zustand des göttlichen Zorns, der Finsternis und der natürlichen oder fleischlichen Neigungen in einen Zustand der göttlichen Liebe, des Lichts und der himmlischen oder paradisischen Neigungen wechselt. Am Ausgangspunkt steht die Buße. Die innere Möglichkeit zum Guten muss aktiviert werden:

»Diese angebotene Gnade muß als ein lebendiges sprechendes Wort, in den innern Grund der ersten in Adam eingesprochenen Gnaden Stimme, eingefasset werden durch die Seele [...], daß es ein Vorsatz zur Busse, und zur Umwendung des Greuel Willens werde, in welchem Vorsatze der Geist Christi im ersten Grunde der eingeleibten Gnade [...] ein neu Leben gebietet.« (Gw 10.35)

Die Wiedergeburt muss der Mensch wollen, sie wird nicht von außen und grundlos geschenkt. Er muss Buße tun, seinen Willen dem göttlichen Willen überlassen und Christus anziehen (Gw 10.40). Der Weg zum Glauben ist kein Geschenk, das einzig den Auserwählten zukommt. Er wird vielmehr durch den freien Willen beschritten. Die in der Seele ›eingefasste‹ und verborgene Gnade muss willentlich durch die Bußfertigkeit gesucht werden. Der Glaube ist eine innere Kraft und Fähigkeit des Menschen, der durch das erste Prinzip, d.h. durch das Wesen des Zorns unterdrückt wird. Trotz der starken Betonung des freien Willens verfißt Böhme keinen reinen Synergismus. Die Rolle des Willens bleibt letztendlich inkonsequent, denn die Wiedergeburt bleibt ein Gnadenwerk Gottes. »So liege es nun nicht am Wollen, daß der Gottlose will selig werden, auch nicht an dem Wercke seiner Hände; sondern an Gottes Erbarmen, daß er umkehre.« (Gw 10.18)<sup>78</sup> Dem freien Willen kommen demnach zwei Funktionen zu: Er spielt einerseits eine negative Rolle als Quelle der Sünde. Denn es ist nicht Gott, der von außen durch einen ewigen Ratschluss den Menschen verstockt; die Verstockung ist innerlich und basiert auf dem freien Willen (Gw 10.17). Zweitens hat er auch eine positive Wirkung als Wegbereiter der Wiedergeburt, denn der Mensch muss die Wiedergeburt wollen, damit ihm diese Gnade erst ›angeboten‹ und auch wirklich zuteil wird. Erst in dieser Phase des Glaubens tritt Christus als Heilsvermittler auf:

»Er zerstöret dem Teufel sein Reich in der Seelen, und gebietet sie zu Gottes Kinde, und zu seinem Tempel, und giebet ihr seinen Willen, und tödtet den Willen der verderbten Natur; das ist, Er transmutiret ihn in das wahre Bilde Gottes.« (Gw 10.38)

<sup>78</sup> Auch im Zürcher Pietismus ist eine indifferente Haltung zwischen Gottes Gnade und freiem Willen anzutreffen. Vgl. Anm. 66.

Die Erneuerung des Menschen wird mit einer mystischen Psychologie verwoben. Der freie menschliche Wille mit seinem Hang zur Sünde wird nun zu einem himmlischen Willen in der Wiedergeburt. Hier berühren sich nun Hottingers weiter oben dargelegte Kritik an der Wiedergeburt und Böhmes Konzeption, wenn der Theosoph schreibt, dass in der Wiedergeburt »ein neu Leben gebietet; in welchem neuen Leben der Wille zur Sünden stirbet und untergeht [...], da die Sünde hernach nur in dem sterblichen Fleische herrschet«. (Gw 10.35)<sup>79</sup>

Mehrfach betont Böhme, dass der Glaube nicht ein äußerliches Geschenk sei. Gnade werde nicht von außen zugerechnet (Gw 10.36). Damit geht er klar auf Distanz zum calvinistischen Erwählungsglauben und grenzt sich auch gegen Bundestheorien ab.

Diese ablehnende Haltung gegenüber der Prädestination, wie sie in der Schrift *Von der Gnaden=Wahl* formuliert wird, machte sich auch Johann Heinrich Locher zu eigen. In einem längeren Brief an seinen in der labadistischen Kolonie weilenden Freund Johann Heinrich von Schönau (1654–1689) bezieht er Stellung zu Pierre Yvons (1646–1707) *Die Wahre Reine Lehre Von der Göttlichen Praedestinatio* (1673).<sup>80</sup> Am 19. Januar 1686 schreibt er seine mahnenden Worte nach Wieuwerd. Dabei nimmt er nur am Rande Bezug auf die unterschiedlichen Interpretationsweisen des Römerbriefes. Er konzentriert sich dagegen auf eine mystische Deutung von Esaus Namen:

»Aber mein freund wer will sagen ohne erschrecknus [...] daß Esau in der Hell [w]er oder ein Tüffel sey, oder daß Er von Ewigkeit zur Verdammus predestiniert worden, betrachtet recht Malach 1 u 10. 11. dan wißet mein fründ, wan die Sau oder das böse Thier so der verderbten menschlichen Natur anklebt, weggeschnitten wird, so stehet das E allein als ein Engel da, namlich die Eigenschafft des gnadenbundes oder Schlangentrettens [= Christus/Reich der Gnade<sup>81</sup>], welche bey iedem Menschen durch Gottes Gnaad zu finden [ist].«<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Vgl. Anm. 65.

<sup>80</sup> Vgl. *Bütikofer*, Früher Zürcher Pietismus, 373–380.

<sup>81</sup> Vgl. Gw 9.19f.

<sup>82</sup> Zürich ZB Ms S 276, Nr. 18 [Johann Heinrich Locher an Johann Heinrich von Schönau in Wieuwerd vom 19. Januar 1686], Bl. 8r.

