

# Seelsorge, Dogmatik und Mystik bei Johann Gerhard

Ein Beitrag zu Theologie und Frömmigkeit  
der lutherischen Orthodoxie<sup>1</sup>

Johann Anselm Steiger

## 1. Einleitung

In Sachen Johann Gerhard hat es in den letzten Jahrzehnten eine rechte Forschungstätigkeit gegeben. Zu den verschiedensten dogmatischen Topoi und sonstigen Themen haben Bengt Hägglund, Johannes Wallmann, Reinhard Kirste, Konrad Stock, Richard Schröder, Jörg Baur und einige andere grundlegende Studien vorgelegt<sup>2</sup>.

All diese wichtigen Forschungsbeiträge jedoch können über einen grundlegenden Mißstand der Gerhard-Forschung nicht hinwegtäuschen: Die Tätigkeit Gerhards als Seelsorger, Erbauungsschriftsteller, Prediger, ja auch als Exeget, ist noch in keiner Weise umfassend und sachgerecht dargestellt worden. Der praktische Theologe Gerhard ist verschollen. Zu sehr nämlich hat die Forschung ihren Blick beschränkt auf die dogmatisch-theoretischen Schriften Gerhards, vor allem auf seine *loci theologici*. Man

---

<sup>1</sup> Folgender Beitrag ist die (nur um die nötigsten Anmerkungen erweiterte) Proberlesung, die der Vf. am 11. Juli 1994 im Rahmen seines Habilitationsverfahrens im Fach Kirchen- und Dogmengeschichte in Leipzig und am 3. Dezember 1994 auf dem 1. Wittenberger Symposium zur Lutherischen Orthodoxie in Wittenberg unter dem Titel ‚Der verschollene Seelsorger Johann Gerhard im Gespräch mit dem Gerhard der Loci-Dogmatik. Ein Beitrag zu Theologie und Frömmigkeit der altprotestantisch-lutherischen Orthodoxie‘ gehalten hat.

<sup>2</sup> Vgl. Bengt Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*, Lund 1951; Johannes Wallmann, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, BHTh 30, Tübingen 1961; Reinhard Kirste, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift. Das testimonium spiritus sancti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Schriftverständnis*, Göttingen, Theologische Arbeiten 6, Göttingen 1976; Konrad Stock, *annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, FGLP 10. Reihe, Bd. 42, München 1971; Richard Schröder, *Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik*, BHTh 67, Tübingen 1983; zu Jörg Baur's Arbeiten vgl. Anm. 4 und 14.



meinte zumeist, nur hier sei Gerhards Theologie objektiv faßbar. Seine praktisch-theologischen Schriften dagegen seien doch allenfalls theologische Nebenprodukte minderen Werts. Sie könnten höchstens Zeugnis von Gerhards privater und subjektiver Frömmigkeit sein. Symptomatisch für diese Meinung ist das von Martin Honecker in seiner sonst höchst bedeutenden Arbeit über das Kirchenrecht bei Gerhard artikulierte Urteil: „Der dogmatischen Orthodoxie war bei allem Streben nach Rechtgläubigkeit die Sehnsucht nach Erbauung und mystischer Erfahrung nicht schlechthin fremd und unbegreiflich. Aber zum Verständnis der theologischen Gedanken ... eines lutherischen Barockdogmatikers bedarf es keines Rückgriffes auf seine persönliche Frömmigkeit. Seine Lehre steht auf ihr selbst begründet“<sup>3</sup>. Recht despektierlich hat leider auch Jörg Baur von dem „immer wieder herzanrührenden Biedersinn seiner (scil. Gerhards; A.S.) deutschen Schriften“<sup>4</sup> gesprochen. Noch viel schärfer hat schon Otto Ritschl gemeint, den Dogmatiker Gerhard gegen den Seelsorger ausspielen zu müssen: Als Erbauungsschriftsteller sei Gerhard wie Arndt der unreformatorischen Mystik zum Opfer gefallen, die sich an die Stelle der Rechtfertigungslehre gesetzt und damit einer ‚Rekatholisierung‘ Bahn gebrochen habe. Als Dogmatiker dagegen habe Gerhard seine Arndtschen Eierschalen fallen gelassen, sei dafür aber dem starren Scholastizismus und dem Doktrinarismus der Orthodoxie auf den Leim gegangen<sup>5</sup>. Wie Gerhard es auch macht, immer bleibt für Otto Ritschl etwas daran auszusetzen.

Wir haben es also mit einem forschungsgeschichtlichen Defizit zu tun, das jedoch – und das kommt erschwerend hinzu – obendrein auch noch einen hermeneutischen Defekt in sich birgt. Daran zu erinnern bleibt nämlich: Es ist Gerhards und der Reformatoren Meinung immer gewesen und auch geblieben, daß alle dogmatisch-lehrhaften Aussagen sich nicht selbst genug sind und nicht für sich alleine bleiben können, sondern erst in ihrer jeweiligen praktischen Umsetzung in Predigt, Seelsorge und Frömmigkeit auf dem wahren Prüfstand stehen. Kanzel, Beichtstuhl, Unterricht und Hausbesuch sind das Testgelände für die Dogmatik, die so lange abstrakt bleibt, als sie sich nicht als *scientia eminens practica* bewährt und bewahrt. Dieser hermeneutische Grundsatz jedoch ist in der Herangehensweise der meisten Gerhard-Forscher sträflich vernachlässigt worden. Mit einem Wort: Man hat das Wechselgespräch zwischen dem Seelsorger und dem Dogmatiker Gerhard abgebrochen und auseinandergerissen, was zusammengehört. Daß in der Gerhard-Forschung oft nur Halbwahrheiten herausgekommen sind, ist die Folge einer zu wenig vom zu verhandelnden Gegenstand selbst her hermeneutisch reflektierten Methodik. Wer nur den halben Gerhard befragt, bekommt auch nur die halbe Antwort. Doch zwei

<sup>3</sup> Martin Honecker, *Cura religionis Magistratus Christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts*, insbesondere bei Johann Gerhard, *JusEcc* 7, München 1969, hier: S. 15.

<sup>4</sup> Jörg Baur, Johann Gerhard, in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 7, *Orthodoxie und Pietismus*, S. 99–119, hier: S. 99.

<sup>5</sup> Vgl. Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Bd. 4, Göttingen 1927, S. 201. 211. 224 f. u. passim.



Lichtblicke gibt es: Wilhelm Burkert, ein Schüler des um ein positiveres und lebendigeres Bild der Orthodoxie lebenslang bemühten Kirchenhistorikers Hans Leube, hat 1939 eine Dissertation über ‚Gerhard als Erbauungsschriftsteller‘ vorgelegt, die jedoch nur als Teildruck erschienen ist<sup>6</sup> und keine weiteren Folgen gezeitigt hat. Und Ernst Koch hat sich darum bemüht, die Bedeutung der ‚Meditationes Sacrae‘ in Erinnerung zu rufen<sup>7</sup>.

