

## 7. Sekundärliteratur

### **Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.**

**Ritschl, Albrecht**

**Bonn, 1884**

Viertes Buch. Mystik in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts.

---

#### **Nutzungsbedingungen**

Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.

Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.

Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle ([studienzentrum@francke-halle.de](mailto:studienzentrum@francke-halle.de))

#### **Terms of use**

All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downloaded and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.

Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.

For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle ([studienzentrum@francke-halle.de](mailto:studienzentrum@francke-halle.de))

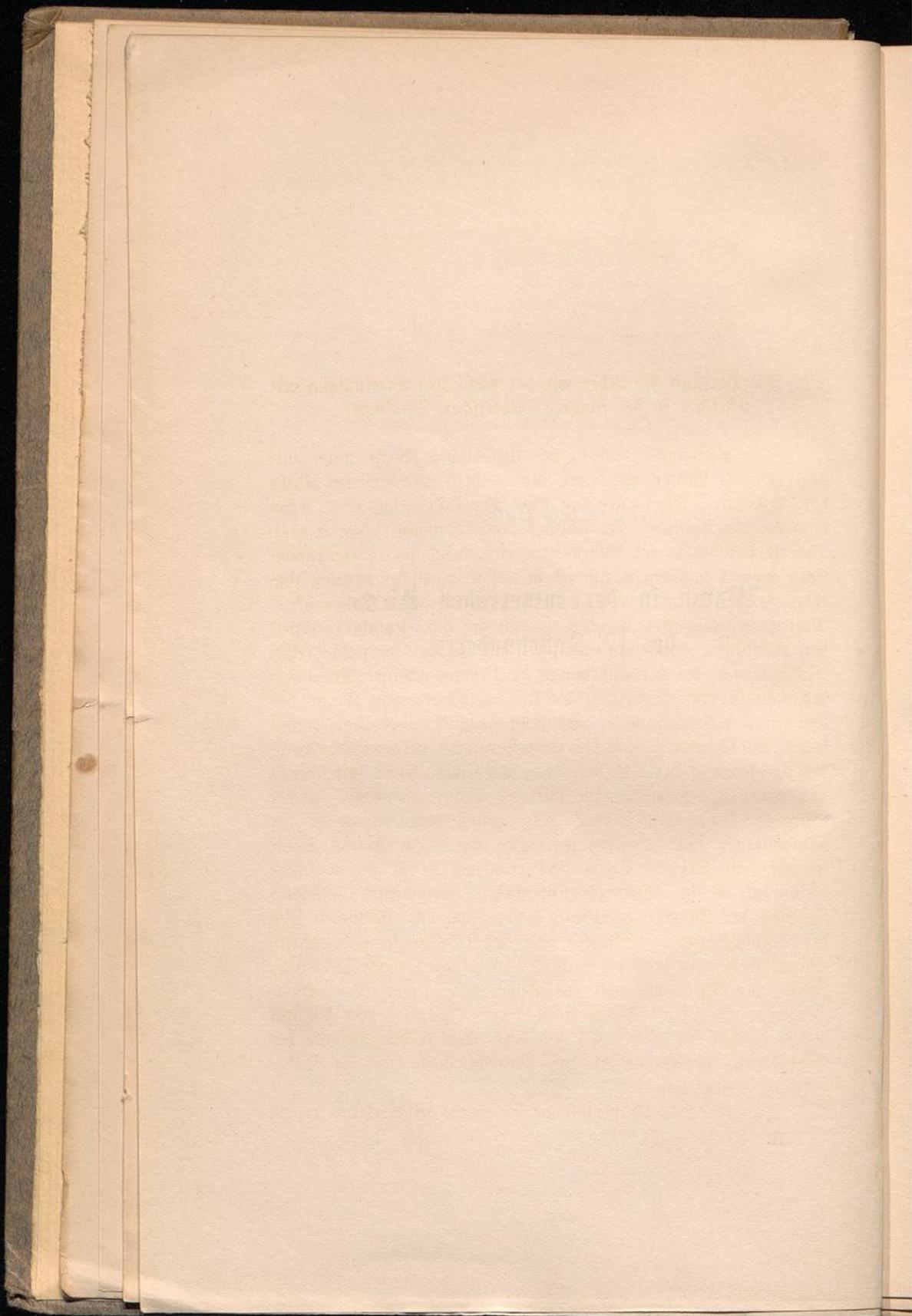
Viertes Buch.

Mystik in der lutherischen Kirche  
des 17. Jahrhunderts.

II.

1

2



## 27. Die Herkunft der Lehre von der mystischen Vereinigung mit Christus in der jüngern lutherischen Theologie.

Der Pietismus tritt in der lutherischen Kirche unter entgegengesetzten Bedingungen auf, als es in der reformirten Kirche der Fall war. Man wird auf diese Thatsache gefaßt sein, wenn man die Verschiedenheit der beiden Kirchenbildungen richtig erwägt. Der Pietismus ist im Allgemeinen eine Wendung zu eigenthümlicher Praxis des Christenthums in den evangelischen Kirchen, und zwar in der Form von Privatversammlungen oder Conventikeln. Nun ist der Calvinismus schon an sich auf die gesetzliche Heiligkeit der christlichen Gemeinde gerichtet, und in der niederländischen Kirche schreibt die Kirchenordnung die Uebung gewisser Privatversammlungen vor, in welchen die kirchliche Lehre zum Zwecke des christlichen Lebens genauer als sonst möglich eingeprägt werden sollte. Im Grunde ist diese besondere Vorschrift in der Landeskirche die Anerkennung der Thatsache, daß der Calvinismus fast überall außerhalb Genf's im Kampfe mit der Staatsgewalt oder in der Gleichgiltigkeit gegen dieselbe, also gemäß dem Grundsätze der Freiwilligkeit seine Existenz gewonnen hat. In diesem Sinne werden nun hier die Conventikel empfänglich für die mystische Devotion, welche einerseits Lodensteyn, andererseits Johannes Teellink der Jüngere aufgebieten haben, um den praktischen Zug des Calvinismus zu verstärken oder vor Mißbrauch zu bewahren. Dieser Pietismus fand die kirchlich berechtigten Organe schon vor, welche zur Aufnahme und zur Behauptung seiner neuen Anregungen bereit waren. Seinen fremdartigen Charakter aber hat auf diesem Gebiete der Pietismus bewahrt, indem er den Bestand der Landeskirche unterhöhlt und die kirchliche Lehre von der Heilsordnung zerlegt hat.

Die lutherische Kirchenbildung ist ebenso bestimmt wie irgend

eine andere darauf gerichtet, daß die Kirchenglieder mit der richtigen Frömmigkeit die sittliche Pflichtübung verbinden. Allein diese Aufgabe wird nicht, wie im Calvinismus, auf die Präcisität der Erfüllung des statutarischen Gesetzes gestellt, sondern nach dem Grundsätze bemessen, daß die Kinder Gottes gemäß dem heiligen Geiste das Gesetz als ein Ganzes in der Form der Freiheit sowohl erkennen als auch erfüllen <sup>1)</sup>. Ferner ist die lutherische Kirche so ausschließlich in der Ordnung der Landeskirche zu Stande gekommen, daß sie ursprünglich keine Privatversammlungen mit dem Stempel der Freiwilligkeit in sich zugelassen hat. Die Combination zwischen der Tendenz auf gesetzliche Präcisität und engeren Vereinigungen ist in diesem Gebiete erst aufgetreten, nachdem die ursprüngliche Ordnung der Frömmigkeit verschoben, zerlegt und durch fremde Motive verdeckt worden ist.

Diese Erscheinungen sind demnächst nachzuweisen. Vorher aber darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß die eben berührte Deutung des Sittengesetzes mit einer eigenthümlichen Unklarheit behaftet ist, und daß darum die im Luthertum unternommene Erhebung des Sittengesetzes über die statutarische Form zunächst theils unwirksam geblieben ist, theils Schaden gestiftet hat. In dem Calvinismus wird das statutarisch gedachte Gesetz gerade dem Wiedergeborenen vorgehalten, um ihn daraus seine Pflichten erkennen zu lassen. Lutherisch dagegen ist der Grundsatz, daß der Wiedergeborene als solcher dem statutarischen Gesetz entzogen, daß er jedoch zugleich unter dasselbe d. h. unter die das Gebot begleitende Drohung und den Zwang gestellt ist, sofern der Wiedergeborene noch mit Sünde behaftet ist. Ferner lehrt demgemäß der sechste Artikel der Concordienformel, daß die guten Werke, welche der Wiedergeborene in freiem Entschlusse ausübt, Wirkungen des heiligen Geistes, daß aber die Werke, welche ihm nach seinem alten Menschen durch die Drohungen des Gesetzes abgewonnen werden, Gesetzeswerke und nicht Geistesfrüchte sind. Diese Entscheidung ist unmöglich richtig. Denn wenn es in dem Kampfe zwischen dem neuen und dem alten Menschen schließlich zum guten Werke kommt, so muß dasselbe in Kraft des heiligen Geistes aus freiem Entschlusse geschehen; wenn dabei die Erinnerung an die Drohungen des statutarischen Gesetzes mitgewirkt hat, so ist darin

1) Formula Concordiae, sol. decl. art. VI. 4. 6. 12.

nur eine Modification der regelmäßigen Willensbewegung des Wiedergeborenen bezeichnet, nicht aber ein entgegengesetztes Verhältnis in seinem wirksamen sittlichen Willen begründet. Die Gesetzeswerke also müssen zugleich als Geistesfrüchte gedacht werden. Im andern Falle würde sich keine Einheit des guten Charakters im Wiedergeborenen ergeben, sondern nur ein Aggregat von Willensbestimmungen entgegengesetzter Art. So wie also diese Lehre in der Concordienformel beschaffen ist, ist sie unklar und in demselben Maße unpraktisch. Allein auch wenn man von dem Fehler in dieser Lehrbildung absehen könnte, so ist doch der Hauptgedanke der Freiheit im Gesetze und in seiner Erkenntniß nicht zur nothwendigen Deutlichkeit erhoben worden. Wenn der Christ in der Erwägung des Gesetzes, welches ihm nicht in der statutarischen drohenden und verdamnenden Form gegenüber steht, frei und selig sein soll, so muß er es aus dem Gesamtzweck des Lebens, aus dem höchsten Gut oder der vollkommenen sittlichen Gemeinschaft, dem Reiche Gottes erkennen. Sonst würde eben die statutarische Form des Gesetzes nicht überboten werden. Nun aber ist jene Ergänzung der „Freiheit im Gesetz“ von keinem Lutheraner der ersten Epoche vollzogen worden. Deshalb ist dieser Gedanke niemals zur richtigen Verwendung gelangt. Oder vielmehr, es hat sich daran, daß das Lutherthum auf die Freiheit der Gesetzesfüllung bei seinen Angehörigen rechnete, der Schein geknüpft, als ob es eigentlich gegen die Erfüllung des Gesetzes gleichgiltig sei. Und als man diesem Schaden entgegenzuwirken unternahm, ohne die richtige Combination zu finden, ist man theils in den casuistischen Büchern auf die Methode des statutarischen Gesetzes zurückgefallen, theils hat man zugleich das natürliche innere Gesetz des Gewissens aufgeboden, theils hat man sich auf die Gesichtspunkte der mittelalttrigen Mönchsastese besonnen. Diese Verkümmierungen hat die lutherische Auffassung der sittlichen Aufgabe im christlichen Leben erfahren, weil sie von Anfang an nicht klar, nicht praktisch und nicht schriftmäßig in dem möglichen Umfange ausgeführt worden war.

Der Kern der christlichen Vollkommenheit besteht nach der Augsburgerischen Confession Art. XVI in „rechter Furcht Gottes und rechtem Glauben an Gott“ d. h. in der Ehrfurcht und Zuversicht zu Gott. Denn wie der Mangel daran der grundlegende Zug im Sündenstande ist (Art. II), so ist jenes religiöse Verhalten

der Erfolg der durch Christus herbeigeführten Rechtfertigung oder Versöhnung mit Gott (C. A. XX. 24. 37. Apol. C. A. II. 8. 18. 34. 35. 45. III. 4. 46. 182. VIII. 73). Durch diese Erkenntniß ist der Bann des katholischen Christenthums überschritten, welches auf den timor filialis gestimmt ist, die Art von Ehrfurcht vor Gott, welche nur durch die Angst geleitet ist, daß man in jedem Augenblick in Versuchung ist, den Vater zu verletzen. Die von Luther gemeinte ehrfürchtige Zuversicht auf Gott ist vielmehr zugleich der Träger der gegenwärtigen Seligkeit und der Grund der Freiheit in dem göttlichen Gesetze. Denn diese kann als Attribut des Wiedergeborenen nur gemäß dem Antriebe gedacht werden, daß man auf Gottes Leitung und Schutz für das im bestimmten Beryufe zu leistende Lebenswerk, so wie auf seine Liebe auch in den Fällen des Leidens vertrauen darf. Diesen dem Lutherthum eigenthümlichen Besitz bezeugt die Reihe von geistlichen Liedern, welche unter der Masse dieser Dichtungen hauptsächlich den Weg in das Herz des Volkes gefunden haben, und in keinem kirchlichen Gesangbuch fehlen. Indem ich an die Lieder dieses Gepräges erinnere, welche vor dem Beginne der pietistischen Epoche gedichtet sind <sup>1)</sup>, will ich keinesweges andeuten, daß die Zeugnisse des Vorsehungsglaubens und seiner maßgebenden Bedeutung in der

1) Luther: Ein feste Burg ist unser Gott.

Adam Reusner (1496—1575): In dich hab ich gehoffet.

Albrecht Mgr. von Brandenburg (1522—57): Was mein Gott will.

Martin Schalling (1532—1608): Herzlich lieb hab ich dich o Herr.

Ludwig Helmbold (1532—98): Von Gott will ich nicht lassen.

Caspar Bienemann (1540—91): Herr, wie du willst, so schick's.

Martin Rinkart (1586—1649): Nun danket alle Gott.

Anonymus (vor 1598): Wer Gott vertraut.

Anonymus (vor 1609): Auf meinen lieben Gott.

Paul Fleming (1606—40): In allen meinen Thaten.

Paul Gerhardt (1606—76): Warum sollt' ich mich denn grämen;  
Ist Gott für mich, so trete; Befiehl du deine Wege; Sollt ich  
meinem Gott nicht singen; und andere.

Georg Neumark (1621—81): Wer nur den lieben Gott läßt walten.

Ernst Stockmann (1634—1712): Gott der wird's wohl machen.

Johann Jakob Schütz (1640—95): Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut.

Christian Tiege (1641—1703): Sollt' es gleich bisweilen scheinen.

Samuel Rodigast (1649—1708): Was Gott thut, das ist wohlgethan.

Anonymus (vor 1673): Alles ist an Gottes Segen.

Frömmigkeit mit diesen Liedern erschöpft sind, noch daß sie mit dem Eintreten des Pietismus aufhören. Allein es kommt jetzt nur auf den Zeitraum vor dem Pietismus an, in welchen auch noch jüngere Zeitgenossen von Spener eingerechnet werden dürfen. Mit Ausnahme einiger Gerhardt'schen Lieder fehlt in diesen Bekenntnissen des lebendigsten Glaubens jede bestimmte Hinweisung auf den theoretischen Zusammenhang ihres Inhaltes mit der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Darin liegt aber kein Grund dagegen, daß der Historiker sie in diesem Zusammenhang und in keinem andern versteht. So verstanden bilden diese echten Urkunden der von Luther eingeführten Ausprägung des Christenthums die Regel, an welcher die Veränderungen zu messen sind, die gleichzeitig in dem Lutherthum eintreten. Diese Lieder sind namentlich ein Ersatz dafür, daß die lutherische Theologie seit der dritten Ausarbeitung von Melanchthon's *loci theologiae* nicht mehr der Augsburgerischen Confession treu geblieben ist, sondern die Beziehung zwischen der Versöhnung durch Christus und der Zuversicht auf Gottes Gnade und Hilfe hat ausfallen lassen. Denn Melanchthon behandelt zwar den Gegenstand, aber nicht unter dem Gesichtspunkt des Rechtfertigungsglaubens, sondern unter dem des heiligen Geistes; danach verschwindet das Thema stückweise aus den Lehrbüchern, bis endlich Johann Gerhard den Glauben an die göttliche Vorsehung zur natürlichen Religion schlägt, indem er unter den vielen Folgen der Rechtfertigung, die er aufführt, die praktische Folge, auf die es allein ankommt, nicht mehr zu finden versteht<sup>1)</sup>. Vielleicht könnte nun zu Ehren der Schultheologie behauptet werden, daß die Zuversichtslieder vor Johann Gerhard aus dem Rechtfertigungsglauben, die nach ihm aus der natürlichen Theologie entworfen seien. Indessen müßte von dieser Annahme vor Allen Paul Gerhardt ausgeschlossen werden; übrigens wird dieselbe durch die Gleichartigkeit der Stimmung in allen vorliegenden Liedern wenig begünstigt; endlich verstößt die Annahme gegen alle sonstigen Beobachtungen an den verschiedenen Erscheinungen der dem Leben abgewandten Schultheologie. Dieselbe richtet weder so viel Schaden noch so viel Segen an, wie diejenigen meinen, welche außer ihrer Schultheologie von der Kirche und dem

1) Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 2. Aufl. I. S. 181 ff. 348 ff. Geschichte des Pietismus I. S. 86.

christlichen Leben so gut wie nichts wissen. Also jene Lieder sind trotz Johann Gerhard der Ausdruck der Frömmigkeit, welche aus dem Glauben an die Versöhnung durch Christus entspringt und diesem Grunde des Heiles direct entspricht.

Als Wirkung des göttlichen Geistes ist ferner nach lutherischer Lehre die Frömmigkeit auf den Rahmen der durch die Predigt des göttlichen Wortes und die Ausübung der Sacramente festgestellten Gemeinschaft der Gläubigen angewiesen. Ich will hiemit die Sätze des Augsburgerischen Bekenntnisses Art. V erläutern: *Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit. Damnant anabaptistas et alios, qui sentiunt, spiritum sanctum contingere sine verbo externo per ipsorum praeparationes et opera.* Denn da der positive Satz weder von einer mechanischen Wirkung des gepredigten Wortes in jedem einzelnen Falle zu verstehen ist, noch überhaupt an dem einzelnen Menschen als solchem erprobt werden soll, so muß man sich der unverkennbaren Wechselbeziehung zwischen dem 5. und dem 7. Artikel der Confession versichern, um deren Meinung zu finden. Diese ist in dem Satze auszudrücken, daß die Gemeinde der Gläubigen und die heilsamen Wirkungen des Wortes Gottes sich decken. Demgemäß fällt auch die Gesamtheit der Erfahrungen vom heiligen Geiste, welche in der Gemeinde stattfinden, unter den Spielraum der Predigt des göttlichen Wortes. Daher kann keine der individuellen Erscheinungen von Inspiration oder Ekstase, welche man gerade vom heiligen Geiste ableitet, einen Werth neben der öffentlichen Predigt oder gegen sie in Anspruch nehmen, sondern ist entweder als eine entfernte Wirkung der Predigt zu begreifen, oder hat überhaupt keinen Werth, oder ist eine Störung des gemeinschaftlichen Christenthums. Damit stimmt überein, was in Luther's großem Katechismus von der Taufe gelehrt wird, daß sie das nächste Motiv der Heilsgewißheit des Einzelnen bildet, auch indem man als Kind sie empfangen hat. Danach sind alle Heilserfahrungen auch ungewöhnlicher Art, welche man im besondern Sinne auf den heiligen Geist zurückführen möchte, ebenso bestimmt der Taufe unterzuordnen und als Anwendungen der durch sie vermittelten Gnade zu begreifen. Denn diese hat an dem Sacrament ebenso ein das individuelle Leben umfassendes Organ, wie an der öffentlichen Predigt des göttlichen Wortes das Organ zur Umfassung der ganzen Gemeinde. Nach lutherischer Lehre also ist

keine Beobachtung und Deutung der Erscheinungen von Religion an dem Einzelnen richtig, wenn er nicht von vorn herein als Glied der Gemeinde der Gläubigen gedacht wird. Denn, wie Luther in demselben Katechismus lehrt, die Gemeinschaft der Gläubigen ist die Mutter jedes Christen, da sie als Trägerin des göttlichen Wortes die Einzelnen gebiert und ernährt. Die Sündenvergebung aber, welche man einmal in der Taufe empfangen hat, indem man in die Gemeinde Christi eintritt, dauert fort, wenn man im Glauben steht oder in der Reue wieder den Glauben ergreift.

