Thomas Illg

Einblicke in die Frömmigkeitsliteratur der lutherischen Orthodoxie

**JOHANN GERHARDS *Meditationes Sacrae* –
ein exemplarisches Beispiel für die enge Verbindung von akademischer
Theologie und Frömmigkeit im Luthertum des 17. Jahrhunderts**

I Erschwerte Zugänge zur Bibliothek der Frömmigkeitsliteratur des 17. Jahrhunderts

Das Luthertum des 17. und des ausgehenden 16. Jahrhunderts hat eine reiche Meditations- und Frömmigkeitsliteratur hervorgebracht. Zu denken ist nicht allein an die sehr bekannt gewordenen und in Überblicksdarstellungen häufiger genannten Werke: die Lieder und Schriften des lutherischen Pfarrers, Liederdichters und späteren Hamburger Hauptpastors PHILIPP NICOLAI (1556–1608) oder das 1567 erstmals gedruckte Gebetbuch JOHANN HABERMANN'S (1516–1519), eines Hebraisten und Professors der Theologie in Jena, oder etwa die ab 1605 zum Druck beförderten Vier Bücher von wahren Christentum JOHANN ARNDT'S (1555–1621), ARNDT war Pfarrer u. a. in Braunschweig und Eisleben, später Generalsuperintendent des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg, oder schließlich die 1606 erstmals produzierten *Meditationes Sacrae* JOHANN GERHARDS (1582–1637), der nach seiner Tätigkeit als Pfarrer und kirchenleitender Theologe Professor in Jena war. Wer sich in Bibliothekskatalogen und einschlägigen Verzeichnissen¹ auf die Suche macht, stößt auf eine Fülle von Autoren und Werken, die sich wichtigen Themengebieten des gelebten Glaubens, der *praxis pietatis*, in unterschiedlichen Textgattungen widmen. Neben zahlreichen Postillen, also im Druck erschienenen Predigtsammlungen, die ebenfalls häufig der privaten Erbauung dienen,² finden sich Meditationsbücher, Gebetbücher, geistliche Ly-

¹ Vgl. z. B. die Online-Kataloge der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (www.hab.de) oder der Forschungsbibliothek Gotha (www.uni-erfurt.de/bibliothek/fb/) und die Verzeichnisse der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. und des 17. Jahrhunderts, VD 16 bzw. VD 17 (www.vd16.de; www.vd17.de).

² Vgl. zur Bedeutung der Postille für die Frömmigkeit einzelner u. a. KRUMMACHER, HANS-HENRIK: *Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern*, München 1976, 78–85. SOMMER, WOLFGANG: *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 41), Göttingen 1988, 165 f.

rik, eine Fülle von flugblattartigen Einzeldrucken und auch Sammlungen von Leichenpredigten, die in die Sterbekunst, die ars moriendi einführen und angesichts der Endlichkeit des Lebens den Trost des Evangeliums zusprechen wollen.

Erst langsam rückt die im 17. und ausgehenden 16. Jahrhundert produzierte Erbauungsliteratur in das Blickfeld der kirchen- und der Frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung. Denn lange war die Sicht auf diesen Zeitraum, die Epoche der lutherischen Orthodoxie, mit dem Vorurteil behaftet, sie habe sich zwar extensiv der akademischen Theologie zugewandt, darüber aber die kirchliche Frömmigkeit vernachlässigt. In diesem Deutungsmuster wirkt die in der älteren und zum Teil auch in der neueren Forschungsliteratur häufig zu lesende These nach, um 1600 sei es zu einer umfassenden Krise der Frömmigkeit gekommen.

Anfang der 1950er Jahre brachte der Marburger Kirchenhistoriker WINFRIED ZELLER die These der Frömmigkeitskrise um 1600 in die Debatte ein.³ ZELLER ging davon aus, dass sich die dritte nachreformatorische Generation mit dem Problem konfrontiert sah, wie sie sich die bedeutenden theologischen Entdeckungen der unmittelbaren Reformations- und Nachreformationszeit aneignen konnte. Sie kannte die Ergebnisse der Reformation lediglich als einen geschichtlichen Tatbestand und als eine „fertige Größe“, erlebte die theologischen Entdeckungen der Reformatoren aber nicht als eine lebendige eigene Frömmigkeit, wie ZELLER vermutete. Zudem beschränkte sich die kirchliche Theologie laut ZELLER darauf, die überkommene lutherische Lehre zu konservieren und gegen kirchenkritische Kräfte zu verteidigen. Theologie bedeutete nun im wesentlichen Orthodoxie, wie ZELLER annahm. Das heißt, sie beschäftigte sich überwiegend mit der Systematisierung und fehlerlosen Überlieferung der dogmatischen Lehrinhalte. Laut ZELLER geriet über den lehrbildenden und auch apologetischen Bestrebungen der jungen lutherischen Orthodoxie die Förderung des gelebten Glaubens in Vergessenheit, was schließlich zu einer folgenschweren Trennung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Frömmigkeit führte.⁴ ZELLERS Krisenmodell wurde in der kirchen- wie auch in der profangeschichtlichen Erforschung des 17. Jahrhunderts breit rezipiert und verschiedentlich variiert.⁵ Seine Charakterisierung der lutherischen Orthodoxie als einer

³ Vgl. WALLMANN, JOHANNES: Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, in: Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. von MANFRED JAKUBOWSKI-TIENEN, Göttingen 1999, 25–27.

⁴ Vgl. ZELLER, WINFRIED: Protestantische Frömmigkeit im 17. Jahrhundert, in: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, hg. von BERND JASPERT (Marburger theologische Studien 8), Marburg 1971, 87f.

⁵ Eine instruktive Übersicht zur Rezeption der Zellerschen These in der kirchen- und gemeinheits-historischen Wissenschaft bietet STRÄTER, UDO: Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie 91), Tübingen 1995, 1–33. Vgl. auch WALLMANN, Reflexionen, 25–42. Zur Anwendung der These in der gemeinheits-historischen Forschung vgl. JAKUBOWSKI-TIENEN, MANFRED (Hg.): Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen 1999, 7–11; dort weitere Literatur. Vgl. weiter LEHMANN, HARTMUT: Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung, in: Krisen des 17. Jahr-

frömmigkeitsvergessenen Schultheologie wirkte ebenfalls fort. Sie ist in kirchengeschichtlichen Lehrbüchern und auch in der aktuellen Forschungsliteratur teilweise weiterhin virulent.⁶

Obwohl die Theorie der Frömmigkeitskrise in der Beschreibung der innerlutherischen Bemühungen um eine intensiviertere Frömmigkeit, die in der zweiten Hälfte des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts feststellbar sind, nicht selten Anwendung findet und das genannte Modell bisweilen sogar als eine allgemein anerkannte Tatsache dargestellt werden kann,⁷ wird die Konsistenz dieser Kri-sentheorie in ihren verschiedenen Ausprägungen mit guten Gründen bezweifelt. Im Anschluss an die bereits 1924 veröffentlichte Arbeit HANS LEUBES, die sich den Reformideen im Luthertum seit der Reformation widmet,⁸ ist die neuere Orthodoxieforschung bestrebt, die Leistungen der lutherischen Orthodoxie auf dem Gebiet der Frömmigkeit herauszuarbeiten. Sie setzt es sich damit zur Aufgabe, das bereits von GOTTFRIED ARNOLD in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie (1699–1703) aufgebrachte Vorurteil der „geistlich toten Orthodoxie“ richtigzustellen, das in der These ZELLERS und bei deren Rezipienten nachwirkt.⁹ Dass sich die genannte Negativsicht lebendig erhalten konnte, ist zum einen dem

hunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. von MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN, Göttingen 1999, 13–24; LEHMANN stellt hier die von ihm verfasste Literatur zum Thema zusammen (vgl. ebd., 23, Anm. 1) und nennt weitere Darstellungen zum 17. Jahrhundert.