Die Gerhard-Forschung ist letztendlich nicht ganz unschuldig daran, daß es bisher zu keiner grundsätzlichen Revision des weit verbreiteten Schreckensbildes von der ‚toten‘ und ‚erstarrten‘ Orthodoxie gekommen ist. Gottfried Arnolds pietistisch-polemischer Rundumschlag gegen die Orthodoxie hat das Bild von der toten, kontroverstheologisch und doktrinaristisch-scholastizistisch verbohrt und in Sachen Frömmigkeit erblindeten Orthodoxie geprägt<sup>8</sup>. August Tholuck hat es auf Hochglanz poliert<sup>9</sup>, Albrecht und Otto Ritschl haben es gründlich konserviert<sup>10</sup>, und Winfried Zeller hat es mit seiner These von der Frömmigkeitskrise der Orthodoxie<sup>11</sup> zementiert. In jüngster Zeit hat der Germanist Hans-Georg Kemper in seinem Werk ‚Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit‘ dieses alte Klischee erneuert<sup>12</sup>. Ein Blick in die verschiedensten Theologiegeschichten macht den verräterischen Konsens i. b. auf das pauschale Verdikt über die Orthodoxie schlagartig offenbar. Dabei hatte Hans Leube, der u. a. auch als Privatdozent in Leipzig tätig gewesen ist, bereits vor 60 Jahren nachgewiesen, daß dieses kunstvoll ausgestaltete Gemälde von der ‚bösen‘ Orthodoxie nichts weiter als ein bloßes Trugbild und Blendwerk ist. Doch Leubes Neuanatz gehört immer noch zu den verpaßten Chancen der Forschungsgeschichte. Die Legende der Forschung von der Verfallserscheinung der Orthodoxie war gerade we-

<sup>6</sup> Wilhelm Burkert, Johann Gerhard als Erbauungsschriftsteller (Teildruck), Breslau 1939.

<sup>7</sup> Ernst Koch, Therapeutische Theologie. Die Meditationes sacrae von Johann Gerhard (1606), in: PuN 13 (1987), S. 25–46.

<sup>8</sup> Vgl. Hans Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924, S. 4 ff. 35.

<sup>9</sup> Vgl. August Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamburg und Gotha 1852, der meint, daß in der Mitte des 17. Jahrhunderts „die Schulgelehrsamkeit Alles zu überwuchern anfängt“ (S. 70). Mit dem Tod Abraham Calovs (1686) hebe die Epoche der absoluten Geistesverknechtung und Starrheit in der Orthodoxie an: „Der Geist wird noch unfreier, der Gegensatz noch schärfer gespannt, die Anhänglichkeit an das Symbol noch knechtischer, die Unduldsamkeit maaßloser“ (S. 163). Eindeutiges Anzeichen für den theologischen und geistigen Verfall ist nach Tholuck die „theologische Scholastik“ (S. 246).

<sup>10</sup> Vgl. Anm. 5 und Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd. II, 1, S. 11 f. 28 f. und passim.

<sup>11</sup> Vgl. Winfried Zeller, Protestantische Frömmigkeit im 17. Jahrhundert, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, hg. von Bernd Jaspert, MThSt 8, Marburg 1971, S. 85–116, bes. S. 87.

<sup>12</sup> Vgl. Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Tübingen 1987 ff., Bd. 2, S. 9. 171 ff. und Bd. 3, z.B. S. 4, wo die Orthodoxie als „Gegnerin der Mystik“ mißverstanden wird. Dazu kritisch: Martin Brecht, Endlich eine Geschichte der (religiösen) Lyrik der frühen Neuzeit? Zu Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, in: PuN 19 (1993), S. 183–195.



gen ihrer Einfachheit und Unkenntnis der Quellen zwar in sich falsch, aber überlebensfähiger. Konnte man sich doch mit Hilfe dieser Legende vom Studium der orthodoxen Quellen entlasten.

Sich mit Gerhard als Seelsorger zu beschäftigen, heißt demzufolge 1) es mit der Aufarbeitung eines Defizites innerhalb der Gerhard-Forschung und 2) mit einem lange Zeit nicht bzw. nur zaghaft hinterfragten unzutreffenden Forschungskonsens in Sachen Orthodoxie insgesamt zu tun zu haben. Gleichzeitig kann hier 3) ein kleiner Beitrag dazu geleistet werden, endlich die Lücke zwischen der sehr regen Erforschung der Reformationszeit und der breiten Pietismusforschung zu schließen. Zwar sind in dieser Hinsicht gerade in letzter Zeit nicht unwesentliche Schritte unternommen worden. Aber der Weg ist noch weit und das Feld für künftige Forschungsvorhaben auch.

## 2. Dogmatik als Seelsorge

Als Gerhard 21 Jahre alt war, wurde er schwer krank. Um sich zum Sterben zu bereiten, verfaßte er ein Testament, das wiederaufgefunden ist<sup>13</sup>. Es regelt 1. äußerlich-weltliche Dinge, enthält 2. aber hauptsächlich ein nach dem klassischen Aufbau der Loci-Dogmatik strukturiertes Glaubensbekenntnis. Gerhard übt hier Seelsorge an sich selbst und an seinen Angehörigen, indem er sich und sie der tröstlichen evangelischen Lehre vergewissert. Gerhard nimmt das Amt des johanneischen Parakleten wahr, der tröstet, indem er lehrt, und in alle Wahrheit führt, indem er *consolatio* stiftet (vgl. Joh 15,26; 16,13). Durch die Seelsorge und aus eigener Anfechtung heraus ist Gerhard zum Dogmatiker geworden. Sein Testament ist Vorläufer seiner Loci-Dogmatik und seiner Erbauungsschriftstellerei gleichermaßen. Ja, es ist selbst eine Dogmatik in nuce. Röm 15,4 ist darum auch der biblische Eckstein, der Gerhards Dogmatik und Poimenik zusammenhält: ‚Was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur *Lehre* geschrieben, auf daß wir durch Geduld und *Trost* der Schrift Hoffnung haben‘.

Daß Gerhard die loci verfaßt hat, war eine theologiegeschichtlich höchst bedeutende, eine theologische und pädagogische, ja auch poimenische Großtat. Auf die Epoche der Reformation mußte eine Zeit der Aufarbeitung und Verarbeitung folgen. Die Schätze der von Luther – anders als von Calvin – nie in einem eigentlichen System zusammengefaßten Theologie mußten geordnet, strukturiert und miteinander kommunizierbar und für den universitären Lehrbetrieb in einer effizienten Weise lehrbar und lernbar gemacht werden. Auch mußte den künftigen Pfarrern ein dogmatisches Gerüst an die Hand gegeben werden, von dem sie zeit ihres Lebens und ihrer Amtsausübung in Predigt, Seelsorge und Unterricht zehren konnten. Die erneute Einführung des scholastischen Begriffsmaterials bot eine einmalige methodische Möglichkeit, all diese Aufgaben in Angriff zu nehmen.

<sup>13</sup> Vgl. Johann Anselm Steiger, *Das Testament und das Glaubensbekenntnis des todkranken Johann Gerhard (1603). Kritische Edition und Kommentar*, demnächst in: ARG 87 (1996).



So war die Abfassung der Gerhardschen loci selbst bereits ein poimenisches Geschäft. Sie war Seelsorge am Seelsorger. Gerhards loci haben – ähnlich wie andere Lehrbücher, etwa das viel kürzere von Leonhard Hutter oder auch dasjenige von David Hollaz – Generationen von Pfarrern bei ihrer Amtsausübung als Nachschlagewerk und Wegbegleiter gedient.