Diese Grundsätze der lutherischen Kirche stelle ich fest, um weiterhin an der Vergleichung mit ihnen die Veränderungen nachzuweisen, welche die Auffassung der Frömmigkeit und dessen, was im richtigen Sinne als Kirchlichkeit zu verstehen ist, innerhalb des Luthertums erfahren hat. Solche Veränderungen treten in der asketischen Literatur durch Verwendung mittelalterlicher, namentlich mystischer Vorbilder schon früh ein. Bei dem Mangel eigener Leistungsfähigkeit unter den Lutheranern schien die günstige Beurteilung, welche Luther der sogenannten „Teutschen Theologie“ des Deutschordenspriesters in Frankfurt am Main und den Predigten von Tauler gewidmet hatte<sup>1)</sup>, zur rückhaltlosen Aneignung dieser Documente katholischer Frömmigkeit zu berechtigen. Die „Teutsche Theologie“ in der von Luther 1518 besorgten vollständigen Ausgabe ist während des 16. Jahrhunderts, mit Einschluß der 1597 durch Joh. Arndt bevorworteten Ausgabe 26 mal abgedruckt worden, und zwar, wie die Druckorte beweisen, nur im Gebiete des Luthertums<sup>2)</sup>. Von Tauler's Predigten beginnen die Aus-

1) Schon Nic. Hunnius, Betrachtung der neuen Paracelsischen und Weigelianischen Theologie (1622) S. 27 hat daran erinnert, daß das Lob Tauler's in Luther's Resolutiones de virtute indulgentiarum (1518), Opp. var. arg. II. p. 180, nicht unbedingt, sondern nur im Vergleich mit der scholastischen Theologie ausgesprochen sei, und Gottl. Wernsdorff, Von der mystischen Theologie (1729), verweist darauf, daß die Billigung der „Teutschen Theologie“ durch Luther 1516, also vor der Entscheidung erfolgt sei. Uebrigens stellt der letztere a. a. O. S. 173 ff. fest, daß Luther die Mystik in der Vertretung durch Dionysius Areopagita wiederholt, und zwar wegen ihrer Platonischen Art und Herkunft verworfen, ferner die äußerste Incongruenz der Bilder des Hohenliedes mit der Reue, welche den Glauben begleiten muß, behauptet. Vgl. den Anhang zu diesem Capitel.

2) Vgl. die Vorrede zu der Ausgabe von Franz Pfeiffer.

gaben protestantischer Verleger erst 1621 mit dem in den meißnischen Dialekt übertragenen Text (Hamburg, mit Vorwort von Arndt) und mit der deutschen Rückübersetzung aus Surius lateinischer Paraphrase durch Schwentfeld's Anhänger Daniel Sudermann, gedruckt in Frankfurt am Main<sup>1)</sup>. Daß man aber unter den Lutheranern schon vor dieser Zeit auf Tauler besonders achtete, wird durch mehrere Auszüge aus seinen Predigten dargethan, welche noch dem 16. Jahrhundert angehören<sup>2)</sup>. Martin Woller, Pastor zu Sprottau und zu Görlitz, einer der ältesten lutherischen Asketiker seit dem Abschluß des Concordienwerkes, befolgt ganz überwiegend Muster aus dem Mittelalter. Seine *Meditationes sanctorum patrum*<sup>3)</sup> sind Uebersetzungen von Gebeten von Augustin, Bernhard, Tauler, Hieronymus, Anselm und Cyprian.

Die Bereitwilligkeit der Lutheraner, auf die mittelalterliche Mystik einzugehen, ist im Ganzen daraus zu erklären, daß das Problem der individuellen Heilsgewißheit in der Mystik wie bei dem Reformator Luther dasselbe ist. Unter diesem Eindruck und bei der Uebereinstimmung, welche auch in gewissen Mittelgedanken stattfindet, hat man damals wie noch heute die gänzlich entgegengesetzte Richtung der auf beiden Seiten dargebotenen Lösungen übersehen. Die Mystik stützt sich ebenso bestimmt auf die Gnade Gottes, wie es das Luthertum thut, und die Verneinung des eigenen Willens, welche die Mystik vorschreibt, ist wörtlich im Einklang mit dem lutherischen Lehrsatze von der Unfreiheit des Willens. Aber der Sinn dieser Combination ist auf beiden Seiten verschieden. Bemerkenswerth ist ferner, daß die eine wie die andere Methode in der Anschauung der christlichen Freiheit gipfelt. Ich weiß nun wohl, daß man Luther's Schrift über dieses Thema auf „den Geist der deutschen Mystik zurückführt, welche dem christlichen Leben neue Gestalt und Inhalt gewann“. Allein der behauptete Zusammenhang beschränkt sich auf die identische Aufgabe, Freiheit als wesentliches Attribut des christlichen Lebens zu begründen. Wer jedoch überhaupt zu unterscheiden vermag, wird aus der

1) Vgl. C. Schmidt, Johannes Tauler S. 68—72.

2) Michael Reander, *Theologia Bernhardi et Tauleri. Witebergae 1584.* Glaser, *Tauleri geistreiche Lehre von den fürnehmsten Hauptstücken der heiligen Schrift.*

3) Zwei Theile, Görlitz 1584. 91.

Vergleichung der Schrift Luther's etwa mit den parallelen Stellen des Buches „Von geistlicher Armuth“<sup>1)</sup> sich überzeugen, daß etwas gerade Entgegengesetztes dort und hier vorgeführt wird. Die Freiheit ist nach Luther die geistige Beherrschung der Welt, welche aus der Veröhnung mit Gott oder der Rechtfertigung durch Christus dem Gläubigen zufließt, als eine Bestimmung, die er nur durch seine Zuversicht auf Gott auszuüben braucht. Die Freiheit des Mystikers ist die Abgezogenheit von der Welt, welche seiner Vereinigung mit Gott entspricht; denn Gott ist eigentlich nur die Verneinung der Welt. Diese Freiheit erwirbt man aber in der mystischen Methode durch die diätetischen und asketischen Uebungen, welche den Menschen von den weltlichen Dingen abziehen und die Individualität seines Willens, so wie das Selbstgefühl seiner Eigenthümlichkeit aufheben. Die Selbstthätigkeit, welche an den Erwerb dieser Freiheit in Gott gesetzt werden soll, ist freilich nicht die der erscheinenden guten Werke, sondern die des innern Grübelns. Allein es ist von ganz gleichem Werth, wenn im vulgär-katholischen Sinn die Gerechtigkeit vor Gott aus dessen Gnade und aus der Cooperation der Gläubigen abgeleitet wird, und wenn für die Mönche und Nonnen die Vereinigung mit Gott, das Versinken in seine Gnade durch Mißhandlung des Leibes, durch Ueberreizung der Phantasie und durch absichtliche Abstumpfung des Selbstgefühls erfolgen soll. Wie ist es nun aber zu erklären, daß diese so verschiedenartigen Methoden der Frömmigkeit verwechselt und die mittelalterliche für die lutherische Lehre eingesetzt worden ist? Die Mystik ist die Vorwegnahme der zukünftigen Seligkeit. Diese wird im katholischen Christenthum als die Vereinigung mit Gott durch Erkennen und Liebe so dargestellt, daß damit jedes Verhältniß des Seligen zur Welt aufhört, weil ja auch Gott nur abgesehen von der Welt erkannt und geliebt werden soll. Wenn die Reformation eine neue Epoche des Christenthums bezeichnen soll, so kam es nicht bloß darauf an, das Lebensideal für die Gegenwart anders oder entgegengesetzt zu bestimmen als im Katholicismus, sondern auch darauf, daß die Deutung der zukünftigen Seligkeit in Einklang damit gesetzt wurde. Dieses aber ist nicht geschehen. Nirgendwo findet sich eine Spur davon, daß diese Aufgabe als

1) In der Ausgabe von Denifle S. 8. Vgl. meine Untersuchung des Buches von geistlicher Armuth; Zeitschr. für Kirchengeschichte. IV. S. 343.

solche aufgefaßt worden sei. Vielmehr dauert auch im Kreise der Reformation unter der Fortwirkung des neuplatonischen Gottesbegriffs die Vorstellung von dem Schauen Gottes als Form der vollendeten Seligkeit fort, ohne daß die Beherrschung der Welt und die Verbindung mit allen Seligen als nothwendige Merkmale jenes Zieles, entsprechend der diesseitigen Lebensaufgabe hinzugefügt worden wären. Unter dem Einflusse dieses Umstandes ist es zu verstehen, daß auch die Erfahrung der gegenwärtigen Seligkeit von Lutheranern wieder auf die Linie der mittelaltrigen Mystik zurückgeführt worden ist. Wenn das berechtigt war, so hätte es vor allen Dingen der Herstellung des klösterlichen oder gar des einsiedlerischen Lebens bedurft<sup>1)</sup>. Da aber diese Bedingung im Allgemeinen nicht erfüllt worden ist, so ist zu erwarten, daß die gegenwärtige Vereinigung mit Gott im Sinne der Mystik von Lutheranern nur in verkümmelter Weise erstrebt oder erzielt wird. Man verbirgt sich diese Thatsache freilich in dem Maße, daß man die reinen und vollen mittelaltrigen Erscheinungen der Sache für ungesund, den eigenen nachgemachten und durch Inconsequenzen eingeschränkten Besitz für die gesunde Mystik erklärt<sup>2)</sup>. Es giebt jedoch keine in ihrer Art normale Mystik, wo man nicht einsiedlerisches Leben führt! Die weit verbreitete Liebhaberei an derselben unter evangelischen Christen ist eben Dilettantismus.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über die Wiederaufnahme der mittelaltrigen Mystik in das Lutherthum ist der Vorgang selbst zunächst an dem Gedankenkreise eines asketischen Schriftstellers nachzuweisen, welcher in der Hauptsache als Vertreter des correctesten Lutherthums zu schätzen ist. Stephan Praetorius<sup>3)</sup>

1) Wie Tersteegen versuchte. Bd. I. S. 478.

2) Vgl. Rechtfertigung und Veröhnung (2. Aufl.) I. S. 123.

3) Geboren 1536 zu Salzwedel in der Altmark, seit 1565 bis an seinen Tod 1603 Prediger daselbst. — Von seinen Schriften liegen vor: Achtundfünfzig schöne auserlesene geist- und trostreiche Tractätlein, herausgegeben durch Johann Arndt, 2 Theile, Lüneburg 1622 (wiederholt aufgelegt), ferner *Opuscula sacra Praetoriana selecta*, *Lilium convallium*, *Luscinia cantatrix*, *Rosa nobilis*, *Cantabrica*, cum praefatione Jo. Chr. Meurer. Soltquellae 1724 (an A. H. Francke gewidmet). Vgl. *Theologia pastoralis practica* Bd. VI. (1744); C. J. Cosack, *Zur Geschichte der evangelischen äscetischen Literatur in Deutschland*. Basel 1871. S. 1—96. Der Auszug aus Praetorius Tractaten, welchen Martin Stenius verfertigt hat: „Geistliche

folgt der Spur Luther's erstens in der Methode und Anwendung der Gotteserkenntniß. Niemand, sagt er, hat richtige Meinungen über Gottes Gesinnung gegen uns, wer nicht göttlich erleuchtet, d. h. aus der heiligen Schrift belehrt ist. Denn ohne dieses gilt Gott allen als von Natur menschenfeindlich. Auch in uns, die wirklich belehrt sind, kommen oft solche Gedanken vor. „Denn der leidige Teufel will den frommen Gott auch zum Teufel machen.“ Aber jene verwerfliche natürliche Gotteserkenntniß ist eben von verschiedenen großen Nachtheilen begleitet. Sie verwickelt die Christen in immervährende Sorgen und Schmerzen, da sie doch ohne Aufhören vor Gott unserem lieben Vater in kindlicher Zuversicht, mit allen Freuden, ohne Sorge um ihre Schwachheit spielen und tanzen sollen, ihm zu Lob und Ehren und sich selbst zum Wohlgefallen. Denn das thuen alle Geschöpfe. Und wahrlich in den kleinen Fischen und Mücken ist fast mehr Vertrauen, Muth, Freude und Lust, als in uns armen und melancholischen Menschen. Allein die heilige Schrift stellt Gott ganz anders dar, hauptsächlich in dem Sohn, der Gottes eigentliches Bild ist; denn sie läßt Gott als menschenfreundlich erkennen, indem er das Menschengeschlecht mit wirklicher Liebe umfaßt<sup>1)</sup>. Zweitens versichert sich Praetorius der Rechtfertigung oder Sündenvergebung in der Gestalt des positiven und activen Selbstgefühls der Gotteskindschaft. Denn gemäß der Rechtfertigung kennen die Gläubigen ihren Schöpfer als ihren Hüter, ja vielmehr als ihren Vater, und finden ihre Ruhe in seiner Gnade. Der lebendige Glaube nämlich ist das volle Vertrauen von Gott geliebt zu sein. Und wenn auch die auserwählten Kinder Gottes ihre Unwürdigkeit anerkennen, so ruhen sie doch auf dem Herzen ihres himmlischen Vaters. Menschliche Vernunft kann nicht begreifen und ausreden, wie groß das Vertrauen in unserem Herzen ist. Oder ist es etwas geringes, mit Herz und Mund sprechen zu können: der Herr ist mein Heil, wen soll ich fürchten? Ja wenn er mich tödtet, so hoffe ich mit festem Vertrauen auf ihn; das wissen und verstehen alle die treff-

Schatzkammer der Gläubigen“, macht entfernt nicht den Eindruck, welcher von den eigenen Schriften des Mannes ausgeht.

1) Opuscula p. 203—205. Vgl. H. Schulz, Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott. Zeitschr. für KG. IV. S. 77—104.

lichen Heroes und streitbaren Helden im Reiche Christi. Diesen lebendigen Glauben an Gottes väterliche Vorsehung begleitet der Gemüthsfriede, das gute Gewissen, und dieses Gut erscheint in der Freude, welche der Freude der seligen Engel gleich steht. Dazu kommt der Geist der Kindschaft in der brennenden Gegenliebe gegen Gott und die stete Anrufung seines Namens, ferner die Geduld, welche die Leiden und die Verzögerung des Trostes erträgt, die Dankagung, endlich die Demuth. Das alles entspricht dem Dufte der Lilie des Thales, mit welcher der Gläubige verglichen wird <sup>1)</sup>. Die Heiterkeit und Fröhlichkeit ist die Lebensstimmung, welche Praetorius in immer wiederholten Aufforderungen dem Gläubigen einschärft, als den unumgänglichen Ertrag seiner Rechtfertigung und Annahme zum Kinde Gottes. Und er ist mit solcher Ausschließlichkeit hierauf bedacht, daß andere Rücksichten dagegen zu kurz kommen. „Schmücken, schmücken ist der Christen Arbeit und sonst nichts.“ „Der Christen ganzes Leben soll eine königliche Hochzeit sein, das ist hohe unaussprechliche Freude und Wonne.“ „Unser ganzes Leben soll nummehr nichts anderes sein als ein ewiges Freudenfest ohne Dunkel und Trübsal“ <sup>2)</sup>. Diese Gemüthsrichtung hat noch ihre eigenthümliche Färbung darin, daß sie an einen lebhaften Naturstimm angeknüpft wird, welcher durch die oben angeführten Titel der lateinischen Tractate und durch manche ähnliche unter den deutschen sich kund giebt. Auf der Spur Luther's hält sich Praetorius drittens, indem er das Selbstgefühl der erfahrenen Rechtfertigung und der Gotteskindschaft durch den Empfang der Taufe vermittelt und durch die Erinnerung an sie gesichert sein läßt. Darauf wird die Betrachtung und Belehrung fast in jedem Tractat hinausgeführt, daß die Christen durch die Taufe schon selig sind. Denn in der Sündenvergebung wird zugleich die neue ewige Gerechtigkeit, welche Christus den Sündern erworben hat, oder die Majestät, die ihm selbst eigen ist, mitgetheilt. Demgemäß achtet es Praetorius für geziemend, daß die Prediger alle Gläubigen, da sie getauft sind, als Bekehrte achten und behandeln, und ihnen nicht erst die Bekehrung als etwas Zukünftiges zumuthen sollen. Er protestirt wiederholt gegen die neumodische Art der Predigt, welche den Christen nur vorhält, daß und wie

1) Opuscula p. 68—85.

2) Tractate I. S. 42. 43. 415.

sie selig werden sollen. Vielmehr sind unter der Voraussetzung der Taufe die Gläubigen wiedergeboren und bilden die Kirche, die heilige Versammlung der Kinder Gottes, welche an dessen Reiche, d. h. an allen himmlischen Gütern theilnehmen. Sie haben die Versicherung dieses Standes in erster Linie an Taufe und Abendmahl; da aber diese Mittel auch Ungläubigen zu Theil werden, so dient den Gläubigen zu jenem Zweck das Zeugniß des heiligen Geistes, d. h. sie erkennen ihren Heilsbesitz und werden ihrer Herrschaft gewiß in ihrem Gemüthsfrieden und ihrer Freude. Da nun aber die Gläubigen als solche die Auserwählten sind, so verlieren sie das in der Taufe ihnen angeeignete Heil nicht, auch indem ihr Glaube mitunter schläft und sie Sünde wider das Gewissen begehen. Denn in der Reue reinigt der Glaube wieder den Menschen von der begangenen Sünde, indem er sich auf die unverlorene Gnade stützt. Wäre es anders zu verstehen, so käme es darauf hinaus, daß wer durch Sünde die Gnade verloren, sie durch Buße und Reue wiederum verdient, was nicht annehmbar ist. Praetorius hat in manchen Aeußerungen über diesen Punkt die praktischen Schwierigkeiten zu gering geachtet <sup>1)</sup>. Denn einmal hat er stets nur die wirklich Gläubigen als die Subjecte des gemeinten Vorganges von Sünde und Reue vor Augen, welche also unmöglich daran denken, die Freiheit zu sündigen aus der Unverkierbarkeit ihres Heiles zu folgern; er scheint also die Prämisse der ewigen Erwählung im reformirten Sinne zu begünstigen <sup>2)</sup>. Ferner hält er seine Betrachtung immer blos im Allgemeinen. Denn darin ist sein Interesse und sein Gesichtskreis von merkwürdiger Beschränktheit, daß er der Aufgabe des neuen Gehorsams keine specielle Aufmerksamkeit schenkt. Indessen eine Bedingung jener Seite des christlichen Lebens hat Praetorius gerade von seinem Standpunkt aus vortrefflich auszudrücken vermocht. Es ist der Satz, welcher einmal vorkommt: „Es ist unmöglich, daß ein starker fröhlicher Muth, Dankagung und ein freiwilliger neuer Gehorsam können folgen, wo nicht die Seligkeit vorhergeht und der Geist Christi vorhanden ist. Dieser Grund muß da sein, ehe gute Werke in uns können aufgerichtet und erbaut werden“ <sup>3)</sup>.

1) Cosack a. a. O. S. 46 ff.

2) Spener, Theol. Bedenken IV. S. 109.

3) Morgenröthe evangelischer Weisheit. Tractate I. S. 789.

Das ist im Einklang mit dem dritten und vierten Artikel der Concordienformel, wenn auch daselbst diese Folgerung nicht vorgesehen ist.

Practorius stellt sich in den bezeichneten Lehrpunkten als einen musterhaften Lutheraner dar. Ungeachtet dessen läßt sich gerade an ihm in anderen Beziehungen die Fortwirkung mittelalterlicher Motive oder der Rückgang zu ihnen nicht verkennen. Von dem lutherischen Lebensideal vertritt er die religiöse Seite mit aller Klarheit und Kraft; aber für die sittliche Seite desselben, für den Werth der weltlichen Berufsarten als Formen des christlichen Lebens ist er nicht besonders aufgeschlossen. Nur an einer Stelle, wo es nicht umgangen werden konnte<sup>1)</sup>, in einer Art von Katechismus, wird auf die Frage: wie gebrauchst du solche Seligkeit, geantwortet: ich thue, was mir in meinem Amte befohlen ist und diene meinem Nächsten; obgleich das auch kein vollständiger Ausdruck des Gedankens Luther's ist, daß jeder in seinem weltlichen Beruf geistliche Person sei. In dem einzigen Tractat von Practorius, wo man diesen Satz noch erwarten dürfte<sup>2)</sup>, ist er nicht für die Gliederung des Dienstes gegen die Nächsten verwendet worden. Dennoch hat er in einer besondern Anwendung jener Wahrheit sich nicht entziehen können. Es ist bekannt, daß die mittelalterliche Ethik, so weit sie weltliche Berufsarbeit gestattete, dem Ackerbau das Handwerk und diesem den Handel nachgesetzt hat, und daß auch Luther und Melancthon diese Ansicht theilen<sup>3)</sup>. In ganz gleichem Sinne beginnt Practorius seinen Tractat „Seefahrertröst“ mit dem Wunsche, es wäre besser, wenn man des Kaufens und Verkaufens entrather, und sich auf Ackerbau und Handwerk beschränken könnte. Da aber jenes ebenso wenig möglich ist als dieses, so sollen die Christen wissen, daß Kaufen und Verkaufen per se licitum und von Gott nachgegeben sei, sofern man sich dabei in Gottesfurcht hält und nicht wider christliche Liebe handelt<sup>4)</sup>. Der Tractat welcher die Anleitung dazu bietet, überschreitet also die von vorn

1) Kinderlehre in fünf Fragen gestellt. Tractate I. S. 749.