⁶ Vgl. BRECHT, MARTIN: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland: Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hg. von DERS., Göttingen 1993, 115. BRECHT führt wie bereits ZELLER an, dass sich die lutherisch-orthodoxe Theologie infolge der Aufnahme der aristotelischen Schulphilosophie zu einer neuen Scholastik entwickelte, die zum „Selbstzweck“ wurde und die Bedürfnisse der Kirche und ihrer Glieder nicht zu stillen vermochte. Vgl. HAMM, BERNDT: Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 8/1982, 45 f. HAMM geht davon aus, dass durch die Konzentration der theologischen Arbeit auf die Bewahrung der reinen Lehre ihr eigentliches Anliegen vergessen wurde, nämlich zu einer lebendigen Glaubenserfahrung anzuleiten. In ähnlicher Weise äußert sich auch WALLMANN bezüglich der Vernachlässigung der Frömmigkeit seitens der lutherischen Orthodoxie. Damit nimmt auch WALLMANN das von ZELLER gezeichnete Bild der frömmigkeitsvergessenen Orthodoxie zunächst auf. Er differenziert diese Sichtweise jedoch dahingehend, dass die angenommene neue Frömmigkeit gleichzeitig und komplementär zur sich ausbildenden Orthodoxie entstand. So zählt WALLMANN auch den Görlitzer Pfarrer und Frömmigkeitsschriftsteller MARTIN MOLLER (1547–1606) und JOHANN GERHARD zu den Bahnbrechern der sogenannten neuen Frömmigkeit. Vgl. WALLMANN, JOHANNES: Der Pietismus, Göttingen 2005, 28–30.

⁷ Dieser Umstand wird deutlich in KLÁRA ERDEIS Urteil: „Die Festigung der Orthodoxie, das Austrocknen der kirchlichen Botschaft, das Schwinden von Heilszuversicht wird inzwischen in der Fachliteratur als ein kirchengeschichtlicher Tatbestand behandelt.“ ERDEI, KLÁRA: Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 8), Wiesbaden 1990, 219.

⁸ Vgl. LEUBE, HANS: Die Reformideen in der deutschen Lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924.

⁹ Vgl. LEUBE, Reformideen, 4–6. STEIGER, JOHANN ANSELM: Seelsorge, Dogmatik und Mystik bei Johann Gerhard. Ein Beitrag zu Theologie und Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie, in: ZKG 106/1995, 329–332.

lange vorherrschenden geringen Interesse der kirchenhistorischen Forschung an dieser Epoche zuzuschreiben.¹⁰ Ein weiterer wichtiger Grund ist, dass im Rahmen der Orthodoxieforschung nur gelegentlich frömmigkeitsgeschichtlich orientierte Arbeiten entstanden; der überwiegende Teil wandte sich wissenschafts- und theologiegeschichtlichen Themen zu.¹¹ Durch diese Akzentsetzung wurde die einseitige Wahrnehmung der lutherischen Orthodoxie als einer zumindest frömmigkeitsfernen Epoche zusätzlich befördert.

Lenkt man den Blick hingegen auf die von der Forschung noch kaum beachtete lutherische Meditationsliteratur, die gerade in dem von ZELLER anvisierten ‚Krisen-Zeitraum‘ in großer Zahl gedruckt wurde, lässt sich die Annahme eines „meditationsvergessenen, im ausgehenden 16. Jahrhundert in eine Krise der Kirchlichkeit geratenen Luthertums“ nicht aufrecht erhalten.¹² Verantwortlich für diese Negativeinschätzung ist laut JOHANN ANSELM STEIGER eher die weitverbreitete Unkenntnis der Tatsache, dass die nachreformatorische Theologie im Anschluss an MARTIN LUTHER und unter Rezeption und Neuinterpretation verschiedenster altkirchlicher und spätmittelalterlicher Traditionen, etwa der Mystik, eine recht breite Meditationsliteratur und Meditationspraxis hervorbrachte.¹³ Auch wenn die These einer Frömmigkeitskrise um 1600 bis in die jüngere Forschungsliteratur angeführt wird, zeigen die Ergebnisse der neueren Orthodoxieforschung doch, dass es Zeit wird, sich von diesem Konstrukt zu verabschieden und krisenartige Phänomene differenzierter als bisher zu bewerten.¹⁴

¹⁰ Vgl. BRECHT, MARTIN: Gesamtdarstellung des Zeitalters der Reformation und des Konfessionalismus, in: Verkündigung und Forschung. Beihefte zu „Evangelische Theologie“ 25/1980, 74–119. SOMMER, Gottesfurcht, 11.

¹¹ Vgl. RUBLACK, HANS-CHRISTOPH: Zur Problemlage der Forschung zur lutherischen Orthodoxie in Deutschland, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hg. von ders. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197), Gütersloh 1992, 13. HOFFMANN, GEORG: Protestantischer Barock. Erwägungen zur geschichtlichen und theologischen Einordnung der lutherischen Orthodoxie, in: Kerygma und Dogma 36/1990, 157. In diesem posthum veröffentlichten Aufsatz weist HOFFMANN auf eine mehrfache Verengung des Sehfeldes seitens der Forschung hin. Sie besteht seiner Ansicht nach u. a. in der fehlenden Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Theologie, Kirche, Frömmigkeit und privater Erbauung.

¹² Vgl. STEIGER, JOHANN ANSELM: Die „Meditationes Sacrae“ im Kontext der Meditationsliteratur des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts im Überblick, in: JOHANN GERHARD. Meditationes Sacrae (1606/07) Lateinisch-deutsch. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von JOHANN ANSELM STEIGER. Teilband 2. (Doctrina et Pietas I/3), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 658–665.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. dazu exemplarisch BAUR, JÖRG: Lutherisches Christentum im konfessionellen Zeitalter – ein Vorschlag zur Orientierung und Verständigung, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Teil 1, hg. von DIETER BREUER (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), Wiesbaden 1995, 43 f., 50, 53 f. MATTHIAS, MARKUS: Gab es eine Frömmigkeitskrise um 1600?, in: Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“, hg. von HANS OTTE und HANS SCHNEIDER (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 40), Göttingen 2007, 27–43.