Entscheidender aber ist, daß Gerhards loci auch insofern durch und durch seelsorglich bestimmt sind, als sie am Ende aller jeweils behandelten Einzelthemata danach fragen, welcher praktische und seelsorgliche Gebrauch nun von der vorher entwickelten Lehre zu machen sein möchte. Nach der Abhandlung der Lehre vom prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt Christi etwa fragt Gerhard nach der tröstlichen Anwendung dieser Lehre im Sinne des ‚pro me‘. Unter der Rubrik „usus practicus“ nennt Gerhard zuerst den usus „consolatorius“ und sagt: „Christus est noster doctor, in veritatis semita nos deducet. Est noster sacerdos, apud Patrem igitur pro nobis intercedet. Est noster rex, ergo adversus omnes hostes nos defendet. Joh. XIV.6“<sup>14</sup>.

Dogmatik wird nach Gerhard nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern hauptsächlich im Interesse der applicatio, der Anwendung der Lehre also im tröstenden Geschäft der Predigt und der individuellen Seelsorge. Die dogmatischen Aussagen sollen nicht abstrakt für sich stehen, sondern auf biblische Weise verflüssigt werden. Sie müssen wiederum mit der lebendigen biblischen Verkündigung in Beziehung gesetzt werden, sie müssen sich in der Predigt, aber auch in der Seelsorge als stichhaltig erweisen, d.h. sich als tröstende, die Gewissen der Menschen befreiende und vergewissernde Botschaft je und je neu legitimieren. Dogmatik wird dort in reformatorisch-orthodoxem Sinne als wahre Dogmatik betrieben, wo sie der Stiftung von Glaubensgewißheit in Predigt und Seelsorge dient, wo sie einzig und allein darum bemüht ist, die Gewissen gewiß und getrost zu machen. Dies wird man erst dann erfassen, wenn man Gerhards Theologie in ihrer Ganzheit und ihrer mannigfaltigen literarischen Artikulation betrachtet und seine loci auf der einen Seite und seine Predigten, Trostschriften und sonstigen Bücher auf der anderen Seite synoptisch liest und nicht die letzteren für Abfallprodukte der loci hält. Denn Gerhard hat Luthers Sicht der Dinge, die Theologie sei eine zuvörderst praktische Wissenschaft, zum Motto seiner ganzen Dogmatik gemacht. Die Theologie ist nicht eine spekulative, abstrakte Wissenschaft, sondern eine praktische, weil es in ihr um die Frage geht, wie der Mensch durch Gottes Handeln von der Krankheit

<sup>14</sup> Gerhard, Loci, tom. III, S. 585. Darauf weist schon mit Recht hin: August Harde-land, Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, 2 Bde., Berlin 1897 f., II, S. 306 f.: Gerhard hat „auch in seinen locis nicht verschmäht, jedes Lehrstück damit zu beschliessen, dass er den davon in der Seelsorge zu machenden Gebrauch erörtert“. Vgl. auch Jörg Baur, 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, S. 335–356, hier: S. 347: „Die Vorreden (scil. zu den Loci; A.S.) geben so klar zu erkennen, wie stark Gerhards Theologie durch die Konzentration auf das religiös Relevante, und zwar in eindeutig seelsorgerlicher Zuwendung zum angefochtenen Zeitgenossen, bestimmt wird.“



der Sünde geheilt werden und zur *iustificatio coram Deo* durch den Glauben gelangen kann. Diese Einsicht steht als Motto über Gerhards Dogmatik wie über seinen Seelsorge-Schriften.

Deswegen vergleicht Gerhard in der Vorrede zu den „*QUINQUAGINTA MEDITATIONES SACRAE ad veram pietatem excitandam ...*“, die im Jahre 1606 zum erstenmal erschienen sind, die Theologie mit der Medizin<sup>15</sup>. So wie der Arzt ein göttliches Geschäft betreibt, indem er die leibliche Gesundheit des Menschen zu erhalten oder wiederherzustellen bemüht ist, so ist der Theologe ein Seelenarzt, Therapeut also im Auftrag Gottes, der der erste Arzt ist (Ex 15,26). Der Theologe nämlich hat die Aufgabe, das Wort Gottes als Arznei zur Anwendung gelangen zu lassen, das die Seelen von der geistlichen Krankheit der Sünde befreit und den durch den Glauben geheilten Menschen fortan in der Gnade erhält. Insofern sind beide Wissenschaften, Theologie und Medizin, von Gott gestiftet – eine Einsicht, die Gerhard dem großen Seelsorger der Alten Kirche Gregor dem Großen nachspricht. In dieser empirischen Ausrichtung ist es der reformatorischen Seelsorge um den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit von Leib und Seele zu tun.

Und mehr noch: Gerhard hat wie Arndt selbst Medizin studiert<sup>16</sup> und noch als Superintendent in Heldburg vielen Menschen sowohl seelsorglichen als auch medizinischen Rat erteilt, dem Leib wie der Seele gleichermaßen Heilung zukommen lassen – nicht immer zur Freude der Ärzte und Apotheker, die um ihre Einkünfte besorgt waren.

### 3. Seelsorge und orthodoxe Mystik-Rezeption und -Transformation

Otto Ritschl hat die seither immer wieder unkritisch übernommene These aufgestellt: „Den Ausdruck *unio mystica* selbst braucht er (scil. Gerhard; A.S.) noch nicht“<sup>17</sup>. Als Dogmatiker habe Gerhard diese rekatholisierende, mittelalterliche Vorstellung, die er in seiner Jugend von Arndt übernommen habe, fallengelassen. Diese These ist doppelt falsch. Denn erstens ist in

<sup>15</sup> Gerhard, *QUINQUAGINTA MEDITATIONES ad veram pietatem excitandam & interioris hominis profectum promovendum accommodatae*, Jena 1607 (Erstauflage 1606) (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel [HAB] 1332 Theol.), S. A 1v/2r: „*Qvi Theologiam Medicinae conferunt, & multi sunt, & rem rectè explicare videntur. Vt enim duplex Medicinae finis, sanitatem in corpore humano conservare, eandemque amissam recuperare: ita Theologia, quoad animae morbos, eodem modo duplicem agnoscit finem, ostendit namque, non solùm quomodo à peccatis liberemur, sed etiam quo modo in gratia conservemur. Vtraque medicina tam corporis, quàm animae, à DEO est, dicebat Gregorius*“. Diese Inbeziehungsetzung von Theologie und Medizin ist für die Ausbildung der orthodoxen Seelsorge eminent wichtig gewesen und hat die poimenische Kooperation zwischen Seelen- und Leibesärzten ermöglicht. Vgl. dazu Johann Anselm Steiger, Die Geschichts- und Theologievergessenheit der heutigen Seelsorgelehre. Anlaß für einen Rückblick in den Schatz reformatorischer Seelsorgeliteratur, in: *KuD* 39 (1993), S. 64–87, hier: S. 72–75. Vgl. zur Sache: Koch, aaO. (wie Anm. 7), S. 32 f.

<sup>16</sup> Vgl. Erdmann Rudolf Fischer, *VITA IOHANNIS GERHARDI ...*, Leipzig 1723 (HAB Db 1525), S. 19–21.

<sup>17</sup> O. Ritschl (wie Anm. 5), Bd. 4, S. 211.



Gerhards loci des öfteren die Rede von der mystischen Union der Gläubigen mit Christus<sup>18</sup>. Und zweitens verkennt Ritschl die reformatorische Interpretation mystischer Theologumena, die nichts mit einer Rekatholisierung zu tun hat.

