

Die geistlichen Schätze der anderen

Anmerkungen zur Rezeption römisch-katholischer Erbauungsbücher in Johann Gerhards „Meditationes Sacrae“ (1606)*

von Alexander Bitzel

Der Jenenser Theologieprofessor Johann Gerhard (1582–1637) – einer der maßgeblichen lutherischen Theologen der frühen Neuzeit¹ – war zuhächst bibliophil. Im Laufe seines Lebens erwarb er eine Büchersammlung, die beeindruckende Ausmaße annahm, von seinem Sohn Johann Ernst Gerhard (1621–1668)² zu noch imponierenderen Dimensionen erweitert wurde und als Bibliotheca Gerhardina der Nachwelt bekannt und ein Begriff geworden

* Die folgende Untersuchung entstand im Rahmen eines post-doc Stipendiums, das die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel im Jahr 2001 dem Verfasser gewährte. Der HAB sei an dieser Stelle für ihre Förderung gedankt. Einige Thesen des Textes wurden im Mai 2001 im Wolfenbütteler Stipendiatenkolloquium diskutiert. Für Anregungen und Kritik hat der Vf. insbesondere folgenden Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kolloquiums zu danken: Frau Dr. Gillian Bepler (Wolfenbüttel), Frau Prof. Dr. Cornelia Niekus Moore (Honolulu/HI), Herrn Prof. Dr. Friedrich Niewöhner (Wolfenbüttel/Berlin), Herrn Dr. Thomas Ulrich Schauerte (Berlin), Herrn PD Dr. Ulrich Schneider (Wolfenbüttel/Leipzig) sowie Frau Stephanie Wodianka (Gießen).

¹ Vgl. Jörg Baur, Johann Gerhard, in: Martin Greschat (Hrg.), Gestalten der Kirchengeschichte VII: Orthodoxie und Pietismus, Stuttgart-Berlin-Köln 1982, 99–119. Martin Honecker, Gerhard, Johann, in: TRE 12 (1984) 448–453. 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, 335–356. Theodor Mahlmann, Gerhard, Johann, in: Wilfried Härle – Harald Wagner (Hrg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, München 21994, 108–110. Johann Anselm Steiger, Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (= Doctrina et Pietas I/1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

² Vgl. zu Johann Ernst Gerhard: Sebastian Niemann, Christliche Sterbens=Lust / Bey ... Leichbegängnüß Des ... HERRN JOHANNIS ERNESTI GERHARDI ... Welcher Am 24. Febr. dieses 1668sten Jahres ... dem Leibe nach In sein Ruhe-kämmerlein versencket worden, Jena: Johann Jakob Bauhofer [1668] [Exemplar: TULB Jena]. DBA 383/33–35. ADB 8 (Neudr. 1968), 772.

ist³. In dieser Bibliothek befanden sich viele Erbauungsschriften, wie eine Rekonstruktion derselben deutlich werden läßt⁴. Diese Beobachtung ermöglicht Erkenntnisse dahingehend, welche devotionalen Schriften Gerhard beim Verfassen eigener religiöser Gebrauchstexte wie etwa der „Meditationes Sacrae“ aus dem Jahr 1606 beeinflusst haben⁵, wobei Aussagen in diesem Zusammenhang immer nur mehr oder weniger plausibel sein können, da höchst selten eindeutig festzustellen ist, wann Gerhard welche Bücher erworben hat⁶. Grundsätzlich kann er bei der Abfassung der „Meditationes“ nur solche Bücher aus seiner Bibliothek rezipiert haben, deren Drucklegung vor 1606 erfolgt ist. Das Jahr der Drucklegung der „Meditationes“ hat als terminus ante quem für literarische Vorlagen zu gelten. Damit ist freilich noch keine Aussage darüber getroffen, ob Gerhard diese Vorlagen zu dem Zeitpunkt, als er seine „Meditationes“ abfasste, tatsächlich besessen hat. Gut möglich ist, daß er ein rezipiertes Buch nach 1606 erworben und das in den „Meditationes“ Zitierte zuvor in eine seiner Florilegiensammlungen exzerpiert hat. Bis 1616 hat Gerhard solche Sammlungen geführt, wie die Drucklegung seiner „Aphorismi sacri“ belegt⁷. Andererseits spricht einiges dafür, daß Gerhard bereits 1606 im Besitz vieler jener Bücher war, auf die er sich in den „Meditationes“ bezieht. Denn schon in jungen Jahren verfügte er über eine umfangreiche Bibliothek, die er größtenteils mit geliehem Geld erworben hatte. Als Gerhard nämlich 1603 zu sterben drohte, setzte er ein Testament auf, in dem er u.a. seine Mutter bat, im Falle seines Ablebens mit Hilfe seiner Bücher seine Bücherschulden zu begleichen⁸. Der Bücherfreund Gerhard war also kein allzu seriöser Buchkäufer, der nur das erwarb, was er bezahlen konnte. Man sollte darum nicht davon ausgehen, daß er erst ab

³ Vgl. Helmut Claus, *Bibliotheca Gerhardina. Eigenart und Schicksal einer thüringischen Gelehrtenbibliothek des 17. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen der Landesbibliothek Gotha 12), Gotha 1968. Helmut Claus, *Von der Bibliotheca ducalis Gothana zur Forschungs- und Landesbibliothek Gotha*, in: BFB 20 (1992) 21–31. Stefanie Seidel, *Bibliotheken. Die schönsten Räume Die wertvollsten Sammlungen Deutschland, Österreich, Schweiz, München 1995*, Nr. 27.

⁴ Zur Rekonstruktion der *Bibliotheca Gerhardina*, welche kurz vor dem Abschluß steht, vgl.: Johann Anselm Steiger, *Der Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie. Johann Gerhard (1582–1637) und ein Forschungsprojekt*, in: KuD 43 (1997) 58–76, hier 69f. Ralf Georg Bogner, *Nichts als Schwierigkeiten und Probleme. Zur Edition des Katalogs der Bibliotheca Gerhardina*, in: Christiane Reitz (Hrg.), *Vom Text zum Buch* (= *Subsidia Classica* 3), St. Katharinen 2000, 93–101.

⁵ Grundlage der Untersuchung ist folgende Ausgabe: Johann Gerhard, *MEDITATIONES SACRAE (1606/07)* Lateinisch-deutsch. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger (= *Doctrina et Pietas* I/3, 1–2), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

⁶ Vgl. zu diesem Problem: Claus, *Bibliotheca Gerhardina* (wie Anm. 3), 21f.

⁷ Zwei seiner Florilegiensammlungen ließ Gerhard in den Jahren 1611, bzw. 1616 drucken: Johann Gerhard, *Aphorismi Succincti et Selecti, In Viginti Tribus Capitibus, totius Theologiae nucleum continentes*, Jena: Tobias Steinmann 1611. Johann Gerhard, *Aphorismi sacri praecipuae theologiae practicae complectentes*, Jena: Tobias Steinmann 1616.

⁸ Vgl. Steiger, *Johann Gerhard Studien* (wie Anm. 1), 170.

1606, als er eine Superintendentenstelle in Heldburg antrat und erstmals eigenes Geld verdiente, damit anfangs Bücher zu kaufen. Zudem stammte Gerhard aus einer reichen Quedlinburger Ratsfamilie. Er verfügte also von Hause aus über nicht geringe finanzielle Mittel, die es ihm schon früh erlaubt haben dürften, seinen bibliophilen Interessen nachzukommen. Beide Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß Gerhard 1606 die meisten derjenigen Bücher besaß, die er in den „Meditationes“ rezipierte. Wenn sich überdies in Gerhards erhaltenen Handexemplaren Anstreichungen an den Stellen finden, die Gerhard in den „Meditationes“ zitiert oder alludiert, kann man sicher damit rechnen, daß er dieses Buch vor Abfassung der „Meditationes“ erworben hat. Leider haben sich nur wenige solcher Handexemplare in Gotha, wohin die Bibliotheca Gerhardina im späten 17. Jahrhundert von den Gerharderben verkauft wurde⁹, erhalten. Es gibt gleichwohl gute Gründe, nicht generell davon auszugehen, daß Gerhard vor 1606 Texte anderer Autoren nur auszugsweise in Florilegiensammlungen zur Verfügung standen. Vielmehr kann und sollte man mit einem Einfluß der jungen Bibliotheca Gerhardina auf Gerhards Erbauungsschriftstellerei rechnen. Die Rekonstruktion dieser Bibliothek erlaubt es darum, Rezeptionsvorgänge im Werk Johann Gerhards quasistringent nachzuvollziehen.