2 Die Meditationes Sacrae JOHANN GERHARDS – ein exemplarisches Beispiel lutherisch-orthodoxer Meditationsliteratur

1606 erschien in Jena die erste Auflage der *Meditationes Sacrae* JOHANN GERHARDS. Viele weitere Auflagen der 51 lateinischen Meditationen und Übersetzungen in fast alle europäischen Sprachen sollten folgen.¹⁵

Das Inhaltsverzeichnis der *Meditationes* lässt keine ganz strikte Ordnung erkennen. Eine lockere Anlehnung an die Stationen des Kirchenjahres, an die thematisch zusammenhängende Texte angegliedert sind, wird jedoch ersichtlich. An den Anfang stellt GERHARD den Text „De vera peccatorum agnitione.“, in der 1607 gedruckten, von JOHANNES SOMMER angefertigten deutschen Übersetzung betitelt: „Von der wahren erkenntniß der Sünden.“¹⁶ Darin lässt GERHARD den Leser, auf Hi 9,2 und Jes 64,6 verweisend, den Umstand bedenken, dass kein Mensch von sich aus vor Gott gerecht ist. Diese grundlegende theologische Einsicht spricht GERHARD jedoch nicht an, ohne ebenfalls die tröstliche Erkenntnis zu vermitteln, dass die von Christus erwirkte Vergebung wirkmächtiger ist als der Einfluss der menschlichen Schuld. Ein in dieser Weise seelsorglich reflektierter Umgang mit der Sündenlehre, der Rechtfertigungslehre und ebenso auch mit dem Thema der Heiligung zeichnet GERHARDS Meditationsbuch durchgehend aus.

Es folgen weitere Texte, die ebenfalls in Beziehung zur Passion und Menschwerdung Christi stehen. Meditationen, die den *Propria* des Himmelfahrts- und des Pfingstfestes zugeordnet werden können, schließen sich an. Zudem spricht GERHARD grundlegende Themen des christlichen Lebens an, etwa die Bedeutung der Demut, der Nächstenliebe, der Beständigkeit in Anfechtungen; er legt aber auch meditative Texte vor, die das Gebet und die Nachfolge Christi zum Inhalt haben. Eine Meditation richtet sich an Trauernde, die einen Freund verloren haben, um ihnen Trost zu spenden.¹⁷ Er beschließt das Buch mit Texten, die den lieben Jüngsten Tag, das Weltgericht und das ewige Leben der Glaubenden

¹⁵ Der Titel lautet: *Quinquaginta MEDITATIONES SACRAE AD VERAM pietatem excitandam & interioris hominis profectum promovendum accomodate*, Jena 1606. Gerhards Meditationsbuch ist als kritische und kommentierte Edition greifbar. Vgl. Johann Gerhard: *Meditationes Sacrae*. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von JOHANN ANSELM STEIGER (*Doctrina et Pietas* I, Bd. 3), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

¹⁶ Die weiteren Zitate folgen der bereits 1607 erschienenen, von JOHANNES SOMMER angefertigten Übersetzung ins Deutsche. Vgl. *MEDITATIONES SACRAE* Das ist Geistreiche Hertzzerquicken-de Betrachtungen vornehmer Hauptpunten/ welche gleich als das Geistliche Zündpulver sein/ dadurch Christliche andacht/ wahre Gottesfurcht/ vnd des innerlichen Menschens verstandniß vnd erkenntniß fewrig gemacht vnd angezündet wird/ Auß der Rüstkammer der heiligen Göttlichen Schrifft allen getrewen vnd beständigen ChristRittern mitgetheilet Durch JOHANNEM GERHARDI. [...] Jetzo [...] in vnsere Teutsche Muttersprach trewlich vnd einfeltig transferirt vnd versetzt Durch Iohannem Sommerum Cycnaeum [...], Magdeburg 1607. SOMMERS Übersetzung wurde ebenfalls ediert, sie erschien als zweiter Teilband der in Anm. 15 genannten Edition.

¹⁷ Vgl. Meditation, 44: „Krefftiger Trost im tödlichen abgang der Freunde“, in: GERHARD, *Meditationes*, 553–558.

thematisieren. Deutliche Warnungen vor den ewigen Strafen der Hölle, die den in Sicherheit und Sünde gefangenen Christen drohen, fehlen hier nicht.¹⁸ Als ein aus heutiger Sicht fragwürdiger Bestandteil der Ermahnung, sich des wahren Christentums und des wahren Glaubens zu befleißigen, sind derartige Ausführungen auch in anderen Werken der zeitgenössischen Frömmigkeitsliteratur zu finden.

GERHARDS Meditationsbuch zeigt exemplarisch, dass wissenschaftliche Theologie und Frömmigkeit in dieser Zeit durchaus eng auf einander bezogen sind. In der Vorrede greift GERHARD dieses Thema explizit auf und erinnert seine Leser an die in der Theologie MARTIN LUTHERS und im barocken Luthertum gängige Bestimmung der Theologie als einer praktischen Wissenschaft.¹⁹ Eine solche *scientia practica* zeichnet gegenüber einer *scientia speculativa* aus, nicht allein die Vermehrung theoretischer Erkenntnisse zu verfolgen, sondern sich dem Bereich der Theorie um willen einer verbesserten Praxis zu widmen. Die Aufgabenstellung der Theologie erläutert GERHARD seinen Lesern am Beispiel einer anderen praktischen Wissenschaft, der Medizin. Indem GERHARD beide Disziplinen vergleicht, reiht er sich ein in die bekannte Tradition der *theologia medicinalis*, die bereits altkirchlich bezeugt ist und von LUTHER sowie im Luthertum auf breiter Basis rezipiert wurde.²⁰ Die Betrachtung der Theologie aus

¹⁸ Vgl. die Meditationen, 49: „Von der vnertröglichen grewlichen Marter vnd Pein der verdampten in der Hellen“ und 50: „Von der ewigwehrenden pein vnd marter in der Hellen“, in: GERHARD, *Meditationes*, 577–587.

¹⁹ Vgl. GERHARD, *Meditationes* (lat.), Kommentar, 17 f., Anm. 13 u. 14. LUTHER lehnte die Auffassung der Theologie als einer *scientia speculativa* radikal ab. Er bezeichnete nicht, wie etwa THOMAS VON AQUIN, Gott selbst als das *subiectum theologiae*, sondern sah die aus der Perspektive der Soteriologie zu betrachtende Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als den Gegenstand der Theologie an. Vgl. SCHWÖBEL: *Art. Theologie I*, 4.5: RGG⁴ 8 (2005), 259–263. Vgl. ebenso WALLMANN, JOHANNES: *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt* (Beiträge zur Historischen Theologie 30), Tübingen 1961, 14–19. Prominent ist diesbezüglich die in den Tischreden überlieferte Aussage LUTHERS: „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam, quia sie können aus der cogitatio nit kommen: Qui bene fecerit etc. Es heist aber nit so, sed: Timenti Dominum bene erit in ultimis. Speculativa igitur theologia, die gehört in die hell zum Teuffel.“ WA TR, 1, Nr. 153, 16–21. GERHARD bezeichnet in den *Loci Theologici*, einer umfangreichen Dogmatik, die ab 1609 entstand, in ähnlicher Weise wie LUTHER den Menschen, insofern er zur Seligkeit geführt werden muss, als das Subjekt der Theologie und beschreibt sie dort ebenfalls als eine *scientia practica*. Er gründet diese Bestimmung aber auf die aristotelische Wissenschaftsphilosophie, der zufolge eine Wissenschaft dann eine praktische ist, wenn durch das in dieser Disziplin organisierte Wissen ein Zweck erreicht werden soll. Aus diesem Grund liegt der von GERHARD angestellte Vergleich der Theologie mit der Medizin nahe. Vgl. WALLMANN, *Theologiebegriff*, 50–53. Auch das Prolegomenon generale des Hollazschen *Examen Theologicum acroamaticum* sieht die genannte Definition der Theologie vor: „Quaestio 1. Quid est THEOLOGIA? THEOLOGIA est sapientia eminens practica è verbo DEI revelato docens omnia, quae ad veram in CHRISTUM fidem cognitu, & ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adepturo.“ HOLLAZ, DAVID: *EXAMEN THEOLOGICUM ACROAMATICUM*. Stargard 1707, fol. A 1r.