Im Zuge der Aufarbeitung und Bündelung der reformatorischen Theologie dringt der Dogmatiker Gerhard durch zu einer erstaunlich breiten Rezeption der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie, ja sogar der rabbinischen Tradition. Hatte schon Luther sich darum bemüht, die Übereinstimmung seiner Lehre vornehmlich mit den kirchlichen Hauptsymbola und der altkirchlichen Lehrentwicklung aufzuzeigen, um sich gegen den Vorwurf zu verwahren, er lehre neue Dinge, so hat Gerhard diese Arbeit konsequent und verstärkt fortgesetzt. Immer wieder verantwortet er die von ihm vorgetragene Lehre vor der Tradition und setzt sie in Beziehung zu dem, was Tertullian, Origenes, Augustin, Leo d. Gr., Thomas von Aquin, Gabriel Biel u.v.a. einst gelehrt haben. Nicht zufällig ist es daher, daß Gerhard als erster lutherischer Theologe eine höchst gelehrte Patrologie verfaßt hat („PATROLOGIA, sive De Primitivae Ecclesiae Christianae Doctrinum Vita ac Lucubrationibus Opusculum posthumum“<sup>19</sup>).

Ein ähnlicher Vorgang ist auch in Gerhards Seelsorge-Schriften zu beobachten. Denn auch in ihnen greift er – immer von dem reformatorischen Kern der Lehre ausgehend – auf die Tradition zurück. Auffällig dabei ist, daß hier besonders dasjenige verstärkte Berücksichtigung erfährt, was man als ‚Mystik‘ im weiteren Sinne zu bezeichnen hat. Besonders häufige Erwähnung und gedankliche Aufnahme finden Theologen wie Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler, Thomas von Kempen und Johannes Gerson. Nicht zuletzt die Neuherausgabe der ‚Theologia deutsch‘, sowie der Werke Thomas von Kempens, Johannes Taulers und Johannes von Staupitz‘ durch Johann Arndt<sup>20</sup> hat auf die Gerhardsche Theologie einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Ein vergleichbares intensiviertes Interesse an der mittelalterlichen mystischen Tradition zeigt sich auch in den Chorälen und Schriften Philipp Nicolais und v.a. bei Martin Moller, wie Elke Axmacher<sup>21</sup> minutiös nachgewiesen hat. Gerhards Bibliothek enthielt Werke Nicolais, nicht jedoch Mollers. Zudem hat die lutherische Seelsorge- und Erbauungsliteratur dadurch entscheidende mystische Im-

<sup>18</sup> Vgl. z.B. IOHANNIS GERHARDI THEOLOGI QUONDAM JENENSIS CELEBERRIMI LOCI THEOLOGICI CUM PRO ADSTRUENDA VERITATE TUM PRO DESTRUENDA QUORUMVIS CONTRADICENTIIUM FALSITATE PER THESES NERVOSE SOLIDE ET COPIOSE EXPLICATI, ed. Friedrich Cotta, EDITIO SECUNDA, TOMUS PRIMUS (- VICESIMUS) (+ 2 Registerbde.), Tübingen 1768–1789, hier: tom. III, S. 477b: „Quemadmodum propter unionem personalem duarum in Christo naturarum divina & humana de Christo praedicantur, ita quoque per unionem spirituale, Deus & fidelis anima, Christus & ecclesia fiunt unum mysticum ... I Cor. VI.17. de quo & divina & humana praedicantur“.

<sup>19</sup> Jena 1653 (HAB 990. 15. Theol.).

<sup>20</sup> Vgl. Christian Braw, Bücher im Staube. Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik, SMRT 39, Leiden 1985.

<sup>21</sup> Elke Axmacher, Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547–1606), FKDG 43, Göttingen 1989.



pulse erfahren, daß der Jesuit Henricus Sommalius 1594 pseudo-augustinische und pseudo-bernhardinische Schriften in den Druck gab<sup>22</sup>. Gerhard nimmt hier Teil an einer breiten theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung, die zwar in ihrer Gemengelage bei unterschiedlichen Vertretern verschiedene Akzente, aber doch eine überkonfessionelle Bedeutung hat. Das ist umso erstaunlicher, als dieser interkonfessionelle Austausch in Sachen Mystik just in der kirchengeschichtlichen Phase eintritt, in der die Gegenreformation und die Konfessionalisierungstendenzen ihrem Höhepunkt entgegenstreben.

Gerhard hat hier wie Arndt, Moller und Nicolai zu einer entscheidenden Bereicherung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens beigetragen, die u.a. als Reflex und Antwort auf die gerade am Anfang des 17. Jahrhunderts entstandene komplexe Krisensituation zu verstehen ist, von der Historiker wie Trevor-Roper und Hartmut Lehmann gesprochen haben<sup>23</sup>. Das Erstarren des gegenreformatorischen Katholizismus stellte nicht nur eine Herausforderung für die Kontroverstheologie, sondern auch für die praktischen Handlungsfelder der lutherischen Orthodoxie dar. Pestepidemien und die allgemeine Klimaverschlechterung, die man als ‚Kleine Eiszeit‘<sup>24</sup> bezeichnet hat, und die aus ihr resultierenden Mißernten in der Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, sowie eine durch das bevorstehende Ende des 16. Jahrhunderts hervorgerufene apokalyptische Endzeitstimmung weckten das Bedürfnis nach intensiver Erbauung und Tröstung des Einzelnen. Obendrein griff in dieser Zeit eine recht starke ökonomische Rezession Platz, die eine Pauperisierung weiter Bevölkerungsteile nach sich zog. Mit der Verinnerlichung von Theologie und Frömmigkeit geht auch eine gewisse religiöse Individualisierung einher. Krisen und Katastrophen wurden als endzeitliche Bußrufe Gottes verstanden; und die Erbauungsliteratur übte die Buße und die Tröstung der nicht nur geistlich, sondern auch ganz konkret durch die bestehenden Krisensituationen leiblich-weltlich geplagten und angefochtenen Gewissen ein.

Die neue mystische Frömmigkeit kann so als eine Form des Krisenmanagements des beginnenden 17. Jahrhunderts bezeichnet werden, wenngleich sie in dieser Funktion nicht einfach völlig aufgeht. Auch die hohe Sterblichkeitsrate stellt eine nicht zu unterschätzende sozialhistorische Motivation speziell für die Abfassung von ars-moriendi-Literatur dar. Das trifft auch auf Gerhard zu. Sein erstgeborener Sohn aus erster Ehe starb nur wenige Wochen nach der Geburt, die Mutter folgte ihm kurz danach. Sie war

<sup>22</sup> Vgl. Winfried Zeller, *Luthertum und Mystik*, in: Ders., *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Marburg 1978, S. 35–54, hier: S. 42.

<sup>23</sup> Vgl. Hugh R. Trevor-Roper, *The General Crisis of the Seventeenth Century*, in: Trevor Aston, *Crisis in Europe 1560–1660. Essays from Past and Present*, London/Henley 1965, S. 59–95; Eric J. Hobsbawm, *The Crisis of the Seventeenth Century*, in: aaO., S. 5–58; Hartmut Lehmann, *Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚Kleinen Eiszeit‘*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 11*, Göttingen 1986, S. 31–50.