Diese Interpretation des Namens als Abbild der antagonistischen Eigenschaften des Menschen ist selbst wiederum Ausfluss einer spiritualistischen Lesart des Römerbriefes, wie sie bei Jakob Böhme anzutreffen ist. Diese Schlüsselstelle in Lochers Argumentation gegen die Prädestination verdeutlicht den eminenten Einfluss der Schrift *Von der Gnaden=Wahl* auf das Denken des Zürcher Pietisten. Die Passage über Esaus Namen ist eine Paraphrase aus dessen 9. Kapitel.<sup>83</sup>

### 7. Der Vorsehungsglaube im frühen Zürcher Pietismus: Eine Spurensuche

Wie äußert sich der Wandel der providenziellen Vorstellungen? Welche Bedeutung messen die Zürcher Pietisten dem Vorsehungsglauben bei? Das pietistische Verständnis von Providenz entfernte sich von jenem Calvins: Es handelt sich dabei nicht einfach um ein Weglassen der Auffassung von der Gnadenwahl in der reformierten Prädestinationslehre, sodass quasi ein gereinigter Providenzbegriff resultieren würde. Die pietistische Auffassung wird von einem spiritualistischen Verständnis getragen. Statt durch einen ewigen Ratschluss ist die Providenz nun durch ein Wirken Gottes in der Seele bestimmt. Sie wirkt aktiv in der Zeit. Es ist die göttliche Providenz, die im und durch den Menschen wirkt. Sie ist durchaus innerweltlich und als *providentia specialis* mit dem menschlichen Handeln verwoben und dynamisch auf einen Heilsplan ausgerichtet. Dieser Wandel der providenziellen Vorstellung kann an Textstellen, in denen Zürcher Pietisten direkt auf die Vorsehung Gottes Bezug nehmen, verfolgt werden. Solche Quellenbelege sind jedoch rar. In den Prozessakten wurden Verhöre über Providenz und Prädestination,

<sup>83</sup> Der Abschnitt lautet: »Aber in Christo nahm Er ihn (Esau) nach dem Gnaden=Geschenke, nach dem innern Grunde des rechten Adamischen Menschen wieder an; nicht nach dem Rechte seiner Lebens=Natur, darinnen er Esau hieß, oder genennet war: denn das E ist der innere Grund, da das Paradeisische Geschenk innen lag; aber die sau war das verworfene Thier des Reichs des eigenen Willens nach der Jrdigkeit, von deme die Schrift sagt: Rom. 9:13. Esau hab ich gehasset; da er noch in Mutterleibe war, auf daß die Wahl GOTTes bestünde, daß nicht Esau in seinem falschen eigenen Natur=Leben, solte GOTTes Kind seyn, sondern Christus in der rechten Adamischen Natur in Esau.« (Gw 9.88)

wenn sie überhaupt stattfanden, nicht protokolliert. In wenigen Schriftstücken von Pietisten lassen sich jedoch inhaltliche Bezüge auf ihren Providenzglauben finden, die auf ihren Gehalt hin näher betrachtet werden können.

Der junge Pietist Johann Kaspar Escher wurde im Zweiten Villmergerkrieg zwischen den reformierten und katholischen Orten im Frühjahr 1712 als Hauptmann der Infanterie zum Schutz der Zürcher Grenze nach Kappel verlegt. Dem besorgten Vater, Bürgermeister Johann Jakob Escher (1656–1734), schrieb er aus der Garnison:

»Auch ich glaube, man müsse niemals aus Muthwillen sich in Gefahr begeben, hingegen aber nichts scheuen, wozu die Pflicht und der Dienst des Vaterlandes ruft. Seine Pflicht thun und alles übrige der Vorsehung über lassen halte ich für eine Grundregel, welcher ein jeder in seinem Beruf nachleben kann und soll.«<sup>84</sup>

Der junge Offizier und Angehörige einer herrschenden Familie stand am Anfang einer langen und erfolgreichen Magistratenkarriere, und er hebt die Vaterlandspflicht hervor, die er zu erfüllen gedenke. Der väterlichen Angst, dass ihm im Krieg etwas zustoßen könnte, begegnet er mit der göttlichen Providenz. Das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung ist seine Grundregel, die für jedermann in allen Lebenssituationen Gültigkeit haben sollte. Escher bezieht sich hier auf seinen Schicksalsglauben, wonach es nicht am Einzelnen liegt, sein Los selbst zu bestimmen. Er beruft sich hier auf die Vorstellung der speziellen Providenz, der zufolge Gott den Lebensweg eines jeden Einzelnen von Ewigkeit her vorherbestimmt hat. Mit dem Hinweis auf Gottes Plan gibt er dem hochgestellten Vater zu verstehen, dass es nicht an ihm als Bürgermeister liege, das Schicksal seines Sohnes – beispielsweise durch eine Abberufung von der Front – zu bestimmen. Mit dieser Äußerung bewegt sich Escher durchaus noch im konventionellen Rahmen. Einen neuen Aspekt der Providenz äußert Johann Heinrich Bodmer (1669–1743) in einem Brief an seinen Freund, Johann Kaspar Escher. Jener weilte im Nachgang zum Zweiten Villmergerkrieg als

<sup>84</sup> David von Wyss, Lebensgeschichte Johann Kaspar Eschers Bürgermeisters der Republik Zürich, Zürich 1790, 42.

diplomatischer Vertreter Zürichs am Reichstag in Regensburg. Dorthin schrieb ihm Bodmer:

»Monsieur

La Providence Adorable vous fait naistre des accidents singuliers pour avoir lieu de metre au jour les precieuses graces qu'il a mis dans v[ot]re ame; En effect la demarche Bernoise me passe, et cõe elle est dure, elle est sensible, lisez Ps 55:13:14 Math: 10:36.«<sup>85</sup>

Die Äußerung über die Providenz steht im Kontext einer bernischen Intervention. Die Verbündeten der Zürcher stellten sich plötzlich gegen Escher und unterstützten eine Intrige, die zu seiner Abberufung aus Regensburg führen sollte und ihn tief in der Ehre traf.<sup>86</sup> Bodmer kritisiert die Haltung der Berner mit einem Psalmenzitat: »Denn nicht mein Feind beschimpft mich« (Ps 55,13). Dieser Schicksalsschlag wird hier im Sinne der speziellen Providenz gedeutet. Sie erfährt eine gewichtige inhaltliche Erweiterung: Es handelt sich nicht mehr um einen ewigen Ratschluss Gottes, der außerhalb der Zeit steht, sondern das Wirken Gottes in dem hier geäußerten Verständnis von Vorsehung findet in der Zeit statt. Die providenziellen Ereignisse erscheinen den Menschen als Zufälle und haben eine soteriologische Wirkung: Es ist Gott, der mit schicksalhaften Ereignissen dem Menschen das Heil in der Seele entstehen lässt. Gottes Providenz lenkt die menschliche Seele auf den Heilsweg mittels der speziellen Providenz. – Sie hält im vorliegenden Fall den Gläubigen zu Demut und Selbstlosigkeit an.