2) Anleitung zum christlichen Leben. Tractate II. S. 94 ff.

3) Vgl. Uhlhorn, Liebesthätigkeit im Mittelalter. Zeitschr. für Kirchengeschichte IV. S. 65; Erhardt, Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren. Stud. u. Krit. 1880. S. 682; 1881. S. 123.

4) Tractate II. S. 386. Vgl. Cosack S. 31.

herein innegehaltene Linie mittelaltriger Anschauung thatsächlich im Sinne des lutherischen Lebensideals. Aber andere Erklärungen von Praetorius beweisen, wie stark er trotzdem von der mittelaltrigen Lebensanschauung durchdrungen ist. Die schon erwähnte „Anleitung zum christlichen Leben“ ist der einzige Tractat, welcher den Gesamtumfang der Aufgabe zu entfalten verspricht, indem er auf die Früchte des Glaubens dringt. Praetorius nimmt den Anlaß dazu von der Zunahme der Laster und Unsitten, unter welchen er speciell die neue Kleidung der Weiber und Männer rügt. Und welche Belehrung setzt er dem entgegen? Nach der *iustificatio* und *sanctificatio*, welche er in der Taufe nachweist, ermuntert er zur *contemplatio*, in der der neue Gottesmensch seine neue Gestalt und seine himmlischen Güter ordentlich beschaut und sich damit belustigt; weiter folgt *applicatio*, daß man sich die erkannnten Güter zueignet, dann *devotio*, der Dank und die Gegenliebe gegen Gott, *continentia*, die Abwendung von der Herrlichkeit und den Wollüsten dieser Welt und die Genügsamkeit mit dem zum Leben Nothdürftigen, endlich *beneficentia*, der Dienst gegen den Nächsten. Diese Aufgabe wird in dem Maße höher gestellt als die Enthaltbarkeit, als diese auch ein Mönch wird leisten können. Aber außer einigen Allgemeinheiten kommt hier nicht mehr zur Sprache, als was in das Gebiet der zufälligen Wohlthätigkeit, also der Almosen im Sinne des Mittelalters gehört. Speciell wird nur noch daran erinnert, daß man die Prediger des Evangeliums nicht Noth leiden lasse. Das ist dürftig genug, und um so dürftiger, je ausführlicher die contemplative Seite der Frömmigkeit dargestellt ist. Und welche Wirkung gegen die Unsitten der Zeit kann man von dieser Anleitung erwarten? Der Werth des weltlichen Berufes für das christliche Leben, dessen Anerkennung hier zu vermiffen ist, kann nur durch die sittliche Deutung des Reiches Gottes sicher gestellt werden. Praetorius aber versteht unter diesem Titel ausschließlich die himmlischen Güter, die Christus den Menschen erworben hat und in der Taufe schenkt! Grundsätzlich schätzt Praetorius das active Leben höher als das contemplative. Thatsächlich aber tritt er nur für die letztere Form der christlichen Frömmigkeit ein, und verneint die unumgänglichen Bedingungen, unter denen das active Leben steht. Von der Lilie des Thales nimmt er nämlich den Anlaß, die Einsamkeit als die Unterstützung der frommen Meditation zu empfehlen, und wiederholt

diesen Gedanken auch abgesehen von dem bezeichneten Anlaß. Das öffentliche Leben, den Verkehr mit dem Volke, bezeichnet er ferner einfach als seelengefährlich. Denn das Volk, sagt er, ist ein blindes und starrköpfiges Thier, und verachtet namentlich die Wissenschaften<sup>1)</sup>. Demgemäß ist der knapp ausgeführte Abriß von Lebensregeln am Schluß des Tractates Cantabrica vielmehr stoisch als christlich. Die Wunden des Herzens, heißt es hier, soll man nur Gott enthüllen; denn nirgendwo findet sich zuverlässige Treue, weder beim Bruder, noch bei der Schwester, noch bei irgend einem Andern, dem man noch so viele Wohlthaten erwiesen hat. Wenn man endlich aus diesem Leben abgerufen wird, so soll man freudig folgen, da dieses Leben nicht unser Haus, sondern nur eine schlechte Herberge ist. Dieser Pessimismus ist im Mittelalter berechtigt oder pflichtmäßig. Bei Luther ist dieselbe Stimmung ein unausgeschiedener Rest mittelaltlicher Bildung. Die Herrschaft dieser Stimmung bei seinen Nachfolgern bedroht aber die Geltung der Lebensanschauung, welche gerade Praetorius mit so viel Kraft aus der Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben ableitet. Oder kann man auf die Dauer in seinem individuellen Leben Gott gegenüber getrost, freudig und selig und zugleich der von Gott geleiteten Menschenwelt gegenüber durchaus verstimmt, verzweiflungsvoll und unselig sein? Wo der Pessimismus die allgemeine Weltanschauung bildet, da droht er auch den lebendigen Glauben aufzuzehren, welchen Praetorius so treffend gezeichnet hat. Und was anderes wird dann in dessen Stelle einrücken, als eine Contemplation von irgend einem vorreformatorischen Gepräge?

Uebrigens hat Praetorius selbst schon den Weg dahin gewiesen<sup>2)</sup>. In einer Erörterung über den heiligen Geist nach Gal. 4, 6 heißt es: „Wo der göttliche Geist gegenwärtig ist, da sind auch der Vater und der Sohn, aeterna ista beatitudo. Denn es kann nichts höheres gedacht werden, als von dem himmlischen Vele durchdrungen und geweiht zu sein. Wenn dieses nicht Antheil an der Gottheit und Annäherung an das Wesen Gottes ist, so weiß ich nicht, was es sein sollte“. Das Eigenthümliche an dieser Vorstellung ist nun wiederum, daß die unio mystica, dieser

1) Opuscula p. 123—131.

2) Das Folgende nach Opusc. p. 274, Tractate I. S. 69. 276. 490. 517. Vgl. Cojad S. 41 ff.

hervorragendste Ertrag der Gnade, dem Gläubigen durch die Taufe zukommt. In Folge derselben, sagt Praetorius anderwärts, sind wir der göttlichen Natur theilhaft geworden, und deshalb auch begnadet mit der Majestät und Herrlichkeit des Vaters und des heiligen Geistes. Wir sollten deshalb billig Götter heißen. Dieser Gedanke ferner wird in der übertriebensten Weise ausgeführt in dem Tractate: „Lob und Preis der heiligen Taufe, wider die großen Wiedertäufer, die Jesuiten“. Hier begegnen uns folgende Sätze: „Ein Gläubiger und Getaufter ist nicht allein Christophorus, sondern auch Christus. In der Taufe wohnt Gott, die heilige Dreifaltigkeit. Es vermenschet sich Christus durch seinen Geist in uns, wie wir durch denselben Geist in ihn vergöttert werden. Wir werden Götter und göttlicher Natur theilhaftig“. Praetorius be- ruft sich für diese Behauptungen auf gleichartige gelegentliche Aeußerungen Luther's<sup>1)</sup>, welche an bekannte neutestamentliche Stellen anknüpfen. Allein er überbietet eben Luther durch die absichtliche Formulirung dieser Gedankenreihe. Zu deren Aus- prägung aber hat er sich durch Dionysius Areopagita anleiten lassen, den er noch für einen Schüler des Paulus hält, und aus dessen Hierarchia ecclesiastica er einmal die mit seinen Formeln übereinstimmende Lehre von der Taufe aushebt, und als Anhang zu einer Predigt „vom Namen Jesu“ mittheilt. Freilich vermag er an diese Form der Mystik keinen andern praktischen Erfolg zu knüpfen, als welcher sich auch aus der Deutung der Taufe auf die Sündenvergebung ergibt, nämlich daß man immer und von Herzen fröhlich sei, auch unter schwerem Kreuz. Indessen stellt doch Praetorius zur Erwägung, ob wir von dem Glanz der Ge- rechtigkeit Jesu Christi in uns etwas gewinnen und über der Imputation noch etwas gerechter vor Gott werden, oder aber nicht. „Von den Gelehrten, die darüber disputiren, sagen die Einen Ja, die Andern Nein, und haben so ein Wesen. Aber der Herr Christus sagt bei Joh. 17, daß wir unsere Vollkommen- heit aus dem haben, daß Christus in uns ist, und wir eins in ihm sind, und daß wir um solcher Gemeinschaft vor Gott willen von Gott also geliebt werden, wie Christus vom Vater geliebt wird.“ Das steht nun freilich nicht geschrieben; allein Praetorius Mei- nung ist deutlich die, daß die räumliche oder substantielle d. h.

1) Zusammengestellt bei Köstlin, Luther's Theologie II. S. 461 ff.

dingliche Gegenwart Gottes im Gläubigen und die natürliche chemische Durchdringung zwischen beiden die Wirkung des Gnadenwillens in der Rechtfertigung oder Adoption zwar voraussetzt, aber an Inhalt und Werth überbietet. So unterscheidet sich Praetorius formell von Andreas Osiander; seine Lehrweise aber kommt in diesem Punkte effectiv auf das Interesse dieses Mannes hinaus.

Wenn Luther gelegentlich anerkennt, daß die Gläubigen Götter heißen, daß Christus der Substanz nach in den Gläubigen lebt, daß dieselben göttlicher Natur theilhaftig sind, so ergibt sich aus der Deutung dieser Prädicate jedesmal, daß er in ihnen die Güter findet, welche durch die Rechtfertigung oder Versöhnung verliehen sind, oder den Zusammenhang, welchen die Gläubigen als Ganzes mit Christus haben. Jene Prädicate bedeuten also für Luther nichts, was über den Sinn und den Werth der Rechtfertigung hinausginge; sie gelten ihm nur als aparte Ausdrücke für dieses Verhältniß. Darum hatte schon Andreas Osiander kein Recht, für seine besondere Lehre die Uebereinstimmung Luther's mit ihm zu behaupten. Nichts desto weniger hat Osiander seinen Gegnern so weit imponirt, daß sie die biblischen Anhaltspunkte für seine zurückgewiesene Lehre von der Justification in Betracht gezogen, namentlich daß sie gemäß Joh. 14, 23 den Begriff der *inhabitatio totius trinitatis* in die Heilsordnung aufgenommen haben. Davon weiß Melancthon in der dritten Ausarbeitung der *Loci* noch nichts. Hingegen in seiner Postille knüpft er an den bezeichneten Text eine Erörterung über die Einwohnung der Dreieinigkeit im Gläubigen, welche auf dasselbe hinausführt, was früher aus der Verleihung des Geistes allein abgeleitet worden war, nämlich die *renovatio vitae sive sanctificatio*, die Kraft zu den guten Werken, welche auf die Gerechtprechung im Glauben folgt<sup>1)</sup>. Nachdem auch

1) *Loci theol. C. R. XXI. 767*: (Spiritus sanctus) sic regnat, ut dona sua, iustitiam, vitam, consilium, gubernationem successus et alia bona impertiat. — *Postilla. C. R. XXIV. 896*: Nihil gloriosius de homine dici potest, quam ut sit domicilium dei, et deus in eo habitet non otiosus, sed ita ut per sp. s. accendat lucem et sapientiam et iustitiam et laetitiam . . . Orditur Chr. a vocatione per verbum . . . In hoc verbo, cum fide apprehendimus Christum, promittit nobis Chr. dilectionem patris, quae est iustificatio. Postea de sanctificatione dicit: veniemus ad eum. Quo ordine veniunt personae divinitatis ad nos?

andere Gegner von Andreas Osiander diesen Begriff in Gebrauch genommen hatten, hat gemäß der Deutung Melancthon's der Lehrtitel in die Concordienformel Aufnahme gefunden. Die *inhabitatio dei* wird (III. 54) als eine Folge der Rechtfertigung im Glauben dargestellt; zugleich (§ 65) wird dieser Begriff gegen die uneigentliche Deutung auf die Wirkungen Gottes verwahrt. Welche praktische Beziehung bei jener Combination gedacht ist, wird in dem sehr isolirt stehenden Satze nicht ausgesprochen; indessen ist außer Zweifel, daß die Wirkung der *inhabitatio patris et filii et spiritus sancti* nach § 41 zu bestimmen ist: *Cum persona iam est iustificata, tum etiam per sp. s. renovatur et sanctificatur, unde deinceps bona opera sequuntur.* In diesem Sinne hat auch Conrad Schlüsselburg<sup>1)</sup> die Sache verstanden.

Stephan Praetorius denkt bei seinem Begriff von der *unio mystica* nicht an die Begründung der guten Werke, sondern knüpft an sie die Seligkeit oder die Freude im Leben. Er stellt also jene Combination in Concurrrenz mit der Rechtfertigung. Viel deutlicher hat sein jüngerer Zeitgenosse Philipp Nicolai<sup>2)</sup> diese verhängnißvolle Wendung des Begriffs von der Einwohnung der Dreieinigkeit vollzogen. Kann denn eine Betrachtung des ewigen Lebens für correct lutherisch gehalten werden, in welcher die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht als der zureichende Grund desselben anerkannt wird? Die beiden asketischen Werke Nicolai's decken sich trotz abweichender Anlage und Eintheilung fast durchaus in Hinsicht des Inhaltes und der Argumente. In den latei-

---

*Filius est efficax per verbum, ostendit patrem. Ita simul adest pater; et pater ac filius spirant in cor tuum spiritum sanctum . . . qui accendit novos motus, quales describuntur in lege.* Vgl. den Brief an Albrecht von Preußen 10. April 1555. C. R. VIII. p. 457.

1) Siehe unten Cap. 28.

2) Geboren 1556 in Mengerlinghausen, Grafschaft Waldeck, Prediger seit 1583 in Herdecke, Cöln und Wildungen, 1596 in Unna, Westfalen, 1601 Hauptpastor zu St. Katharinen in Hamburg, gestorben 1608. — Seine lateinischen Schriften in 2 Bänden, die deutschen in 4 Bänden Folio herausg. von Dedekenn. Hier kommen in Betracht: *Freudenspiegel des ewigen Lebens*, zuerst Frankfurt a. M. 1599, neue Ausg. von Mühlmann, Halle 1854, — *Theoria vitae aeternae*, Historische Beschreibung des ganzen Geheimnisses vom ewigen Leben, zuerst 1606; mit Vorrede von Matth. Hoe von Hoeneß, Hamburg 1628.

nischen Titel der jüngern Schrift übersezt der Verfasser in der Vorrede selbst auch als Spiegel des ewigen Lebens. Die einzige Abweichung zwischen beiden Ausarbeitungen besteht demnach darin, daß in der ältern Gestalt das ewige Leben ausschließlich in der Projection der Zukunft und der Jenseitigkeit erörtert, in der spätern Darstellung aber schon auf die Gegenwart bezogen wird. „Ein Christenmensch, von Gott erleuchtet spricht: ich bin schon selig und ein Bürger der Stadt Gottes im Himmel“. Der Satz beweist aber zugleich, daß der Maßstab dieses Bekenntnisses die Hoffnung auf die jenseitige Vollendung ist; demgemäß kommt der Standpunkt, welchen die ältere Schrift einnimmt, auch in der jüngern wieder zu gelegentlicher Geltung. In der *Theoria vitae aeternae* wird nun das ewige Leben so definiert: „Es ist eine süße Vereinigung aller gottseligen Christen mit dem Sohn Gottes und durch ihn mit dem Vater und dem heiligen Geist, welche besteht in wahrer Liebe und Gegenliebe, und darin, daß wir durch diesen himmlischen Bund und geistliche Wollust unser Wesen und unsere Wonne in Gott haben, und der dreieinige Gott in jedem auserwählten Christen wohnt und ruhet, und macht ihn theilhaftig seiner göttlichen Natur; daher ein solcher Mensch Gemeinschaft mit Gott hat, Ein Geist mit ihm, und Tempel der Dreieinigkeit ist, läßt sich von derselben regieren und den imwohnenden Gott das Leben seiner Seele sein, wie die Seele das Leben seines Leibes ist“.

In dem Gedanken dieses Lutheraners ist die *unio mystica*, welche Praetorius nur erst angefangen hat auf die Wechselbeziehung zwischen der Rechtfertigung im Glauben und dem Kindschaftsbewußtsein aufzutragen, zu dem Hauptbegriff ausgewachsen, welchem alle übrigen Beziehungen der Heilsordnung untergeordnet werden. Während Luther die Vollkommenheit der ersten Menschen auf Gottvertrauen und Gehorsam bestimmt, so weiß Nicolai, daß Adam, ehe er sündigte, durch die Einwohnung der Dreieinigkeit ausgezeichnet gewesen ist; darin besteht eben auch das Ziel der Erlösung durch Christus. Im Sinne Luther's ist die Rechtfertigung durch den Glauben der unüberschreitbare Maßstab für die Stellung des Menschen zu Gott und zur Welt und für seine Selbstbeurtheilung in diesen Verhältnissen. Allerdings bedient auch Luther sich des Bildes der Verlobung oder der Ehe, um die enge Verbindung des Glaubens mit Christus zu deuten. Der gegenseitige Austausch, welcher damit begründet wird, bezieht sich aber darauf, daß

Christus die Sünden des Gläubigen auf sich nimmt, um sie zu überwinden, und daß er demselben Heil und Veröhnung, Sieg über den Tod und Sicherheit vor demselben mittheilt<sup>1)</sup>. Das sind nun die Güter, welche in der Rechtfertigung eingeschlossen sind. Die geistliche Brauttschaft und Vermählung mit Christus ist also bei Luther nur eine Hilfsvorstellung, welche dem Gedanken der Rechtfertigung im Glauben dienstbar gemacht ist, nicht aber das selbständige Schema für geistlich-sinnliche Genußsucht, welche er vielmehr verwirft<sup>2)</sup>. Nicolai dagegen degradirt die Rechtfertigung zu einer Anfangsbedingung der unio mystica, indem er an diese erst die praktischen Folgen anknüpft, welche ursprünglich der Rechtfertigung zugehören. In dem „Freudenspiegel“ werden die von Christus erworbenen Güter in drei abgestuften Gruppen dargestellt. Die Wurzelgüter sind die Leistung der Genugthuung durch Christus, die Anrechnung derselben zur Vergebung der Sünden, der Sieg Christi über den Teufel; die Stammgüter sind die Adoption zu Kindern Gottes, die himmlische Brautlust in dem Verkehr mit dem Bräutigam Christus, die Einwohnung der Dreieinigheit; die Fruchtgüter sind Friede und Freude, Liebe gegen den Nächsten, Anbetung Gottes, Hoffnung und Streben nach dem himmlischen Vaterlande. Aehnlich ist es auch in dem spätern Buche vorgetragen. Die Hauptidee der Einwohnung Gottes leitet Nicolai aus seinem theologischen Grundbegriff, daß Gott die Liebe ist, und daraus ab, daß der Mensch zur Gegenliebe berufen wird; wenn das ewige Leben darein gesetzt wird, daß man Gott erkennt (Joh. 17, 3), so soll dies dasselbe sein wie die wechselseitige Liebe. Dieser Satz wird daran erprobt, daß Adam sein Weib „erkannte“, und nichts reicht nach Nicolai näher an die Vorstellung vom ewigen Leben heran, als die intimste eheliche Gemeinschaft<sup>3)</sup>. Nur wird diese Verbindung durch das ewige Leben noch darin überboten, daß die Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch zum Sineinander beider sich erhebt. Hiemit soll etwas Höheres aufgewiesen sein, nämlich daß die beiden Factoren in einen Kuchen oder

1) De libertate christiana. Opp. ad hist. ref. pertin. Tom. IV. p. 227. 228.

2) Vergl. den Anhang zu diesem Capitel.