<sup>24</sup> Vgl. Hartmut Lehmann, aaO.



erst 17 Jahre alt. Gerhard hatte sie geheiratet, als sie 14 war. Völlig allein gelassen leistet Gerhard Trauerarbeit, indem er sein ‚Enchiridion‘ gegen die Todesnöte verfaßt<sup>25</sup>. Wie in seiner Krankheitsphase, der sein Testament und die ‚Meditationes Sacrae‘ entsprungen sind, wächst Gerhards Seelsorge auch hier wiederum aus dem Selbstrost hervor, den er dann in gedruckter Form an von ähnlichen Schicksalsschlägen getroffene Menschen weitergibt, um sie an dem Trost teilhaben zu lassen, der ihm selbst von Gott zuteil geworden ist. Jedenfalls spiegeln sich in der stark auf mystische Innerlichkeit abhebenden Seelsorgeliteratur Gerhards existentielle und grundstürzende Erfahrungen äußerlicher Not.

Zwar hat auch Luther an der mystischen Theologie nicht zuletzt wegen deren starker Biblizität ein vitales Interesse gehabt und z.B. die ‚Theologia Deutsch‘ des sog. Frankfurters herausgegeben<sup>26</sup>. Dennoch aber muß gesagt werden, daß nun bei Gerhard – ähnlich wie bei seinem Lehrer und Seelsorger Johann Arndt – die allegorisch-mystische Auslegung des Hld, viele Motive der Christus-Minne, die mystische Versenkung in Christus, die unio mystica und eine sehr innerlich motivierte Passions-, Blut- und Wunden-Frömmigkeit radikal verstärkt zum Tragen kommen. Durch die Rezeption dieser im weiteren Sinn als mystisch zu bezeichnenden Motive und sprachlichen Materialien erhält die reformatorische Theologie einen neuen Akzent. Dabei muß aber streng beachtet werden, daß es sich bei Gerhard um eine solche Akzentverschiebung handelt, die nicht zu Lasten der reformatorisch-theologischen Grundentscheidungen geht. Man kann hier in keiner Weise von einer Ablösung der reformatorischen Theologie durch eine völlig andere Frömmigkeit sprechen, wie dies viel zu oft der Fall ist. Vielmehr muß man im Auge behalten, daß diese Mystisierung als eine Bereicherung der reformatorischen Theologie selbst sich vollzieht.

Diese Dialektik, die alleine fähig ist, die selbst orthodox ausgerichtete mystische Interpretation der Reformationstheologie wirklich angemessen zu erklären, läßt sich besonders schön an Gerhards Werk exemplifizieren. Es gibt nicht ‚die‘ neue mystische Frömmigkeit, die sich als kritisches Potential gegen die vermeintlich versteinerte Orthodoxie wendet, sondern es gibt nur die Mystik-Rezeption, die Teil der facettenreichen Orthodoxie selbst ist. Die Frontlinie verläuft ganz woanders, als Winfried Zeller z.B. annimmt. Viel zu oft nämlich bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts haben die verschiedensten spiritualistischen außerkirchlichen Strömungen die Mystik in ihren Dienst gestellt. Die orthodoxe Mystik-Rezeption muß daher als Versuch angesehen werden, die mystische Begrifflichkeit nicht der spiritualistischen Gegenseite (etwa Caspar Schwenckfeld, Jakob Böhme oder Va-

---

<sup>25</sup> Gerhard, *Enchiridion consolatorium morti ac tentationibus in agone mortis opponendum*, Jena 1622 (HAB 1262 Theol. (3)), zuerst 1611.

<sup>26</sup> Vgl. Luthers Vorrede zur ‚Theologia deutsch‘ WA 1, S. 153 und S. 378f. Zum Thema vgl. immer noch: Heinrich Bornkamm, *Mystik. Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*, VTKG 44, Gießen 1926, bes. S. 4–6 und: Steven Ozment, *Eckhart and Luther: German Mysticism and Protestantism*, in: Thom. 42 (1978), S. 259–280.



lentin Weigel) zu überlassen, sondern sie so zu übernehmen, daß das ihr de facto ja anhaftende Fascinosum für den innerkirchlichen Gebrauch fruchtbar gemacht werden kann. Deswegen hat sich Gerhard (wie auch sein Lehrer Arndt) sehr intensiv mit der in mancher Hinsicht heterodoxen Theologie Weigels beschäftigt, was sich nicht zuletzt auch anhand seines Bibliothekskataloges erheben läßt. Die ihn leitende Frage war: Wie ist es möglich, die Weigelsche Frömmigkeit orthodox fruchtbar zu machen, ohne gegen die dogmatischen Grundsätze vor allem der CA und der Formula Concordiae zu verstoßen?

Ein wichtiges rezeptionshermeneutisches Phänomen darf nicht übersehen werden: Die orthodoxe Beerbung der Mystik geschieht nicht sklavisch. Vielmehr bleibt der reformatorischen Hermeneutik völlig gemäß die Heilige Schrift immer die Meßlatte zur Beurteilung auch der mystischen Strömungen. D.h. aber auch, daß bereits während des Rezeptionsprozesses mystischer Anschauungen dieselben sich nicht unwesentlich in ihrem Aussagegehalt verändern. Was nämlich bei der Entdeckung vieler aus dem Mittelalter bekannter mystischer Motive in der orthodoxen Erbauungsliteratur leicht übersehen wird, ist, daß dieselben nur insoweit Aufnahme finden, als sie fähig sind, mit anderen Worten das auszudrücken, was der reformatorischen, schriftgemäßen Theologie entspricht. So kommt es, daß alle in der mittelalterlichen Mystik ja durchaus vorhandenen synergistischen Züge bei Gerhard nicht zu finden sein werden. Die Forderung etwa, der Mensch müsse aus eigener Kraft und kraft seines eigenen Willens von der Welt abscheiden und die Gelassenheit suchen, kommt bei Gerhard genauso wenig vor wie die häufig auftretende mystische Polemik gegen alles Äußerliche, Kreatürliche und Leibliche.

Grund für die Renaissance der Mystik zu Anfang des 17. Jahrhunderts ist also nicht eine vermeintliche Frömmigkeitskrise, in der die Orthodoxie gesteckt haben soll, denn in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat es an poimenischen Schriften niemals gefehlt, im Gegenteil: die Quellenmassen sind kaum überschaubar. Es handelt sich vielmehr um einen innerorthodoxen Auslegungsprozeß, der sich vor dem Hintergrund sozialer und konfessioneller Krisensituationen vollzieht, die als Zeichen der Endzeit biblisch gedeutet wurden. Gerade von Gerhard kann man lernen, daß man die orthodoxe Dogmatik und die orthodoxe Frömmigkeit nicht so leicht gegeneinander ausspielen kann. Wenn man das lebendige Miteinander von beidem zu beobachten beginnt, wird man es sich auch nicht mehr so leicht machen dürfen mit der inzwischen in Mode gekommenen Bezeichnung Johann Arndts, Christian Scriver's u.a. als Frühpietisten. Sonst müßte man auch Gerhard, den lutherischen Orthodoxen par excellence, einen Frühpietisten nennen, was doch niemand wirklich ernsthaft tun wird. Es ist doch eher der allgemein verbreiteten Unbekanntheit mit der orthodoxen Theologie, Seelsorge und Erbauungsliteratur anzulasten, daß man viele Dinge als typisch pietistisch klassifiziert, die jedoch schon in der lebendigen Frömmigkeit der Orthodoxie längst vorhanden sind. Aus naheliegenden Gründen ist der Pietismus eben besser erforscht als die Orthodoxie. In der Tat wird man dann aber mit Johannes Wallmann noch einmal ganz neu danach fragen müssen, was denn nun – wenn man denn die orthodoxe



Theologie erst einmal besser erforscht haben wird – das eigentlich Neue am Pietismus ist<sup>27</sup>.