²⁰ Vgl. GERHARD, *Meditationes*, 13 f., Kommentar in Anm. 4. Vgl. ebenso STEIGER, JOHANN ANSELM: *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden, Boston 2005, 3–136.

der Perspektive der Medizin liegt GERHARD dabei auch aus persönlichem Interesse nahe, denn er hatte sich zunächst dem Studium der Medizin gewidmet, bevor er sich dann 1603, nach längerem Schwanken zwischen beiden Disziplinen, endgültig zum Studium der Theologie durchringen konnte.²¹

Im angesprochenen Vergleich weist GERHARD zunächst auf die doppelte Zielsetzung der Arzneikunst hin, nämlich Gesundheit wiederherzustellen und diese zu erhalten. Analog zur Medizin beschäftigt sich die Theologie laut GERHARD damit, wie der Mensch von seiner Sünde befreit werden kann und in der Gnade Gottes erhalten bleibt.²² Zweitens legt GERHARD dar, dass sich die Theologie ebenso wie die Medizin auf grundlegende Prinzipien stützt, die die entscheidenden Kriterien für die jeweilige wissenschaftliche Arbeit liefern. Mit Blick auf die Theologie führt GERHARD die Heilige Schrift als principium an, da sie die entsprechenden Kriterien bereitstellt, nach denen die theologische Wissenschaft ihre Erkenntnisse beurteilt.

Die leibliche Artzeney=Kunst hat ihre gewissen Gründe, nemlich, die Wissenschaft und Erfahrung, welche deswegen die Stützen derselben genannt werden. Und was mit diesen überein kommt, nimmt sie an; was aber denselben zuwider, das wird auch von ihr verworfen. So hat auch die Gottes=Gelahrheit einen gewissen und unbeweglichen Grund, nemlich, das Wort Gottes, welches in den Schriften der Propheten und Apostel enthalten ist. Und was mit demselben überein stimmt, erkennt sie für recht; was ihm aber entgegen, das wird auch von ihr verworfen.²³

GERHARD weist der akademischen Theologie also die Aufgabe zu, dem gelebten Glauben, der praxis pietatis zu dienen: „Ist nun die Gottes=Gelahrheit eine practische Wissenschaft, so muß auch allerdings der Endzweck derselben, nicht eine blosser Erkenntniß und subtile Vorstellungen, sondern die Ausübung selbst seyn.“²⁴

²¹ Vgl. BAUR, JÖRG: Die Leuchte Thüringens, Johann Gerhard (1582–1637). Zeitgerechte Rechtgläubigkeit im Schatten des Dreißigjährigen Krieges, in: DERS.: Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 335–356, hier 339 f.; KOCH, ERNST: Therapeutische Theologie. Die Meditationes Sacrae von Johann Gerhard (1606), in: Pietismus und Neuzeit 13/1987, 26.

²² „Denn wie die Artzeney=Kunst diesen zwiefachen Endzweck hat, daß sie entweder die Gesundheit in dem menschlichen Körper erhält, oder, wo selbige verlohren, sie wieder herstellt: Also hat auch die Gottes=Gelahrheit, was die Kranckheiten der Seele betrifft, auf eben diese Weise einen doppelten Endzweck. Denn sie zeigt nicht nur, wie wir können von unser Sünden befreiet, sondern auch in der göttlichen Gnade erhalten werden.“ GERHARD, Meditationes, 351.

²³ GERHARD, Meditationes, 351 f. Die lateinische Fassung lautet: „Habet Medicina certa sua principia, λόγον scilicet καὶ πείραν, quae ob id crura quaedam eiusdem appellantur, cum quibus quod consonum, acceptat; quod dissonum, respuit: sic Theologia certum & immotum habet principium, verbum DEI Propheticis & Apostolicis scriptis comprehensum, cum quo quod consentit, acceptat; quod dissentit, respuit.“ GERHARD, Meditationes, 15.

²⁴ GERHARD, Meditationes, 353. Die lateinische Fassung lautet: „Quod si Theologia est doctrina practica, utique etiam finis eius non erit nuda γνῶσις & subtilis θεωρία, sed potius praxis.“ GERHARD, Meditationes, 19.

Interessant ist, wie GERHARD diese Grundlegung argumentativ stützt. Zunächst nennt er als biblische Grundlage Joh 13, 17 und fügt ergänzend Zitate aus der Tradition an, etwa von IGNATIUS, AUGUSTIN, (Ps-)BASILIUS und (Ps-)JUSTIN.²⁵ GERHARD argumentiert somit nicht allein biblisch-theologisch, sondern eignet sich neben der traditionellen Metaphorik der *theologia medicinalis*, die ihren Anhalt ja selbst in biblischen Texten hat,²⁶ Argumente von griechischen und lateinischen Kirchenvätern an. Er erweist seine Bestimmung der Theologie also auf einer breiten Basis als zutreffend und macht dazu theoretische Erkenntnisse fruchtbar, die ihm infolge seiner gründlichen akademischen Bildung zur Verfügung stehen.

Nicht umsonst ist GERHARD bestrebt, die praktische Abzweckung der *doctrina christiana* mit allen ihm argumentativ zur Verfügung stehenden Mitteln darzulegen. Er sieht sich gezwungen, in einem zweiten Schritt den Zustand des gegenwärtigen geistlichen Lebens kritisch zu reflektieren, da dieser in seinen Augen der zuvor dargelegten Charakterisierung der Theologie in weiten Teilen nicht entspricht.

Jst nun das gewiß, daß der Endzweck und die Vollkommenheit der Christlichen Religion nicht die blosse Erkenntniß, sondern die Ausübung: Ach! wie sehr wenige wahre Christen wird man denn heutiges Tages finden. Man hat überall viel Wissens, aber wenig Gewissens. Es ist zwar billig und löblich, daß die rechte reine Lehre in öffentlichen Büchern, Disputationen, Predigten, und auf andere Weise vertheidiget wird. Allein wir müssen auch zugleich Fleiß anwenden, daß unser Leben mit der Christlichen Lehre und Bekännntniß überein stimme. Wenn ich alle Geheimnisse wüste und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts, spricht der Apostel.²⁷

GERHARD fordert hier sehr deutlich von den Glaubenden ein, den Inhalten des Bekenntnisses durch eine christliche Lebensführung zu entsprechen. Er hat dabei nicht so sehr den Kirchenchristen im Blick, sondern bezieht sich mit seinem Hinweis auf Disputationen explizit auf den Kontext der akademischen Theologie. Tritt hier der Fall ein, dass die theologische Arbeit zum Selbstzweck gerät und zu Lasten der Nächstenliebe und des christlichen Lebens betrieben wird, so bezeichnet GERHARD dies im Einklang mit der zuvor dargelegten Bestimmung der *doctrina* als einen *abusus* der Theologie.

Man thut wohl daran, daß man darauf Mühe und Fleiß wendet, eine genaue Wissenschaft der Glaubens=Articul zu erlangen. Man thut wohl, daß man die rechte wahre reine Lehre wider die Ketzereyen vertheidiget; wenn man nur nicht dafür hielte, daß in solchen Dingen das Hauptwerck und die Vollkommenheit der Christlichen Religion bestünde: Wenn man nur auch zugleich auf ein Christliches Leben und auf die Liebe bedacht wäre. Man lebet übel, wo man von Gott nicht recht glaubet. Aber wiederum glaubet man auch vergeblich, wo man nicht zugleich recht lebet. Der wah-

²⁵ Vgl. ebd., 353 f.