3) Das kommt auch bei Staupitz vor, der natürlich nicht der Erste ist, welcher solche Sachen ausspricht.

einen Klumpen verschmelzen, und so der Mensch der göttlichen Natur theilhaft wird. Die ethische Betrachtungsweise, mit welcher begonnen war, wird durch diese physikalische Auskunft als unzureichend abgestoßen. Unter dem Gesichtspunkt wiederum, daß die Liebe bleibt, auch indem Glaube und Hoffnung vergehen, wie er aus 1 Kor. 13, 13 fälschlich anführt, wird der seligmachende Glaube nur als ein Stück der wahren Erkenntniß Gottes, oder als Stückwerk herabgesetzt. Sehr begreiflich; wenn man sich berechtigt achtet, von dem eschatologischen Maßstab der ewig bleibenden Liebe aus die dem gegenwärtigen Leben entsprechende Heilsordnung zu beurtheilen, so wird der Glaube, und werden die ihm entsprechenden Güter der Rechtfertigung und der Gotteskindschaft als untergeordnete elementare Verhältnisse erscheinen. Wenn sie also doch als die Wurzelgüter oder als das Fundament aller anderen anerkannt werden, so ist dies schwerlich in einem andern Sinn verständlich, als in welchem das Tridentinische Concil (sess. VI. 8) den Glauben *humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis* nennt. Nicolai legt Werth darauf, daß in dem Vorgang der Wiedergeburt Gott als der Vater und die Kirche als Mutter zusammenwirken, und daß die Taufe der Kinder den Eingang in den mütterlichen Schooß der Kirche vermittelt, wo sie bis zum Ausgang in das jenseitige Leben ausgetragen werden. Allein das höchste Gut der Einwohnung Gottes knüpft er nicht, wie Praetorius, an dieses Sacrament. Um jenes Gut, und vorher die geistliche Verlobung mit dem Bräutigam Christus zu gewinnen, wird auch nicht, wie es die abendländische Mystik unternimmt, auf eine besondere Methode von körperlicher Diät, von activer Heiligung und fortgesetzter Contemplation verwiesen. Das Dasein und die Geltung dieser Güter wird einfach behauptet als folgerechte Steigerung der im persönlichen Glauben gewissen Sündenvergebung und Adoption. Und über das ganze Gefüge dieser Schilderung des ewigen Lebens ist ein Element von sinnlicher Genußsucht ausgegossen, in welche auch die Deutung des geistlichen Brautstandes nach den Bildern des Hohenliedes einschlägt. Sofern aber die Vollendung des ewigen Lebens erst jenseits bevorsteht, wird die Contemplation dieses Zustandes und die Sehnsucht nach ihm als die einzige werthvolle Leistung dargestellt. Um so mehr, da Nicolai über die Stellung der Christen zur Welt den vollsten Pessimismus ausbreitet. Von diesem Jammerthal gilt

ihm nur das Stichwort des Predigers: Alles ist eitel. Was in der Welt als göttliche Gaben Dank verdient, das tägliche Brot nach Luther's bekannter Erklärung, der Ehestand und die weltliche Polizei, sind blos Accidenzen der Wiedergeburt, Existenzbedingungen, unter deren Geltung die Wiedergeburt erlebt werden soll. Von der sittlichen und gottesdienstlichen Bedeutung der weltlichen Berufe weiß Nicolai nichts. Auf diese Dinge, sagt er, bezieht sich das Evangelium nicht; solches können auch die Unchristen, und bedarf es hiezu keiner Sacramente, keines Evangelium und keiner Absolution.

Unter welcher Auctorität hat Nicolai vermocht, diesen Entwurf christlicher Welt- und Lebensanschauung zu bilden, welcher sich so weit von Luther entfernt? Er führt in beiden Schriften übereinstimmend eine Reihe von umfangreichen Betrachtungen unter dem Namen Augustin's an, in welchen namentlich die Gegenliebe gegen Gott, das Aufgehen in Gott als dem wahren Leben, die Gemeinschaft mit dem Bräutigam Christus in den Bildern des Hohenliedes hervorstechen. Er hat ohne Zweifel aus diesen Allegationen die Richtung seines Denkens gewonnen, und zwar in der Meinung, daß er von Augustin sich diese Richtung dürfe geben lassen. Nun aber sind die Schriften, denen er den eigenthümlichen Antrieb verdankt, *De spiritu et anima*, *Manuale*, *Soliloquia ad deum*, *Meditationes* <sup>1)</sup>, nicht Schriften Augustin's, sondern Compilationen aus Schriften von Anselm, Bernhard, Hugo von St. Victor und noch jüngeren Schriftstellern. Die vorgebliche Verbesserung der Frömmigkeit durch die *unio mystica* beruht also bei Nicolai ebenso wie bei Praetorius, auf Mustern apokrypher Art und Herkunft. Der ältere von beiden hat sich bei seiner Deutung der Taufe an die griechische Mysterosophie angelehnt, der jüngere in seiner Deutung der Wiedergeburt im Glauben an lateinische Mystik, der letztere so, daß er die Einwohnung Gottes als selbstverständliches Attribut der Wiedergeburt behauptet, und seinen Gläubigen die Mühe erspart, welche sich Mönche und Nonnen

1) Im 17. Bande der dritten Venetianischen Mauriner-Ausgabe in Quart, 1797. Dieselben sind im 16. und 17. Jahrhundert wiederholt abgedruckt und in alle Sprachen übersetzt worden, und zwar von katholischen Editoren. Unter den Lutheranern hat schon Martin Woller im zweiten Theile seiner *Meditationen* von diesen Mustern Gebrauch gemacht.

haben geben müssen, um jenes Ziel zu erreichen. Das ist auch der Maßstab für die Abweichung, welche auf diesem Punkt zwischen Nicolai und Lodensteyn obwaltet. Dieser Reformirte denkt die Wirkung des heiligen Geistes ebenfalls als die Einwohnung der ganzen Dreieinigkeit (I. S. 167). Allein Lodensteyn setzt auf der Bahn seines subjectiven mystischen Aufschwunges die besondere unio mystica als das Attribut der Feinen, welche die Linie der Getauften überschreiten. Deshalb faßt er mit diesem Attribut die Aufgabe der quietistischen Selbstverleugnung zusammen. Solche Verpflichtung ist nicht eingeschlossen, indem Nicolai die unio mystica jedem regelmäßigen, auch jedem schwachen Glauben zurechnet, und dabei diesem scheinbar so hohen Attribut keine andere Wirkung beimißt, als die Freudigkeit, welche doch schon die spezifische Wirkung der Rechtfertigung ist.

Daß diese Deutung der unio mystica auf den Stand des einzelnen Gläubigen eine Neuerung, und daß unter jenem Titel bisher die Gemeinschaft Christi, des Hauptes mit der Kirche verstanden worden ist, hat Lucas Osiander<sup>1)</sup> bezeugt. Es giebt auch eine Literatur, in welcher der Gedanke Luther's, dem Melanchthon sich nie aufgeschlossen hat, und der für die lutherische Dogmatik verloren gegangen ist, fortgepflanzt wird, nämlich daß die Erlösung für die Kirche erworben ist, und daß der Einzelne dieselbe als Glied der Kirche erfährt. Dieser Gedanke wird in das Bild der Ehe Christi mit der Kirche eingekleidet, welches Luther als Hilfsvorstellung beiläufig für die Deutung der Rechtfertigung der Einzelnen verwendet hatte (S. 22). Ich kenne von dieser Gedankenreihe fünf Darstellungen binnen 112 Jahren; vielleicht sind noch mehrere aufzufinden. Die älteste derselben ist von Joachim Westphal, Pfarrherrn zu Gerbstädt in der Grafschaft Mansfeld: „Geistliche Ehe Christi und der Kirche, seiner Braut“ als Erklärung von Hosea 2, 19. 20 (Eisleben 1568). Die Ausführung dessen, was in dieser Ehe der Kirche verliehen wird, gründet sich wie bei Luther auf den Austausch der Sünde der Menschen gegen die Gerechtigkeit, die Christus verleiht, und hält sich auf der Linie, welche in der „Freiheit eines Christenmenschen“ bezeichnet ist, daß mit der zugerechneten Gerechtigkeit Christi der Schutz und die Erhörnung der Bitten der Kirche verliehen worden, ferner das Sacrament

1) Theologisches Bedenken gegen J. Arndt (1624) S. 223. 331. 335.

seines Leibes und Blutes zu seinem Gedächtniß gestiftet ist, und als Tischdiener die Diener am Wort eingesetzt sind. Hienach richtet sich die Braut als Ehefrau, indem sie aus Liebe zu Christus Glauben und Treue hält, sich in das Kreuz fügt und Gehorsam übt. Dem schließt sich an Martin Moller's *Mysterium magnum*<sup>1)</sup>. Hier werden die Beziehungen der Combination zwischen Christus und der Kirche allerdings an der einzelnen Seele anschaulich gemacht, aber so, daß deren Erfahrungen das Beispiel für die Ordnung des Ganzen abgeben und stets auf diese zurückgeführt werden. Das Thema wird aus Matth. 22, 2—14; Hosea 2, 19. 20; Joh. 3, 29. 30; Ephes. 5, 25—27; 2 Kor. 11, 2; Apok. 19, 7—9 abgeleitet; aus dem Hohenlied kommt kein Citat vor, und es fehlt in dieser Schrift wie in der vorigen die dem Hohenlied entsprechende Temperatur durchaus. Ungeachtet der breiten Ausführung des leitenden Bildes an allen denkbaren Beziehungen (Trauung, Maltschaz, Morgengabe, Kleidung, Geschmeide, Hochzeitlader, Brautdiener u. s. w.) dient dieser Apparat doch immer nur dem Gedanken, daß in der Kirche der Einzelne durch die Predigt und die Sacramente seine Rechtfertigung erfährt. Nur dem Scheine nach werden dieselben Beziehungen durch den Titel der Einwohnung der Dreieinigkeit in den Gläubigen überboten. Denn da dieses Attribut mit der Verbindung aller Gläubigen in der ganzen Christenheit unter dem Haupte Christus zusammenfällt, so bietet es nur einen andern Ausdruck für die Rechtfertigung und Heiligung dar, die man in der Kirche erfährt. Diese Darstellung ist trotz gleichlautender Ausdrücke von dem verschieden, was Nicolai vorträgt. In dieser Reihe finden wir ferner Andreas Cramer (geb. 1582 gest. 1640), zuletzt Superintendent zu Mühlhausen in Thüringen, als Verfasser der Vorrede zu einem Tractat „Neujahrsgeschenke“<sup>2)</sup>. Demnächst schließt sich Caspar Mauritius<sup>3)</sup> an, obgleich der Titel

1) *Mysterium magnum*. Fleißige und andächtige Betrachtung des großen Geheimniß der himmlischen Geistlichen Hochzeit und Verbündniß unseres Herrn Jesu Christi mit der christgläubigen Gemeine, seiner Braut, und wie man dasselbe nützlich und mit Freuden bedenken und tröstlich gebrauchen soll. Görlitz 1595.

2) In „Der gläubigen Kinder Gottes Ehrenstand und Pflicht“, herausgegeben von Spener. 1667. 1688.

3) Geb. zu Tondern 1615; Prof. der Theol. in Rostock 1650, zugleich

seiner Schrift etwas ganz anderes erwarten läßt. Die Vereinigung mit Gott knüpft dieser Theolog, wie Praetorius und Moller, an die Taufe, „da wir mit Gott in Christo und mit der heiligen Gemeinde vereinbart werden“. Die Vereinigung mit der heiligen Dreifaltigkeit, die darüber hinaus behauptet wird, wird auf die aus der Liebe Gottes geschöpfte Gegenliebe gedeutet, welche in der Nächstenliebe erscheint, also in nächster Analogie zur Concordienformel. Und da auch die Vereinigung mit der Gemeinde nach dem Vorbilde Christi das Motiv der Nächstenliebe ist, so begründet sie die Gemeinthatigkeit in den Sacramenten, in Dankagung, Bitte, Sabbathfeier, Schule, Leiden, Sieg. Wie man sieht, eine höchst correcte Verwendung des Begriffs der Kirche für das christliche Leben, der man selten genug begegnet. Endlich tritt in diese Reihe Spener mit der über Eph. 5, 32 gehaltenen Trauredede für Johann Wilhelm Peterfen und Johanna Eleonora von Merlau<sup>1)</sup>. Im Anschluß an Augustin vergleicht er die Entstehung der Kirche mit der Entstehung Eva's. Wie diese, als Adam schlief, aus seiner Seite formirt wurde, so ist die Kirche in Kraft des Todes, in welchem Christus entschlief, aus seiner Seite geboren worden, als aus ihr Wasser und Blut, die Sacramente flossen, durch welche die Kirche gezeugt und erhalten wird. Und mit Luther läßt er die Vereinigung so vor sich gehen, daß Christus die Sünden der Menschen auf sich nimmt, und dafür ihnen, damit sie Kirche sind, seine Gnadengaben mittheilt. Was so dem Ganzen gilt, bewährt sich auch an den einzelnen Gläubigen; deren Erfüllung mit dem Geist und den Kräften Christi wird lediglich von ihrer Angehörigkeit zur Gemeinde abgeleitet<sup>2)</sup>.

Aber indem Nicolai diesem Gedankengang fern geblieben ist, und durch seine Deutung der unio mystica als des Inhalts des individuellen Heilsglaubens das Gewicht der Rechtfertigung ver-

---

Superintendent daselbst 1656, Pastor zu S. Jacobi in Hamburg 1662, gest. 1675. Der beste Weg zur Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Hamburg 1676.

1) Die Vereinigung Christi mit seiner Kirche und jeglicher gläubigen Seele (gehalten 7. Sept. 1680). Hamburg 1690.

2) Ich notire noch N. Körper, Helleuchtender Spiegel der Liebe des himmlischen Bräutigams und seiner geistlichen Braut, der christlichen Kirche, vorgestellt aus dem Hoheliede Salomonis, in 91 Predigten. Jena 1662.

fürzt hat, ohne durch den von ihm bevorzugten Gedanken eine eigenthümliche Richtung der Frömmigkeit zu motiviren, so ist der Erfolg seines Unternehmens die Bildung einer neuen Lehre in der lutherischen Dogmatik gewesen. Ueber den Ursprung des *Locus de unione mystica*, welcher in den dogmatischen Werken von Brochmand, Hülfemann, Calov, König, Quenstedt, Hollaz seinen Platz hat, weiß man bisher nur so viel, daß die Lehre zuerst von dem Marburger Professor Feuerborn 1618 formulirt worden sei<sup>1)</sup>. Nach den oben gemachten Mittheilungen ist der Hamburger Hauptpastor Nicolai der Erfinder dieser Lehre. Dazu kommt nun eine akademische Darstellung, welche größeres Interesse gewährt als die von Feuerborn. Von dem Wittenberger Balthasar Meisner liegt eine 1622 gehaltene Promotionsrede unter dem Titel *Christianus* vor<sup>2)</sup>. Nach der Erklärung des Namens wird die Erörterung über das Wesen und die Beschaffenheit des Christen (*de Christiani natura et conditione*) daran geknüpft, daß Luther einmal die Formel aus 2 Petr. 1, 6, *particeps divinae naturae* adoptirt hat. Demgemäß wird der Stand der Wiedergeburt dahin gedeutet, daß Christus *per fidem suscipitur adeoque in nobis per inhabitationem gratiosam vivere et regnare incipit*. Da nun zu diesem Erfolge Gott als der Vater und die Kirche als die Mutter zusammenwirken, so ergibt sich der zweite Satz, daß Christus, obgleich er als der zweite Adam die Kirche erzeugt, wiederum von der Kirche in jedem einzelnen Gläubigen geboren wird. Dabei wird die Rechtfertigung gar nicht in der Weise berücksichtigt, welche ein Lutheraner innehalten mußte; vielmehr wird die Wiedergeburt nach einem anderen Maßstabe beschrieben als dem, daß sie auf der Rechtfertigung fußt. Wie nämlich in der natürlichen Erzeugung drei Principien concurriren, *materia, privatio,*

1) Gaf, Geschichte der protestantischen Dogmatik I. S. 368. Krebs, *de unionis mysticae quam vocant doctrinae lutheranae origine et progressu*. Marburg 1871. Feuerborn's *Syntagma sacrarum disquisitionum* ist freilich erst 1642 erschienen, eine Sammlung von Entwürfen zu akademischen Disputationen.

2) Wittenberg 1624. Die von Tholuck, *Lebenszeugen der lutherischen Kirche* S. 209 als neuer Abdruck bezeichnete Abhandlung Meisner's *De vero Christiano eiusque natura, praestantia et unione cum Christo*, Straßburg 1697, ist ohne Zweifel mit der von 1622 identisch.

forma, quae subintroducitur, so soll die Wiedergeburt in dem Herzen als materia, privative als die Tödtung des alten Adam durch die Predigt des Gesetzes, formative als die Belebung durch die Predigt des Evangeliums, nämlich als fides iustificans erfolgen. So weit hält sich Meisner auf der Linie der Concordienformel. Aber sein Interesse an der Darstellung des gemeinsamen Begriffs ist so gesteigert, daß der Gedanke von der Rechtfertigung zurückgedrängt wird. Und daß Meisner darin von Nicolai abhängig ist, erkennt man aus dem ferneren Satze, die Kirche, indem sie den Wiedergeborenen aufnimmt, sei dem Mutterleibe vergleichbar, in welchem der Embryo ein verborgenes Leben führt, bis die Geburt durch die Kirche in dem Uebergang aus dem irdischen Leben in das jenseitige Leben der vollständigen Schauung Gottes erfolgt. Wie Nicolai beruft Meisner sich auf die pseudoaugustinischen Soliloquien. Indem er weiterhin den modus subsistendi der Christen erörtert, bezeichnet er ebenso wie jener Vorgänger die Welt als die unfreundliche Wüste, in welcher der Wiedergeborene als Fremdling existirt. Derselbe ist aber zugleich Organ Christi und übt als solches die diesem zukommende Kraft der Ueberwindung der Welt, welche den Stand der Seligkeit bezeichnet. In dieser Gedankenreihe ist die unio mystica Prädicat des einzelnen Gläubigen als solchen. Danach aber wird der Titel auf das Schema der Einheit des Hauptes und der Glieder bezogen. Daraus nämlich soll folgen, daß der Gläubige wie Christus in zwei Naturen besteht, allerdings nicht von Natur, aber durch Gnade. Ferner soll daraus folgen, daß die Gläubigen mit Christus in der Gemeinschaft der Leiden, der Wohlthaten und der Aemter stehen. Wegen der mystischen Vereinigung wird Christi Genugthuung und Leiden zu dem unsrigen; ebenso wird Christi Gerechtigkeit, Heiligkeit und Ehre uns zu Theil; ferner sind wir Propheten, indem wir die evangelische Lehre bekennen; Priester, indem wir uns Gott weihen, insbesondere indem wir die Opfer des Gebetes, des Almosens, der Reue, des Martyrium bringen; Könige, indem wir über Fleisch, Welt, Teufel siegen und die weltlichen Güter gesetzmäßig brauchen. Diese mystische Vereinigung mit Christus ist endlich das Motiv der Verbindung der Kirchenglieder unter einander durch Glauben und Liebe, der Beweis der Liebe Gottes gegen uns, so wie der Schlüssel des Trostes und der Antrieb zur schuldigen Dankbarkeit gegen Gott.

Dieser erste ausführliche Entwurf einer Lehre von der unio mystica in der lutherischen Theologie zeigt deutlich ein doppeltes Gesicht. Meisner hat nämlich eine neue und die hergebrachte Deutung des Begriffes auf einander geschichtet, ohne sich über ihre Verschiedenartigkeit Rechenschaft zu geben. Denn wenn die Dualität des Gläubigen als *particeps divinae naturae*, im Sinne der Wiedergeburt, der unio mystica als dem Antheil an dem Haupte Christus gleich wäre, so ergäbe sich der Widersinn, daß die Rechtfertigung von der Wiedergeburt abhängig gemacht wird. Ist dies aber die Absicht Meisner's nicht, so sind die beiden mit einander verbundenen Ideen zunächst gleichgiltig gegen einander, und stehen überhaupt nur in dem zufälligen Verhältniß der Gleichnamigkeit. Aber indem Meisner in dem zweiten Theil seiner Ausführung sich den oben angeführten Asketikern Westphal und Moller anschließt, ergibt sich die bisher nicht gekannte Thatsache, daß lutherische Theologen, welche nicht in dem melanchthonischen Schema der Heilslehre befangen sind, die unio mystica in demselben Sinne wie Calvin als die *insertio in Christum* (Inst. III. 1, 1; 2, 30. 35) als die Stellung in der Gemeinde gedacht haben, innerhalb deren die Rechtfertigung und Wiedergeburt der Einzelnen zu verstehen ist. Hierin aber sind sie der Weisung von Luther und Brenz treu geblieben<sup>1)</sup>. In dieser Richtung also liegt Meisner's Auffassung dessen, was er speciell unio mystica nennt. Nun hat er es aber nicht wie Calvin und dessen Nachfolger verstanden, diesem Gedanken das neue Prädicat der Theilnahme an der göttlichen Natur für den Wiedergeborenen unterzuordnen, und deshalb ergibt sich bei ihm die Unordnung, welche auch in der Darstellung der Sache durch Heinrich Müller in Rostock<sup>2)</sup> wiederkehrt. Die leitenden Theologen aber, welche auf der Spur von Nicolai und Meisner den neuen Begriff der unio mystica in das System aufnehmen, haben als Melanchthonianer die nachweisliche ältere Deutung dieses Begriffes nicht gekannt. Uebrigens haben sie die neue Lehre von der unio

1) Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung 2. Aufl. I. S. 176. 209. Hierdurch wird die Angabe Schneckenburger's berichtigt (Vergleichende Darstellung I. S. 200 ff.), daß diese Deutung der unio mystica ausschließlich reformirt, die andere ausschließlich lutherisch sei. Der letztern sind wir schon bei Lodenstein (I. S. 167) begegnet. Also beide Fassungen kommen hier wie dort vor.