Schon Luther hat manchenorts in sein Werk mystisches Gedankengut einfließen lassen. Das zeigt sich nicht nur anhand seiner offensichtlich dem Hld und Apk 22 entnommenen Brautmetaphorik, die er immer wieder zur Explizierung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott heranzieht. Bei Luther findet sich daher auch der etwa durch Bernhard von Clairvaux und Tauler vorgegebene Topos der allegorischen Auslegung von Hld 2,14 („meine Taube in den Felsklüften, in den Steinritzen, zeige mir deine Gestalt, laß mich hören deine Stimme...“). Das biblische Bild von der Taube, die in der Felsenritze wohnt, wird allegorisch übertragen auf das Verhältnis des Glaubenden zu Christus, in dessen Seitenwunde der Angefochtene Schutz und Zuflucht finden darf. So kann Tauler sagen: „Sehet / er lädet uns ... in seine liebevolle offene Seiten / als in einen reichen Wein=Keller / wo Freude und Fülle / und liebliches Wesen ist / wann er in dem Hohenlied rufft: Komm meine Schwester / meine Taube / in die Steinritzen / das ist in meine heilige Wunden“<sup>28</sup>. Dieser Topos taucht nicht erst bei Arndt und Gerhard wieder auf, sondern findet sich schon bei Luther. Allerdings steht er nun nicht mehr für sich allein, sondern wird in den Dienst der Rechtfertigungsbotschaft gestellt. So wie die Taube in der Steinritze Zuflucht findet, findet das Gewissen des Sünders nur in Christi Werk und Verdienst Gewißheit und Trost ohne jegliche eigene Werke. „Daher hanget ein Christlich Gewissen allein in Christus Wercken auffß blösset / und ist die Taube in Canticis / die in des Fels Löchern und in Steinritzen wohnt / das ist / in den Wunden und Worten Christi / und ist gewis / daß es nicht mag sicher noch zu Frieden seyn ohn allein in Christo / aber in allen eigen Wercken nicht müge / denn schuldig / verzagt und verdammt bleiben“<sup>29</sup>.

Der Ort der Wohnung des Gewissens ist nicht die Seitenwunde Christi allein, sondern mit ihr das Wort. Die Flucht in die Wunde Christi ist bei

<sup>27</sup> Vgl. Johannes Wallmann, *Reformation, Orthodoxie und Pietismus*, in: JGNKG 70 (1972), S. 179–200, hier: S. 200: „Eine Definition des Pietismus muß auch den pietistischen Frömmigkeitstypus umfassen. Nur sehe ich hier nicht die Originalität Speners, und ich würde nicht behaupten können, daß durch ihn ein neuer Frömmigkeitstypus in die lutherische Kirche eingeführt worden ist ... Man denke daran, daß vor Spener schon der große lutherisch-orthodoxe Theologe Johann Gerhard eine Vorrede zur Evangelienpostille Arndts geschrieben und dabei ähnlich wie Spener von der Erbauung des inneren Menschen, vom wahren lebendigen Glauben und von der wahren Gottseligkeit geredet hat“.

<sup>28</sup> Johannes Tauler, *Geistreiche Betrachtungen / Oder Andachts=Übungen Über das Leben und Leyden unsers Erlösers JESU Christi; Wie sie von ihm zu Anfang seiner wunderbaren Erleuchtung für sich und andere JESUS=Liebhabere entworfen*, Frankfurt/Main 1692 (HAB Lo 7507 (9)), S. 179 f.

<sup>29</sup> Luther, *Des Thewren Seeligen Manns GOTTES D. MARTINI LUTHERI Teutsche Schrifften aus denen Wittenbergischen Jehni- und Eislebischen Tomis auff des Durchleuchtigsten Hochgeborenen Fürsten und Herrn Herrn Friedrich Wilhelms Hertzogen Zu Sachsen, gnädigsten befehl Zusammen getragen und in Zehen Theilen verfasst*, Altenburg in Meissen 1661–1664 (HAB Li 4<sup>0</sup>/b 272: 1–10), Bd. I, col. 878a (De votis monasticis).



Luther anders als bei Tauler zuerst Wortereignis, mithin Predigtgeschehen. Nicht der Mensch erhebt sich auf dem Leiterweg in die Seitenwunde Christi, sondern die Predigt des Glauben und Rechtfertigung stiftenden Wortes eröffnet dem Gewissen den Weg in die Wunden Christi. Der bekannte Topos der Hld-Auslegung wird von Luther rezipiert, gleichzeitig aber in eine neue Richtung gewandt und gewissermaßen um die reformatorische Achse der Rechtfertigungslehre zentriert.

Überall, wo Gerhard diesen Topos der Hld-Auslegung übernimmt, ist eindeutig klar, daß er genau auf diesem Boden der durch Luther vorgegebenen Rezeption und reformatorischen Transformation der mystischen Begrifflichkeit steht. Und gerade in dieser Abhängigkeit von Luther in Sachen Mystik-Rezeption besteht nun auch die Freiheit Gerhards, die Sprache der vornehmlich Bernhardschen und Taulerschen Mystik in viel breiterem Maße nachzusprechen. Wie bei Luther wird auch bei Gerhard die Mystik um die rechtfertigungstheologische Achse zentriert, nur mit dem Unterschied, daß die Felge jetzt viel breiter ist und mystisches Gedankengut deswegen viel größere Berücksichtigung findet. Mystik ist bei Gerhard nicht ein Gegensatz zur reformatorisch geprägten Orthodoxie, sondern eine Funktion derselben. Bei Luther wie bei Gerhard müssen Tauler und Thomas von Kempen sozusagen ein Aufbaustudium betreiben und eine Zusatzprüfung ablegen. Erst so werden sie – nun reformationstheologisch weitergebildet – zu Kommilitonen der orthodoxen Theologie.

Wie später etwa bei Heinrich Müller ist schon bei Gerhard der göttliche Trost der Kuß, mit dem der Bräutigam Christus Hld 1,2 zufolge den Glaubenden, die Braut, als Seelsorger liebkost. „Denn solcher göttlicher Trost in wahren Glauben angenommen / ist der geistliche Kuß / vmb welchen die Geistliche Braut Christi / die Kirche Gottes vnd ein jegliches wahres lebendiges Glied derselben bittet im Hohenlied Salomonis am 1. Cap. Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes / etc. Derselbe Trost ist das Pfandt vnd Sigel des Geistes / damit vns Gott der HERR vnser himlischen Erbes vorge-wissert / vnd auff den Tag der Erlösung versiegelt / 2. Cor. 1. Eph. 4.“<sup>30</sup>. Ähnlich wie bei Luther wird nun die mystische Sprache zum Ausdruck der reformatorischen Schrifthermeneutik: Indem der Mensch durch das göttliche Wort zum Glauben kommt und es im Glauben annimmt, vollzieht sich der Kuß, der der Inbegriff der unio mystica ist. Auch hier erfährt die mystische unio-Lehre eine reformatorische Transformation von der Bibelhermeneutik und der Rechtfertigungslehre her.