Weitere Aspekte des Vorsehungsglaubens finden sich in Junker Johann Heinrich von Schönaus Denken. Der Pietist geriet vorübergehend in den Bann des Labadismus und kam als Mitglied der Kolonie in Wieuwerd unter den Einfluss von Pierre Yvons Prädestinationslehre. In einem Brief an einen unbekanntenen Empfänger beteuert er, er habe trotz seiner Zweifel gegenüber Jakob Böhme während seines Aufenthalts in der friesischen Kolonie nie den Prädestinationsglauben der Labadisten geteilt.<sup>87</sup> Kurz nach seiner

<sup>85</sup> Zürich ZB Ms FA v. Wyss III 101&a [Brief von Bodmer an Escher vom 18. Feb. 1713].

<sup>86</sup> von Wyss, Escher, 85–99; Carl Keller-Escher, Fünfhundert und sechzig Jahre aus der Geschichte der Familie Escher vom Glas, 1320–1885. Festgabe zur Feier des fünf-hundertsten Jahrestages ihrer Einbürgerung zu Zürich, Zürich 1885, 117–120.

Rückkehr nach Zürich verfasste er eine umfangreiche chiliastische Schrift *Betrachtungen über die geheimbe Fürbilder, der sechs Tage der Welt-Erschaffung* (1688), die er in Basel publizieren ließ. Von dort aus schreibt er an seinen Freund Johann Heinrich Locher nach Zürich und berichtet über seine Mühen mit der Drucklegung:

»An dießen lieberter Freund und Bruder Jch dancke E L[oche]r hertzlich für immerzu nehmende mühe, und zum Zeichen der Danckbarkeit, gebe ich Eüch widerum anlaas die Liebe zu üben. Jch weis nichts beÿ zu fügen, als daß ich wegen unter der hand wachßendem Matirum nach wohl etliche Wochen hier zu bringen werde, wo [= sofern] nicht die fürsehung Godtes es anderst leitet. Wann mir sein guter Will durch mich Ellenden Menschen treülich mag verrichtet werden, nach dem Beruff seiner Gnad über mich. Godt leite unß durch seinen Geist auf den ewigen weg Amen.«<sup>87</sup>

Johann Heinrich von Schönau beklagt sich bei seinem Freund über die Probleme mit der Drucklegung seines Werks. Offenbar nimmt die Arbeit mehr Zeit in Anspruch als geplant. Der chiliastische Autor bezeichnet seine Präsenz in der Druckerei als ›wachsendes Martyrium‹. Er versteht seine Arbeit an der Druckerpresse als Opfer des Glaubens, das er darbringen müsse. Ob dieser Leidensweg sich weiter in die Länge ziehe oder bald ein Ende finden werde, dies zu entscheiden, überlässt von Schönau der Vorsehung. Es ist Gott, der diesen Weg bestimmt und den ›Märtyrer‹ leitet. Er versteht hier Providenz in zweifacher Weise: Der Mensch wird durch Gottes Ratschluss geführt: Es ist Gott, der über den Weg und das Leiden des Einzelnen entscheidet und bestimmt. Darüber hinaus

<sup>87</sup> Halle a. S. Archiv der Franckeschen Stiftung (AFSt) H B 17b [Johann Heinrich von Schönau in Wieuwerd an unbekanntem Empfänger vom 7. Dezember 1685], Bl. 259–261, hier 261r. Das Schreiben ist auszugsweise wiedergegeben in: Theodor Wotschke, Justus Dozem, in: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 24 (1930), 30f. Beim Empfänger könnte es sich um Friedrich Breckling (1629–1711) gehandelt haben, denn der Brief stammt aus seinem Besitz. Breckling scheint Johann Heinrich von Schönau gekannt zu haben: In seinem Tagebuch verzeichnet er unter dem Jahr 1689 den Tod eines »Schonau«. Im selben Jahr verzeichnet er zudem seine Zürcher Korrespondenz. Erwähnt werden Johann Heinrich Locher (Hinrich Lochner) und ein unbekannter Usteri, bei dem es sich wahrscheinlich um Paul Usteri (1667–1718) handelt. Gut möglich, dass die Korrespondenten aus der Schweiz deshalb erwähnt werden, weil sie vom Ableben des gemeinsamen Freundes berichteten. Vgl.: Autobiographie: Ein frühneuzeitliches Ego-Dokument im Spannungsfeld von Spiritualismus, radikalem Pietismus und Theosophie, hg. von Johann Anselm Steiger, Tübingen 2005, 63.

<sup>88</sup> Zürich ZB Ms S 276, Nr. 18 [Johann Heinrich von Schönau an Johann Heinrich Locher vom 20. Juli 1688 aus Basel], Bl. 11r.

bedeutet Vorsehung auch, dass Gott durch den Gläubigen in der Welt wirkt. Johann Heinrich von Schönau hat einen Auftrag erhalten, den er so gut wie möglich zu erfüllen versucht: »Wann mir sein guter Will durch mich Ellenden Menschen treulich mag verrichtet werden.«<sup>89</sup> Er versetzt sich in die passive Form, durch ihn wird der göttliche Wille ausgeführt.

Wie sich Johann Heinrich von Schönau das providenzielle Wirken Gottes im und durch den Menschen vorstellt, lässt er an mehreren Stellen in seiner rund ein Jahr später überarbeiteten Version der chiliastischen Schrift durchblicken, die in Amsterdam auf Französisch erschien. Er argumentiert in den ersten Zeilen des Vorwortes mit der Providenz, die ihn dazu angehalten habe, das Buch zu überarbeiten und stärker an die aktuellen Zeiterscheinungen sowie an die gemäß den göttlichen Weissagungen bald folgende Zeit anzupassen. Zuerst wollte er nur eine Übersetzung für seine Glaubensbrüder anfertigen, aber »que la Providence me fit naître, m'ont fait changer de dessein«.<sup>90</sup> Der Autor bringt mit dem Begriff der Vorsehung zu Ausdruck, dass Gott durch ihn wirke und ihn veranlasst habe, das Buch für die französische Ausgabe neu zu komponieren. Providenz steht für ein innerweltliches, zeitliches Wirken Gottes durch seine Werkzeuge. In der göttlichen Providenz spiegelt sich die menschliche Geschichte und besonders die Kirchengeschichte.