Für die Erforschung des konfessionellen Zeitalters besonders interessant und aufschlußreich ist die Frage, welche nichtlutherischen Texte seiner im Aufbau befindlichen Bibliothek Johann Gerhard in seinem berühmtesten Erbauungsbuch – in den „Meditationes Sacrae“ – rezipiert hat. Erlaubt doch die Untersuchung dieser Zusammenhänge Einblicke in Gerhards interkonfessionelle und ökumenische Lesegewohnheiten ebenso wie in den Ideen- und Theologieaustausch zwischen den einzelnen Konfessionskirchen der frühen Neuzeit, die gemeinhin als schroffe, erratische und selbstgenügsame Blöcke wahrgenommen werden, welche die konfessionelle Konkurrenz meist nur als zu bekämpfendes Übel wahrgenommen haben. Daß es demgegenüber auch einen literarischen Austausch zwischen den einzelnen Kirchen gab, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

Bei der Rekonstruktion von Rezeptionsvorgängen wird zu fragen sein, wie Gerhard römisch-katholische Texte verarbeitet und ob er dabei Umdeutungen und Neuinterpretationen vornimmt. Außerdem werden Überlegungen zu der Frage angestellt, wie es dazu kam, daß römisch-katholische Schriften in Gerhards „Meditationes“ Spuren hinterlassen konnten.

I

Gerhards „Meditationes Sacrae“ gehören zu den erfolgreichsten devotionalen Büchern des 17., 18. und 19. Jahrhunderts. Sie haben unzählige Auflagen erlebt und sind in verschiedenste Sprachen – u.a. ins Rätoromanische – übersetzt worden¹⁰. Die „Meditationes“ versammeln Betrachtungen zu

⁹ Vgl. Claus, Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 3), 35–38.

¹⁰ Vgl. Johann Anselm Steiger, Nachwort, in: Gerhard, MEDITATIONES SACRAE (1606/07) (wie Anm. 5), 701–705.

unterschiedlichen biblisch-theologischen Themen. Von der Notwendigkeit der Sündenerkenntnis bis hin zu den letzten Dingen der menschlichen Existenz, bis hin zu Tod, jüngstem Gericht und himmlischer Glückseligkeit, wird in 51 Betrachtungen alles das meditiert, was angefochtenen Christen Trost und Zuversicht vermitteln kann. In den „Meditationes“ finden sich zahlreiche Bezugnahmen auf römisch-katholische Schriftsteller. Nachweisbar sind in der Bibliotheca Gerhardina indessen nicht alle zitierten Texte, was eine Rekonstruktion von Rezeptionsvorgängen ein wenig verkompliziert.

Anhand weniger Beispiele soll die Rezeption römisch-katholischer Schriften durch Gerhard näher betrachtet werden. Es handelt sich durchweg um Schriften, die im zeitgenössischen frühneuzeitlichen Katholizismus weit verbreitet waren¹¹. Die erste stammt von dem spanischen Franziskanermönch Diego de Estella (1524–1578)¹², zwei weitere von Juan Luis Vives (1493–1540)¹³, eine vierte von Henricus Harphius (?–1478)¹⁴. Alle drei Autoren gehören zu den moderaten altgläubigen, bzw. römisch-katholischen Geistern. Estella war zwar zunächst Hofprediger in Madrid, fiel dort aber 1567 in Ungnade, wurde des Erasmianismus verdächtigt und von der Inquisition verfolgt. Vives war von Hause aus gar kein Theologe, sondern Philologe und Humanist, der im seinerzeit welfoffenen niederländischen Brügge lebte, mit Erasmus, Guillaume Budè, Thomas Morus¹⁵ und anderen Großenkern befreundet war¹⁶ und zeitweise Professuren in Löwen und Oxford versah¹⁷. Henricus Harphius war ein wichtiger mystischer Theologe des Spätmittelalters, der die meiste Zeit seines Lebens in den Niederlanden verbrachte. Auf den ersten Blick weist seine „Theologia Mystica“ zwar ein vergleichsweise strenges altgläubiges Profil auf. Sie entging gleichwohl nicht

¹¹ Vgl. Steiger, Nachwort (wie Anm. 5), 669f. 673f.

¹² Vgl. R. Aubert, Didacus v. Estella, in: LThK 3 (21959) 370. Fernando Domínguez, Estella, Diego (Didacus) de, in: LThK 3 (31995) 894.

¹³ Vgl. Carlos G. Norena, Juan Luis Vives (= Archives Internationales d'Histoire des Idées 34), Den Haag 1970. August Buck (Hrg.), Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 3), Hamburg 1981. J. Ijsewijn – A. Losada (Hrg.), Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis 23–26 IX 1985 (= Colloquia Europalia I), Leuven 1986. Enrique González y González, Joan Llvís Vives De l'Escolastica al Humanismo, Valencia 1987. Philip C. Dust, Three Renaissance Pacifists. Essays in the Theories of Erasmus, More, and Vives (= American University Studies IX/23), New York-Bern-Frankfurt/M.-Paris 1987. Antonio Fontán, Juan Luis Vives (1492–1540). Humanista. Filósofo. Político, Valencia 1992. F.J. Fdez. Nieto – A. Melero – A. Mestre (Hrg.), Luis Vives y el Humanismo Europeo, Valencia 1998. Fernando Domínguez, Vives, Juan Luis, in: LThK 10 (32001) 834f.

¹⁴ Vgl. Paulus Volk, Heinrich Herp, in: LThK 4 (11932) 1000f. A.F. Manning, Heinrich Herp(ius), in: LThK 5 (21960) 191f. Thom Mertens, Heinrich Herp(ius), in: LThK 4 (31995) 1388.

¹⁵ Vgl. August Buck, Einleitung, in: Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch (wie Anm. 13), 7.

¹⁶ Vgl. J. Ijsewijn – A. Losada (Hrg.), Erasmus in Hispania, Vives in Belgio (wie Anm. 13).

¹⁷ Vgl. Carlos G. Norena, Vives (wie Anm. 13), 1–120.

dem Schicksal, auf dem Index der heiligen Inquisition zu landen¹⁸. Ihre vielfältigen Übereinstimmungen mit Positionen der späteren lutherischen Theologie – auf die weiter unten kurz eingegangen wird – kommen nicht von ungefähr. Dennoch waren die Schriften von Harphius, Estella und Vives, auf die Gerhard in den „Meditationes Sacrae“ Bezug nimmt, im Katholizismus seiner Zeit populär. Sie repräsentieren gleichwohl einen gemäßigten Flügel des konfessionellen Katholizismus¹⁹.

Aus Estellas Schrift „DE CONTEMNENDIS MVNDI Vanitatibus, Libri tres“²⁰ zitiert Gerhard in einer Meditation (3) über die Früchte der wahren und ernststen Buße²¹. Das Zitat ist einem Kapitel entnommen, das Estella mit „Quomodo poenitentia in hora mortis sit inutilis“ überschrieben hat. Estella beschreibt dort nicht nur die Vergeblichkeit, sondern die Unmöglichkeit der Buße in der Todesstunde. Er führt aus, daß man Buße und Sündenbekenntnis, d.h. die Umkehr zu Gott nicht aufschieben dürfe, da es vielleicht morgen schon zu spät sein könnte, weil man nie wisse, wann der Tod auf einen warte. Demnach gilt Estella zufolge: „Cum nescias an cras victurus sis, hodie sine mora fac poenitentiam“²².

Der Zusammenhang des Zitats bei Estella und Gerhard ist derselbe. Wie Estella schreibt Gerhard in seiner Meditation über die Früchte der wahren Buße, daß die Buße „Fundamentum principium sanctae vitae“ sei²³. Anaphorisch prägnant formuliert er: „Ubi vera poenitentia non est, ibi nec peccatorum remissio, nec DEI gratia, nec Christus, nec ipsius meritum, nec pro peccatis satis factio, nec iustitia, nec tranquilla conscientia, nec spiritus sanctus, nec sancta Trinitas, nec vita aeterna.“²⁴ Dementsprechend konkludiert Gerhard in Übereinstimmung mit Estella: „Quid ergo poenitentiam nostram differimus? cur in crastinum eam rejicimus?“²⁵

Die Todesstunde hält somit auch Gerhard für gänzlich ungeeignet, Buße zu tun, weil die diversen Todesängste des Menschen ein trostreiches Gottesgedenken nicht erlauben. Dieser Meinung ist ebenso Estella, weshalb Gerhard Estella zitierend schreiben kann: „in morte si agas poenitentiam, non relinquis peccata, sed peccata te relinquunt:“²⁶, ein Satz, der so zu verstehen

¹⁸ Vgl. Klára Erdei, Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditationen im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 8), Wiesbaden 1990, 161.

¹⁹ Mit Steiger, Nachwort, 672 (wie Anm. 10), kann man also von einer Rekatholisierung des Luthertums im 17. Jahrhundert, wie sie Otto Ritschl und Paul Althaus d.Ä. vor geraumer Zeit beobachtet haben wollen, nicht sprechen.