Viel häufiger als Luther nun zieht Gerhard den Topos aus Hld 2,14 heran, um seine Seelsorgetheologie Anwendung finden zu lassen. Das, was Luther immer wieder rät, nämlich in Anfechtung Zuflucht zum Wort und zum Gebet zu nehmen, um mit diesen Waffen den Teufel aus dem Feld zu schlagen, interpretiert Gerhard sehr häufig als Flucht des Angefochtenen in die Seitenwunde Jesu. Auffallend ist hier besonders die stärkere, allegorisch be-

<sup>30</sup> Johann Gerhard, Zwey kleine Trostreiche Tractätlein. Deren eins in sich begreiffet Geistliche Gespräch Gottes des HERRN / vnd einer gläubigen Seelen. Das Ander helt in sich Göttlichen Trost / insonderheit auff zwölfflerley Noth gerichtet, Jena 1624 (HAB Th 945), S. A IVv/Vr.



dingte amplificatio des Trost-Gedankens durch die Bildlichkeit der ‚Trostwärme‘ und der ‚blutwarmen Wunden‘. Die Wärme des aus Christi Wunden für die Menschen (auch heute noch im Abendmahl) fließenden Blutes ist das Hilfsmittel gegen die Kälte der Anfechtung: „Also wenn unsere Herzen in schweren Anfechtungen wollen erkalten / wenn wir keine Trostwärme haben / so können wir in den blutwarmen Wunden Christi Trost finden / daß unsere Herzen wiederumb erwärmet werden / und lebendigen Trost empfinden“<sup>31</sup>. Aber nicht nur vor der Kälte der Anfechtung bieten Jesu Wunden tröstenden Schutz, sondern auch vor der Hitze des göttlichen Zorns, weil Christus ihn ein für allemal stellvertretend für das menschliche Geschlecht in Gethsemane und am Kreuz in seiner totalen Gottverlassenheit empfunden hat. „In den Felßlöchern und Steinritzen ist ein Täublein sicher ... ab aestu, vor der grossen Hitze der Sonnen / wenn sie in grosser Hitze ächtzet / so findet sie Schatten und Erquickung in den kühlen Felsen / also auch können wir in den Wunden Christi für der Hitze des göttlichen Zorns bewahret werden ... so können wir auch in Christi Wunden durch wahren Glauben für dem Zorn Gottes bewahret und erhalten werden“<sup>32</sup>. In Christi Wunden herrscht das gemäßigte Klima, das die Angefochtenen davor bewahrt, entweder vor der Hitze des Zornes Gottes oder vor der klirrenden Kälte der teuflischen Anfechtung zu vergehen.

Auch hier vollzieht sich die reformatorische Transformation der Mystik. Denn Gerhard läßt die mystische Sprache zur Ausdrucksform und Predigt der typisch reformatorisch-Lutherschen Soteriologie werden, die in der tröstlichen Botschaft besteht, daß Christus anstelle der Menschen den Zorn Gottes über die Sünde, ja den ewigen Tod ertragen hat und die Menschen so aus dem vernichtenden Gericht Gottes genommen hat.

Eine ähnliche Akzentverschiebung zeigt sich auch, wenn man das, was Tauler über die imitatio Christi, über die Leidensnachfolge des Glaubenden sagt, mit dem vergleicht, was Gerhard hierzu zu bedenken gibt. Schon Luther hatte Karlstadt etwa Synergismus und Gesetzlichkeit vorgeworfen, weil er das Leiden des Glaubenden zur Bedingung der Möglichkeit der Sündenvergebung erhoben habe<sup>33</sup>. Dies sei eine neue Form der Werkgerechtig-

<sup>31</sup> Gerhard, POSTILLA SALOMONÆA, Das ist / Erklärung etlicher Sprüche Aus dem Hohenlied Salomonis Auff die Sontägliche vnd vornembste Fest=Evangelia durchs ganze Jahr gerichtet ..., Jena 1652 (HAB Th 940), 2 Teile, Bd. II, S. 54.

<sup>32</sup> Ebd., S. 52.

<sup>33</sup> Vgl. etwa Luthers Schrift ‚Wider die himmlischen Propheten‘, 2. Teil, S. 126-214. Nach Karlstadt empfängt nur derjenige wahrhaft das Abendmahl, der Christi Leiden auf sich nimmt und unter das Kreuz kriecht: „Das ist / wir müssen auch vnsern todt Christi in vnß enpfinden“. Es geht Karlstadt zuerst um das „absterben mit Christo“ (Andreas Karlstadt, Dialogus oder geschreibbüchlin, in: Erich Hertzsch [Hg.], Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–1525, Halle/S. 1956 f., Bd. 2, S. 49). Daher ist die Gelassenheit eine durch den Menschen zu bewerkstelligende Voraussetzung für die Nießung des Abendmahls, in dem Christus nicht leiblich anwesend ist. „Wir müssen verlassen / vnd dorffen nicht thun“ (ebd., S. 25). Luther lehnt diese mystische ‚Werkerei‘ des Abscheidens von der Welt ab, alle „entgröbung“, ‚studirung‘, ‚verwunderunge‘, ‚langweyl‘ und des gauckel wercks mehr, da nicht eyn buchstabe von ynn der schriffte steht“ (WA 18, S. 138). Denn so degeneriert das Abendmahl in ein „menschlich werck“ (ebd.).



keit, die meint, der Mensch müsse durch eigenes Kreuz und durch eigene Traurigkeit die Kreuzigung Christi zuendeleiden. Luther hat – anders als Karlstadt und Schwenckfeld – das aktive Suchen des Menschen nach selbstaufgelegter Traurigkeit und selbstverordnetem Leiden strikt abgelehnt. Der Christ soll sich nur dann willig ins Leiden schicken, wenn Christus es ihm auferlegt und ihm beim Tragen des Kreuzes stärkend durch sein Wort hilft. Bei Tauler allerdings liegt das synergistische Mißverständnis nie sehr fern, daß der Mensch aktiv das Leiden suchen soll, um Gott gefällig und angenehm zu werden. „Vnd kein ding machet den Menschen GOTT gemeiner den leiden. Vnd das ist darumb / wen leiden vertilget an den Menschen alles das hässig ist / vnd Gott vnangenehme ist“<sup>34</sup>. Bei Thomas von Kempen allerdings gibt es noch viel deutlicher klingende Passagen, die besagen: Ohne vorheriges Leiden kein Heil: „Niemand ist geschickt / himmlische Dinge zu begreifen / der sich nicht umb Christus willen Widerwertigkeit zu leyden begeben hat. Es ist GOTT nichts gefälliger noch dir heilsamer / dann in dieser Welt von Christus wegen gern leyden ... Dann unser Verdienst und Zunehmen unsers Wesens stehet nicht in vielem Trost und vieler Süßigkeit / sondern in Vertragung grosser Beschwerung und Widerwertigkeit“<sup>35</sup>. Darum ist es nicht verwunderlich, daß Gerhard hier in seiner Rezeption des mystischen imitatio-Gedankens höchste Vorsicht walten läßt. Denn der Gedanke, daß es zur Nachfolge Christi hinzugehört, auch Kreuz und Anfechtung tragen zu müssen, mußte mit der Rechtfertigungslehre kompatibel bleiben. Deswegen wendet sich Gerhard immer wieder gegen das mögliche und gefährliche Mißverständnis, als könne der Mensch durch sein Leiden sich das erwerben, was ihm doch allein aus Gnade geschenkt wird. Gerhard unterscheidet daher klar zwischen dem Versöhnopfer, das allein Christus zu vollbringen im Stande ist, und dem Dankopfer des Glaubenden. „Aber solch Leiden der Heiligen ist kein Versöhnopfer oder Gnugthuung für die Sünde / wie Christi Leiden ist / sondern ihre Gedult im Leiden ist ein geistliches Dankopfer / sie werden durch Trübsal dem HERRN Christo ehlich gemacht / Roman. 8. ... Damit ist angedeutet / daß