»Ceux qui se trouvent en ces bonnes dispositions, ne prennent pas la marque de la Bête ny sur leur fron, ny à la main droite, quand ils seroient employez par la Providence de Dieu, pour l'aide de ses enfans foibles & dispersez, ou pour des desseins qui nous sont cachez, au milieu d'une communion errante & corrompue.«<sup>91</sup>

Das Malzeichen des Tiers werden gemäß Offenbarung jene nicht annehmen, die mit Christus tausend Jahre herrschen werden (Offb 20,4). Gottes Vorsehung gibt nicht bloß diesen chiliastischen Heilsplan vor. Die Providenz wirkt durch die Gläubigen und lässt sie

<sup>89</sup> Vgl. Anm. 88.

<sup>90</sup> Johann Heinrich von Schönau, RECHERCHE Dans le Livre DE L'ETERNEL. SUR L'Etat présent & à venir de l'Eglise, & sur la destinée de ses Ennemis, Amsterdam 1689 (Zürich ZB 6.240:c), Préface.

<sup>91</sup> von Schönau, Recherche, 159.

das Zeichen nicht annehmen. Ihr – den Menschen oftmals verborgenes – Wirken ist auf die Endzeit ausgerichtet, indem die frommen Werkzeuge Gottes den schwachen und zerstreuten Kindern Gottes in einer verdorbenen Welt zu Hilfe eilen und diese in den Letzten Tagen sammeln.

In von Schönaus Verständnis der Providenz fließt die Vorstellung von einem verborgenen Heilsplan Gottes zusammen mit der Überzeugung, dass Gott diesen Heilsplan durch die Gläubigen in der Welt in die Tat umsetze. In von Schönaus Vorsehungsglauben äußert sich auch eine abweichende Auffassung über die göttliche Gnade. Providenz steht demnach sowohl für einen eschatologischen Plan, als auch für ein Wirken der Gnade im Menschen oder, wie von Schönau schreibt, »nach dem Beruff seiner Gnad über mich. Godt leite uns durch seinen Geist auf den ewigen weg.«<sup>92</sup>

Noch ein weiterer Aspekt kann aus Johann Heinrich von Schönaus Vorsehungsglauben herausgelesen werden: Providenz als ein göttliches Vorzeichen. Zwei aus seiner Optik echte Zeugnisse der Weissagungen der Offenbarung beschreibend, kommt von Schönau auf das Schicksal der verfolgten Glaubensgenossen, die Hugenotten, die Quietisten sowie die Jansenisten und Waldenser zu sprechen:

»Ainsi je crois, que trois ans & demy après la condamnation de Molinos, qui entraîna celle de ses Maximes, on verra\* [Randbemerkung: »\*Au mois de Fevrier, en 1691«] quelque coup singulier de la Providence, qui augmentera le courage & la confiance des pauvres Fidelles, qui gemissent en l'Eglise Romaine. Car il ne faut pas croire, que ceux que l'on appelle *Quietistes*, c'est à dire ceux qui font profession d'adorer Dieu en esprit & en vérité, & dont la vie est cachée avec Jésus Christ en Dieu, soient tout à fait exterminés en l'Eglise Romaine. Non certes. C'est un feu qui n'est pas éteint, & qui ne fait que couvrir sous la cendre, pour se rallumer un jour avec plus de force que jamais.«<sup>93</sup>

Es ist Heinrich von Schönaus tiefe Überzeugung, dass die Vorbereitung auf das Millennium bereits begonnen habe. Er sieht den Niedergang der Jesuiten bald kommen. Für das Jahr 1691 prophezeit er zwei Jahre im Voraus gewagt das Wiedererstarken der

<sup>92</sup> Vgl. Anm. 88.

<sup>93</sup> von Schönau, Recherche, 235.

unterdrückten Quietisten in Italien. Am Beispiel der Quietisten verdeutlicht er seine Hoffnung, dass die Gläubigen am Ende der Zeit sich in der unsichtbaren Kirche sammeln und auf die Herrschaft Christi auf Erden hinarbeiten werden.<sup>94</sup> Die chiliastische Naherwartung wird getragen vom Vertrauen in das direkte Einwirken der speziellen Providenz («coup singulier de la Providence»). Der göttliche Heilsplan, den von Schönau zu erkennen glaubt, ist eng verwoben mit dem providenziellen Wirken in der Geschichte. Dieses Wirken Gottes gibt den unterdrückten Gläubigen wiederum Gewissheit und Mut. An den Auswirkungen der Vorsehung kann Gottes Heilsplan erkannt werden: Gott gibt sich den Gläubigen durch sein innergeschichtliches Wirken zu erkennen.

So weit ein paar Passagen aus Schriftstücken von Pietisten, die lediglich einen rhapsodischen Einblick in das providenzielle Denken von Zürcher Pietisten erlauben. Es muss bei wenigen Facetten bleiben, denn die Bezüge auf den Vorsehungsglauben sind weder zahlreich, noch kann hier von einer ausgearbeiteten theologischen Konzeption die Rede sein, auf die sich die Pietisten bezogen hätten. Dennoch zeigt die Annäherung an einen pietistischen Providenzbegriff eine deutliche Abgrenzung gegenüber der Prädestinationslehre. Das entschiedene Neue ist die Vorstellung einer ständig präsenten Vorsehung, die sowohl innerlich in der Seele des Wiedergeborenen als auch äußerlich in Natur und Geschichte wirke. Der providenzielle Heilsplan wird individuell erfahrbar. Die göttliche Gegenwart im eigenen Alltag geht über die reine Glaubenswelt hinaus und wirkt sich direkt auf die eigene Lebenswelt und Alltagsbewältigung aus.<sup>95</sup>

Das direkte Zusammenspiel von Glaubens- und Lebenswelt im pietistischen Vorsehungsglauben kann gut an den divinitorischen Lospraktiken abgelesen werden. Das Däumeln und Losen von Bibelversen war, wie Shirley Brückner aufzeigt, schon sehr früh im Zürcher Pietismus verbreitet.<sup>96</sup> Äußerst beliebt war das wohl im

<sup>94</sup> *von Schönau*, Recherche, Bl. 8r [Préface]; vgl. *Bütikofer*, Römer, 135 f.