²⁶ Vgl. u. a. Ex 15, 26; Mt 9, 12.

²⁷ GERHARD, *Meditationes*, 353 f.

re Glaube ist nicht innerlich zu finden, wo die guten Wercke nicht äusserlich hervor leuchten. Welche nicht im Lichte wandeln, die sind noch nicht Kinder des Lichts. Sie sind keine Christen, weil sie kein Leben führen, das Christen ansteht.²⁸

Dem genannten *abusus der doctrina* stellt GERHARD hier seine Auffassung des wahren Glaubens entgegen. Dieser zeigt sich in seinen Augen in der Frucht eines geheiligten Lebens und erweist sich damit nach außen hin als lebendig. Einen Glauben, der in dieser Hinsicht folgenlos bleibt, betrachtet GERHARD hingegen als „nutzlosen Glauben“, der keine heilsame Wirkung entfaltet. Innerhalb der Vorrede unterstreicht GERHARD den Ernst dieser Ansage durch eine Warnung vor dem göttlichen Gericht, dem diejenigen Christen verfallen werden, die zwar geistliche Erkenntnisse sammeln, diese aber nicht auf ihre Lebenspraxis anwenden:

Was hilft es dir, daß du sehr hoch von der Dreyeinigkeit disputirest, wenn dir die Demuth fehlt und due daher der heiligen Dreyeinigkeit misfälltest? Wenn du die ganze Bibel auswendig wütest, samt allen Sprüchen der Welt=Weisen, was würde dir solches alles helfen, ohne der Liebe und Gnade Gottes? Es ist alles gantz eitel, ohne Gott lieben und ihm allein dienen. Was nützt viel Wissenschaft ohne Gottesfurcht? Wenn ich alles wüste, was in der Welt ist, und wäre nicht in der Liebe, was würde mit das vor Gott helfen? Je mehr und je besser du etwas weist, je härter wirst du darüber gerichtet werden, wo du nicht dabey heilig gelebt hast. Derowegen laß dich nicht aufblähen durch irgend eine Kunst oder Wissenschaft, sondern fürchte dich vielmehr, wegen der dir gegebenen Erkenntniß.²⁹

GERHARD beurteilt diesen Missbrauch der *doctrina* somit als einen Verstoß gegen das erste Gebot, da das Herz des Menschen in diesem Fall mehr am Gewinn theologischer Erkenntnisse hängt als an Gott selbst, der seine Gnade Gerhard zufolge auch darin erweist, dass er eben diese Erkenntnis ermöglicht.

Seine Ermahnung, der *praxis pietatis* den ihr zukommenden Stellenwert einzuräumen, formuliert GERHARD dabei nicht in Opposition zur theologischen Wissenschaft. Vielmehr sieht er darin eine Konsequenz seiner theologischen Arbeit, die er bewusst aus dem Kontext des akademischen Lebens heraus zur Sprache bringt. Ein Zeugnis dieser klaren Positionierung bildet GERHARDS Vorrede zu den *Meditationes sacrae* selbst, denn in den vielfältigen Rekursen, in denen er Aussagen der Tradition für seine Bestimmung der Theologie fruchtbar macht, stellt er seine Gelehrsamkeit in den Dienst seines Anliegens, die Leser an die Bedeutung des gelebten Glaubens zu erinnern.

Seine *Meditationes Sacrae* veröffentlicht GERHARD mit dem Ziel, der seiner Einschätzung nach keineswegs gesunden Gottseligkeit eine geistliche Therapie angedeihen zu lassen. Er plant, der fast erloschenen Frömmigkeit mit Hilfe der 51 Meditationen neuen Brennstoff zuzuführen und die verlangsamt Nachfolger Christi zu stützen. Dazu schöpft GERHARD aus der Tradition christlicher Spiritualität und eignet sich Texte AUGUSTINS, BERNHARDS oder ANSELMS an.

²⁸ Ebd., 355 f.

²⁹ GERHARD, *Meditationes*, 354 f.

Damit ich also die in diesem kaltsinnigen Alter der Welt fast erloschene Frömmigkeit wieder anzünden, diejenigen, welche auf dem Wege des Herrn sehr nachlässig und langsam wandeln, antreiben und ermuntern, auch mich selbst und andre ihrer Pflicht erinnern möchte, so habe bey abgebrochener Musse gegenwärtige heilige Betrachtungen aufgesetzt. Ich bin hierinn den Fußstapfen des Augustini, Bernhardi, Anselmi, Tauleri und andrer gefolget, deren Aussprüche ich in diesem Büchlein hin und wieder mit anführe.³⁰

GERHARD erscheint die ihm gegenwärtige Zeit als eine bereits weitvorgerückte Stunde der Weltgeschichte, wie die Formulierung „in diesem kaltsinnigen Alter der Welt“ zeigt. Diese Einschätzung spiegelt ebenso die Meditation 44 wider, in der GERHARD den Zustand der Welt mit einem maroden Schiff vergleicht, dessen Sinken bereits vorauszusehen ist. In diesem Zusammenhang kündigt er das in seinen Augen nicht mehr allzuweit entfernte Ende der Zeit mit dem Hinweis an, dass die Welt ihr bevorstehendes Ende nicht allein durch ihr bloßes Alter, sondern ebenso durch das allgemein zu bemerkende Zuendegehen aller Dinge ankündigt.³¹ GERHARD teilt also die unter seinen Zeitgenossen verbreitete nahe Erwartung des Weltendes.

In diesem Zusammenhang fordert er seine Leser dazu auf, Buße zu tun, und erinnert sie im Kontext seiner Predigt des Gesetzes durchaus an den Ernst des endzeitlichen Zornesgerichts Gottes. Ein wichtiges Element der Gerhardschen Bußpredigt bildet dabei die Betrachtung des gekreuzigten und leidenden Christus, die GERHARD im Einklang mit LUTHERS Anleitung zur rechten Passionsbetrachtung ausführt. Den Vorgaben LUTHERS folgt GERHARD darin, dass er seinen Lesern in der zweiten Meditation, „Ein schöne vbung der waren Busse auß der betrachtung des bittern Leidens vnd Sterbens Jesu Christi.“³², den Umstand vor Augen hält, dass es auch ihre Sünde war, die Christus an das Kreuz brachte.³³

³⁰ Ebd., 356.

³¹ Med. 44: „Wenn du auff einem Schiffe führest/ vnd es würde ein trüb vngestüm Wetter/ der Wind schlüge dir die Wasserwogen in das Schiff/ vnd verkündigte dir gleich den Schiffbruch/ würdestu nicht alßbald dich an dz Land begeben? Siehe die Welt knacket vnd wil fallen/ vnd bezeuget den fall nicht allein mit ihrem Alter/ sondern auch damit/ daß alle ding zum ende lauffen.“ GERHARD, Meditationes, 555 f.

³² Med 2: ebd., 363–366.