²⁰ Diego de Estella, DE CONTEMNENDIS MVNDI Vanitatibus, Libri tres, Köln: Hermann Mylius 1624 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 1235.2 Theol.].

²¹ Sämtliche Zitatnachweise sind der Steigerschen Edition der „Meditationes (1606/07)“ entnommen. Sie wurden lediglich anhand von frühneuzeitlichen Textausgaben überprüft.

²² Diego de Estella, DE CONTEMNENDIS (wie Anm. 20), 129.

²³ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 37.

²⁴ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 38.

²⁵ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 38.

²⁶ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 41. Diego de Estella, DE CONTEMNENDIS (wie Anm. 20), 129.

ist, daß ein Sterbender in der Todesstunde nicht nur von allen guten Geistern, sondern selbst von seinen Sünden allein und im Stich gelassen wird.

Gerhard hat diesen Satz in seinem Handexemplar des Estellatextes angestrichen²⁷. In diesem Fall kann man also davon ausgehen, daß Gerhard den Estellatext bei Abfassung der „Meditationes“ besessen hat. Aufs ganze gesehen ist die Rezeption Estellas durch Gerhard kongenial.

An anderen Stellen der „Meditationes“ zitiert Gerhard aus den „Satellites animi“ des spanischen Humanisten Juan Luis Vives. Es handelt sich dabei um einen moraltheologischen Traktat, der die für Trost und Moral notwendigen Seelenbegleiter gekrönter Häupter und anderer frommer Christen auflistet. Vives gibt seine Ratschläge sentenzenhaft und versieht sie mit knappen Glossen²⁸.

Gerhard zitiert Vives in einer Meditation (33) über die Reinheit des Gewissens, in welcher er über die Ruhe handelt, die der Seele zuteil wird, wenn sie sich im Frieden mit Gott befindet. In diesem Zusammenhang führt Gerhard eine Vivessentenz an, welche die Ruhe der Seele auf den Frieden mit Christus zurückführt²⁹. Abgesehen davon, daß der Zusammenhang von Seelenfrieden und intakter Gottesbeziehung biblisch vorgegeben ist und zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Theologie nicht strittig war, erleichtert Gerhard die Textstruktur des Vivestraktats, kongenial aus diesem zu zitieren. Können abgeschlossene Sentenzen doch leichter ohne wesentliche Umdeutungen neu kontextualisiert werden als Sätze aus längeren Textpassagen.

In einer Meditation über den Geiz (35) zitiert Gerhard aus Vives' Schrift „AD VERAM Sapientiam Introductio“, die ebenso wie die Seelenbegleiter sentenzenhaft strukturiert ist³⁰. Er formuliert dort mit Hilfe des Spaniers den Gedanken, daß der Schulschein Christi verbürge, daß es denen, die nach dem Reich Gottes streben, an nichts fehlen werde³¹.

In der Meditation über die Eigenschaften der wahren Liebe (36) bringt Gerhard mit einem Viveszitat die theologische Einsicht zur Sprache, daß der Mensch seinen Nächsten auch dann lieben solle, wenn er, der Nächste, ihm unwürdig erscheine, weil Gott auch diesen Nächsten liebe³². Ebenso mit einem Viveszitat führt Gerhard in einer Meditation über die Eitelkeit der Welt (39) den Gedanken aus, daß der Mensch darauf achten solle, daß seine Taten vor dem Gerichtshof Gottes und dem des eigenen Gewissens standhalten

²⁷ Vgl. Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 41/Anm. 28.

²⁸ Juan Luis Vives, *Satellitium animi, siue symbola, Principum institutioni potissimum destinata*, Lyon: Jean Frellon 1556 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 350 Quod. (1)], fol. D7r-F8v.

²⁹ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 182. Vives, *Satellitium* (wie Anm. 28), fol. D8v.

³⁰ Juan Luis Vives, *AD VERAM Sapientiam Introductio*, Lyon: Jean Frellon 1556 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 350 Quod. (1)], fol. A1v-D6v.

³¹ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 191. Vives, *Sapientiam* (wie Anm. 30), fol. C1v.

³² Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 200. Vives, *Sapientiam* (wie Anm. 30), fol. C4v.

können; daß er nicht Reichtümern nachjagen, sondern sich damit begnügen solle, daß Gott ihn kenne, d.h. im biblischen Sinne: ihn liebe³³.

Beide Vivestexte, auf die Gerhard hier Bezug nimmt, sind als Exemplare der Bibliotheca Gerhardina belegt. Handexemplare mit Marginalnotizen an jenen Stellen, die in den „Meditationes“ zitiert werden, existieren allerdings nicht mehr. Die Frage, ob Gerhard beide Bücher vor oder nach 1606 erworben hat, muß darum offenbleiben. Aufgrund der aphoristischen Struktur beider Viveszitate ist es sehr gut möglich, daß Gerhard den spanischen Denker zunächst in eine Florilegiensammlung exzerpiert und zu einem späteren Zeitpunkt die Volltexte gekauft hat. Wie auch immer die Dinge in puncto Bucherwerb stehen mögen, so ist doch festzustellen, daß Gerhards Zitate aus der „Introductio ad veram sapientiam“ ebenso wie seine Zitate aus den „Satellites animi“ in ihrem neuen Kontext keinen anderen Sinn bekommen. Gerhard hat Vives also ebenso kongenial zitiert wie Estella.

Ein wenig komplizierter ist die Klärung der Rezeptionswege bei Gerhards Bezugnahmen auf die „Theologia Mystica“ des Henricus Harphius³⁴. Nicht nur die Rezeptionswege, sondern auch die Art der Rezeption unterscheidet sich signifikant von dem, was bisher zu beobachten war. In den „Meditationes“ wird die „Theologia Mystica“ an einigen Stellen rezipiert. Dieser Harphiuextext ist aber weder im Katalog der Bibliotheca Gerhardina verzeichnet, noch konnte er bislang als Bestand der Bibliothek nachgewiesen werden. Es ist somit nicht möglich, Gerhards Harphiusrezeption mit Hilfe eines Handexemplars zu klären. Selbstverständlich kann nicht ausgeschlossen werden, daß Gerhard mehr Bücher besessen und benutzt hat als im Katalog seiner Bibliothek verzeichnet oder heute noch in Gotha vorhanden sind. Wahrscheinlicher aber ist, daß Gerhard Harphius in seiner Jenenser Studienzeit gelesen, jedoch nie eine Ausgabe der „Theologia Mystica“ erworben hat, sondern aus dieser Sätze, die ihm gefallen haben, exzerpiert und in eine Aphorismen- oder Florilegiensammlung eingeschrieben hat³⁵. Die folgenden Beobachtungen werden diese Vermutung bestätigen.

Wie bei Estella und Vives ist zu prüfen, ob Gerhard Harphius kongenial rezipiert oder nicht. Der erste zu untersuchende Rezeptionsvorgang findet sich in Gerhards Meditation (18) über die heilsame Teilnahme an Leib und Blut Christi im Abendmahl. Ursprünglich lautet der Satz, auf den Gerhard rekurriert, bei Harphius: „[Christus dicit] Cibus sum grandium, cresce manducabis me, nec me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.“³⁶ Gerhard verändert den Satz, indem er das Subjekt auswechselt und die

³³ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 216. Vives, Sapientiam (wie Anm. 30), fol. D5r.

³⁴ Henricus Harphius, THEOLOGIA MYSTICA CVM SPECVLATIVA, TVM PRAECIPVE AFFECTIVA, quae non tam lectione iuuatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita, Köln: Melchior Novesianus 1538 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 398.1 Theol. 2° (2)].

³⁵ Laut Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 642f., geht aus einem Brief Johann Arndts an Gerhard aus dem Jahr 1605 hervor, daß Gerhard die Theologia Mystica des Henricus Harphius seinem Freund Arndt zur Prüfung übersandt hat.

³⁶ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 18v.

Ergänzung, Christus verwandele sich in einen menschlichen Körper auf ganz andere Weise als eine konventionelle Speise, fallen läßt. In den „Meditationes“ lautet der Satz dann: „Hic ille cibus grandium, manducamus eum, nec tamen mutamus eum in corpus nostrum, sed mutamur in ipsum.“³⁷ Hat Gerhard Harphius hier trotz grammatikalischer Eingriffe kongenial zitiert oder nicht? Zur Klärung dieser Frage sei zunächst ein Blick auf den weiteren Kontext, aus dem das Harphiuszitat stammt, geworfen.