<sup>95</sup> Einen vergleichenden Abriss über den Providentialismus in England, Deutschland und der Schweiz anhand von autobiografischen Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts gibt das erste Kapitel aus *von Greyerz*, Vorsehungsglaube und Kosmologie.

<sup>96</sup> Shirley *Brückner*, Die Providenz im Zettelkasten. Divinatorische Lospraktiken in der pietistischen Frömmigkeit, in: *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckung*, hg. von Wolfgang Breul und Jan Carsten Schnurr, Göttingen

Umkreis von Anhängern Gottfried Arnolds 1714 erstmals an unbekanntem Ort gedruckte Spruchkästchen *Johannis Angeli Silesii geistreiche Lotterie*. Es handelt sich dabei um eine Vielzahl von Losen, die auf Kärtchen gedruckte Epigramme aus dem *Cherubinischen Wandersmann* und einen Bibelspruch enthalten. Wenige Jahre später taucht die Silesius-Lotterie in Zürich auf. Während dem zweiten Zürcher Pietistenprozess sticht sie der Obrigkeit ins Auge. Unter dem Eintrag vom 24. Mai 1718 berichtet die Prozessakte von einer größeren pietistischen Zusammenkunft anlässlich eines Besuchs der beiden Berner Pfarrer Johannes Ernst aus Leutwil und Franz Ludwig Sprüngli aus Birrwil. In diesem Konventikel „kam auch zum ersten Male die von Frankfurt stammende, bei Lindinner auf Zeddel gedruckte und auf Karten gepappte *geistliche Lotterie* in Gebrauch“. <sup>97</sup> Die geistliche Lotterie war auch beim Pietisten Beat Holzhalb (1693–1757) sehr beliebt; im Verhör vom 26. März 1719 verteidigte er diese als ein unschuldiges »Zedelinwerk« mit schönen Bibelsprüchen. <sup>98</sup>

Aufschlussreich ist die Funktion der geistigen Lotterie in der alltäglichen Andacht der Pietistinnen und Pietisten. Mit dem Losen von Bibelversen ist der Glaube verbunden, dass sich im zufällig gezogenen Zettel der Wille Gottes offenbaren werde. »Im Blick auf die Zukunft offenbarte sich so für die Gläubigen die Vorsehung Gottes für das eigene Leben – in der Rückschau erblickte er die ›segensvollen Fußstapfen‹ des ›waltenden Gottes‹. <sup>99</sup> In der Lospraxis wird die ständige göttliche Präsenz im eigenen persönlichen Alltag erfahr- und sichtbar. Die Lose können gleichsam als göttli-

2013 (AGP 59), 351–366; *dies.*, Der »Frommen Lotterie«. Pietistische Lospraktiken in der Schweiz, in: xviii.ch. Jahrbuch der schweizerischen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts 2 (2011), 66–87.

<sup>97</sup> Julius Studer, Der Pietismus in der Zürcher Kirche am Anfang des vorigen Jahrhunderts, in: Jahrbuch der historischen Gesellschaft Zürcher Theologen 1 (1877), 101–209, hier 170; vgl. Brückner, Der »Frommen Lotterie«, 75 f.

<sup>98</sup> Studer, Pietismus, 171. Es kann vermutet werden, dass auch das *Himmelsblüemil* – eine nicht mehr auffindbare Schrift –, die ähnlich wie das *Milch=Kind* (1713) zu den populären Propagandaschriften des Zürcher Pietismus zählte, der Kategorie der geistlichen Lotterie zuzuordnen ist, denn sie enthielt gemäß des Gutachtens der Zensoren vom 6. April 1718 Auszüge aus Angelus Silesius' *Cherubinischem Wandersmann*. Die Schrift wurde ohne Druckerlaubnis von Josef Lindinner (1684–1737) in einer Auflage von 100 Exemplaren nachgedruckt. Vgl. Bütikofer, Früher Pietismus, 95.

<sup>99</sup> Brückner, Providenz, 351.

che Heilszeichen aufgefasst werden, die das Gefühl der Gottesnähe vermitteln.<sup>100</sup> Die so verstandene individuelle Providenz gibt dem Heilsplan einen neuen Sinn: ›Gottes Fürsatz‹ ist nicht mehr wie in der Prädestinationslehre schlicht unergründlich, er teilt sich dem Frommen im Hier und Jetzt mit.

## 8. Vom Pietismus zur Aufklärung

Ende 1721 war die politische Niederlage der pietistischen Reformbestrebungen besiegelt. Der einst mächtige Wortführer, Johann Heinrich Bodmer, dritthöchster Magistrat im Zürcher Stadtstaat und Oberbefehlshaber der Zürcher Truppen im Zweiten Villmergerkrieg, war entmachtet und ins Neuenburger Exil geschickt worden. Die Bewegung zur »Demokratisierung« der Verfassung und Verbesserung der Kirche war in sich zusammengebrochen; die Zürcher Obrigkeit hatte alle Eingeständnisse von 1713 zurückgenommen.<sup>101</sup> Den Pietistinnen und Pietisten blieb nur noch der Rückzug in die Innerlichkeit. Zur selben Zeit trat eine neue Generation in Erscheinung, die sich im Dreieck »Orthodoxie–Aufklärung–Pietismus« bewegte<sup>102</sup> und neue Formen der Auseinandersetzung erschloss.<sup>103</sup> Unter ihnen ragen Johann Jakob Bodmer (1698–1783) und Johann Jakob Breitingen (1701–1776) besonders hervor.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Vgl. *Birkner*, Heilsgewissheit, 170f.

<sup>101</sup> Vgl. *Ernst Saxer*, Die zürcherische Verfassungsreform vom Jahre 1713 mit besonderer Berücksichtigung ihres ideengeschichtlichen Inhaltes, Zürich 1938.