2) Göttliche Liebesflamme (1677) S. 188 ff.

mystica von gewissen Bestimmungen gereinigt, mit denen sie von deren frühesten Vertretern vorgetragen worden ist. Dieses betrifft namentlich den Satz Nicolai's, daß die Vereinigung mit Gott zu Einem Klumpen führe (unio substantialis), und die Sätze von Praetorius, daß der Gläubige vergöttert werde und deshalb Christus selbst sei (unio personalis). Auch die Combination der unio mystica mit der Taufe setzen die späteren Dogmatiker nicht fort. Was aber ist die Wirkung dieser Vorsicht? Die von ihnen aufgenommene Lehre wird nur negativ, nicht positiv definiert. Was die Einwohnung der Trinität im Gläubigen und wie sie ist, erfährt man von ihnen nicht. An dieses geheimnißvolle Datum wird ferner keine eigenthümliche praktische Folge geknüpft. Quenstedt begründet auf die unio mystica, ebenso wie Praetorius und Nicolai, die Freudigkeit der Stimmung, Calov, ebenso wie Meißner, die Würde der Könige und Priester. Beides ist im richtigen Lutherthum in der Rechtfertigung durch den Glauben gewährleistet, und bedarf keiner andern Ableitung. Auch der Satz der Concordienformel, daß die inhabitatio totius trinitatis gleich regeneratio und der Grund der sanctificatio sei, wirkt hier nicht mehr nach. Diese Lehre von der unio mystica also ist in der spätern lutherischen Dogmatik ein bloßer Zugusartikel, unschädlich vielleicht, vielleicht auch schädlich, wenn andere Interessen mit dem dogmatischen Rechtstitel verknüpft werden sollten.

### Anhang.

#### Luther's Urtheile über Mystik.

1. Operationes in Psalmos, in Ps. 5 (1519). Opp. exeg. lat. (Erl.) XIV. p. 239.

Proinde quae in Canticis de sponso et sponsa velut lascive et de hominum carnali amore dicuntur, imo et omnia, quae inter sexum maris et foeminae etiamnum geruntur, non significant nisi extreme contraria voluptatibus illis, nempe fidei, spei, caritatis perfectissima opera, hoc est mortem et infernum, sicut ibi dicit: Fortis ut mors dilectio et dura sicut infernus, aemulatio (Cant. 8, 6) . . . Quae de libidinis ardore intelligi nequaquam possunt (Also zwischen den christlichen Tugenden und der bräutlichen und ehelichen Liebe besteht nicht die Analogie, durch welche sich die Mystiker leiten lassen, da die Reue, welche jene Tugenden nothwendig begleitet, der Wollust durchaus ungleich ist). Multa multi de theologia mystica negativa, propria, symbolica moliuntur et fabulantur,

ignorantes nec quid loquantur, nec de quibus affirmant; neque enim quid affirmatio aut negatio sit, aut quomodo utra fiat, noverunt; nec possunt commentaria eorum citra periculum legi. Senserunt autem contraria negativae theologiae, hoc est, nec mortem nec infernum dilexerunt (d. h. die Anleitung zur Reue oder Buße). Ideo impossibile fuit, ut non fallerent tam se ipsos quam suos lectores. Haec admonendi gratia dicta velim, quod passim circumferuntur commentaria Dionysii super theologiam mysticam, hoc est mera irritabula inflaturae et ostentaturae se ipsam scientiae.

2. De captivitate Babylonica ecclesiae (1520). Opp. lat. var. arg. (Erl.) V. p. 104.

Dionysius Areopagita in theologia mystica, quam sic inflant ignorantissimi quidam theologistae, etiam perniciosissimus est, plus Platonizans, quam Christianizans, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimum. Christum ibi adeo non discas, ut si etiam scias, amittas. Expertus loquor.

3. Eine von Löfcher, Vollständiger Timotheus Verinus Bd. I. S. 31 aus dem Ms. mitgetheilte Stelle aus einer Disputation Luther's wider die Antinomer, 1537.

Ad speculationes de maiestate dei nuda dederunt occasionem Dionysius cum sua mystica theologia et alii eum secuti, qui multa scripserunt de spiritualibus nuptiis, ubi deum ipsum sponsum, animam sponsam finxerunt. Atque ita docuerunt, homines posse conversari et agere in vita mortali et corrupta natura et carne cum maiestate dei inscrutabili et aeterna sine medio. Et haec certe ipsorum doctrina recepta est pro summa et divina, in qua et ego aliquamdiu versatus sum, non tamen sine meo magno damno. Ut istam Dionysii mysticam theologiam et alios similes libros, quibus tales nugae continentur, detestemini tanquam pestem aliquam, hortor. Metuo enim cum ipso fanaticos homines futuros, qui talia portenta rursus in ecclesiam invehant et per hoc sanam doctrinam obscurent et prorsus obruant.

4. Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518). Opp. lat. var. arg. II. p. 180.

Quam multi sunt, qui usque hodie has poenas (horrorem proximum desperationis horrore) gustant, cum et Ioh. Taulerus in suis teutonicis sermonibus quid aliud docet, quam earum poenarum passiones, quarum et exempla nonnulla adducit? Atque hunc doctorem scio quidem ignotum esse scholis theologorum, ideoque forte contemptibilem, sed ego plus in eo (licet totus Germanorum vernacula sit conscriptus) reperi theologiae solidae ac sincerae, quam in universis omnium universitatum scholasticis doctoribus repertum est, aut reperiri possit in suis sententiis.

## 28. Das wahre Christenthum von Johann Arndt.

Die vier Bücher vom wahren Christenthum<sup>1)</sup>, welche dem Namen ihres Verfassers den hohen Ruhm eingetragen haben, daß er Luther's Reformationswerk ergänzt oder fortgesetzt habe, beziehen sich nicht auf die Seligkeit im christlichen Glauben, wie die vorhergehenden Erbauungsschriften, sondern sollen die Regeln des christlichen Lebens einem Geschlechte einschärfen, welches im Ganzen als unbußfertig und des christlichen Namens unwürdig bezeichnet wird. Arndt spricht in der Vorrede zu den vier Büchern von 1610 es aus, er wolle dem Mißbrauche entgegentreten, daß die sich Christi und seines Wortes mit vollem Munde rühmen, zugleich ein unchristliches Leben führen. Zu diesem Zwecke wolle er die Einfältigen lehren, daß das Christenthum in Erweisung eines lebendigen, thätigen Glaubens durch rechtschaffene Gottseligkeit, durch Früchte der Gerechtigkeit stehe. Die Klage über diesen sitt-

1) Johann Arndt geb. 1555 zu Ballenstedt, 1583 Pastor zu Badeborn in Anhalt, 1590 entlassen, weil er die calvinistischen Veränderungen des Kirchenwesens im Fürstenthum Anhalt nicht billigte, 1590 Pastor zu Duedlinburg, 1599 zu Braunschweig, 1608 zu Eisleben, 1611 Generalsuperintendent zu Celle, gest. 11. Mai 1621. — Das erste Buch vom wahren Christenthum ist 1605 erschienen, die sämtlichen vier zuerst Magdeburg 1610. In späteren Ausgaben erscheinen sechs Bücher; die beiden letzten sind von anderen Herausgebern aus kleineren Schriften von A. zusammengestellt. Unter diesen sind bemerkenswerth im sechsten Buch die „Wiederholung und Verantwortung der Lehre vom wahren Christenthum“, zuerst Lüneburg 1620, im fünften Buch der Tractat vom wahren Glauben und heiligen Leben, und der ursprünglich lateinisch geschriebene Tractat de unione credentium cum Christo Jesu capite ecclesiae. Mir liegt hievon eine Ausgabe 8. ohne D. und Z. vor mit der Bemerkung auf dem Titelblatt, daß der Verf. noch nicht die Zeit gefunden habe, die Schrift ins Deutsche zu übersetzen. Hiedurch wird die Angabe Rambach's in seiner Gesamtausgabe von Arndt's Schriften (3 Bde. Fol. Leipzig und Görlitz 1735. 36) im 3. Bande Vorrede S. 14, daß dieser Tractat zuerst deutsch 1620, nachher lateinisch in Quart erschienen sei, berichtigt. Von der Rambach'schen Ausgabe enthalten die beiden ersten Bände die Postillen über die Evangelien und die Psalmen.

lichen Verfall des lutherischen deutschen Volks ist in der Zeit des Wechsels der beiden Jahrhunderte weit verbreitet; wir sind ihr schon in dem Munde von Praetorius (S. 17) begegnet. Anstatt aller anderen Zeugnisse gleichen Inhaltes, deren Fülle unererschöpflich ist, will ich nur noch einen Anhänger von Arndt darüber zu Wort kommen lassen, Moritz Rachelius, Pastor zu Lunden in Ditmarschen<sup>1)</sup>. Es wird nicht möglich sein, durch die Vergleichung dieser Schilderungen mit der gleichartigen Beurtheilung des „bürgerlichen Christenthums“ in den Niederlanden durch Lodensteyn und seine Nachfolger festzustellen, in welchem der beiden Länder die Volkssitte verderbter gewesen ist. Denn die einzelnen Züge in den Klagen gleichen sich durchaus, und ebenso das Zugeständniß auf beiden Seiten, daß die äußere Kirchlichkeit neben allen den denkbaren Untugenden nicht zu vermissen sei. Auch darüber läßt sich nicht entscheiden, in welchem Maße die Klagen auf beiden Seiten übertrieben sind, oder in welchem Umfange und mit welchem Gewichte gute Sitte in beiden Völkern damals vertreten gewesen ist. Die Klagen über den Verfall des sittlichen Lebens<sup>2)</sup> in den Völkern haben eigentlich seit der zweiten Hälfte des Mittelalters nicht aufgehört, seit jenem Zeitpunkte, in welchem die Aufgabe der christlichen Volksbildung und der Reform des christlichen Lebens überhaupt ins Auge gefaßt worden ist. Man kann auch nicht behaupten, daß das sittliche Zartgefühl, welches jene Klagen und diese

1) Schola Arndiana, darinnen vier unterschiedliche Haufen gefunden werden derjenigen welche Arndt's Bücher theils guter theils böser Meinung gebrauchen. Kostock 1627. Von den historischen Mauthschriften, die sich des Christenthums rühmen und pro forma zur Kirche, zur Beichte und zum Abendmahl kommen, heißt es weiter S. 101, daß jetzt die Zeit der großen Sicherheit nach der Vorherfagung Christi erfüllt werde. „Denn wann hat man größere Verachtung Gottes, seiner Diener und seines heiligen Wortes erfahren? wann ist die Gotteslästerung so arg gewesen? wann ist die Unbändigkeit unter den Menschen, da keiner auf den andern nichts geben will, ärger gewesen? wann hat man mehr Unzucht und Hurerei, die jetzt zur Tugend werden will, in der Welt erfahren? wann ist Fressen und Saufen, Schinden und Schaben, Kargen und Geizen so gemein gewesen? wann hat man mehr der stinkenden Hoffart in der Kleidung erfahren, als eben jetzt geschieht?“

2) Vgl. Tholuck, Geist der luther. Theologen Wittenberg's (1852) S. 95: Die Kanzelklagen über die traurigen Zustände der Kirche lauten durch alle Jahrhunderte hin egal.

Versuche hervorgerufen hat, in dem Gebiete unserer Reformation erheblich gesteigert oder wesentlich verändert worden ist. Vor und nach der Epoche im 16. Jahrhundert ist es ferner stets nur ein vielleicht nicht sehr zahlreicher Theil der kirchlichen Amtsträger, in dessen Kreise jene Desiderien laut werden. Auch die Mittel, welche man zur Besserung des Volkslebens verwendet, sind vor und nach der Reformation wenigstens in den Völkern deutschen Stammes nicht verschiedenartig. Denn hier ist auch im 15. Jahrhundert die religiöse Schriftstellerei wie die Predigt, wenn die letztere überhaupt ethischen Inhaltes war, auf die langsame Methode der Belehrung und Ueberzeugung gestellt. Die Bußpredigt, welche in Italien im 15. Jahrhundert von einer Reihe hervorragender Männer aus den Franciscaner-Observanten geübt worden ist<sup>1)</sup>, kommt damals in Deutschland zu keiner erheblichen Geltung. Vielleicht war das Unternehmen, durch momentane Erregung des Affectes die Umkehr des Charakters, die allgemeine Veröhnung nach der Vorschrift der Bergpredigt, die Verzichtleistung auf die Mittel des Luxus herbeizuführen, nur angezeigt in einem Volke von so lebhafter Phantasie, wie das italienische ist, und auch bei diesem schwerlich von dauerndem Erfolge. Bei den Deutschen versprach diese Methode einen solchen überhaupt nicht. Nur in Einer Beziehung ist die religiöse Belehrung durch Luther auf einen andern Fuß gestellt worden, als vorher. Die Methode der gesetzlichen Zucht hat er durch den Grundsatz ersetzt, daß die Zuversicht auf Gott den freien Entschluß zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes in sich schließt. Dieser Grundsatz ist ja nachher wieder in Schatten gestellt worden durch die Hervorhebung der schulmäßigen Rechtgläubigkeit, und im Calvinismus zugleich durch das Dringen auf Präcisiät. Aber wie jene Combination die einzig brauchbare Grundformel zur Erzeugung des guten Charakters ist, so wird eine darauf gegründete Anleitung zum christlichen Leben als Erneuerung der Absicht Luther's anzusehen sein. Darin liegt nun der Vorzug von Arndt und seinen Genossen. Es ist im Allgemeinen correct lutherisch, daß Arndt in der schon angeführten Vorrede das wahre Christenthum, welches nicht in Worten oder in äußerlichem Schein, sondern im lebendigen Glauben steht, als

1) Vgl. J. Burdhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, Basel 1860. S. 467—473.

das folgerechte Gefüge von Glaube, Hoffnung, Liebe des Nächsten, Geduld, Demuth, Gottesfurcht bezeichnet.

Arndt ist durch die Einwendungen, welchen sein Werk begegnete, zu der ausdrücklichen Erklärung bewogen worden, daß er kein vollständiges Lehrsystem beabsichtigt habe. Das vornehmste Stück des wahren Christenthums, die reine Lehre, hat er gar nicht behandeln wollen, sondern nur das christliche Leben, wie es als innere Veränderung des Herzens durch die Buße und als Handeln nach Außen zu unterscheiden sei<sup>1)</sup>. Aber auch die von ihm verfaßten vier Bücher sind nicht in systematischem Zusammenhang mit einander entworfen. Das erste Buch, welches fünf Jahre vor den anderen erschien, ist ursprünglich als etwas Ganzes in sich gemeint, wobei auf keine Ergänzung gerechnet wird. Es ist also nur eine nachträgliche, vielleicht nicht ganz zuverlässige Auskunft in der Vorrede zum dritten Buch des W. Ch., daß die drei Bücher auf die Normirung von drei Stufen des christlichen Lebens, auf den Anfang in der Buße, auf das Mittelalter der vermehrten Erleuchtung und auf das vollkommene Alter der gänzlichen Vereinigung mit Gott durch die Liebe angelegt seien. Das vierte Buch giebt Arndt selbst nur für einen Anhang aus, in welchem er die Uebereinstimmung des christlichen Lebens mit der Erschaffung der Welt und der ursprünglichen Bestimmung des Menschen nachweist. Wenn es also nicht ausbleiben konnte, daß in den verschiedenen Büchern vom W. Ch. sich viele Wiederholungen finden, so ist es im Allgemeinen auch mehr als zweifelhaft, daß Arndt den systematischen Sinn besessen hat, um alle seine Ausführungen auf einander und auf die von ihm wiederholt bezeugte Anerkennung der lutherischen Bekenntnisschriften zu berechnen. Sein Werk verräth es auch nicht, daß seine theologische Bildung gerade bei den praktischen Problemen in einem sorgfältigen Studium der symbolischen Bücher wurzelt. Vielmehr hat er sich von Jugend auf mit Tauler's Predigten, mit der „deutschen Theologie“, sowie mit Thomas von Kempen's Nachahmung Christi beschäftigt und deren Impulse in sich aufgenommen. Die Proben davon bietet das Wahre Christenthum an unzähligen Stellen. Insbesondere hat Arndt das dritte Buch, wie er selbst bekennet, durchaus nach Tauler's Gedanken gearbeitet. Er hat ferner in das 34. Capitel des zweiten Buchs eine Darstellung vom

1) Vorrede zur Wiederholung und Verantwortung u. f. w.

Gebet aufgenommen, welche ihm handschriftlich und anonym zugekommen war, in welcher man jedoch, als Valentin Weigel's Werke seit 1612 im Druck erschienen waren, eine Schrift dieses Mannes erkannte. Endlich ist ein Theil des zweiten Buches vom 13.—27. Capitel (mit Unterbrechungen) aus der „Theologie des Kreuzes Jesu Christi“ von Angela da Foligno, einer quietistischen Nonne des 13. Jahrhunderts, entlehnt. Aber schon in dem ersten Buche gaben sich die Einflüsse der mittelalterlichen Vorbilder von Arndt so deutlich kund, daß von da an die Bemängelung seiner lutherischen Rechtgläubigkeit ihn bis an sein Lebensende und darüber hinaus verfolgte. In greifbarer Gestalt liegen diese Einwendungen in der nach Arndt's Tode erschienenen Schrift des Tübinger Propstes, Professors und Kanzlers Lucas Osiander<sup>1)</sup> des Jüngern vor. Allein die Epoche machende Bedeutung von Arndt's Werk giebt sich in der rückhaltlosen Zustimmung kund, mit welcher eine Reihe von Anhängern die Richtigkeit oder die Zulässigkeit seiner Lehre zu vertheidigen unternahmen. Dahin gehören Dilger in Danzig, ein übrigens unbekannter Arzt Breler, der auch das W. Ch. ins Lateinische übersetzt hat, Saubert in Nürnberg, ferner die speciellen Widerleger von Osiander, Varenius in Hildesheim, Egard in Rortorf (Holstein), endlich Rachelius in Lunden<sup>2)</sup>.

Lucas Osiander ist nicht ganz frei von jener bekannten idiotischen Art des theologischen Urtheils, welche durch jede von dem gewohnten Schema abweichende Darstellung verletzt wird, und für solche befremdende Erscheinungen schon im Voraus eine Reihe von Reklamnamen bereit hält. Osiander hat es nämlich nicht be-

1) Geb. 1571, gest. 1638. Theologisches Bedenken und christliche treuherzige Erinnerung, welcher Gestalt Johann Arndts genanntes W. Ch. nach Anleitung des Wortes Gottes und der reinen evangelischen Lehre anzusehen sei. Tübingen 1624.

2) Daniel Dilger, Herrn J. A. richtige und in Gottes Wort wohl begründete Lehre in den 4 Büchern vom W. Ch. 1620. — Melchior Breler, *Mysterium iniquitatis pseudoevangelicae, h. e. dissertatio apologetica pro doctrina beati J. A. Goslar* 1621. — Joh. Saubert, Unparteiisches Urtheil, wofür man die Bücher J. A. vom W. Ch. zu halten habe. 1625. — Heinrich Varenius, *Christliche, schriftmäßige, wohlbegründete Rettung der vier Bücher vom W. Ch. Lüneburg* 1624. 1689. — Paul Egard, *Ehrenrettung J. A. d. i. — was von Osiandri Urtheil und Censur über das W. Ch. sei zu halten. Lüneburg* 1624. Moritz Rachelius f. o. S. 35.

greifen können, daß Arndt's Entwurf des praktischen Christenthums Gesichtspunkte befolgen durfte, welche in der theoretischen Theologie nicht vorkommen. Alles was Arndt über innerliche Aneignung des Christenthums vorträgt, begleitet Osiander mit dem Vorwurfe, daß hiemit der Weg zu Schwentfeld und Weigel eingeschlagen werde. Er hat dabei das Verfahren der Consequenzmacherei in einem solchen Umfange geübt, daß er sich und den Herzog von Württemberg, dem er sein Buch gewidmet hat, mit der Aussicht auf die Wiederholung der Gräuel der Münster'schen Wiedertäufer ängstigt, wenn Arndt's Lehre ihren Lauf ungehindert nehmen würde. Diese unzweifelhaften Ungerechtigkeiten und Uebertreibungen in gewissen Punkten der Bestreitung Arndt's haben nun dessen Vertheidiger zu der Meinung geführt, daß ihres Meisters lutherische Rechtgläubigkeit in jeder Beziehung aufrecht erhalten werden könne. Deshalb haben sie sich darauf gelegt, Alles zu beschönigen, was einem lutherisch geschulten Leser bedenklich klingen muß. Aber die Restrictionen, welche diese Vertheidiger den Aussprüchen von Arndt widmen und welche in den späteren Ausgaben des W. Ch. unter dem Texte Aufnahme gefunden haben, sind immer nur auf die einzelne Stelle berechnet, und können gegen den Gesamteindruck nicht aufkommen, daß die Befolgung mittelalterlicher Muster durch Arndt sein Lutherthum erheblich abgewandelt hat. In solchen Punkten hat Osiander richtiger geurtheilt, namentlich wenn er zu bezeugen im Stande war, was bis dahin als lutherische Lehre üblich gewesen ist.