³³ Med. 2: „Schawe O Mensche/ was ich vmb deinert willen leide/ zu dir schreye ich/ denn ich sterbe für dich: Schawe an die straffe/ die mir angeleget wird: Schawe die Nägel/ damit ich durchgraben werd: Es ist kein schmerz wie mein schmerz/ der mich troffen hat: Weil nun der eusserliche schmerz so groß ist/ so ist die innerliche Betrübniß noch schwerer/ dieweil ich sehe/ daß du so vndanckbar bist. Erbarme dich/ erbarme dich vnser O du einiger Erbarmer/ vnd bekehre vnser Steinerne Hertzen zu dir.“ Ebd., 366. Ein diesbezüglich außerordentlich prominenter Text, der im Luthertum des 17. Jh. eine breite Wirkung entfaltet hat, ist die Schrift MARTIN LUTHERS Eyn Sermon von der Betrachtung des heyligen leydens Christ. WA 2, 136–142. LUTHER lehrt darin nicht allein, in der Betrachtung des Gekreuzigten den Zorn Gottes über die Sünde und die Bedeutung der eigenen Schuld zu erkennen. Er führt dem meditierenden Betrachter vielmehr die Verheißung des Evangeliums vor Augen, um ihn des tröstlichen Umstands zu vergewissern, dass dem Glaubenden die Gerechtigkeit Christi imputiert wird, da Christus stell-

Auch in der meditativ ausgestalteten Darlegung der lutherischen Überzeugung, dass es Gott selbst ist, der am Kreuz leidet, stirbt und sein Blut vergießt, stützt sich GERHARD auf eine Zentrallaussage Lutherscher Passionstheologie.³⁴

Der seiner Ansicht nach unterkühlten Frömmigkeit liefert GERHARD schließlich dadurch neuen Brennstoff, dass er seinen Lesern die Liebe Christi vor Augen hält und sie ermahnt, sich dem Wirken des Heiligen Geistes nicht zu verschließen. Auf diese Weise stützt er die seiner Ansicht nach geistlich verlangsamten Christen durch den tröstlichen Zuspruch des Evangeliums, ohne ihnen freilich den Ernst der Gesetzespredigt zu ersparen.

3 Zu Gerhards Meditation „Wie man dem HERRn Christo vnd seinem Leben sol heiliglich nachfolgen.“

GERHARDS Anliegen, den meditierenden Leser über die Grundlagen des wahren Glaubens zu informieren, steht auch im Zentrum seiner Meditation über die Nachfolge Christi. Sie soll hier exemplarisch näher betrachtet werden. Auf das vollkommene Leben des menschengewordenen Gottessohnes hinweisend, ermahnt er seine Leser, dem mündlich bekannten Glauben Werke der Liebe folgen zu lassen, um auf diese Weise wahrhaft und heilsam zu glauben. In diesem Zusammenhang erklärt GERHARD, dass nur diejenigen als wahre Christen gelten können, die das heilige Leben Christi an sich nehmen.³⁵

Er präsentiert Christus als einzigartiges Beispiel eines tugendhaften Lebens. Den Glaubenden, die GERHARD als Adoptivöhne Gottes anspricht, hält er das vollkommene Leben des eingebornen Sohnes Gottes vor, das allen anderen denkbaren Lebensregeln vorzuziehen ist: „Das heilige Leben Christi ist eine vollkommene Regel vnd Richtschnur vnsers Lebens. Die einige Regel des Lebens Christi ist allen Regeln Francisci oder Benedicti vorzuziehen. Wiltu Gottes angenommener Sohn sein/ so sihe/ wie sein eingeborner Sohn sein Leben vnd Wandel führet. Wiltu Christi mitterbe sein/ so mustu auch Gottes nachfolger sein.“³⁶

vertretend die ganze menschliche Schuld sühnte. GERHARD folgt der Anleitung LUTHERS nicht allein in der Betrachtung Christi als eines Spiegels des göttlichen Zornes, wie dies in der zweiten Meditation deutlich wird, sondern hält seinen Lesern in den weiteren Betrachtungen Christus ebenso als einen Gnadenspiegel vor. Zur Rezeption des genannten Sermons vgl. LUTHERS STEIGER, JOHANN ANSELM: Zorn Gottes, Leiden Christi und die Affekte der Passionsbetrachtung bei Luther und im Luthertum des 17. Jahrhunderts, in: *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1, hg. von ders. (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 43), Wiesbaden 2005, 179–201.

³⁴ Vgl. STEIGER, Zorn, 179–201. GERHARD schreibt (Med. 2): „Gott stirbet/ GOtt leidet/ GOtt vergeußt sein Blut.“ GERHARD, *Meditationes*, 364.

³⁵ Med. 30: „Wenn du nicht wilt Christi Diener sein/ so wirst du nimmermehr ein wahrer Christ sein“, GERHARD, *Meditationes*, 487.

³⁶ Med. 30: ebd., 487.

In seinen Ermahnungen, die persönliche Heiligung zu erstreben, verzichtet GERHARD aber nicht darauf, das Verdienst Christi und die Rechtfertigung des Sünders in gleicher Weise zu thematisieren, wie das folgende Zitat zeigt.

Jrer viel wollen Christum erlangen/ aber sie verweigern sich jhm zuzufolgen: Sie wollen Christi geniessen/ aber jhm nicht in die Fußstapffen nachtreten. Lernet von mir/ denn ich bin sanfftmütig/ vnd von Hertzen demütig/ spricht vnser seligmacher. Wenn du nicht wilt Christ Diener sein/ so wirst du nimmermehr ein wahrer Christ sein. Es sol nit allein HErrn Christi Leiden dein verdienst sein/ sondern auch Christi Wandel vnd Thun sol ein Exempel vnd formular deines Leben sein. Dein lieber Bule ist weiß vnd roth: Also soltu auch roth sein durch Besprengung des Blutes Christi/ vnd weiß durch die nachfolgung des Lebens Christi.³⁷

In einer allegorischen und auf Christus hin ausgerichteten Auslegung des alttestamentlichen Hohelieds hält GERHARD dem meditierenden Leser Christus vor Augen als den Geliebten, der Hld 5, 10 zufolge weiß und rot zugleich ist. Er nimmt damit die in den vorangegangenen Betrachtungen guteingeführte Metaphorik der ehelichen Liebe und Gemeinschaft auf, die das Zutrauen des Glaubenden zu Gott, die *fiducia*, als einen wesentlichen Kern des Glaubensbegriffs verdeutlicht. Unterstützt durch die allegorische und christologische Hohelied-Auslegung hatte der Leser beispielsweise in der 13. Meditation Christus als liebenden und reichen Bräutigam betrachten können, der sich auf einen entbehrensreichen Weg begibt, um eine verarmte und bedürftige Braut zu freien.³⁸ GERHARD hält seinen Lesern hier den tröstlichen Umstand vor Augen, dass Christus sich aus Liebe seiner Macht und Gewalt entäußerte, um die in Sünde gefallene Menschheit zu erlösen. Er sieht die Ermöglichung der neuen Existenz des Christen damit letztlich in der Passion Christi begründet, die im Einklang mit LUTHERS Auslegung von Phil 2, 7 bereits mit der Entäußerung Christi (der *exinanitio*) beginnt.³⁹

Auch in seiner deutlich ausgesprochenen Ermahnung, den Gehorsam gegenüber Christus nicht länger zu vernachlässigen, behält GERHARD diese Gestimmtheit seiner Verkündigung bei und setzt die an Christus und seinem heilsamen Handeln orientierte Hohelied-Allegorese fort. Seinen Lesern malt er das Leben im wahren Glauben mit Hilfe der genannten Bilder als eine Liebesbeziehung vor Augen, die die ganze Hingabe der Christen erfordert. Gleichzeitig motiviert er die Glaubenden, Christus ohne Vorbehalte nachzufolgen, indem er sie mit einprägsamen Bildern der unbedingten Liebe Christi vergewissert und ihnen diese

³⁷ GERHARD, *Meditationes*, Med. 30, 487.