<sup>102</sup> *Meyer/Schneider*, Mission, 15f. Die starke Wechselwirkung zwischen Pietismus und Aufklärung in Johann Jakob Bodmers Denken betont Ulf-Michael Schneider. Er vertritt die These, dass Bodmer die inspirierten Reden von Johann Adam Gruber (1693–1763) und besonders von Johann Heinrich Rock (1678–1749) zum Vorbild für die Formulierung seiner subjektiv-intuitiven Dichtungskonzeption nahm. Vgl. Ulf-Michael *Schneider*, Propheten der Goethezeit: Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten, Göttingen 1995 (Palaestra 297), 142–147.

<sup>103</sup> Die Zeit, in der Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitingen wirkten, war geprägt von einem tiefgreifenden Wandel in der Zürcher Kirche. Alte orthodoxe Positionen, namentlich die Prädestinationslehre, wurden zurückgedrängt. Vgl. Peter *Opitz*, Aspekte und Tendenzen der theologischen Diskussion in Zürich zur Zeit Breitingens und Bodmers, in: Bodmer und Breitingen im Netzwerk der europäischen Aufklärung, hg. von Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer, Göttingen 2009 (Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa 16), 172–201.

<sup>104</sup> Vgl. Wolfgang *Bender*, Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitingen, Stutt-

Die beiden gaben zwischen 1721 und 1723 die erste moralische Wochenschrift, *Discourse der Mahlern*, heraus.<sup>105</sup> Sie suchten, vorerst ohne großen Erfolg, eine tugendhafte republikanische Öffentlichkeit.

Die Auseinandersetzung mit Joseph Addisons (1672–1719) *Spectator* (1711/12 u. 1714) als Vorlage für das eigene Periodikum führte Bodmer zur Beschäftigung mit weiteren englischsprachigen Autoren. Im Frühjahr 1723 bekommt er von seinem Freund Laurenz Zellweger (1692–1764) die englische Ausgabe des *Paradise Lost* (1667) von John Milton (1608–1674) und beschließt im Herbst, das ganze Werk zu übersetzen. Seinem Freund Zellweger in Trogen berichtet er Ende Januar 1724 über den bevorstehenden Abschluss der Arbeit.<sup>106</sup> Die Drucklegung der Übersetzung scheiterte aber an der geistlichen Zensur.<sup>107</sup> Erst eine knappe Dekade später konnte 1732 die Prosaübersetzung des puritanischen Epos *Verlust des Paradieses* erscheinen.<sup>108</sup>

Johann Jakob Bodmer versprach sich von seinen Übersetzungen Homers und Miltons die Anerkennung seiner ästhetischen und poetischen Vorstellungen. Er sah im Werk Miltons das Vorbild für die epische Dichtung seiner Generation.<sup>109</sup> Aber Bodmers literarische Arbeit lässt sich nicht bloß auf sein ästhetisches Programm reduzieren: In seinem Schaffen drückt sich zugleich das Anliegen einer moralischen und gesellschaftlichen Erneuerung aus.<sup>110</sup> Er bezeichnete seine Schriften als politisch und moralisch. Bezogen auf seine Schauspiele drückte dies Bodmer so aus: »ich kann so in Anderer

gart 1973; *ders.*, Bodmer, Johann Jakob, in: Walter Killy. *Literatur Lexikon* 2 (1989), 47–49.

<sup>105</sup> Helga Brandes, *Die »Gesellschaft der Maler« und ihr literarischer Beitrag zur Aufklärung. Eine Untersuchung zur Publizistik des 18. Jahrhunderts*, Bremen 1974 (*Studien zur Publizistik. Bremer Reihe* 21). Zur Gattung der moralischen Wochenschriften vgl. Bettina *Volz-Tobler*, *Rebellion im Namen der Tugend. »Der Erinnerer« – eine Moralische Wochenschrift*, Zürich 1765–1767, Zürich 1997.

<sup>106</sup> Brief Bodmers an Zellweger vom 28. Januar 1724. Abgedruckt in: Hans *Bodmer*, *Die Anfänge des zürcherischen Milton*, Hamburg 1893, 190–194.

<sup>107</sup> Vgl. Hans Heinrich *Meier*, *Milton in Zürich*, in: *Neue Zürcher Zeitung* (6.12.2008).

<sup>108</sup> *Bender*, *Bodmer*, 45.

<sup>109</sup> *Bender*, *Art. Bodmer*, 49; *ders.*, *Bodmer*, 47.

<sup>110</sup> Jesko *Reiling*, *Die Genese der idealen Gesellschaft. Studien zum literarischen Werk von Johann Jakob Bodmer (1698–1783)*, Berlin 2010 (*Frühe Neuzeit* 145), 6–11.

Munde Wahrheiten sagen, was positiv und in meiner Person gesagt, Satyre oder gefährlich wäre. Ich nehme mir allein vor, politische und moralische Wahrheiten zu schreiben und sie wirken zu lassen, was sie können.«<sup>111</sup> Diese Motivation trifft auch auf die Milton-Übersetzung zu: Das Epos sagte nicht nur seiner religiösen Auffassung zu, sondern entsprach auch seiner philosophischen Grundhaltung. Wie stark sich Bodmer mit Miltons politischer und theologischer Position identifizierte, geht aus der Einführung zur vierten Auflage von 1759 hervor, wo er ihn als »Anwalt aller Art der Freyheit, der Kirchen=Freyheit, der häuslichen und der bürgerlichen Freyheit« feiert. Milton wird schlechthin zum Wegbereiter der Toleranz stilisiert: »Er fürchtete vor allen Dingen die geistliche Slavery, und trat darum zu Cromwell und den Independenten, unter welchen er eine grössere Gewissensfreyheit erwartete.« Auch theologisch ist Bodmer eins mit Milton, wenn er beteuert: »In dem verl. Paradies werden wir nichts hieher gehöriges finden, das nicht mit der Heil. Schrift vollkommen überein stimmt.«<sup>112</sup> Und besonderen Wert legt Bodmer in seiner einleitenden »Critischen Geschichte des verlorenen Paradieses« auf die Tatsache, dass Milton nicht nur ein herausragender Dichter war, sondern auch ein moralisch vorbildliches Leben führte.