Bei Harphius findet sich der von Gerhard rezipierte Gedanke in einem Kapitel über die fünf Wirkungen des Eucharistiesakraments. Sie bestehen Harphius zufolge im: „remittere culpam, delere reatum, augere vitam spiritualem, vnire corpori mystico, viuere summo deo.“³⁸ Harphius führt aus, daß der natürliche Mensch die fünffache segensreiche Wirkung der Eucharistie nicht erkennen kann: „Conscientiam tamen habens peccati mortalis, hos effectus consequi non videtur“³⁹. Nicht der gefallene, sondern nur der wiedergeborene Mensch, der die Eucharistie im Glauben geistlich wahrzunehmen vermag, kann ermessen, welche Wohltaten sie bewirkt. Der Glaube ist die Voraussetzung für einen heilsamen Gebrauch des Altarsakraments. Es ist wie bei der Passion Christi. Auch diese dient grundsätzlich allen zur Vergebung ihrer Schuld und zur Zueignung der Gnade Gottes. Doch de facto entfaltet sie ihre heilsame Wirkung nur bei denen, „qui passioni Christi coniunguntur per fidem charitatem.“⁴⁰ Im Analogieschluß fährt Harphius fort: „Sic hoc sacramentum vel sacrificium (quod est memoriale dominicae passionis) non habet effectum nisi in illis qui per fidem charitatem huic coniunguntur.“⁴¹ Bis hierher besteht eine grundsätzliche Einigkeit zwischen Harphius und der lutherischen Theologie. Gerhard könnte jeden Satz ohne weiteres unterschreiben.

Die darauf folgenden Passagen bei Harphius sind jedoch in einer Weise von altgläubigen Theologumena geprägt, daß man definitiv nicht damit rechnen kann, daß Gerhard sie gutgeheißen oder positiv hätte rezipieren können. Harphius handelt hier u.a. darüber, daß die Wirkung der Eucharistie zusammenhänge mit dem Grad der Demut dessen, der die Elemente empfangt⁴². Die Ansicht, daß man je nach mitgebrachter Devotion mehr oder weniger gereinigt werde bei der Eucharistie, ist ganz unevangelisch. Quantitatives Denken liegt Lutheranern nicht. Sie denken in dualen Entweder-Oder-Kategorien, im Falle des Altarsakraments: entweder man glaubt daran, daß sich Christus in Brot und Wein den Menschen schenkt und die Sünden – und zwar alle – vergibt oder man glaubt das nicht und behält seine Schuld⁴³. In derselben Passage bringt Harphius außerdem die später für

³⁷ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 105.

³⁸ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

³⁹ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

⁴⁰ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

⁴¹ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

⁴² Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v.

⁴³ Vgl. Johann Gerhard, LOCORUM THEOLOGICORUM ... TOMUS PRIMUS [-NONUS], Jena: Tobias Steinmann 1610–1622 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 229.9 Theol.-229.17 Theol.], hier TOMUS QVINTUS, 454–465.

die römisch-katholische Theologie zentrale Auffassung zur Sprache, daß sich der satisfaktorische Opfertod Christi bei jeder Feier der Eucharistie wiederhole⁴⁴, eine Idee, gegen welche lutherische Theologen seit jeher opponierten⁴⁵. Beide Passagen können unmöglich Gerhards Zustimmung gefunden haben.

Im unmittelbaren Kontext der Sentenz, die Gerhard in seiner Meditation zitiert, handelt Harphius davon, daß der Gläubige, wenn er Brot und Wein zu sich nimmt, mit Christus vereinigt und in ihn hineinverwandelt wird zur unio mystica. Diesen Vorgang begreift Harphius paradoxal, indem er den Prozeß der Verdauung einer Speise umkehrt und schreibt, daß im Falle des eucharistischen Essens nicht die Speise in den menschlichen Körper diffundiert und mit ihm eins wird, sondern der Mensch in die Speise eingeht und mit Christus eins wird, eine Einheit bildet, die vollkommen ist und keine Differenz mehr aufweist zwischen dem Mystiker und Gott⁴⁶. Kann ein lutherischer Theologe wie Johann Gerhard diesen Aussagen zustimmen? Nur zum Teil.

Denn die lutherische Mystik⁴⁷ differiert wesentlich von der mittelalterlichen und der römisch-katholischen Mystik der frühen Neuzeit. Die wichtigste Differenz besteht in der Definition der unio mystica, dem End- und Höhepunkt mystischer Meditation: mittelalterliche Theologen definieren diese unio als totale Befreiung des Menschen aus seiner leiblich-affektiven Verfaßtheit: der Mystiker ist ein affektfreies Wesen, das mit Christus verschmolzen ist. Lutheraner sprechen zwar auch im Sinne von Gal 2,20 von einer Vereinigung des Mystikers mit Christus, behalten dabei aber mit 1Kor 13,12 die für die lutherische Konzeptionierung des Gott-Mensch-Verhältnisses charakteristische coram-Struktur immer im Auge⁴⁸. Die mystische Vereinigung ist demnach keine Verschmelzung, vielmehr eine solche, bei welcher der Mensch nicht entpersönlicht wird, sondern im engen Gegenüber zu Gott seine natürliche Verfasstheit weiterhin behält. Lutheraner definieren nämlich die unio mystica im Zusammenhang mit ihrem anthropologischen Grundaxiom, demzufolge ein Mensch unter irdischen Bedingungen – also vor dem Übertritt ins Jenseits – immer und selbst im Status der unio mystica ein simul iustus et peccator bleibt.

Es besteht also zwischen Gerhard und Harphius eine fundamentale Differenz bezüglich der Frage, wie die unio mystica zu denken sei. Dennoch

⁴⁴ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 17v-18r.

⁴⁵ Vgl. etwa: Jakob Heerbrand (Praes.) / Kyberus, David (Resp.), DISPVTATIO DE MISSA PONTIFICIA, Tübingen: o.D. 1573 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 151.10 Theol. (18)]. Friedrich Balduin (Praes.) / Cocus, Martinus (Resp.), Articulorum Smalcaldicorum DISPVTATIO SEXTA De MISSA PONTIFICIA, Wittenberg: Johann Gormann 1605 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: in 326.3 Theol. (6)].

⁴⁶ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 18v.

⁴⁷ Zu dieser vgl.: Johannes Wallmann, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Tübingen 1995, 1–19. Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 52–123.

⁴⁸ Vgl. Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 116.

rezipiert Gerhard einen Text, in dem Harphius seine unio-Konzeption zur Sprache bringt. Im Zusammenhang seiner Meditation macht Gerhard aber deutlich, daß er bei der Hineinverwandlung des Kommunikanten in die Abendmahlsspeise keine vollkommene Verschmelzung des Gläubigen mit Christus im Sinn hat, sondern eine Einheit in Differenz. Gerhard übernimmt also von Harphius einen Gedanken, den er dann neu und anders interpretiert. Von einer kongenialen Rezeption des Harphius durch Gerhard kann hier nicht die Rede sein.

In einer Meditation (24) über die Erwählung des Menschen in Christus zitiert Gerhard Harphius aufs neue. Der lutherischen Theologie entsprechend betont Gerhard dort die Unmöglichkeit, im Blick auf die Erwählung mehr sagen zu können, als daß alle jene, die an Christus glauben und sein Verdienst im festen Vertrauen (*fiducia*) annehmen, zur Gruppe derer gehören, die vor aller Zeit im Sinne von Eph 1,4 zum ewigen Heil erwählt worden sind. Spekulationen darüber, weshalb Gott manche Menschen verwerfe und ob Gott diese Verwerfung eventuell ebenso wie die Erwählung vor aller Zeit beschlossen und unwiderruflich festgeschrieben haben könnte, ob Gott also manche Menschen zu Sünde und Verderben erschaffen habe – solche Spekulationen, die immer auch die Gefahr in sich bergen, daß der Spekulierende sich selbst zur Gruppe der Verworfenen zählen könnte, weist Gerhard kategorisch zurück mit der Warnung: „Extra Christum Deus est ignis consumens, cave ergo ne huic igni appropinques, ne consumaris.“⁴⁹ Wie Luther⁵⁰ betont Gerhard, daß man sich in Sachen der Erwählung streng und ausschließlich an Christus, an den sich offenbarende Gott, halten solle und keinesfalls versuchen dürfe, dem verborgenen Gott, den es auch gibt, dessen Ratschlüsse aber bis zum jüngsten Tag unerforschlich sind und bleiben, in die Karten schauen zu wollen. Wer sich mit der Erwählung befaßt, dessen Gedanken sollen sich um die drei trinitarischen Fixpunkte drehen: „*Misericordia DEI diligentis: meritum Christi patientis: gratia Spiritus sancti per Evangelium vocantis.*“⁵¹

Der über die Erwählung Meditierende wird also aufgefordert, sich auf die Gnade Gottes zu konzentrieren, die derart unermeßlich ist, daß selbst der am Kreuz hängende Gott für jene betet und jene gewinnen möchte, die ihn mißhandeln⁵². Wer sich dessen bewußt wird, der braucht sich von metaphysischen Spekulationen dahingehend, ob er vielleicht gar nicht erwählt sein könnte, nicht mehr anfechten lassen. Denn schlimmer als um die Mörder Jesu kann es um ihn auch nicht stehen. Gottes Gnadenangebot ist universal und wird keinem verweigert, der sich nicht als seiner unwürdig erweist. Gerhard stellt Gott seinen Lesern als einen gnädigen vor, der sie in Christus errettet hat, weil sie mit Adam gefallen waren, der sie züchtigt, wenn sie sündigen, der sie aufrichtet, wenn sie fallen, der sie führt, wenn sie gehen, der sie annimmt, wenn sie zu ihm kommen und der langmütig mit ihnen ist

⁴⁹ Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 131.