Die Vertheidiger konnten allerdings beweisen, daß Arndt nicht wie Schwentfeld und Weigel dachte, indem er das äußerlich gepredigte und geschriebene Wort Gottes und den Geist oder den Glauben, durch den es wirksam wird, einander entgegenzusetzen pflegte. Denn diesen Gegensatz hat er meistens nicht absolut gemeint. Vielmehr hat er die lutherische Combination zwischen dem gehörten Worte Gottes und dem Geiste Gottes nicht nur im W. Ch. grundsätzlich vorausgesetzt, sondern auch nachträglich in den Schriften „Vom wahren Glauben und heiligen Leben“ Capitel 4, und „Verantwortung“ Capitel 6 ausdrücklich vorgetragen. Wo Arndt einen Gegensatz zwischen Wort oder Schrift und Geist oder Glaube ausspricht, hebt er auch jenen Grundsatz regelmäßig nicht auf. Vielmehr gilt derselbe für die allgemeinen und normal verlaufenden Bedingungen der Bekehrung und Wiedergeburt. Der

Gegenſatz von Wort und Geiſt kommt jedoch zur Geltung in den einzelnen Fällen der Bekehrung, welche nicht glatt verlaufen, ſondern eine ſtarke Spannung zwiſchen der Indispoſition und der Beſtimmung eines Menſchen zum chriſtlichen Leben verrathen. So lange die Schwierigkeiten dieſer Lage noch nicht nach dem erſtrebten Erfolge beurtheilt werden können, ſo lange vielmehr dieſer Erfolg unklar iſt, muß von dem noch unwirksamen Worte Gottes die in ſich unmeßbare Inſtanz des Geiſtes Gottes unterſchieden, und von ihr die Belebung des gepredigten Wortes Gottes erwartet werden. Der Tübinger Theolog, der bloß ſeine dogmatiſche Regel kannte, ohne die praktiſche Anwendung derſelben zu bedenken, hat zugleich nicht beachtet, daß die Diſtinction, welche er an Arndt verkehrte, bei Luther, wie bei orthodoxen Lutheranern nicht ſelten iſt<sup>1)</sup>. Alſo indem die praktiſche Aufgabe des W. Ch. den Gebrauch dieſer Formel für das Bedürfniß der einzelnen verhältnißmäßig Unbußfertigen unumgänglich machte, ſo behauptet zugleich Arndt die Norm der allgemeinen Combination zwiſchen Wort und Geiſt Gottes, welche dem lutheriſchen Lehrbegriffe entſpricht.

Anders ſteht es mit dem Verſtändniß und der Ausprägung des andern Poles der lutheriſchen Geſamttanſchauung, nämlich des Grundſatzes der Rechtfertigung durch den Glauben. Formell und theoretisch richtig ſpricht Arndt aus, daß der Glaube als Zuverſicht und Vertrauen auf Gottes Gnade in Chriſtus ſich die Vergebung der Sünden aneignet, oder daß die Gerechtigkeit, welche ohne eigenes Verdienſt gewonnen wird, in dem Gehorſam, Verdienſt und Blut Chriſti beſtehe, welche die Sünde des Gläubigen zudeckt (I, 5; III, 2). Allein er weiß mit dieſer Erkenntniß keine eigenthümliche Gemüthsrichtung, keine ſpecifiche Seite des chriſtlichen Lebens zu begründen. Obgleich er die Tractate von Stephan Praetorius herausgegeben hat, klingt deſſen Verwendung der Rechtfertigungsſidee ſo gut wie gar nicht im W. Ch. nach. Der lebendige Glaube, den Arndt meint, iſt nur vorübergehend als der Glaube an Gottes Vorſehung prädicirt, welcher dieſe Richtung gerade in Folge der Sündenvergebung nimmt. Dieſe Eigenschaft wird vielmehr ſogleich überboten durch den Inhalt der Vereinigung

1) Vgl. Varenius 1. Th. (2. Aufl.) S. 156. 163. 178. Jul. Müller, Verhältniß zwiſchen der Wirksamkeit des heil. Geiſtes und dem göttlichen Wort. Erſter Artikel, in Stud. u. Krit. 1856. S. 332. 338 ff.

mit Gott und der weltflüchtigen Ruhe in Gott<sup>1)</sup>. Das heißt, die Wahrheit der Sündenvergebung in Christus wird nicht als der Grund der unumgänglichen religiösen Geistesthätigkeit, der lebendigen Zuversicht auf Gott in allen Lagen des Lebens verwendet, sondern als theoretische Voraussetzung eines zunächst passiven Besitzes, der mystischen Vereinigung mit Gott im Glauben, vorge tragen. Darin also ist Arndt auf demselben Standpunkt, wie sein Zeitgenosse Nicolai (S. 23), ohne daß es zu entscheiden wäre, ob er von demselben abhängig ist oder nicht. Es ist allerdings bemerkenswerth, daß die mystische Vereinigung mit Gott, beziehungsweise die Einwohnung der Dreieinigkeit im Gläubigen im ersten Buch des W. Ch. nicht weiter erörtert wird; um so bedeutender ist im zweiten und im dritten Buche der von jenem Gedanken gemachte Gebrauch; besonders durchgeführt ist er dann in dem nachträglichen Tractat de unione credentium.

Ich stelle zunächst fest, daß diese Werthbestimmung des lebendigen Glaubens auf die zwei in einander geflochtenen Gesichtspunkte begründet wird, daß Christus die menschliche Natur angenommen hat, und daß er mit den Gläubigen als Haupt vereinigt ist. Der erste Gedanke nämlich wird von Arndt ebenso gedeutet wie von Athanasius. „Die Vereinigung, die wir mit Gott haben in Christo, ist größer als die, welche wir von Adam hätten ererben können, indem Christus unsere menschliche Natur angenommen und dieselbe so hoch gereinigt hat in ihm selber. Bleibt auch mit derselben einmal angenommenen Natur ewig vereinigt, und in derselben alle Gläubige (mit allen Gläubigen). Denn Christus ist

1) I, 5. Durch diese herzliche Zuversicht und herzliches Vertrauen giebt der Mensch Gott sein Herz ganz und gar, ruhet allein in Gott, läßt sich ihm, hanget ihm allein an, vereinigt sich mit Gott, wird theilhaftig alles dessen, was Gottes und Christi ist, wird ein Geist mit Gott, empfängt aus ihm neue Kräfte, und also wird der Mensch aus Gott durch den Glauben neu geboren. III, 2. Des wahren lebendigen Glaubens Eigenschaft ist, Gott getreulich anzuhängen, seine ganze Zuversicht auf Gott setzen, ihm von Herzen vertrauen, sich ihm ganz ergeben, seiner Barmherzigkeit sich lassen, mit Gott sich vereinigen, eins mit Gott sein und bleiben, allein in Gott ruhen und seinen innerlichen Sabbath halten, alle Creaturen ausgeschlossen nichts begehren denn Gott allein als das höchste vollkommene Gut, und das alles durch Christum Jesum, welcher ist der Anfänger und Bollender unseres Glaubens.

ganz unser und wir sind ganz sein. Und so rein als er nun seine menschliche Natur gemacht in seiner Person, so rein hat er unsere Natur auch für Gott gemacht, welches wir in der Verklärung an jenem Tage erfahren werden“ (II, 3, 6; vgl. 10, 15). *Unio illa divinae et humanae naturae nonne certissimum et infallibile est symbolum unionis dei cum hominibus? Ego in vobis et ipsi in me, ait salvator noster, ut dilectio, qua me diligit, sit in ipsis. Ideo Christus in membris suis habitans vivificat ea et efficit in ipsis virtutem spiritualem* (de unione 4). Von Gott aus ist der Grund dieses Verhältnisses seine versöhnende Liebe in Christus, dann das Wort Gottes, die Taufe und das Abendmahl. Insofern behauptet Arndt die Linie, auf welche Praetorius diese Gedankenreihe gestellt hat. Allein dieselbe gilt für Arndt doch nicht blos als die objective Werthbestimmung des Glaubenslebens, welche von den dogmatischen Theologen nachher fixirt ist; sondern für ihn steht im Vordergrund die subjective Beschäftigung mit diesem Ziele des activen Glaubens durch die Selbstverleugnung oder Abgabung des eigenen Willens (II, 6, 3. 6), durch Buße und Bekehrung (10, 15; de unione 6), durch das innerliche, beziehungsweise das übernatürliche Gebet (nach Angela da Foligno), da unser erschaffener Geist verschmelzet und versenket wird in den Geist Gottes (20, 4), durch den Geschmack der Liebe Gottes (28, 4), welche der Hauptinhalt des vorliegenden Verhältnisses ist. Indem dasselbe mit den Bildern des Hohenliedes in dem Schema der geistlichen Ehe des einzelnen Gläubigen mit Christus ausgeführt wird (de unione 7. 8), ist der griechische Gesichtspunkt der Deutung gegen das lateinisch-mittelaltre Muster aufgegeben.

Arndt ist unter den Lutheranern der Erste, welcher dieses spezifische Element der mittelaltren Devotion als die Hauptaufgabe des lebendigen Glaubens eingeführt hat. Oslander bezeugt diese Thatsache, indem er bemerkt, daß die von Arndt gemeinte Vereinigung etwas Anderes bedeute als die Versöhnung, und daß man bisher unter *unio mystica* in der lutherischen Theologie nur die Verbindung Christi mit der Kirche verstanden habe (S. 26). Was Varenius dagegen einwendet, dient auch nur zur Bestätigung der Aussage Oslander's. Jener beruft sich nämlich dagegen nur auf einen unvollständig angeführten Satz von Conrad Schlüssel-

burg<sup>1)</sup>, in welchem die *participatio naturae divinae* über die *iustificatio* hinaus gleich der *inhabitatio trinitatis ad regenerationem* gesetzt wird, der gemäß Christus auch als *iustitia essentialis et aeterna* wirksam ist. Diese Combination wird jedoch von Schlüsselburg, was Varenius verschweigt, im Sinne der Concor dienformel (S. 21) zur Begründung der guten Werke und des Kampfes gegen die Sünde verwendet, bedeutet also etwas ganz Anderes, als was Arndt daran knüpft. Endlich hat Schlüsselburg, indem er gegen Schwentfeld schreibt, den Titel der *participatio naturae divinae* nur von seinem Gegner angenommen, um demselben einen abweichenden Sinn beizulegen. Von Nicolai's und von Meisner's Interesse an der *unio mystica* weiß Varenius noch nichts. Hätte er aber auch auf diese Zeitgenossen sich berufen, so würde dadurch Ostander's geschichtliches Zeugniß nicht widerlegt worden sein. Die nach dem Vorbilde des heiligen Bernhard bemessene Erneuerung des Liebesverkehrs mit dem Bräutigam Christus tritt bei Arndt als die Praxis ein, welche die Formel der *unio mystica* zunächst ausfüllt, und welcher alle übrigen Anforderungen des wahren Christenthums untergeordnet werden. Varenius hat sich nun ferner bemüht, das Recht der Formel durch alle die alttestamentlichen, johanneischen und paulinischen Sätze von Einwohnung Gottes und von Christus in uns zu bewähren, welche später von Boiret und Arnold zum Beweise dessen angeführt werden, daß die Mystik das ursprüngliche Christenthum sei<sup>2)</sup>. An sich aber bezeichnen namentlich die Sätze des N. T. nur ein Erkenntnißproblem, welches nicht durch die mechanischen und physischen Vorstellungen der Mystik, welche ja auch in anderen Religionen vorkommt, sondern durch die Beziehungen des Willensbegriffes richtig gelöst wird. Jedenfalls folgt aus den biblischen Sätzen nichts weniger, als daß sie ihre Ergänzung und Ausfüllung durch das Spiel der bräutlichen Liebe erwarten. Denn die beiden auch von Arndt wieder zusammengebrachten Elemente sind eigentlich ganz disparat. Die Formeln: Christus in uns u. s. w. drücken eine Erhebung des menschlichen Wesens der Gläubigen zu gottgemäßer Haltung aus; die Schemata des Hohenliedes dienen immer dazu,

1) *Catalogus haereticorum* (1599) lib. X. p. 152; vgl. Varenius Th. I. S. 448.

2) Varenius Th. I. S. 453 ff.

den göttlichen Factor zu degradiren. Oder, um es deutlicher zu sagen, das Liebespiel, bei welchem nicht die Ehrfurcht vor dem Herrn, sondern der Verkehr mit dem Freunde auf dem Fuße der Gleichheit maßgebend ist (I. S. 49), ist eine praktische Verleugnung der Gottheit Christi <sup>1)</sup>. Der Unterschied in dem Gebrauch, welchen Arndt und welchen der heil. Bernhard von der Combination zwischen mystischer Vereinigung und Liebespiel mit dem Bräutigam machen, kann nicht gering geschätzt werden. Für Bernhard ist dieses Liebespiel der Weg zu der mystischen Vereinigung, der Erfahrung von der Identität des Schauenden mit Gott; für Arndt ist die Vereinigung nur der im System festgestellte Rechtstitel für das Liebespiel mit dem Bräutigam <sup>2)</sup>. Arndt behauptet in dieser Beziehung ebenso wie die meisten Niederländer die niedrigere Linie der Devotion, und leitet nicht absichtlich zu der Verschmelzung mit und dem Aufgehen in Gott an, wenn auch gelegentlich eine von ihm aufgenommene Redensart dahin weist. Denn dazu hätte die ganze Zucht des Klosterlebens erneuert werden müssen. Also zeigt sich die ungünstige Lage, in welche er sich durch seine Abhängigkeit von fremden Mustern gebracht hat, darin, daß er im Gebrauche gewisser Formeln gar nicht dessen sich bewußt ist, was dieselben eigentlich bedeuten, und welche Bedenken ein Lutheraner gegen sie haben müßte.

Der praktische Charakter, welchen Arndt im Christenthum zur Geltung bringen wollte, also die gründliche Sinnesänderung

1) In der Rambach'schen Ausgabe der Sämmtlichen Werke von Arndt, im dritten Bande findet sich hinter dem 6. Cap. des 3. Buchs des W. Ch. ein Gedicht in 15 Strophen über Hoheslied 7, 11. 12 „Ach was mach ich in den Städten“, welches von durchaus weltlicher Haltung ist, nur in den beiden vorletzten Strophen Anspielungen auf die Wunden Christi enthält, und ein Muster von verfehltem Geschmack ist. Dieses Gedicht ist weder von Arndt, noch findet es sich in der ursprünglichen Ausgabe des W. Ch., sondern ist von Heinrich Müller in Kofstod in dessen „Geistliche Liebesflamme, oder zehn geistliche Lieder, in welchen der Autor seinem Freund und Liebhaber Jesu sein brennendes Herz zeigt“ innerhalb dessen „Geistlicher Seelenmusik“. Frankfurt 1659. Ich theile es unten im Anhang zu Capitel 29 mit.

2) Dasselbe ist der Fall bei Christian Hohburg (geb. 1607, gest. 1675) *Theologia mystica* (Amsterdam 1655. 56) 3. Theil S. 51, und bei Joh. Heinr. Arfwinus, Superintendent zu Regensburg (geb. 1607, gest. 1667) vgl. *Tholud*, Lebenszeugen S. 388.

oder Buße, wird von ihm richtig so bezeichnet, daß die Tödtung des alten Menschen und die Belebung des neuen in einander seien (I, 4). Davon macht er aber nicht die Anwendung auf seine Leser, daß sie in dem Gebiete ihres täglichen Lebens sich nach diesem Gesichtspunkte zu richten, und in der Uebung des Guten das Böse in sich vernichten sollen; vielmehr stellt er die Buße als die Selbstverleugnung in das Gebiet der contemplativen Selbstbeurtheilung und Selbstbearbeitung. Und zwar kommt es hier nicht darauf an, daß Jeder die Schuld seiner Sünde in dem besondern Umfange, in welchem er an der gemeinsamen Sünde Theil nimmt, für sich feststellt; sondern gemäß dem Typus der allgemeinen angeerbten Sünde soll man sich für den unwürdigsten, elendesten Menschen halten, die Welt verschmähen mit ihrer Ehre und Herrlichkeit, seine eigene Weisheit und Vermögen für nichts achten, sein eigenes Leben hassen und der Welt absterben. So viel ich weiß, ist es ein werthvoller Zug an Luther's Auffassung des Christenthums, daß er die Sünde als Schuld gegen Gott und Menschen erkennen gelehrt hat. Er hat auch in diesem Sinne den Begriff von der Erbsünde wieder so geschärft, wie Augustin sie gemeint hatte. Die Ansicht Zwingli's, daß die Erbsünde nur Krankheit und Fehler und nicht Schuld sei, hat deshalb Luther nicht genügt. Nun aber ist die Uebertragung des Prädicats der Schuld auf eine als angeerbt vorzustellende Sünde nach den Verhältnissen dieses Begriffs undenkbar. Die präcise Auffassung der Sünde als Schuld kann immer nur an die besondere active oder habituelle Sünde geknüpft werden, die Einer für sich feststellt, und woran er seinen Antheil an der gemeinschaftlichen Sünde mißt. Sobald aber die bußfertige Selbstbeurtheilung auf die angestammte also allgemeine Sünde gerichtet wird, verschwindet das Attribut der Schuld. Diese unwillkürliche Folgerichtigkeit in der praktischen Verwerthung der Erbsünde tritt nun ebenso wie bei den Männern des Mittelalters, auch bei Arndt ein, indem er sie nur als Gräuel und Abscheu (I, 1. 13), als Elend (I, 19), als Krankheit (II, 1) darstellt. Beleidigung Gottes und Schuldgefühl findet er erklärlicher Weise nur in den einzelnen Thatünden (II, 10, 9).

Die bezeichnete Schätzung der Erbsünde rechtfertigt es aber keinesweges, daß Arndt, nicht anders wie die niederländischen Pietisten, dem Büßenden die Einprägung seiner Nichtigkeit vorschreibt (I, 19; II, 6. 10; III, 8). Der Gedanke, daß Gott alles allein

sei, und daß der Mensch vor Gott seiner Nichtigkeit sich bewußt werden müsse, ist keine nothwendige Folge der Bedeutung des allgemeinen Sündenelendes, an dem jeder Theil nimmt, und ist ebenso wenig im lutherischen Lehrbegriff begründet. Denn gerade in dem Mißgefühl des Elendes bewährt der Sünder den Werth seiner Bestimmung zur Seligkeit. Zu dieser Voraussetzung des Gefühls vom Elend der Sünde befähigt und berechtigt ihn der lutherische Lehrbegriff, indem er die Sünder als Gegenstände der erlösenden Liebe Gottes kennen lehrt. Der Begriff von Gottes Souveränität, aus welchem die Calvinisten der zweiten Generation die Nichtigkeit des Menschen ableiten (I. S. 135), ist im Lutherthum nicht gangbar. Wie kommt also Arndt, dem der Calvinismus ein Gräuel gewesen ist, zu der gleichen Ansicht? Varenius<sup>1)</sup> hat zu Arndt's Rechtfertigung einige gleichartige Aeußerungen Luther's namentlich aus der Schrift gegen Erasmus angeführt. Aber, auch wenn Arndt aus dieser Quelle geschöpft hätte, so würde er eben den lutherischen Lehrbegriff nicht befolgt haben, in welchem die Gedankenreihe, daß Gott dem nichtigen Menschen gegenüber frei zur Erwählung oder zur Verwerfung sei, keine Ausnahme gefunden hat. Denn dieses ist der mittelalttrige, insbesondere scotistische und nominalistische Begriff von Gott, den übrigens Luther überwunden und officiell abgestoßen hat durch den Gedanken, daß Gott in Christus als die Liebe und Gnade offenbar ist<sup>2)</sup>. Aber derselbe Begriff von Gottes Absolutheit und die daraus gezogene Folgerung der Nichtigkeit des Menschen gilt auch bei Tauler und bei Thomas von Kempfen (III, 8). Von diesen Mustern also hat Arndt die Zumuthung entlehnt, daß die Menschen in der Buße auf ihre Nichtigkeit gegen den Gott, der allein alles ist, sich stimmen sollen. In dem dritten Buche des W. Ch. wird das Gefühl der Nichtigkeit in der Buße gedeutet als der formelle Verzicht auf die Eigenheit des Willens, einschließlich der Entfernung vom Interesse an den Creaturen überhaupt. Denn wenn der Wille so in reines Leiden sich versetzt hat, kann die Vereinigung mit Gott, dem lautern Wirken, vor sich gehen (III, 2. 4. 9. 15). Nun hat gelegentlich auch Luther den Gedanken ausgesprochen, daß man die göttlichen

1) N. a. D. Theil 1. S. 626 ff.

2) Kattenbusch, Luther's Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht. Göttingen 1875.

Wirkungen in uns leiden und dazu selbst nur stille sein soll. Hienach aber hat sich Arndt gewiß nicht gerichtet; denn er knüpft an das passive Verhalten des Willens gegen Gott die Wirkung, daß Gott sich zur Vereinigung mit solcher Seele geben muß (III, 2, 4; 5, 1). Dieser Satz wird zwar einmal auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit, das anderemal aber darauf gegründet, daß die Natur keine leere Statt duldet. Da kommt also die metaphysische oder pantheistische Wurzel dieser quietistischen Gedankenreihe an den Tag, deren Erkenntniß bei Tauler als Mittel zum Zweck der Vereinigung mit Gott dient. Denn nur darum führt die Aufhebung der eigenen Creatürlichkeit oder die Nichtsetzung durch die Verneinung des eigenen Willens zur Ausfüllung des leergewordenen Raumes durch Gott, weil dieser ausschließlich das Sein ist (I. S. 472).