Miltons unorthodoxe Behandlung des biblischen Stoffs erfasste auch die Prädestinationslehre. Sie wird jetzt in belletristische Form zur Disposition gestellt. Die Auseinandersetzung darüber ist der reinen theologischen Ebene enthoben und auf eine poetische verschoben:

»Worauf der grosse Schöpfer also erwiederte. O Sohn, an welchem meine Seele ihre höchste Belustigung hat, Sohn meiner Schosse, Sohn welcher allein mein Wort, meine Weißheit und würcksame Macht, du hast eben geredet, wie meine Gedancken sind, eben wie mein ewiger Vorsatz bestimmt hat. Der Mensch soll nicht gänzlich verlohren seyn, sondern erhalten werden, wer will, jedoch nicht Krafft seines Willens, sondern Krafft meiner freyen Gnade und Gunst. Ich will seine gefallene Kräfften wieder erneuern,

<sup>111</sup> Bodmer an Johann Heinrich Meister, 1768 (ohne genaue Datumsangabe): Zitiert nach: Johann Caspar Mörikofer, *Die Schweizerische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1861, 220. Vgl: *Reiling*, *Die Genese*, 6f.

<sup>112</sup> [Johann Jakob Bodmer,] *Johann Miltons verlorenes Paradies. Ein Episches Gedicht in zwölf Gesängen*. Vierte verbesserte Auflage, Zürich: Konrad Orelli, 1759 (Zürich ZB Rd 278), 4f. u. 18.

ob gleich sie durch die Sünde schnöden ausschweifenden Lüsten untergeben, und unterjocht worden; Ich will ihm wieder aufhelffen; daß er seinen Todesfeind noch einmahl auf ebenem Plan bestehe; will ihm wieder aufhelffen, damit er möge wissen, wie gebrechlich sein gefallner Zustand ist, und mir seine Erlösung, niemand als mir schuldig seye. Einige habe ich aus sonderlicher Gnade vor den andern ausersehen und erwehlt; das ist mein Willen: Die andern sollen mich hören ruffen, und oft ihres sündlichen Standes erinnert werden, daß sie die erzönte Gottheit zeitlich besänftigen, indem sie die angebotene Gnade einladet; denn ich will ihre finstern Sinnen, so viel hinlänglich seyn mag, aufheitern, und die steinerne Hertzen erweichen, daß sie flehen, Reue tragen, und den schuldigen Gehorsam angeloben.«<sup>113</sup>

Milton (und mit ihm Bodmer) legt Gott klare Worte in den Mund, die gegen eine doppelte Prädestination sprechen. Der Mensch ist nicht von vornherein, ohne dass dabei sein Verhalten berücksichtigt wird, verdammt. Die Freiheit Gottes liegt nicht in der willkürlichen Erwählung oder Verdammnis, sondern in der Gnade, die er allen Menschen trotz ihren Sünden zuteilwerden lassen will. Seine Freiheit besteht in der Güte gegen den Menschen. Zwar hat er einige ›aus besonderer Gnade‹ erwählt, aber nicht im Sinne der Vorherbestimmung, sondern weil diese Menschen den Weg zum Heil eingeschlagen haben und sich Gott durch Reue und Gehorsam zugewendet haben. Auch bei Milton/Bodmer finden wir das ambivalente Zusammenspiel von menschlichem Willen und göttlicher Gnade, wie dies bereits bei Böhme anzutreffen war.<sup>114</sup> Auf der einen Seite haben wir die göttliche Gnadenwirkung und auf der anderen Seite wird vom Menschen ein Erwirken und Wollen der Gnade verlangt. »Aber nicht Krafft seines Willens, sondern durch [Gottes] freye Gnade« kann er das Heil erlangen. Dennoch ist die Gnade kein willkürlich erteiltes Geschenk. Sie setzt den freien Willen des Menschen voraus. Der Sünder muss sich auf den ›Kampfplatz‹ begeben und sich mit den Begierden auseinandersetzen. Der Mensch ist der sinnlichen Welt unterworfen, und erst wenn er sich davon frei machen kann, ist er würdig, auserwählt zu werden. Dass dies gelingt, ist wiederum nicht einzig eine willentliche Leistung, sondern gleichsam Teil der Gnade, die sich darin ausdrückt,

<sup>113</sup> [Johann Jakob Bodmer,] Johann Miltons Verlust des Paradieses. Ein Helden=Gedicht. In ungebundener Rede übersetzt, Zürich: Markus Rordorf, 1732 (Zürich ZB 3.304), 90f.

<sup>114</sup> Vgl. weiter oben, Abschnitt 6.

dass die Sünder »ihres sündigen Standes oft erinnert werden« und Gott rufen hören. Es entsteht der Eindruck, als sei die Willensfreiheit in erster Linie dahingehend zu verstehen, dass der Mensch das Gnadengeschenk, das ihm Gott zukommen lässt, willentlich zurückweisen könne:<sup>115</sup>

»Die, welche diesen Langmuth und den Tag der Gnade verachten und verschertzen, sollen sie nimmermehr erfahren, sondern in ihrer Verstockung noch mehr verstocken, und in ihrer Blindheit noch mehr verblendet werden, damit sie ausgleiten, und noch tiefer fallen; Und keine als solche schliesse ich von der Gnade aus.«<sup>116</sup>

Ähnlich wie im Arminianismus entfaltet bei Milton die Willensfreiheit eine negative Wirkung, indem der Mensch willentlich das göttliche Gnadengeschenk ablehnen kann und so die eigene Verdammnis selbst zu verantworten habe.

An diesem Punkt schaltet sich – in der vierten Auflage – der Übersetzer ein und macht in einer Fußnote deutlich, dass er hier nicht ganz auf einer Linie mit der puritanischen Glaubenswelt Miltons stehe. Der strikte Ausschluss der Gnade für alle, die Gott nicht vollständig annehmen und »den Tag der Gnade versäumen (verschertzen)«, bringt den späteren Bodmer gegen Milton auf: »Es ist erbärmlich, daß unser Autor die Würde der Gottheit dergestalt verkleinert hat, indem er diese erbärmliche Lehre von einem Tage der Gnade in ihren Mund gelegt hat.«<sup>117</sup> Bodmer polemisiert hier nicht gegen die ablehnende Haltung Miltons gegenüber der doppelten Prädestination, in diesem Punkt stimmen sie überein. Die Kritik richtet sich gegen den restriktiven Gnadenbegriff. Die rigore puritanische Auffassung mildert er mit einem Bezug auf Jean Racine (1639–1699) ab: »Racine verwunderte sich, dass der Poet den ewigen Vater eine erschreckliche Verwerfung aussprechen läßt, ohne daß der Sohn für diejenigen bitte, die von der Gnade ausgeschlossen sind.«<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Vgl. Friedemann *Drews*, *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustin, Proklos, Apuleius und John Milton*, Bd. 2, Frankfurt 2009, 764–778.