⁵⁰ Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 132/Anm. 12.

⁵¹ Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 132.

⁵² Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 133f.

und willig ihnen die Schuld erläßt: „affuit ibi in expectando longanimitas, in condonando facilitas“⁵³.

Zur Formulierung des letzten Gedankens, daß Gott langmütig ist und den reuigen Sündern willig ihre Schuld erläßt, verwendet Gerhard Worte aus Harphius' „Theologia Mystica“. Der ursprüngliche Kontext bei Harphius ist folgender: Harphius meditiert Hld 1,2 Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes; denn deine Liebe ist lieblicher als Wein. Doxologisch bezieht er die dort erwähnten angenehmen Weinströme auf Gottes Vergebungsbereitschaft und formuliert: „Nam gemina dulcedo suauitatis exhuberat in pectore sponsi, scilicet in expectando longanimitas, condonando facilitas“⁵⁴. Das Wissen um beides, um Gottes Langmut und Leutseligkeit, bringt Harphius dazu, von Gott den Kuß der Erlösung zu erbitten. Nicht im Vertrauen auf eigene Werke, sondern allein der Gnade Gottes wegen wagt er es, diesen Wunsch zu äußern⁵⁵.

Bei Harphius ist also der Zusammenhang, aus dem Gerhard die Wendung „expectando longanimitas, condonando facilitas“ entnimmt, ein anderer als der, in dem die Wendung in den „Meditationes Sacrae“ zu stehen kommt. Der Sache nach könnte Gerhard zwar Harphius' Ausführungen über den Kuß der Erlösung zustimmen. Gleichwohl kontextualisiert er die von Harphius stammende Wendung neu, indem er sie in eine Betrachtung über die Erwählung Gottes einfügt. Die Wendung behält zwar ihren ursprünglichen Sinn. Sie wird anders als das oben betrachtete Harphiuszitat nicht umgedeutet. Von einer kongenialen Harphiusrezeption durch Gerhard kann man aber nicht wirklich sprechen.

Es ist nun zu vermuten, daß sich Gerhard im Falle von kongenialen Rezeptionen die Texte, aus denen er zitiert, in toto zueigen gemacht hat. Im Falle von nicht- oder semikongenialen Rezeptionen hingegen dürfte er sich die zitierten Sätze nicht in ihrem ursprünglichen Kontext, sondern als Einzelsätze angeeignet haben. Diese Vermutung wird das Folgende anplausibilisieren.

II

Stellt man die Frage, warum Johann Gerhard in seinen „Meditationes Sacrae“ zitierend oder alludierend auf römisch-katholische Schriften Bezug nimmt, so ist zunächst festzuhalten, daß das Abfassen theologisch-meditativer Texte selbst ein meditativer Akt ist, welcher die affektive Versenkung des Autors in einen biblischen Text voraussetzt⁵⁶. Gerhard schreibt dazu im

⁵³ Gerhard, MEDITATIONES (1606/07) (wie Anm. 5), 134.

⁵⁴ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 1r.

⁵⁵ Harphius, THEOLOGIA MYSTICA (wie Anm. 34), fol. 1r.

⁵⁶ Zum Zusammenhang von Meditation, Homiletik und Rhetorik vgl.: Udo Sträter, Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (= Beitrage zur historischen Theologie 91), Tübingen 1995, 93–100.

Vorwort seiner „Meditationes“ an die Adresse der Leser: „non hîc invenies scurriles facetias, sed spirituales interioris hominis divitias“⁵⁷.

Seine Meditationen sind demnach in einem Prozess der introspektiv orientierten Betrachtung geistlicher Kostbarkeiten (*divitia*) entstanden. Quelle aller geistlichen Schätze ist die biblische Überlieferung. Sie gilt es, beim Meditieren selbstapplikativ und in affektiv-involvierter Weise von allen Seiten zu betrachten, zu ruminieren und ins Herz zu fassen⁵⁸.

Dieser Frömmigkeitsübung misst Gerhard große Bedeutung zu. Er begreift die geistliche *meditatio* nicht als etwas für seltene und besondere Stunden, sondern als zentralen Bestandteil der christlichen, näherhin der theologischen Existenz. Das geht unter anderem aus Gerhards Studienanleitung hervor, die er als Professor in Jena für angehende Studenten der Theologie verfaßt hat, um ihnen ein sinnvolles akademisches Curriculum an die Hand zu geben und sie vor den im studentischen Leben nicht seltenen Irritationen einer gottseligen Lebenspraxis zu warnen⁵⁹.

Mit Luther⁶⁰ schreibt Gerhard im Vorwort dieser Studienanleitung, daß drei Faktoren das theologische Studium bestimmen sollen: die *oratio*, die

⁵⁷ Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 23f.

⁵⁸ Vgl. Johann Gerhard, *SCHOLAE PIETATIS LIBER I* [-II]. Das ist / Christlicher vnd heilsamer Vnterrichtung / was für Vrsachen einen jeden wahren Christen zur Gottseligkeit bewegen sollen / auch welcher gestalt er sich an derselben vben soll / Das erste[-ander] Buch, Jena: Tobias Steinmann 1622 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: Yv 481 Helmst. (1–2)], Bd. 2, fol. 43r-43v: „Das Wort Gottes ist ein heiliger Same Luc. 8.v.11. wenn der Same soll Frucht bringen / so muß er ins Erdreich auffgenommen vnd in demselben foviret / erhalten / erwärmet / vnd befeuchtet werden / also wenn der geistliche Same des göttlichen Worts zur Gottseligkeit in vns fruchtbar seyn soll / so muß er durch Betrachtung [lat: *meditatio*, A.B.] im Herten foviret vnd bewahret werden. Das Wort Gottes ist das rechte Brot des Lebens / damit Gott der HERR vnser Seele speiset Deut. 8.v.3. soll das leibliche Brot zur Nahrung des Leibes dienlich seyn / so muß es zerkewet vnd verdawet werden / also wenn das geistliche Brot das Wort Gottes vnser Seele speisen vnd sättigen soll / so muß es durch die Betrachtung gleichsam zerkewet vnd verdawet werden / daß es in alle Adern des innerlichen Menschen sich hernacher austheile“. Zur frühneuzeitlichen Meditationsspraxis vgl.: Martin Nicol, *Meditation II*, in: TRE 22 (1992) 337–353, hier 345. Erdei, Auf dem Wege (wie Anm. 18), 45–48. Bengt Häggglund, „Meditatio“ in der lutherischen Orthodoxie, in: Udo Sträter (Hrg.), *Pietas in der Lutherischen Orthodoxie* (= *Themata Leucoreana*), Wittenberg 1998, 19–31. Stephanie Wodianka, *Francois de Sales und die „Introduction à la vie dévote“ – weibliche Meditation für jedermann?* in: Gerhard Kurz (Hrg.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit* (= *Formen der Erinnerung 2*), Göttingen 2000, 175–200, hier 176. Gerhard Kurz, *Zur Bedeutung der „Betrachtung“ in der deutschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: Ders. (Hrg.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit*, 219–250, hier 232. Zur „*ruminatio*“ vgl.: F. Ruppert, *Meditatio – Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation*, in: *EuA* 53 (1977) 83–93.

⁵⁹ Johann Gerhard, *METHODUS STUDII THEOLOGICI*. Jena: Tobias Steinmann 1620 [Exemplar Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: 919.157 Theol. (2)]; dazu: Steiger, *Johann Gerhard Studien* (wie Anm. 1), 143–155.

⁶⁰ Vgl. Oswald Bayer, *Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis*, in: *LuJ* 55 (1988) 7–59.

meditatio und die tentatio⁶¹. Unter meditatio verstehen Luther und Gerhard die Auslegung und Betrachtung biblischer Texte, nicht im Sinne einer unterkühlt-distanzierten, modern-wissenschaftlichen Exegese, sondern im Sinne eines intensiven und affektiv-involvierten Schriftstudiums⁶².