³⁸ Med 13. Vgl. ebd., 410–413.

³⁹ Vgl. zu Luthers Exegese von Phil 2, 7 u. a. LIENHARD, MARC: *Luthers Christologisches Zeugnis*, Göttingen 1980, 133; STEIGER, JOHANN ANSELM: *Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla*. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards (*Studies in the History of Christian Thought* 104), Leiden/Boston/Köln 2002, 11 f.

innerlich einbildet. In dieser Glaubensbeziehung, die GERHARD als eine *unio cum Christo* beschreibt und damit Grundlagen der mittelalterlich-mystischen Frömmigkeit rezipiert, wird der Nachfolger seinem Herrn ähnlich: Er ist wie Christus weiß, infolge des neuen Lebens in der Heiligung, und er ist gleichzeitig wie Christus rot – dies jedoch nicht aufgrund der *imitatio Christi*, die auch die Nachfolge in Kreuz und Leid einschließt, sondern durch die Besprengung mit dem zur Sühne der menschlichen Schuld vergossenen Blut Jesu.

Mit dieser kurzen, aber rechtfertigungstheologisch präzisen christologischen Deutung von Hld 5, 10 stellt GERHARD im Sinne der reformatorischen Sicht der Nachfolge Christi klar, dass sich die *imitatio Christi* nicht auf das erlösende Handeln Christi beziehen kann. Der Nachfolge ist also keinerlei rechtfertigende Kraft beizumessen. Vielmehr gibt GERHARD zu bedenken, dass sowohl die Heiligung als auch die Rechtfertigung des Menschen nicht mittels einer Anstrengung des Glaubenden bewerkstelligt werden können, sondern dass sich beide, passionstheologisch betrachtet, allein der *actio* des Bräutigams verdanken, die mit Blick auf Gethsemane und Golgatha in dessen *passio* verborgen liegt.⁴⁰ Auf diese Weise gibt GERHARD den Lesern in seiner Auslegung der in Hld 5, 10 beschriebenen Zweifarbigkeit des Bräutigams zu verstehen, dass dem Glaubenden in der Bindung an Christus sowohl die Rechtfertigung als auch die Befähigung zu einem neuen Leben in der Heiligung zugute kommt. Er arbeitet also den Umstand heraus, dass Gottes Handeln am Glaubenden die Bedingung der Möglichkeit bildet, in die *imitatio Christi* einzutreten und das neue Leben in der Heiligung aktiv zu ergreifen.

In seinem meditativen Text über die Nachfolge Christi legt GERHARD den Lesern das Leben Christi als einen Tugendspiegel vor. Konkret nennt er die Demut, Keuschheit, Milde, Selbstbeherrschung und Liebe Christi.⁴¹ Wer diese Tugenden nicht schätzt und nicht bestrebt ist, dem Beispiel Jesu zu folgen, dessen Liebe zu Christus und ebenso dessen Christuserkenntnis will GERHARD in Zweifel ziehen. Charakteristisch für GERHARDS Aufruf, die Tugenden Christi an sich zu nehmen, ist auch hier, dass er die Glaubenden an das heiligende Wirken der dritten trinitarischen Person erinnert.

Gott lieben ist vnd heisset ein heiliges Leben lieben/ denn von GOTT kömpt alles heilige Leben her/ wie kan denn der Gott lieben/ der da nicht lust vn dliebe hat zum heiligen Leben? Die prüfung der Liebe ist beweisung des Wercks: Der wahren vngefelschten Liebe eigenschafft ist dem Lieben folgen/ einerley willen haben/ einerley mit jm gesinnet sein. So du demnach Christum warhaftig liebest/ so wirstu dich seinen Geboten gehorsamlich verhalten/ du wirst mit jhm ein heiliges Leben lieb haben/ vnd wenn du durch den Geist deines Gemüths ernewert bist/ so wirstu an das Himmlische gedencken. Das ewige Leben stehet in erkendtniß Christi/ wer aber Christum nicht liebet/ der erkennet jn auch nicht: Wer da die Demuth/ Keuschheit/ Sanfftmuth/

⁴⁰ Vgl. STEIGER, Zorn, 196–198.

⁴¹ Vgl. Med. 30: GERHARD, *Meditationes*, 488.

Messigkeit/ vnd die Liebe nicht liebet/ der liebet auch Christum nicht/ denn Christi Leben war nichts anders/ als Demuth/ Keuschheit/ Sanfftmut/ Messigkeit/ Liebe. Christus spricht/ Er kenne die jenigen nicht/ die da den Willen des Vaters nicht thun. Darumb kennen sie auch Christum nicht/ die den Willen des himlischen Vaters nicht thun. Was ist aber der Wille des Vaters? Vnsere Heiligung/ spricht der Apostel. Der ist Christi nicht/ der den Geist Christi nicht hat: Wo aber der Heilige Geist ist/ da ist er auch mit seinen Gaben vnd Früchten. Welches seind aber die früchte des Geistes? Die Liebe/ freude/ friede/ gelindigkeit/ güte/ trew/ glaub/ sanfftmut/ messigkeit. Gleich wie vber den HERN Christum der Heilige geist ruhete/ also ruhet er auch vber alle die/ so da in Christo sein durch den wahren Glauben/ denn die Braut Christi gehet einher in dem geruch der salben Christi. Wer dem HERN anhanget/ der ist ein Geist mit ihm/ gleich wie die fleischliche zusammenfügung Manns vnd Weibs auß jnen ein Fleisch macht: Also macht die Geistliche zusammenfügung Christi vnd der glaubigen Seelen auß jhnen einen Geist.⁴²

Wie dieser Abschnitt zeigt, weist GERHARD mit klaren Worten auf die Notwendigkeit hin, das neue Leben in der Heiligung zu erstreben. Gestützt auf Mt 7, 21. 23 gibt er zu bedenken, dass Christus nur diejenigen als seine Jünger anerkennt, die den Willen des Vaters tun. Dabei bestimmt er mit Hilfe von 1. Thess 4, 3 den im Matthäus-Text genannten Willen Gottes als das göttliche Gebot, die persönliche Heiligung anzustreben, und erklärt den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot zu einem Kriterium des rechten Glaubens. Deutlich wird an dieser Argumentation, in welcher Weise GERHARD die Schrift als Grundlage der theologischen Arbeit betrachtet, denn er legt Mt 7 mit 1. Thess 4 aus. Er verfährt also nach der in der lutherischen Hermeneutik der Zeit wichtigen Maßgabe, dass die Schrift ihre eigene Auslegerin ist (*scriptura sui ipsius interpres*).