Wenn die Buße in dieser contemplativen Beschäftigung bestehen soll, so ist es folgerichtig, daß vor dem Verkehr in der Gesellschaft gewarnt wird (I, 23). „Denn gleichwie dem menschlichen Leibe nicht besser ist, denn wenn er in seinem Hause ist (!), also ist es der Seele nicht besser, als wenn sie in ihrem eigenen Hause ist, das heißt in Gott ruht“. Ueberdies sind die zeitlichen Güter nur zur Probe der Heiligung für die Pilger auf Erden bestimmt (I, 17). „In dieser Welt ist alles den Christen ein Kreuz, eine Versuchung, eine Anreizung zum Bösen, ein Gift und Galle“. Deshalb muß man sein Interesse von den Dingen abziehen, um sich des ewigen Vaterlandes würdig zu halten. So etwas durfte Arndt lehren, wenn er es mit einer Mönchsgesellschaft zu thun hatte; innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist diese Zumuthung unausführbar. Und wie diese Anweisung zu dem Bekenntniß der lutherischen Kirche stimmen wird, verräth die Definition der „rechten Vollkommenheit eines christlichen Lebens“ in der Vorrede zum dritten Buch. „Denn die Vollkommenheit ist nicht, wie etliche meinen, eine hohe, große, geistliche, himmlische Freude und Andacht, sondern sie ist die Verleugnung deines eigenen Willens, Liebe, Ehre und Erkenntniß, deiner eigenen Nichtigkeit, eine stete Vollbringung des Willens Gottes, inbrünstige Liebe des Nächsten, ein herzliches Mitleiden und in Summa, eine solche Liebe, die nicht begehret, denket, suchet, denn Gott allein, soviel in der Schwachheit dieses Lebens möglich ist. Darin stehet auch die rechte christliche Tugend, die wahre Freiheit und Friede, in Ueberwindung des Fleisches und fleisch-

lichen Affecten“. Der Lutheraner Arndt weiß also in diesem Gedankengange nichts von der Vollkommenheit, welche die Augsburgerische Confession lehrt; so wie er sich ausdrückt, brauchte Luther's Reformation gar nicht stattgefunden zu haben. Die Antithese, in welche er seinen Begriff von der Vollkommenheit gestellt hat, ist vielmehr auch nur ein Beweis davon, daß Arndt's besondere Gedanken im Mittelalter heimisch sind. Zuerst (I, 21, 9) hat er selbst gefordert, daß man die Liebe Christi, ihre Süßigkeit und Kraft im Herzen schmecken, fühlen und empfinden müsse. Je mehr er sich in die mystische Betrachtungsweise eingelassen hat, scheint es ihm unsicher geworden zu sein, daß auf die Freude als die nothwendige Begleitung der Vereinigung mit Christus zu rechnen sei. „Unser Freund ist allezeit bei uns, aber er läßet sich nicht allezeit merken, außer wenn das Herz still ist“ (III, 6). Wenn also das ewige Leben zwar im Jenseits von der Freude begleitet ist, so ist dessen vorläufiger Besitz an die Selbstverleugnung gebunden, wobei die Seele oft genug sich verlassen findet, und „danach seufzet und jammert, daß sie ihren lieblichen Bräutigam möchte finden“. In der angeführten Aeußerung über die Vollkommenheit entscheidet also Arndt sich nur für die quietistische Auffassung gegen die ursprüngliche Erwartung und Forderung der abendländischen Mystik.

Auf welche Art geistiger Thätigkeit endlich kommt alle die Anstrengung hinaus, welche er seinen Lesern zumuthet? Das höchste Ziel, wonach sich alles richtet, ist die Empfindung der Schönheit Gottes; dieser Gesichtspunkt gerade ist das wichtigste Motiv für die Selbst- und Weltverleugnung. „Es ist solch eine Lieblichkeit und Schönheit in Gott; möchte ihn unsere Seele nur einen Augenblick sehen von ferne, sie fehrete sich nicht von Gott um alle diese Welt“ (III, 7. 10; II, 30). Wie also die Sünde unter dem Gesichtspunkt der Häßlichkeit beurtheilt wird, so werden Gott und Christus, der Bräutigam, durch ihre Schönheit und deren Anziehungskraft empfohlen. Das „wahre Christenthum“ ist demgemäß vor der bloß verständigen äußerlichen Aneignung der Lehrformeln durch einen Zug der Innerlichkeit und durch die Tendenz auf Gesamttanschauung ausgezeichnet. Aber dieselbe ist an einem ästhetischen Gesichtspunkt orientirt, welcher, wie sich zeigen wird, auch die sittlichen Beziehungen und Aufgaben des Christenthums beherrscht. Darin aber wird nicht die Betrachtungsweise erreicht,

welche der lutherischen Auffassung des Christenthums entspricht. Das Lutherthum nimmt ebenfalls die Phantasie in Anspruch durch den Satz, daß der Gläubige, indem er um der Versicherung seines Heiles willen von sich selbst, von seinen Leistungen oder von seinen Sünden absteht, Christus anzuschauen hat als den Träger des göttlichen Gnadewillens oder den Mittler der Sündenvergebung. Dabei handelt es sich aber weder um die Befriedigung der geistigen Genußsucht, noch um die Vor Spiegelung der Harmonie mit einem Urbilde von Schönheit, auf welche der Einzelne als den letzten Zweck sich zu fixiren hätte. Sondern die Anschauung Christi bedeutet die Unterordnung des Willens unter das Muster der göttlichen Gnade in einem Menschen, welcher der religiösen Gemeinschaft, in die man sich eben durch jene Anschauung einreicht, sowohl ihre Veröhnung mit Gott gewährleistet, als auch den obersten gemeinschaftlichen Zweck im Guthandeln einprägt. So betrachtet bietet die gläubige Anschauung Christi keinen Anlaß zur Anknüpfung einer einsamen und gegen die Anderen gleichgiltigen ästhetischen Beschäftigung mit dem Träger der göttlichen Gnade. Die Umbiegung der lutherischen Formel in das Liebespiel mit dem Bräutigam Christus läßt die Befreiung, auf welche es ankommt, verkümmern. Denn bräutliche Liebe ist immer von einer gewissen Selbstsucht und Selbstgefälligkeit begleitet; ein solcher Zusatz ist in der lutherischen Formel jedenfalls nicht vorgesehen, sondern ausgeschlossen.

In gleichem Mißverhältniß zu dieser Formel steht aber auch das ganze dritte Buch des W. Ch., welches nach dem Muster Tauler's gearbeitet ist. Die lutherische Ansicht von der Unvollkommenheit des christlichen Lebens schließt es ja nicht aus, daß es auf Wachsthum im Glauben ankommt (I, 21, 9); allein die Deutung des vollkommenen Mannesalters in Christus, welche in dem dritten Buch des W. Ch. ausgeführt ist, verletzt die Regel des lutherischen Bekenntnisses ebenso, wie sie auf falsche Benutzung eines Ausspruches Christi gegründet ist. Das Wort Christi an die Pharisäer, welche nach den sinnenfälligen Zeichen der zu erwartenden Herrschaft Gottes fragen, *ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* (Luk. 17, 21), kann unmöglich die Gegenwart des Reiches Gottes in dem Gemütthe der Fragenden behaupten, sondern nur die Gegenwart jener Größe in demselben Raume, den

die jüdische Religionsgemeinschaft einnimmt<sup>1)</sup>. Arndt deutet es auf die innere Lebensführung der nach seiner Anweisung geübten Gläubigen; eine Auslegung, auf welche man in der vulgären Ueberlieferung auch jetzt immer noch stößt. Er folgert aber daraus, daß die Gläubigen den Umfang aller religiösen Güter in sich selbst zu beschauen haben. „In unserem Herzen ist die rechte Schule des heiligen Geistes, die rechte Werkstatt der heiligen Dreifaltigkeit, das rechte Bethaus im Geist und in der Wahrheit“. Der von Arndt angerufene heilige Bernhard mochte behaupten, daß eine Seele, die einmal gelernt hat in sich einzukehren, um die Gegenwart Gottes in ihrem Innern zu suchen, nach der Empfindung der Süßigkeit dieser heiligen Uebung nicht geneigt sei, wieder in das Sinnenbegehren auszugehen. Lutherisch ist diese Anweisung nicht. Denn Luther hat die Gläubigen von der Selbstbeschauung, die ihnen immer nur die Mängel des eigenen Heilsstandes zeigen muß, abgerufen zu der Anschauung der Gnadengegenwart Gottes in Christus, der als der Verzhner über ihnen steht und für sie einsteht. Demgemäß ist es auch nicht im Einklang mit der lutherischen Schätzung des gepredigten Wortes, daß Arndt (III, 15) mit Tauler die Offenbarung des ewigen Wortes in der Seele, und die dem gleichgeltende Einsprache Gottes in den ihn liebenden Menschen behauptet. Ob Arndt bei dieser Behauptung vorbehalten hat, daß diese inneren Erscheinungen nur entfernte Wirkungen der öffentlichen Predigt seien, ist nicht zu entscheiden. Wenn er aber Tauler vollständig verstanden hat, so ist jene Annahme zu seinen Gunsten schwerlich treffend. Denn das ewige Wort, welches dem Menschen näher ist, als seine eigene Natur und Gedanken, bedeutet die Werthbestimmung des Ursprunges des Menschen aus Gott, welche durch ihre metaphysische Art über alle geschichtlichen Mittel der Gemeinschaft der Menschen mit Gott übergreifen soll, also auch über das Mittel des gepredigten Wortes. Und wenn Arndt demnächst sagt, der Spruch: wer mich liebt, wird mein Wort hören (Joh. 14, 23), beziehe sich nicht allein auf die äußerlichen Versammlungen in den Kirchen, sondern auch auf das geheime Liebesgespräch mit Gott im Herzen, so hat er eben diese Erfahrung als die andere Art dem Hören der Predigt nicht untergeordnet, sondern entgegengesetzt. Die Vertheidiger von Arndt welche diese Ausdrücke mit der von ihm anerkannten Schätzung der

1) Wie Osiander S. 179 ff. ganz richtig auseinandersetzt.

Predigt auszugleichen suchen, beachten nicht, daß der individuelle Typus bei Tauler und bei Luther trotz aller Ähnlichkeit verschieden ist in Temperament und in Temperatur. Der Versuch, diese Typen identisch zu nehmen, kann also nur dahin führen, daß dem einen der andere untergeschoben wird.

Dieses bewährt sich auch noch an der Motivierung der religiösen Tugenden und der sittlichen Pflichten. Arndt hat dem Gedanken, welcher Luther's Buch von der Freiheit eines Christenmenschen beherrscht, wiederholt den kräftigsten Ausdruck verliehen. „Ein gläubiger Christ sein, ist ein hoher Name über alle Namen in der Welt, über alle Stände und Aemter, über alle Zeit, Ort Gesetz und über die ganze Welt. Wiederum aber, ein wahrer Christ sein im Leben, ist der allerniedrigste Name unter allen Namen in der Welt. So hoch nun der Glaube einen Christen über alles erhöht, so tief erniedrigt die Liebe einen Christen unter Alles“ (II, 11). „Das geistliche Königreich eines Christen stehet darin, daß er durch den Glauben über Alles erhaben ist, daß ihm kein Ding schaden kann zur Seligkeit; ja es müssen ihm alle Dinge unterworfen sein und helfen zur Seligkeit. Denn denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten gedeihen. . . . Das laß mir eine köstliche Freiheit sein und Gewalt nach dem inwendigen Menschen. . . . Also kann auch kein äußerlich Ding der Seele an ihrem geistlichen Priesterthum schaden. . . . Es erneuert auch der Glaube den ganzen Menschen, wirkt in ihm alle christlichen Tugenden und Werke der Barmherzigkeit, nicht daß er damit etwas bei Gott verdiene, sondern daß er dankbar sei. . . . Ich will aus schuldiger Dankbarkeit, meinem lieben Gott zu Ehren, meinem Nächsten wieder also werden, wie mir Christus geworden ist. . . . Endlich ist es des Glaubens Art, daß er alles Kreuz lindert und überwindet und sich des Kreuzes rühmet“ (III, 3). An der Uebereinstimmung mit Luther fehlt in diesen Sätzen nur, daß die doppelte Würde der Christen und deren Ausübung nicht aus der Rechtfertigung oder der Versöhnung abgeleitet ist. Sene Prädicate werden vielmehr in der ersten Stelle daran angeknüpft, daß die Gläubigen in Christus sind, in der zweiten daran, daß der Glaube die Seele mit Christus als die Braut mit dem Bräutigam vereinigt, und in diesem Schema richtet sich die Doppelstellung der Gläubigen nach dem Vorbilde Christi in Höhe und Niedrigkeit, in Königthum und Priesterthum. Dieser mittelalttrige Maßstab, welcher schon im

ersten Buch, Cap. 37 eingeführt wird, beherrscht nun die Darstellung der religiösen Tugenden, welche im zweiten Buche vom 12. Capitel an verläuft. Was hier über Geduld, Demuth und Hoffnung, über Vorsehungs Glaube und Gebet vorgetragen wird, bildet den werthvollen und mustergiltigen Kern des Werkes. Für die praktische Einprägung dieser Wahrheiten kommt es ja auf die methodische Grundlage derselben weniger an. Unzählige Menschen werden aus diesen Ausführungen des W. Ch. den Trost, die Erhebung, den Antrieb geschöpft haben, womit das Christenthum sich in allen Particularkirchen gleichmäßig fruchtbar erweisen kann. Die evangelischen Leser, welche sich hieran erbaut haben, werden zugleich die Nachklänge katholischer Art, die das Buch darbietet, an sich haben abgleiten lassen, ohne durch sie gestört zu werden. Allein die Instanz des Vorbildes Christi zeigt sich doch auch hier als ungenügend für die Darstellung des sittlichen Lebensganges der Gläubigen. Denn hier kommt es theils nur zur Aufstellung des allgemeinen Grundsatzes der Nächstenliebe (I, 32. 39), theils zur Empfehlung einer weltflüchtigen Haltung, welche der Ausbreitung des christlichen Handelns gerade in der gegebenen Weltstellung hinderlich entgegentritt (I, 17. 23). Wenn mit den Dingen dieser Welt auch der weltliche Beruf als etwas gedeutet wird, zu welchem der Christ sich als Fremdling verhalten soll, so ist die Nachfolge Christi nicht als die Norm erwiesen, welche für das evangelische Christenthum paßt. Dadurch aber wird das Urtheil bestätigt, daß Arndt's Wahres Christenthum eine Urkunde für die Zersetzung der lutherischen Lebensanschauung ist, welche schon am Anfange des 17. Jahrhunderts eingetreten ist.

Daß Arndt's Anerkennung der lutherischen Bekenntnisse aufrichtig war, steht außer Zweifel. Ob er jedoch außer den im täglichen Gebrauch gegen Papisten und Calvinisten vorkommenden Controverslehren auch den übrigen Inhalt jener Urkunden des deutschen Protestantismus beachtet hat, ist mehr als zweifelhaft. Die Apologie der Augsburgerischen Confession enthält eine Stelle<sup>1)</sup>, welche den Titel der Nachfolge Christi in ganz bestimmter Weise modificirt. Der katholische Sinn des Vorbildes Christi, welcher auch bei Arndt gilt, bietet immer denselben Stoff dar, die allgemeine Entfremdung von den weltlichen Dingen, die Bereitschaft zu leiden

1) Art. XIII. de votis monasticis § 45—50.

und die unbestimmte Güte und Milde des Charakters. Mit diesem verallgemeinerten und abgeschwächten Inhalt wird die Forderung Christi an den reichen Jüngling, sein Eigenthum aufzugeben und ihm zu folgen, welche streng genommen als der evangelische Rath an die Mönche verstanden wird, auch zur Regelung des christlichen Lebens überhaupt verwendet. Dagegen erklärt Melanchthon, daß der Verzicht auf das Eigenthum den besondern Beruf des reichen Jünglings, die ihm zugemuthete Nachfolge Christi die allgemeine Regel des sittlichen Gehorsams ausdrücke. Nun seien die Berufe verschieden; in jedem Berufe aber bestehe die christliche Vollkommenheit im Gehorsam. Also besteht nach evangelischer Lehre die Nachfolge Christi in der treuen Erfüllung des einem Jeden zustehenden Berufes. Diese Aufstellung ist in sich deutlich genug. Zu ihrer Erläuterung wird die Betrachtung dienen, daß alle Selbst- und Weltverleugnung, alle Bereitwilligkeit zu leiden, und alle Güte und Menschenliebe, die an Christus zu beobachten sind, ihre Einheit in seinem Berufe der Gründung des Reiches Gottes und der Veröhnung der Menschen finden. Im Ganzen genommen also würde die Lebensführung Christi jede directe Nachahmung ausschließen. Wenn deshalb bei lutherischen und calvinistischen Theologen die Forderung auftritt, daß die Gläubigen Christus in seinem Amte nachahmen sollen, so wird dieselbe schon abgeschwächt, indem man dafür die drei Aemter des Königs, des Propheten und des Priesters einsetzt; und was daraus als Leistungen des Gläubigen abgeleitet wird (S. 30), hat mit Christus keine spezifische Ähnlichkeit mehr. Um so weniger ist dieses der Fall, wenn aus den einzelnen Zügen der Erscheinung Christi eine allgemeine Tugendtafel entwickelt wird; denn hiebei wird erst recht die Einheit des Charakters des Vorbildes preisgegeben. Diese Bedingung für den Werth der Vorstellung wird nur gewahrt, wenn man unter der Leitung Melanchthon's die Treue Christi in seinem materiell einzigen und unwiederholbaren Berufe als den formellen Maßstab für den sittlichen Gehorsam in jedem gemeinnützigen Berufe anerkennt. So und nicht anders entspricht man der Regel des Protestantismus und entgeht den Selbsttäuschungen und der ziellosen Spannung, welche die katholische Lebensregel in ihrer verallgemeinerten Fassung hervorrufen muß.

Es ist zur Beurtheilung des von Arndt eingenommenen Standpunktes lehrreich, hiemit zu vergleichen, wie einer seiner An-

hänger und Bertheidiger, Paul Egard (S. 38), den Titel der Nachfolge Christi und die Bedeutung der weltlichen Berufe in Einklang zu setzen versucht. Es liegt von ihm ein Tractat vor: „Vom edeln Leben Jesu Christi, nach welchem alle Liebhaber Jesu ihr Leben richten sollen“<sup>1)</sup>. Diese Aufgabe aber wird weder durch die zusammenhängende Erzählung, noch unter einem einheitlichen Gesichtspunkt gelöst, sondern in der Zersplitterung unter die drei Titel von der wahren Gottseligkeit, von dem göttlichen Amte und von dem Kreuze Jesu Christi. Im ersten Theil wird eine Tafel der religiösen und der sittlichen Tugenden mit Beweisstellen theils aus den Evangelien theils aus den prophetischen Büchern des A. T. begründet und zur Ermahnung der Leser verwendet. Der zweite Theil wird durch folgende Sätze eingeleitet: „Wenn wir des Herrn Jesu Privat- und Amtsleben beschauen und durchsuchen, so finden wir ihn in allen Ständen, welche er heiligt. Darum wollen wir den Herrn Jesum durch alle Stände führen, und ihn allen Menschen vor Augen stellen, daß sie von ihm lernen ihre Amts- werke in dem Herrn zu verwalten.“ Darauf folgen drei Capitel, in denen Jesus dargestellt wird 1. als Prediger, Dolmetscher (der heiligen Schrift), Professor, Zuhörer, Schüler, 2. als König oder Fürst, Beamter, Rath, Kanzler, Kriegsmann, Edelmann, Gesandter, Richter, Unterthan, 3. als Vater, Bräutigam, Ehemann, Hausvater, Kind, Knecht, Jüngling, Jungfrauen Sohn, Wittwen Sohn, Kind im Mutterleibe verschlossen. Der letzte Titel wird benutzt zur Belehrung über das „Amt einer Schwangern“. Dieser Schriftsteller meint also, um die protestantische Werthschätzung der weltlichen Berufe in Einklang mit der Regel der Nachfolge Christi zu setzen, Christus als den Träger aller stofflich noch so verschiedenen Berufe darstellen zu sollen<sup>2)</sup>. In diesem Verfahren ergibt sich einmal, daß oberflächliche Analogieen genügend geachtet werden, um gewisse Aemter mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu zu identificiren, welche genau genommen in der Eigenthümlichkeit Christi

1) Egard's Geistreiche Schriften, in 3 Bänden herausg. von Spener. Gießen 1679. 81. 83. Vgl. Tholuck, Lebenszeugen S. 397 ff.