Die Notwendigkeit des intensiven Schriftstudiums für Theologiestudenten und Christen im allgemeinen begründet Gerhard in seiner Studienanleitung vor allem damit, daß „Deus piis precibus invocatus salutarem sui cognitionem efficaciam Spiritus sancti vult accendere, non tamen immediate, sed per auditum, lectionem ac meditationem verbi.“⁶³

Die Schriftbetrachtung bereitet also den Boden vor für das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen. Biblische Texte zu meditieren ist ein unverzichtbarer Bestandteil der christlichen praxis pietatis.

Methodisch geschieht die Meditation in der Weise, daß die persona meditans mit der Betrachtung eines biblischen Textes beginnt und diesen entsprechend Ps 1,2 und Jos 1,8 mit anderen biblischen Texten ins Gespräch bringt. Ausgehend von dieser still⁶⁴ oder murmelnd⁶⁵ vollzogenen, inner-

⁶¹ Gerhard, METHODUS (wie Anm. 59), 13; vgl. außerdem: Johannes Wallmann, Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt (= Beiträge zur historischen Theologie 30), Tübingen 1961, 74f. Zu dieser Trias im Werk Matthias Hafenreffers vgl.: Hägglund, „Meditatio“ (wie Anm. 58), 21. Darauf, daß es sich bei der Trias oratio, meditatio, tentatio nicht um drei voneinander isolierte Operationen, sondern um drei Momente einer einzigen Bewegung handelt, macht aufmerksam: Oswald Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio (wie Anm. 60), 22 ff. Zum systematisch-theologischen Zusammenhang vgl. auch: Ralf Stolina, Gebet-Meditation-Anfechtung. Wegmarken einer theologia experimentalis, in: ZThK 98 (2001) 81–100.

⁶² Mahnend schreibt Gerhard, METHODUS (wie Anm. 59), 13: „Deinde mediteris, hoc est, Scripturam sacram summo studio evolvas interius in corde mediteris, nec perversam illam opinionem induas, quasi sufficiat semel, bis, terve legere.“; vgl. dazu auch: Gerhard, SCHOLAE PIETATIS LIBER II (wie Anm. 58), fol. 43r: „Das Wort Gottes ist ein heiliger Same Luc. 8.v.11. wenn der Same soll Frucht bringen / so muß er ins Erdreich aufgenommen vnd in demselben foviret / erhalten / erwärmet / vnd befeuchtet werden / also wenn der geistliche Same des göttlichen Worts zur Gottseligkeit in vns fruchtbar seyn soll / so muß er durch Betrachtung [lat: mediatio, A.B.] im Herten foviret vnd bewahret werden“. Daß Luther dadurch, daß er die meditatio streng auf die Schrift bezog, den traditionellen meditatio-Begriff seiner Zeit umdeutete, betonen: Martin Nicol, Meditation bei Luther (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 34), Göttingen 1984, 64; sowie: Oswald Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio (wie Anm. 60), 39. Die lutherische Orthodoxie folgte Luther bei dieser Umdeutung. Zum Zusammenhang von meditatio und oratio bei Luther und in der Tradition vor ihm vgl.: Nicol, Meditation, 64ff. Zum selben Zusammenhang bei Gerhard vgl.: Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 682, 686.

⁶³ Die Notwendigkeit des intensiven Schriftstudiums wird begründet in: Gerhard, METHODUS (wie Anm. 59), 140–143.

⁶⁴ Zur intensiven, ja intimen Beziehung zwischen Buch und Leser, die das stille Lesen ermöglichen kann, vgl.: Alberto Manguel, Eine Geschichte des Lesens, Berlin 31998, 66f. 10f. Gegenteiliger Auffassung im Blick auf die größere Innigkeit beim stillen Lesen ist: Matthias Bickenbach, Von den Möglichkeiten einer „inneren“ Geschichte des Lesens (= Communicatio 20), Tübingen 1999, 76ff.

⁶⁵ Welche theologischen Gründe Luther veranlaßten, die laute meditatio der stillen vorzuziehen, entfaltet: Nicol, Meditation (wie Anm. 62), 76–81.

kanonisch einherambulierenden und ruminierenden Schriftbetrachtung bekommt der Meditierende die Welt in den Blick, begreift diese als Gottes Schöpfung und entdeckt in ihr die Wohltaten Gottes⁶⁶. Die Übung erreicht ihr Ziel, wenn sich die verschiedenen Bibeltexte und die in biblischer Perspektive geistlich wahrgenommene Schöpfungswelt wechselseitig auslegen und amplifizieren. Dabei werden die biblischen Texte der meditierenden Person in einer Weise zueigen, daß die Person in eine neue, nicht aus eigener, sondern aus göttlicher Kraft erschaffene geistliche Sphäre hineinversetzt wird.

Ermöglicht werden Auslegung, amplificatio und geistlich dislozierende Textzueignung durch das Wirken des Heiligen Geistes. Dieses wird zunächst durch die gottesdienstliche Predigt (Röm 10,17) und anschließend durch die häusliche Bibelmeditation in Gang gebracht⁶⁷. Die private meditatio kommt dann zu sich selbst, wenn es zu einem Sprechen des Heiligen Geistes in der persona meditans kommt, wenn die betrachteten Schriftstellen und Schöpfungsloci sich selbst auszulegen beginnen und der in der Schrift inkarnierte Christus zu reden anhebt⁶⁸, ohne daß der Meditierende noch etwas anderes zu tun hätte, als zu lauschen und sich vom Fluß der meditatio in den cursus evangelii einschreiben zu lassen⁶⁹. Der solcherart in den Weltlauf des Wortes Gottes Immatrikulierte findet sich wieder in einer Sphäre, in der ihn die Predigt Christi ermahnt, erbaut und tröstet.

Bei der Verschriftlichung einer Meditation wird also – theologisch gesprochen – eine Predigt Christi zu Papier gebracht⁷⁰. Biblisch gewonnene Einsichten treten ans Licht und werden textuell festgehalten. Schriftliche Meditationen sind demnach – um es allgemein zu formulieren – vergegenwärtigte geistliche Innenwelten, deren Existenz auf die biblische Überlieferung zurückgeht.

Sowohl die Meditation selbst, als auch ihre Veräußerlichung und Objektivierung in einem Text dienen demselben Zweck. Sie wollen den Meditierenden durch die pneumatisch kausierte Aneignung, Reflexion und

⁶⁶ Vgl. Gerhard, SCHOLAE PIETATIS Liber II (wie Anm. 58), fol. 40vff. 43rff. 46vff. Diesen Zusammenhang thematisieren im Blick auf Catharina Regina von Greiffenberg: Barbara Thums, Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik: Catharina Regina von Greiffenbergs „Geistliche Gedächtnisorte“, in: Gerhard Kurz (Hrsg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit (wie Anm. 58), 251–272, hier 254ff. Christian Soboth, „HER / mein Gedächtniß ist vom Wachs zu deinen lenken“ – Formen und Funktionen der memoria in den „Geistlichen Sonetten, Liedern und Gedichten“ von Catharina Regina von Greiffenberg; in: Gerhard Kurz (Hrsg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit (wie Anm. 58), 273–290, hier 281.

⁶⁷ Daß die private meditatio nach Gerhards Ansicht den Gottesdienstbesuch voraussetzt und nicht überflüssig macht, betont: Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 679ff.

⁶⁸ Vgl. zu Luther: Nicol, Meditation (wie Anm. 62), 77f. 88–91. Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio (wie Anm. 60), 47ff. in bezug auf Gerhard vgl.: Sträter, Meditation (wie Anm. 56), 52. Steiger, Johann Gerhard Studien (wie Anm. 1), 45ff.; in bezug auf Matthias Hafenreffer vgl.: Hägglund, „Meditatio“ (wie Anm. 58), 22.

⁶⁹ Vgl. Oswald Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio (wie Anm. 60), 16f. 40.

⁷⁰ Exakt so beschrieb Catharina Regina von Greiffenberg ihre Tätigkeit bei Abfassung ihrer geistlichen Texte; vgl. dazu: Soboth, Formen und Funktionen (wie Anm. 66), 273.

Vergegenwärtigung diviner Wahrheiten und Sphären trösten, ermahnen und zu einem gottgefälligen Lebenswandel motivieren⁷¹. Diesen Zusammenhang bestätigt die Beobachtung, daß Gerhard die erste Fassung seiner „Meditationes“ bei schwerer lebensbedrohlicher Krankheit zur Tröstung seiner selbst verfasst hat⁷². Auf derselben Linie wird Christian Scriver (1629–1693) einige Jahre später Kranken und Angefochtenen raten, zum Zwecke der Selbsttröstung Kompilationen von Zitaten aus der Bibel und aus Erbauungsbüchern zusammenzustellen⁷³.