---

Nicht, indem der Mensch unter das Kreuz kriecht, geschieht die applicatio der am Kreuz erworbenen Gerechtigkeit, sondern im Abendmahl – nicht durch mitleidendes und absterbendes Tun des Menschen, sondern durch die Präsenz Christi im Sakrament des Altars. „Erworben hat sie (scil. die Gerechtigkeit; A. S.) Christus am creutze, das ist war, Aber er hat sie nicht ausgeteylt odder gegeben am creutze, Jm abental odder Sacrament hat er sie nicht erworben, Er hat sie aber daselbst durchs wort ausgeteylet und gegeben, wie auch ym Euangelio, wo es predigt wird“ (WA 18, S. 203).

<sup>34</sup> Doctor Johan Taulers Nachfolgung des Armen Lebens Christi / Jn zwey Theil abgetheilet, Frankfurt/Main 1621 (HAB 224 Theol. (4)), S. 133.

<sup>35</sup> Thomas von Kempen, Theologia deutsch, in: Johann Arndt (Hg.), Vier uralte Geistreiche Büchlein / Deren I. Die Teutsche Theologia ... II. Die Nachfolge Christi / ... D. Thomae à Kempis. III. Von der holdseligen Liebe GOTTES. IV. Von unserm H. Christl. Glauben / D. Johann von Staupitz geschrieben ... Frankfurt/Main 1692 (HAB Lo 7507 [7]), S. 93.



unser Creutz und Leiden gar nichts gegen Christi Leiden zu achten / da wir ein Spänlein tragen / hat er ein großmechtig Holtz tragen müssen“<sup>36</sup>.

#### 4. Zusammenfassung und Ausblick

An Gerhards Seelsorgelehre also ist zu lernen: 1. Daß die zu oft zu pauschal als pietistisch bezeichnete Blut- und Wundenfrömmigkeit ein Proprium der in der orthodoxen Seelsorge- und Erbauungsliteratur zu ihrer Anwendung gelangenden orthodoxen loci-Dogmatik ist. Die Pietismus-Forschung ist aufgerufen, stärker herauszustellen, wo der Pietismus – besonders, was die Passionsfrömmigkeit angeht – die Orthodoxie beerbt hat und wo er sich konkret in dieser Frage von dem orthodox Vorgegebenen unterscheidet.

2. wird an Gerhard deutlich, daß man die stärkere Neurezeption mystischer Motive durch die lutherische Orthodoxie als ein innerorthodoxes Phänomen, als Auslegungsprozeß, begreifen muß und das Wiederaufleben der Mystik nicht gegen die orthodoxe loci-Dogmatik ausspielen kann. Die mystische Frömmigkeit ist das notwendige Seitenstück zur loci-Dogmatik. Die These von der Frömmigkeitskrise der Orthodoxie wird hinfällig oder muß zumindest grundlegend differenziert werden.

3. zeigt sich an Gerhard, daß das Neuaufleben der Mystik nicht die reformatorisch-theologischen Grundentscheidungen konterkariert oder aufhebt, sondern im Interesse der lebendigen Neuformulierung derselben vor sich geht.

4. wird bei der Beschäftigung mit Gerhards seelsorglicher Theologie sinnenfällig, daß innerhalb der mystischen Interpretation der Theologie Luthers auch das Rezipierte selbst eine Transformation erfährt. Die reformatorische Schrifthermeneutik, die Rechtfertigungslehre und die Sakramentstheologie bilden die Koordinaten und die Gewährleistung dafür, daß die mystische Theologie nun nicht mehr in die bekannten Mißbräuche abgeleitet, die man zuweilen von ihr gemacht hat.

5. wird zu beachten sein, daß Gerhard stärker noch als Arndt vielleicht als erster einen Weg gewiesen hat, wie (anders als bei Karlstadt, Schwenckfeld, Weigel und Böhme) eine innerkirchliche, orthodox-lutherische Domestizierung der Mystik vor sich gehen kann. Die Erfahrung im polemischen Umgang mit Heterodoxie und Häresie hat demnach (wie oft in der Kirchengeschichte) belebende und bereichernde Konsequenzen für die Orthodoxie. Hieran also zeigt sich, daß Gerhard als orthodoxer Theologe keineswegs sich der spiritualistischen Häresie gegenüber bloß polemisch-theologisch negativ verhalten hat.

6. Nur weil der Gerhard der Dogmatik immer mit dem Seelsorger und Mystiker Gerhard im Gespräch geblieben ist, konnte eine Möglichkeit geschaffen werden, die oft gerade von seiten der Tübinger Theologen angefeindete Arndtsche Frömmigkeit in die orthodox-kirchliche Lehre zu integrieren. Ohne diesen von Gerhard geleisteten Vermittlungsprozeß wäre es

<sup>36</sup> Gerhard, Heilsame Betrachtung und erklärang der gantzen Historie von dem bitterm Leiden unsers HERRN JESu CHRISTI ..., Jena 1652 (HAB Th 940), S. 217.



zu einer derart starken Wirkungsgeschichte der ‚Vier bzw. Sechs Bücher vom wahren Christentum‘ Arndts niemals gekommen.

7. Erst wenn man den Seelsorger und Prediger Gerhard wieder mit dem Dogmatiker Gerhard ins Gespräch bringt und ähnlich auch mit den anderen orthodoxen Theologen verfährt, wird man die alteingesessenen Verdikte über die Orthodoxie verlassen und den frömmigkeitsgeschichtlichen Facettenreichtum und die Heterogenität des orthodoxen Diskurses zu beschreiben fähig werden. Erst dann wird man auch der Verflechtung der Orthodoxie in die zeit- und sozialgeschichtlichen Koordinaten z.B. in die Krisensituationen des 17. Jahrhunderts ansichtig werden können: Wenn man nicht länger ohne jede Ideologiekritik die antiorthodoxe Polemik des Pietismus und der liberalen Theologie zur unhinterfragten Voraussetzung seiner wissenschaftlichen Arbeit erhebt.

8. Die orthodoxe Rede von der *unio mystica* interpretiert das, was Luther über den fröhlichen Wechsel und Streit zwischen Gott und Mensch gesagt hat. So wie in Christus göttliche und menschliche Natur eine Union eingehen (eine *unio personalis*), so treten Gott und Menschheit in der mystischen Union in den fröhlichen Tausch und Wechsel ein. Die Mystik setzt Christologie und Rechtfertigungslehre nicht außer Kraft, sondern in Kraft. Wer das begreift, muß die Rechtfertigungslehre nicht gegen die Mystik ausspielen wie z.B. Albrecht und Otto Ritschl und nicht die Mystik des Apostels Paulus gegen die Rechtfertigungslehre wie etwa Albert Schweitzer. Aber das ist ein anderes Thema.