Wie bereits erwähnt, vergisst GERHARD in seinen Meditationen nicht, das Wirken der dritten trinitarischen Person zu erwähnen. So erinnert er die Meditierenden auch hier an den Umstand, dass der Heilige Geist die Glaubenden zu einem neuen Leben in der Heiligung befähigt. Diese *promissio* entnimmt GERHARD aus Röm 8, 14 und Gal 5, 22. Auffällig ist mit Blick auf GERHARDS Komposition dieser Stelle, dass die im Zitat von Gal 5, 22 aufgeführten Tugenden denjenigen entsprechen, die GERHARD zuvor exemplarisch als Tugenden Christi benannt hatte. Indem GERHARD zusätzlich darlegt, dass der Heilige Geist in gleicher Weise auf dem Glaubenden ruht, wie er auf Christus ruhte, stellt er den Vollzug der *imitatio Christi* ganz in den Zusammenhang des Wirkens des Heiligen Geistes im Glaubenden. Auch diesen, für das Thema der Heiligung (der *sanctificatio hominis*) zentralen Zusammenhang illustriert GERHARD mit einem weiteren Text aus dem Hohenlied, der geeignet ist, das Wirken Gottes innerhalb der Heiligung des Menschen sinnfällig werden zu lassen: Die im Bibeltext genannten kostbaren duftenden Salben, die die Braut von ihrem Bräutigam erhält, deutet GERHARD allegorisch als Gaben des Heiligen Geistes, die dem Glauben-

⁴² GERHARD, *Meditationes*, 487 f.

den zuwachsen. Der meditierende Leser kann mit Hilfe dieses Bildes die Tugenden Christi, die in seinem eigenen Lebensvollzug zum Tragen kommen sollen, als Duft und Geschenk Christi begreifen und findet in dem aus Hld 1, 3 entlehnten und christologisch gewendeten Bild der geschmückten und wohlriechenden Braut eine Zusammenfassung der imitatio-Christi-Konzeption GERHARDS.

4 Bemerkungen zur Bedeutung der lutherisch orthodoxen Frömmigkeitsliteratur für die Gegenwart

Wer beginnt, die Fülle der Frömmigkeitsliteratur des 17. Jahrhunderts wahrzunehmen, entdeckt nicht nur eine breite Vielfalt an Gattungen und Formen, er erkennt zudem, auf welch hohem inhaltlichen und sprachlichen Niveau sich die Autorinnen und Autoren häufig bewegen. Zu diesem Niveau gehört es auch, dass sich die Schriftsteller in Sprache und Didaktik an die erwartete Zielgruppe anpassen verstehen. Die einzelnen Texte der exemplarisch herangezogenen *Meditationes Sacrae* GERHARDS bieten den Lesern nicht allein eine große Bandbreite von Basisthemen des christlichen Glaubens und Lebens. GERHARD schafft es auch, diese Themen meditativ aufzubereiten, sie biblisch-theologisch und dogmatisch zu reflektieren und die dargebotenen Inhalte mit Beispielen aus der Natur sowie mit einprägsamen und emotional wirksamen sprachlichen Bildern zu illustrieren.

Es braucht zum Teil einigen Anlauf, um heute einen Zugang zu dieser Literatur zu finden, da die Gedanken- und Bildwelt gegenwärtigen Leserinnen und Lesern häufig erst einmal fremd ist. Einige Stellen erscheinen jedoch auch erstaunlich nah, z. B. weisen GERHARDS Aussagen bezüglich der Liebe Christi zu den Glaubenden Ähnlichkeiten zu moderneren Lobpreisliedern auf, die die Liebe Christi und die Hingabe der Glaubenden ebenfalls mit der ehelichen Liebe vergleichen können.

Denke ich jedoch mit einem aktuellen Katalog eines christlichen Verlags in der Hand an die mir inzwischen etwas vertrauter gewordene Frömmigkeitsliteratur der lutherischen Orthodoxie, dann wünsche ich mir zeitgemäße Meditationsliteratur, die den heute spirituell Suchenden in geeigneter Sprache geistliche Anstöße zu geben vermag. Neben Glaubensgrundkursen, verschiedenen Themenbüchern zu Glaubensfragen und kürzeren Andachtstexten, etwa in Kalendern, fehlt häufig anspruchsvolle meditative Literatur. Etwas anders ist die Situation im katholischen Raum gelagert, denn hier wirken Traditionen fort, die der meditativen Frömmigkeit der Orden und des monastischen Lebens entsammen. Als Beispiel wären hier etwa die Bändchen aus der Reihe der Münsterschwarzacher Schriften zu nennen. Die christliche Tradition kannte und kennt eine Vielfalt von meditativen Zugängen zum Geheimnis des Evangeliums. Diese Schätze kennenzulernen und zu heben, könnte eine entscheidende Hilfe dafür sein, zeitgemäße Texte und

Meditationen zu komponieren. Das beste Beispiel für diese Vorgehensweise ist die Frömmigkeitsliteratur der lutherischen Orthodoxie selbst, denn viele Autorinnen und Autoren rezipierten die Literatur anderer Epochen, z. B. der mittelalterlichen Mystik, und auch der anderen Konfessionen.⁴³

Wünschenswert wären Texte, die in kunstvoller Schlichtheit zur Meditation anleiten und so eine Brücke zwischen biblischen Texten und meditierenden Lesern schlagen. Ihren Leserinnen und Lesern sollten sie in bester evangelischer Manier das Evangelium der Rechtfertigung zu bedenken geben, ohne das neue Leben der Glaubenden (die sanctificatio) und die caritas, die Nächstenliebe, aus dem Blick zu verlieren. Ein wichtiger Themenbereich wäre in diesem Zusammenhang auch das Leben mit den Gaben des Heiligen Geistes, um im Sinne JOHANN GERHARDS darauf hinzuweisen, dass die dritte trinitarische Person den Glaubenden das neue Leben in der Heiligung ermöglicht. Zudem regt die Beschäftigung mit der alten lutherischen Erbauungsliteratur dazu an, die Schöpfung als Feld christlicher Spiritualität wahrzunehmen und die Natur als Buch Gottes wiederzuentdecken, das mit den Augen des Glaubens entziffert werden kann. Gut wäre es dann, wenn diese Meditationen in einer Sprache abgefasst wären, die es erlaubt, sie mehrmals zu lesen und wie ein Vademecum immer wieder vorzunehmen. Das ist sicherlich ein hoher Anspruch an geistliche Schriftstellerinnen und Schriftsteller und ihre Texte. Es könnte jedoch sein, dass das größer werdende Interesse an kontemplativen Exerzitien, das auch im freikirchlichen Raum zu beobachten ist, und die gewachsene Erfahrung mit der Kontemplation als Frucht eine neue Meditationsliteratur hervorbringt.

Abstract

For several decades it has been received wisdom that the practice of godliness in the Lutheran Church went through a time of crisis around the start of the 17th century. Modern investigations have shown, that this opinion has to be revised, as the Lutheran orthodoxy also brought forth a large amount of devotional literature. This writer takes two pieces of devotional literature from Johann Gerhard as examples. He describes how Gerhard demonstrates the close relationship between scientific theology and the practice of godliness, and how Gerhard discusses the imitatio Christi form an orthodox Lutheran point of view. The writer concludes by mentioning the high literary quality of the devotional literature of that time, draws connections to some modern worship songs, and offers a plea for contemporary meditative and devotional literature.

Dr. Thomas Illg, Stresemannstraße 177, 22769 Hamburg;
E-Mail: illg.thomas@gmx.de

⁴³ Vgl. BITZEL, ALEXANDER: Die geistlichen Schätze der anderen, in: ZKG 114/2003, 181–199.