Gerhards „Meditationes“ geben also den Blick frei auf biblisch geschöpfte und profilierte Gegenstände, die ihn, Gerhard, im Innersten ermahnen, erbauen und trösten. In Gerhards Meditationen finden sich Gedanken, die den Kern seiner theologischen Existenz ausmachen. Darum versäumt er im Vorwort der „Meditationes“ auch nicht den Hinweis, daß Meditationen keine wissenschaftlichen Traktate sind und darum keine exakten exegetischen Beobachtungen enthalten, die dann ihrerseits mit Zitaten aus anderen Traktaten angereichert werden, bzw. die auf andere Texte Bezug nehmen, um diese zu diskutieren. Seine Leser ermunternd, im Blick auf die gelehrte Öffentlichkeit aber auch ein wenig apologetisch bemerkt Gerhard: „homilias scribo, non exactas Disputationes“⁷⁴.

Wenn man nun Gerhards Aussage berücksichtigt, daß die Meditation Schriftauslegung ist, zu der – wie Gerhard in seiner „Schola pietatis“ betont – neben dem Bibeltext nichts weiter benötigt wird⁷⁵, dann sind die nichtbiblischen Zitate, Bezugnahmen und Allusionen, die der persona meditans in den Sinn kommen, Lektürereminszenzen und Erinnerungen an einmal gelesene Texte. Diese literarischen Gedächtnisspuren sind Gerhard im Prozeß des Meditierens in die Feder geflossen.

Daß Gerhard seine Meditationen tatsächlich nur mit der aufgeschlagenen Bibel vor sich geschrieben hat, legt die Beobachtung nahe, daß er in der handschriftlich erhaltenen Erstfassung der „Meditationes“ aus dem Jahre 1603⁷⁶, nichtbiblische Texte nur selten exakt zitiert. Er hat also keine Zitatenkompilation aus verschiedenen vor ihm liegenden Büchern zusammengeschrieben, sondern im Fluß der meditatio eines Bibeltextes unter

⁷¹ Vgl. Elke Axmacher, *Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547–1606)* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 43), Göttingen 1989, 325ff. Von Gerhards Meditationen kann freilich gesagt werden, daß sie – wie Ernst Koch, *Therapeutische Theologie. Die Meditationes sacrae von Johann Gerhard* (1606), in: *PuN* 13 (1988), 25–46, hier 38f., beobachtet hat – im Vergleich zu Johann Arndts „Vier Büchern vom wahren Christentum“ primär dem Trost und erst sekundär der Besserung des Lebens dienen.

⁷² Vgl. Koch, *Therapeutische Theologie* (wie Anm. 71), 28.

⁷³ Vgl. Steiger, *Nachwort* (wie Anm. 10), 636.

⁷⁴ Gerhard, *MEDITATIONES* (1606/07) (wie Anm. 5), 23.

⁷⁵ Gerhard, *SCHOLAE PIETATIS LIBER II* (wie Anm. 58), fol. 40r. Zu Gerhards Beschreibung der Meditation und verschiedener meditativer Methoden in dieser *Schola pietatis* vgl.: Koch, *Therapeutische Theologie* (wie Anm. 71), 35ff.

⁷⁶ Johann Gerhard, *MEDITATIONES SACRAE* (1603/4) Mit einem Faksimile des Autographs. Kritisch herausgegeben von Johann Anselm Steiger (= *Doctrina et Pietas* I/2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

anderem dasjenige zu Papier gebracht, was ihm als Lektüerereminszenz in den Sinn kam.

Wenn man weiterhin Gerhards Bemerkung ernst nimmt, daß er in den „*Meditationes Sacrae*“ allein „*spirituales interioris hominis divitias*“ biete, dann bedeutet das im Fall von nichtbiblischen Texten, daß Gerhard diese ganz und gar verinnerlicht und als kostbare Preziosen betrachtet haben muß. Die zitierten oder alludierten nichtbiblischen Texte müssen sich in Gerhards meditativem Gedankenfluß mehr oder weniger unwillkürlich eingestellt haben. Sie gehören somit zum Kernbestand seines theologischen Erinnerungsraumes. Sie traten vor sein inneres Auge, als er im Gespräch mit Schrift und Schöpfung in der Textwelt, gewissermaßen in den Lagerräumen⁷⁷ seines Gedächtnisses umherstreifte⁷⁸.

Gerhard muß sich also diejenigen Texte, auf die er in den „*Meditationes*“ Bezug nimmt, zuvor eingepägt und zueigen gemacht haben. Das Auswendiglernen von Texten fiel dem damaligen Gelehrten nicht schwer. Nahm doch die Schulung des Gedächtnisses eine zentrale Stellung in der frühneuzeitlichen Schul- und Universitätsdidaktik ein⁷⁹. Von daher war Gerhard daran gewöhnt, Texte durch intensive Lektüre seinem Gedächtnis einzuprägen. Nun sind aber Einprägung und die geistige Aneignung von Texten nicht dasselbe. Die Aneignung kann auf die Einprägearbeit folgen oder mit ihr einhergehen, muß es aber nicht. Gleichwohl kann man davon ausgehen, daß sich ein im Auswendiglernen geübter Leser einen Text quasiautomatisch aneignet, wenn er von diesem innerlich angerührt wird. Dann fallen Einprägung und Aneignung ineinander. Die Textaneignung ist also etwas qualitativ anderes als das Auswendiglernen. Sie geschieht, wenn ein Text denjenigen, der ihn liest, packt und ergreift. Letzteres muß bei denjenigen Texten und Sentenzen, die Gerhard in seinen „*Meditationes*“ zitiert, der Fall gewesen sein. Die hier in Rede stehenden Textpassagen von Estella, Vives und Harphius müssen ihm in einer Art zueigen geworden sein, daß sie fortan zum aktiven Bestand seines theologischen Repertoires gehörten; d.h. Gerhard hat diese Texte verinnerlicht, weil sie ihn angerührt oder präziser: affektiv involviert haben.

⁷⁷ Vgl. Ivan Illich – Barry Sanders, *Das Denken lernt schreiben. Lesekultur und Identität*, Hamburg 1988, 24–39. Christian Soboth, *Formen und Funktionen* (wie Anm. 66), 278–280.

⁷⁸ Zum allgemeinen Zusammenhang von meditatio und memoria vgl.: Wodianka, *Francois de Sales* (wie Anm. 58), 194f.

⁷⁹ Vgl. Heinrich Julius Kaemmel, *Geschichte des Deutschen Schulwesens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit*, Leipzig 1882 [Nachdruck Hildesheim 1986], 184f. Hans Heumann, *Schulpforta von 1543 bis 1935*, in: Ders. (Hrg.), *Schulpforta, Tradition und Wandel einer Eliteschule*, Erfurt 1994, 33–230, hier 51; Steiger, *Johann Gerhard Studien* (wie Anm. 1), 152ff. Wilhelm Kühlmann, *Pädagogische Konzeptionen*, in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte I*. 15. bis 17. Jahrhundert, herausgegeben von Notker Hammerstein, München 1996, 153–196, hier 165ff. Gerhard Arnhardt, *Das Curriculum für Eisleben (1525) – Auftakt für die Konstituierung des protestantischen Gelehrtenschulwesens*, in: *Philipp Melanchthon und das städtische Schulwesen. Begleitband zur Ausstellung (= Veröffentlichungen der Lutherstätten Eisleben 2)*, Halle 1997, 97–106, hier 100.

Die Aneignung eines devotionalen Textes gleicht der Sache nach der Bibelmeditation. Hier wie dort wird der Leser in einen Text hineingenommen und durch die Lektüre auf irgendeine Weise verändert, sei es, daß er getröstet oder erbaut oder ermahnt wird. Der Text wird so zu einem Teil der inneren Verfaßtheit des Lesers, er wird ihm zueigen.

Nun scheint es im Rahmen des lutherischen Meditationsverständnisses, das streng am reformatorischen *sola scriptura* orientiert ist und demzufolge *meditatio* allein Schriftbetrachtung und -aneignung ist, nicht angemessen zu sein, die Aneignung nichtbiblischer Texte eine Meditation zu nennen. Man könnte höchstens unscharf von einer meditationsähnlichen Form des Umgangs mit nichtbiblischen Texten sprechen. Es sei denn, man begreift die Passagen und Zitate, die Gerhard nichtlutherischen Texten entnimmt, als Zusammenfassungen und Bündelungen biblischer Inhalte. In diesem Fall könnte man davon sprechen, daß Gerhard diese Texte meditiert hat. Denn komprimierende Zusammenfassungen biblischer Inhalte sind prinzipiell meditationswürdig, wie die lutherische Praxis der Katechismusmeditation belegt⁸⁰, bei welcher ja abgesehen von Dekalog, Credo und Vaterunser auch von biblischen Texten abgeleitete Passagen meditiert werden und zwar darum, weil sie biblische Inhalte treffend zusammenfassen und auf den Punkt bringen⁸¹.