<sup>116</sup> *Bodmer*, *Miltons Verlust des Paradieses* (1732), 91.

<sup>117</sup> *Bodmer*, *Miltons verlorenes Paradies* (1759), 130.

<sup>118</sup> *Bodmer*, *Miltons verlorenes Paradies* (1759), 130.

Die Debatte über den Heilsbegriff ist bei Bodmer der theologischen Sphäre entzogen und findet jetzt zwischen literarischen Größen statt. Die Autoritäten sind Milton und Racine, ungeachtet ihrer konfessionellen Bezüge. Inhaltlich bricht Bodmer die Lanze für einen versöhnlichen und optimistischen Gnadenbegriff, wie ihn rund sechzig Jahre früher bereits Zingg mit seiner Feststellung ›Christus ist für alle gestorben‹ vertreten hatte. Es ist wohl auch kein Zufall, dass Bodmer in seinem letzten Lebensjahr zum ersten Biografen Michael Zinggs wurde.

## 9. Schluss

Die Prädestinationslehre erfuhr eine wechselvolle Geschichte und wurde mehrmals einer Revision unterzogen, bis sie in der *formula consensus* ein letztes Mal dogmatisch definiert und konserviert wurde. Erstmals in Zürich öffentlich in Frage gestellt wurde sie nach der Reformationszeit durch Michael Zingg. Seine Predigt über das Vermittlerwerk Christi, das allen offenstehe, kostete ihn das Amt. Aber die Skepsis gegenüber der Gnadenwahllehre brach in eingeweihten Kreisen nicht mehr ab. Die nachfolgende Generation von Pietistinnen und Pietisten fand in ihm einen Anknüpfungspunkt. Bis auch sie schließlich von aufklärerischen Strömungen überlagert wurde und die Prädestinationslehre in der Mitte des 18. Jahrhunderts allmählich dem Vergessen überlassen wurde. Aber die Auseinandersetzung mit Providenz und Determinismus beschäftigte die Gläubigen weiterhin und fand auch noch im Denken Fichtes ihren Niederschlag: Zu Beginn des Deutschen Idealismus ist die geistige Metamorphose der Epoche des frühen Pietismus und der Aufklärung noch spürbar. Die ideengeschichtliche Auseinandersetzung um Willensfreiheit und Vorherbestimmung nahm in dieser Zeitspanne eine paradigmatische Dimension an.

Der Wandel providenzieller Vorstellungen im Pietismus ist bedeutend, weil sich in diesem Punkt zahlreiche konzeptionelle Ansätze wie in einem Brennglas fokussierten. An das gewandelte Verständnis von Vorsehung ist eine zur Orthodoxie divergierende Denkungsart gekoppelt. Dies äußert sich beispielsweise in einem optimistischen Menschenbild, in der individuellen Selbstverant-

wortung gegenüber Gott, im freien Willen oder in einem verinnerlichten Glauben. An Stelle der Prädestination tritt ein Providenzialismus, der auf neuplatonische Vorbilder zurückgreifen konnte. Gottes Heilsplan wirkt in der Zeit und durch den Gläubigen. Er ist nicht mehr unergründlich wie in der Gnadenwahllehre, sondern er offenbart sich dem gläubigen Individuum. Sichtbar wird der pietistische Providenzialismus an der neuen Praxis des Däumelns und Losens.

Der vehemente Einspruch der Pietisten gegen die Gnadenwahl korrespondierte mit der Wiedergeburtskonzeption. Dieses der Mystik entlehnte Gnadenverständnis ist mit einem Heilsdeterminismus nicht zu vereinbaren. Die Wiedergeburt ist ein (innerliches) Gnadengeschenk Gottes, das das freie Individuum annehmen oder ablehnen kann. Sowohl in der speziellen Providenz als auch in der innerlichen Vereinigung des Menschen mit Christus in der Wiedergeburt zeigt sich Gott dem Individuum. Er ist individuell erfahrbar. Er ist nicht mehr nur ein unergründlicher und außerzeitlicher Gott der Gnadenwahl und dem heilssuchenden Individuum peinigend unnahbar. In der Tat sprengt die pietistische Überzeugung einer menschlichen Selbstverantwortung gegenüber Gott die orthodoxe Glaubenswelt.

Die Überwindung des Determinismus rehabilitierte die guten Werke: Moral und Tugend wurden zu neuen Modebegriffen. Das Individuum emanzipierte sich von der vergangenheitsorientierten Erbsündentheorie. Es orientierte sich am eigenen Handeln und blickte optimistisch in die Zukunft. Dies hat weitreichende Auswirkungen, die letztendlich über das Theologische hinausgreifen und auch das gesellschaftliche und politische Denken erfassen.

Die pietistische Auseinandersetzung mit der Prädestination bereitete in geistesgeschichtlicher Hinsicht (als einer von mehreren Faktoren) der Aufklärung den Weg. Die literarische Auseinandersetzung Johann Jakob Bodmers mit Milton ist kein Zufall; sie darf als Bindeglied zwischen den beiden Strömungen gesehen werden. Der Wandel des Providenzialismus im frühen Pietismus steht kulturgeschichtlich im Kontext eines Umbruchs im gesamten Wirklichkeitsverständnis. Die Überwindung prädestinatorischer Vorstellungen öffnete den Blick für neue theologische, philosophische und politische Denkansätze.

*Kaspar Bütikofer, Dr. phil., Zürich*

*Abstract:* Double predestination, the dazzling concept of Calvinism, had tightened over time to become an orthodox dogma, stipulated by the Reformed Church of Zurich. The early Zurich pietists inevitably came into conflict with predestination as it proved to be incompatible with new, influential ideas from mysticism and spiritualism. They replaced it by »special providence«. This rejection of strong theological determinism brought about a change in the history of mind and was a building block of Enlightenment. From the middle of the 18th century, double predestination was left to oblivion.

*Keywords:* pietism; enlightenment; orthodoxy; reformed; Zurich; double predestination; special providence; determinism; formula consensus; regeneration