Nun spricht alles dafür, daß Gerhard die Vives-, Estella- und Harphiusspassagen, auf die er sich in den Meditationen bezieht, für prägnante Kondensate biblischer Inhalte gehalten hat. Denn einzig ihr bibeltheologischer Charakter machte sie rezipierbar für einen lutherischen Theologen wie Gerhard, der größten Wert darauf legte, in seinen Texten das reformatorische *sola scriptura* Prinzip zu realisieren⁸². Die Bedingung der Möglichkeit für Gerhards Rezeption mittelalterlicher, bzw. römisch-katholischer Devotionalschriften ist also darin zu sehen, daß diese Texte konsequent biblisch inspiriert und geschöpft sind. Die Schriftorientierung dieser Texte erklärt auch, weshalb die inhaltlichen Differenzen zwischen vielen katholischen und lutherischen Erbauungsschriften nicht gravierend, bzw. zuweilen überhaupt nicht gegeben sind. Darum konnten Devotionalschriften konfessionell indifferent gebraucht und gelesen werden⁸³. Wenigstens für Gerhard gilt, daß er alles, was er als schriftgemäß erkannte, für rezipierbar hielt.

⁸⁰ Zur Lutherschen, bzw. lutherischen Katechismusmeditation vgl. Nicol, *Meditation* (wie Anm. 62), 150–167. Sträter, *Meditation* (wie Anm. 56), 126ff.

⁸¹ Eine ähnliche meditative Aneignung eines nichtbiblischen Textes, nämlich einer Lutherpredigt durch Herzog Albrecht von Preußen beobachtet: Reinhard Schwarz, *Meditation, Gebet und Bekenntnis*. Ein Beispiel des Herzogs Albrecht von Preußen (1490–1568), in: *Luther* 61 (1990), 60–71.

⁸² Vgl. Bengt Häggglund, *Polemics and Dialogue in John Gerhard's Confessio catholica*, in: *LuQ* 14 (2000), 159–172, hier 166.

⁸³ Vgl. Udo Sträter, Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. *Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert* (= Beiträge zur historischen Theologie 71), Tübingen 1987. Sträter, *Meditation* (wie Anm. 56), 105ff. in bezug auf Gerhards Meditationen vgl.: Steiger, *Nachwort* (wie Anm. 10), 701–728.

Konfessionelle Scheuklappen hatte er, wenn biblisch geprägte Texte vor ihm lagen, nicht⁸⁴.

Insofern nun Gerhard die rezipierten Harphius-, Estella- und Vivespsagen für Zusammenfassungen biblischer Inhalte gehalten hat, kann man ihre Aneignung eine meditative Aneignung nennen, bei der ähnlich wie bei der Katechismusmeditation nichtbiblische Sätze meditiert werden, weil sie prägnante Zusammenfassungen biblischer Inhalte sind. Mit dieser meditativen Aneignung spätmittelalterlicher und römisch-katholischer Autoren anerkennt Gerhard, daß es im außerlutherischen Bereich Texte gibt, die biblisch-theologisch Hand und Fuß haben und geeignet sind, gläubige Seelen zu trösten, zu erbauen und zu ermahnen.

III

Wenn es stimmt, daß das Abfassen von Meditationen selbst ein meditativer Akt ist und dem Meditierenden nichtbiblische Texte nur dann in den Sinn kommen und in die Feder fließen, wenn er sie sich zuvor – sofern es sich um sachgemäße und theologisch stimmige Zusammenfassungen biblischer Inhalte handelt – meditativ zueigen gemacht hat, dann hat sich einer der maßgeblichen lutherischen Theologen der frühen Neuzeit zuweilen mit nichtlutherischen Texten, bzw. mit Sentenzen, die solchen entnommen sind, erbaut und getröstet. Das ist eine Form praktizierter Ökumene, wie man sie im Zeitalter des Konfessionalismus kaum vermutet hätte.

Selbstverständlich hat der große Dogmatiker und Kontroverstheologe Gerhard nur solche nichtbiblischen Texte meditiert, die seinen theologischen Überzeugungen entsprachen, die er also für biblisch geschöpft hielt. Darum ist es wahrscheinlich, daß er sich im Fall einer kongenialen Bezugnahme auf einen nichtbiblischen Text diesen in toto verinnerlicht haben dürfte, wohingegen er sich im Fall einer dem ursprünglichen Kontext nicht entsprechenden Zitation das Zitat wohl als Aphorismus oder Einzelsentenz angeeignet hat. Kaum vorstellbar ist nämlich, daß Gerhard bei der Lektüre eines für seine Begriffe heterodoxen Textes einen einzelnen Satz, der ihm gefiel und zusagte, isoliert und unter Ausblendung des Kontextes meditiert und verinnerlicht haben könnte.

Gerhard hatte demnach nicht nur mit römisch-katholischen Volltexten, sondern auch mit Florilegiensammlungen meditativen Umgang. Letzteres ist eine bereits im 16. Jahrhundert geläufige Frömmigkeitspraxis⁸⁵. Wie intensiv Gerhard diese Sentenzenmeditation gepflegt hat, belegt der Umstand, daß sich das oben erwähnte erste Harphiuszitat schon in der handschriftlichen Erstfassung der „Meditationes“ findet, wo es dem Schriftbild nach bruchlos in

⁸⁴ Vgl. Steiger, Nachwort (wie Anm. 10), 678.

⁸⁵ Vgl. Sabine Vogel, Kulturtransfer in der frühen Neuzeit. Die Vorworte der Lyoner Drucke des 16. Jahrhunderts (= Spätmittelalter und Reformation 12), Tübingen 1999, 135.

den Textduktus integriert ist⁸⁶. Gerhard scheint diese Harphiussentenz vollkommen verinnerlicht zu haben.

IV

Was die zu Beginn der Untersuchung aufgeworfene Frage anbetrifft, welchen Einfluß die junge Bibliotheca Gerhardina auf Gerhards Erbauungsschriftstellerei hatte, so kann abschließend nur konstatiert werden, daß die Sache kompliziert ist: Abgesehen davon, daß es problematisch ist, Aussagen darüber zu treffen, welche Bücher Gerhard wann angekauft hat, stecken in Gerhards Schriften Bezugnahmen auf unterschiedlichste Schriftsteller und Traditionen. Gerhards stupende Belesenheit macht es schwer, wenn nicht gar unmöglich, alle nichtbiblischen Zitate und Allusionen in seinen Schriften nachzuweisen. Die Rekonstruktion der Gerhardina erlaubt allerdings Aufschlüsse dahingehend, welche Bücher Gerhard zu einem bestimmten Zeitpunkt benutzt und rezipiert haben könnte.

Genauere Informationen ließen sich aus Gerhards Schriften zu der Frage zusammentragen, auf welche Weise nichtlutherische Textpassagen in die „*Meditationes Sacrae*“ eingeflossen sind. Verschiedene Indizien ließen darauf schließen, daß sich einer der berühmtesten lutherisch-orthodoxen Theologen hin und wieder mit altgläubigen und römisch-katholischen Devotionaltexten erbaut und getröstet hat, wenn er sie für theologisch unbedenklich hielt. Das ist eine für das Zeitalter der Konfessionalisierung unerwartete ökumenische Praxis. Offenbar gab es zu Johann Gerhards Zeiten einen regen interkonfessionellen Literaturtausch, eine Art selbstverständlicher Ökumene, in der man grundsätzlich bereit war, Texte anderer Konfessionsparteien zu lesen, zu studieren und zu bewerten. Theologen der frühen Neuzeit wußten, wenn sie die kontroverstheologischen Klingen zogen, gegen wen sie antraten. Sie hatten die Texte und Argumente der Gegner genau studiert. Berührungängste gab es nicht. Mindestens Gerhard war auch nicht von vornherein der Meinung, daß ein nichtlutherischer Text nichts taugen könne, sonst hätte er römisch-katholische und andere nichtlutherische Schriften weniger beachtet. Er befasste sich aber – wie die vielen nichtlutherischen Schriften seiner Bibliothek belegen – intensiv mit römisch-katholischen, calvinistischen und antitrinitarischen Denkern. Sein selbstgewisser theologischer Standpunkt ermöglichte ihm ein produktives ökumenisches Gespräch mit Estella, Vives und Harpius. Mehr noch: Gerhard war selbstbewußt genug, um sich von römisch-katholischen Schriftstellern trösten zu lassen. Er suchte und fand in den Texten altgläubiger und römisch-katholischer Theologenkollegen geistliche Schätze. Zu lernen ist aus dieser Beobachtung, daß ökumenischer Austausch erst dann fruchtbar, eruditiv und erbaulich wird, wenn man eine eigene theologische Position hat, über die sich gegebenenfalls auch streiten läßt.

⁸⁶ Gerhard, *MEDITATIONES SACRAE* (1603/4) (wie Anm. 76), 30.