2) Dieser Lutheraner hat natürlich keine Ahnung davon, daß Luther gerade das Gegentheil von dem sagt, was er zu erweisen sich herausnimmt. Vgl. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist. Walth X. S. 446.

gar keinen Platz finden (z. B. Professor, Fürst, Richter); andererseits wird es nur durch willkürliche Uebertragung alttestamentlicher Typen erreicht, Christus als Vater, Bräutigam, Ehemann erscheinen zu lassen. Christus hat als solcher „Centralmensch“ nicht existirt; nur auf dem Wege der Mythifizirung ist es möglich, alle jene Amtstitel auf ihn zu häufen, welche durch den wirklichen Lebensberuf Christi als für ihn unmöglich ausgeschlossen sind. Diese cumulative Mythenbildung macht die Vorstellung von Christus ebenso undeutlich, wie es in der Evacuation des Lebens Jesu durch Unterstellung von Mythen geschieht. Jene Geschmacklosigkeit also ergibt sich, wenn man das Vorbild und die Nachfolge Christi im Sinne des Mittelalters stofflich versteht und sie zugleich im Sinne unserer Reformation auf die Berufe des weltlichen Lebens anwenden will. Schließlich kommt dabei immer nur die formelle Vorschrift heraus, daß man in jedem Beruf vernünftig, treu, umsichtig handeln soll. Egard konnte sich also den Umweg zu diesem Ziel ersparen, wenn er die Deutung der Sache in der Apologie der Augsburgerischen Confession beachtet hätte.

Allein die Tafel der Berufe, in denen er den Herrn Jesus auftreten läßt, entbehrt auch der Vollständigkeit. Egard durfte noch eine vierte Gruppe von Berufen bilden, indem er Jesus darstellte als Ackerbauer, Bergmann, Handwerker, Kaufmann, Seefahrer, Tagelöhner u. s. w.; die biblischen Beweisstellen dafür hätte er nach seiner Art leicht finden können. Warum hat er das dringende Bedürfniß nach der christlichen Regelung dieser Lebensberufe nicht erkannt? Vermuthlich hat dieser Mann des praktischen Christenthums, welcher wie Arndt den Betrieb der akademischen Theologie seiner Zeit mit Recht rügt, noch etwas zu viel akademischen Hochmuth beibehalten. Auch Praetorius befolgt einen solchen Maßstab, indem er dem Volke, diesem blinden und starrköpfigen Thier, welchem man um des Christenthums willen aus dem Wege gehen soll, namentlich die Verachtung der Wissenschaften zum Vorwurfe macht (S. 18). Beginnt für diese frommen Männer die Existenz des Menschen, also auch des Christen, erst mit dem Abiturientenexamen? Haben sie Luther's reformatorisches Wort nicht beachtet, daß ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, welche ein jeglicher mit seinem Amt und Werke dem andern nützlich und dienstlich sein sollen, sämmtlich geweihte Priester sind? Egard spricht es zwar aus, daß man seine weltlichen Geschäfte wohl verrichten und doch dabei

in Christus bleiben könne<sup>1)</sup>; aber damit meint er nicht dasselbe wie Luther im großen Katechismus (I. 4. § 145). Denn da er auf contemplative Frömmigkeit gerichtet ist, so gilt ihm die Verbindung zwischen Christenthum und weltlichen Geschäften doch nur als eine Ausnahme, und er bevorzugt vor der Arbeit die Absonderung von dem Getümmel der Welt, damit man daheim sich allein um göttliche Dinge bekümmern könne. Daß die Contemplation, welche nur in der Entfernung von der Arbeitsgesellschaft der Menschen gedeiht, einen aristokratischen Zug hat, ist außer Zweifel. In dem Maße als diese Männer des praktischen Christenthums die Lutheraner auf die Contemplation zurückführen, finden sie sich bestärkt in dem akademischen Vorurtheil, daß der Nährstand tief unter dem Lehr- und Beamtenstande stehe. Demgemäß richten sie auch ihr praktisches Christenthum nicht nach den Bedingungen ein, unter denen die Menschen daran Theil nehmen können, welche ihre tägliche und stündliche Aufmerksamkeit auf weltliche Dinge verwenden müssen, wenn nicht ihre eigene Existenz, aber auch die der ganzen Gesellschaft gefährdet werden soll. Die Rügen, welche diese frommen Prediger gegen die Unfruchtbarkeit der akademischen Theologie richten, erscheinen demgemäß in ihrem Munde weniger berechtigt, da sie selbst an ihrem Theile von der aristokratischen Rücksichtslosigkeit gegen die Bedürfnisse des Volkes nicht frei sind.

Der Herausgeber der Sämmtlichen Schriften Arndt's, Rambach, hat die Bedeutung des W. Ch. dadurch hervorzuheben gesucht<sup>2)</sup>, daß dieses Buch trotz der ihm widerfahrenen Anfechtungen Anerkennung nicht bloß bei Lutheranern, sondern auch bei Reformirten und bei Katholiken gefunden habe. Der letztere Erfolg wird an einer Reihe von Fällen nachgewiesen. Man könnte dieselben als Proben des universell christlichen Werthes des Buches verstehen, wenn nicht zuletzt ein Jesuit erwähnt würde, welcher die Abhängigkeit von katholischen Quellen als den Grund der Schätzbarkeit des W. Ch. bezeichnet. Demgemäß bedeuten auch die übrigen Lobsprüche von Katholiken über das W. Ch. nicht, daß sie sich dem evangelisch-lutherischen Typus angenähert, sondern vielmehr, daß sie in dem Buch des Lutheraners ihr angestammtes Eigenthum wieder erkannt haben. Um jene Zeugnisse zu ergänzen, führe ich

1) Werke 2. Theil S. 228.

2) Vorrede zum ersten Band S. 19.

noch an, daß schon der Convertit Christoph Besold<sup>1)</sup> die Ansicht geäußert hat, die Bücher vom W. Ch. seien aus den vornehmsten katholischen Scribenten, besonders Kempis, Tauler, Ludwig von Granada zusammengezogen, über den Artikel der Rechtfertigung und der guten Werke würden darin durchaus katholische Reden gebraucht, also seien hier „einer andern und höheren Theologie, als den lutherischen Prädicanten bisher bekannt gewesen, etlicher Maßen Fundamente gelegt“. Besold verweist zur Bewährung dieser Behauptung auf Lucas Osiander, und fügt hinzu: „Ebenso hat auch sonst unter den Lutheranern keiner jemals etwas geschrieben, was devot oder geistreich geschienen, der es nicht allein von den Katholischen genommen. Wie denn Johann Gerhard's Meditationes<sup>2)</sup>, auch was Martin Moller und Andere haben ausgehen lassen, was einen mehreren Glanz der Gottesfurcht hat, aus den Katholischen gezogen ist.“ Dieses Urtheil des Convertiten ist zwar etwas übertrieben, indessen wird man demselben so viel einräumen müssen, daß die mystischen Motive in der lutherischen Lebensanschauung etwas Fremdes sind. Eine eigenthümliche Probe dafür bietet gerade die religiöse Entwicklung des eben berührten Mannes. Er erwähnt nämlich in der Vorrede zu seiner Conversionsschrift, daß der Anstoß an der Lauheit und ungeistlichen Haltung des Lutherthums ihn zu den Schriften von Tauler, Ruysbroek, Suso, Kempis und anderen gleichartigen Männern geführt, daß er in ihnen die wahre Gottseligkeit erkannt und dadurch allmählich zum Uebergang in die katholische Kirche sich disponirt habe. In den Publicationen mystischer Lebensgrundsätze<sup>3)</sup>, welche

1) Geb. in Tübingen 1577, Prof. der Rechte daselbst 1610, katholisch geworden nach der Schlacht bei Nördlingen 1634, nachdem er schon mehrere Jahre vorher dazu entschlossen, aber durch die schwedische Occupation der vorderösterreichischen Länder, namentlich der Stadt Rottenburg daran gehindert gewesen war, danach Prof. in Jngolstadt, gest. 1638. Vgl. Geistliche und erhebliche Motiven, warum Chr. Besold . . . zur alten katholischen Kirche sich begeben hat. Jngolstadt 1637. S. 122.

2) Sind aus Anselm's Meditationen geschöpft. Vgl. Hasse, Anselm von Canterbury I. S. 231.

3) Er führt a. a. D. als hauptsächliche Schrift der Art Axiomata theologico-philosophica an. Diese Schrift ist mir nur bekannt geworden durch zahlreiche Auszüge in Melchior Breler's *Mysterium iniquitatis pseudo-evangelicae*, Goslar 1621 (S. 38). Dieser Schriftsteller führt die

er in dieser Epoche vorgenommen, habe er die Controversfragen theils glimpflich entschieden, theils ganz unberührt gelassen. Allmählich aber habe er sich von der Richtigkeit des Katholicismus durchdrungen. Aus dem, was vorliegt, erkennt man nun auch, daß die Mystiker, welche seinem Bedürfniß nach praktischem Christenthum entgegenkamen, ihm nicht anders als es bei Arndt der Fall war, eine gegen den Streit der Confessionen neutrale Lebensanschauung eröffneten. Besold meinte zu deren Aneignung um so berechtigter zu sein, als die „deutsche Theologie“ von Luther so hoch gelobt und von Arndt, dem um die Kirche Christi so sehr Verdienten, kürzlich wieder herausgegeben sei 1). Er bewegt sich demnach in den bekannten Ideen von dem absolut ausschließenden Verhältniß zwischen Gott und Welt und von der Vereinigung mit Gott und Christus durch die Aufhebung des eigenen Willens, sowie von der Nothwendigkeit der Buße und der Reinheit des Lebens zum Zweck der richtigen Gotteserkenntniß. Breler hat auch, ehe er Besold's Conversion ahnen konnte, die Uebereinstimmung zwischen ihm und Arndt in diesen Hauptbedingungen des praktischen Christenthums außer Zweifel gestellt. Demgemäß ist es schwerlich richtig, was Hartmann 2) sagt, Besold, der sich durch das Verderben der Zeit, namentlich durch die theologischen Streitigkeiten angewidert gefunden, habe, statt mit gläubigem Sinn und starkem Muth diesen Uebeln entgegenzutreten, in einer weichlichen Mystik Trost und Halt für sich gesucht. Er, dem das einfach kräftige W. Ch. nicht genügte, habe sich zu katholischen mystisch-asketischen Werken gewandt, die ihn der katholischen Kirche entgegenführten. Die Mystik von Besold ist nicht weichlicher, als die von Arndt, und diese ist nicht einfacher und kräftiger als jene; denn es ist bei beiden der gleiche Stoff aus der gleichen Quelle. Beide haben auch den Uebeln der Zeit nichts Anderes entgegenzusetzen vermocht, als die Zumuthung, sich in die Einsamkeit des contemplativen Lebens zurückzuziehen. Die entgegengesetzten

Sätze nostri Besoldi immer als Bestätigungen der gleichartigen Gedankenreihen von Arndt an. Ferner *Axiomatum de consilio politico* appendix (theologica). Frankfurt 1622, — theils Lesefrüchte aus mancherlei vorherrschend mystischen Büchern, theils eigene Sentenzen des Verfassers. Endlich *Tractatus de fundamento verae philosophiae*, welchen Breler p. 143 citirt.

1) Bei Breler p. 172.

2) Bei Herzog *RC.* II. S. 112.

Entscheidungen, welche beide in kirchlicher Hinsicht getroffen haben, hängen von anderen Umständen ab. Aus Besold's Bekenntnissen ergibt sich einmal, daß er den Zusammenhang des Fastens und der mechanischen Gebetsübung am Rosenkranze mit der Aufgabe der mystischen Selbstverleugnung und Contemplation erkannt hat, daß er dadurch über die Neutralität, in der ihm die Mystik zuerst erschien, hinausgeführt und von ihrer positiven Zugehörigkeit zum Katholicismus überzeugt worden ist. Ferner hat sich mit seiner Werthschätzung der contemplativen aristokratischen Zurückgezogenheit der Zweifel an dem Erfolge jeder auf das Ganze gerichteten Reformation verbunden. So wie er in der Epoche seiner mystischen Neutralität diesem Gedanken Ausdruck verleiht<sup>1)</sup>, läßt er schon seinen Rückgang zum Katholicismus erwarten. An diesem Punkte gerade scheiden sich die Wege von Besold und von Arndt; von hier aus läßt sich erkennen, warum die Zulassung der mystischen Gedankenreihen in das Lutherthum durch den letztern weder ihn demselben entfremdet noch bei der Mehrzahl seiner Anhänger den Bestand des Lutherthums untergraben hat. Der christliche Glaube lebt von der Anerkennung des Zieles des Reiches Gottes, also des Sieges des Guten in der Menschheit, oder der fortschreitenden moralischen Verbesserung des Ganzen, auch wenn man von der reformatorischen Arbeit an dieser Aufgabe in einer bestimmten Zeit noch so wenig Erfolge wahrnimmt. Dieses Glauben gegen den Augenschein ist die nothwendige Paradoxie im Christenthum. Dieselbe ist gleich weit entfernt von dem aristokratischen Pessimismus, welcher in Besold's Aeußerungen auftritt, wie von dem Optimismus, nach welchem die von ihm gewünschten aber nicht gemachten Erfahrungen bemessen sind, und in welchem sich die officielle Selbstbeurtheilung der katholischen Kirche bewegt. Besold's Verzweiflung an jeder Reformation des Ganzen ist gewiß unrichtig; denn so wie er sich ausspricht, kann seine Meinung nicht nur, sondern muß

1) *Appendicula theologica. Axioma 499: Omnis mundi reformatio videtur vana et inanis, quia regnum Christo non est de hoc mundo; et cum pauci potentes, pauci sapientes perveniant ad Christum, periculo et mali suspicione vix caret, si coram mundo potentes et sapientia clari stabilire velint veram religionem vel instituere mundi reformationem. 500: Reformatio mundi vel reductio veritatis fulguri comparatur a salvatore nostro (Mth. 24, 27), quod multis in locis simul conspicitur, sed parum tamen durat.*

auch gegen das Recht des Christenthums überhaupt gewendet werden. Hingegen hat Arndt's unverrückte Anerkennung der Reformation Luther's, deren religiöse Grundsätze durch seinen Rückgang auf die Mystik zwar vielfach verdeckt, aber doch nicht völlig verdrängt worden sind, die allgemeine Bedeutung, daß er an Reformation der Menschheit in dem von Luther gesteckten Umkreise glaubt, und daß er diesem Ziele des Christenthums mit seinem Glauben und seiner Arbeit treu bleibt, auch gegen den Augenschein. Darum finden sich auch bei ihm keine directen Ausdrücke des Pessimismus, welchen Praetorius (S. 18) und Nicolai (S. 24) kund gegeben haben, obgleich gewisse Voraussetzungen dazu auch für Arndt gelten. Er hat also diesem Keim der Versuchung zum Abfall vom Protestantismus in sich nicht Statt gegeben, wie es bei Besold der Fall war. Arndt stellt in dieser wichtigen Rücksicht eine Wendung der Gemüthsstimmung dar, welche dem Bestande des Lutherthums vortheilhaft ist. Dadurch aber wird fürs Erste der Fehler ausgeglichen, welcher in der Aufnahme der mystischen, speciell der quietistischen Elemente besteht, und der Schaden zurückgehalten, welcher unter anderen Verhältnissen dem Lutherthum aus der Einmischung dieser incongruenten Stoffe erwachsen muß.

Man würde die oben vorgenommene Analyse des Wahren Christenthums gründlich mißverstehen, wenn man in ihr die Absicht einer allgemeinen Verurtheilung der Leistung von Arndt vermuthete, weil ich nachweise, daß er fremde Gedankenreihen in die lutherische Lebensanschauung eingemischt hat. Diese Thatsache wird nicht mit Recht geleugnet oder verschleiert werden können, wenn man die Bekenntniskundenden der lutherischen Kirche vollständig kennt. Aber was demgemäß ein Fehler ist, ist keine persönliche Verschuldung; denn der Fehler ist geschichtlich daraus zu erklären, daß die lutherische Lebensanschauung nicht im klaren Flusse geblieben, sondern durch das Uebergewicht der objectiv-dogmatischen Interessen eingeschränkt und undeutlich geworden war. Der Protestantismus ist nicht in voller Kraft und Rüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelalterlichen Schooße der abendländischen Kirche entbunden worden. Die Unvollständigkeit seiner ethischen Orientirung, die Zersplitterung seiner Gesamtanschauung in die Reihe der einzelnen Dogmen, die vorwiegende Ausprägung seines Besitzes in spröder Verständigkeit sind Mängel, welche den Protestantismus bald im Nachtheil gegen die

Fülle der mittelalttrigen Theologie und Asketik erscheinen ließen. In dieser Schwäche <sup>1)</sup>, welche mit eigenen Mitteln zu überwinden damals nicht unternommen wurde, hat man sich durch Wiederaufnahme von aristotelischer Schultheologie und von mystischen Maßstäben der religiösen Praxis zu kräftigen gesucht. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch das relative geschichtliche Recht der Combination zu verstehen, welche in Arndt's Wahrem Christenthum vorliegt, sofern nämlich die Aufnahme mystischer Frömmigkeit dem Glauben an das Recht der lutherischen Reformation untergeordnet worden ist.

In der Pietät gegen die eigene angestammte Kirche bewährt sich auch die schuldige Rücksicht auf die unumgängliche Rechtsform der Kirche überhaupt. Hierin ist der Abstand Arndt's von Schwenkfeld ausgedrückt und hierin hat sein Anhänger Christian Hohburg <sup>2)</sup> sich von ihm getrennt. Es wird geeignet sein, auch diesen Mann, der sich einer großen Theilnahme unter seinen frommen Zeitgenossen zu erfreuen hatte, mit Arndt zu vergleichen. Ihn hat die Mystik nicht wie Besold zur katholischen Kirche, aber zur Indifferenz gegen jede Confession geführt. Geboren in Lüneburg 1607, hat er in Königsberg studirt, darauf eine Lehrerstelle zu Lauenburg an der Elbe, dann zu Uelzen bekleidet. Er ist ursprünglich von Arndt angeregt <sup>3)</sup>, aber alsbald auch mit Schwenkfeld befannt geworden. In Uelzen hat er aus eigener Vollmacht an die ihm amtlich obliegenden Predigten ein stehendes Gebet angeknüpft, in welchem er den damaligen Krieg als die Strafe der Heuchelei, d. h. des bloß scheinbaren Christenthums unter den Deutschen bezeichnete <sup>4)</sup>, wahrscheinlich mit demselben Recht, mit welchem einige Jahre später der Convertit Joh. Scheffler den Krieg für die Strafe der deutschen Reformation ausgegeben hat.

1) Ueber deren Ursachen das 6. Capitel des ersten Bandes Auskunft giebt.

2) Lebenslauf des seligen Christian Hohburg, von dessen Sohne aufgesetzt. 1676. Vierte Auflage 1698. (Sehr oberflächlich, ohne genaue Zeitangaben.)

3) Darauf weist seine Schrift hin: Praxis Arndiana oder Herzensseufzer über die 4 Bücher wahren Christenthums S. A., welche den Kern der Lehre dieses hocherleuchteten Lehrers erklären. 1642.

4) Angehängt an: Heutiger langwieriger verwirrter Teutscher Krieg. Lüneburg 1644.

Da er nun auf dieses Gebet nicht verzichten wollte, wurde er abgesetzt; und nun entwickelte er eine ausgedehnte quasi reformatorische Schriftstellerei, theilweise unter fremden Namen<sup>1)</sup>, in welcher er schließlich bei der Ansicht ankam, das innerliche Christenthum sei in völliger Gleichgiltigkeit gegen Babel, die rechtliche Form der Kirche, in der man steht, zu erstreben. Diesen Grundsatz hat er auch in seinem Leben erprobt. Nach seiner Absetzung in Uelken war er erst in Hamburg Privatlehrer, darauf Corrector in der Stern'schen Buchdruckerei zu Lüneburg; da berief ihn der Herzog August von Braunschweig-Lüneburg zu Wolfenbüttel auf die Pfarre in Borne. Er konnte sich aber hier nicht lange behaupten, weil seine Rechtgläubigkeit mehr als verdächtig war. Ich führe nur an, daß er sich gegen alles Streiten über das Abendmahl erklärte, und zugleich in Uebereinstimmung mit Schwenkfeld die Einsetzungsworte so auslegte, daß τὸ σῶμά μου wegen des Artikels Subject und τοῦτο Prädicat im Satz sei<sup>2)</sup>. Demnach soll Christus sagen, sein Leib sei für die Seelen, was das Brot für den Leib ist. Von Borne vertrieben, ließ er sich durch einen Freund bewegen, nach Gelderland zu ziehen, wo er von 1649 an gegen 5 Jahre Hausprediger bei einem vornehmen Manne war, den der Sohn nicht nennt, danach bis 1669 Pastor in Lathum in Geldern. Der Sohn hebt hervor, daß sein Vater weder im Dienst der lutherischen, noch in dem der reformirten Kirche zu einem besondern Amtsgelübde angehalten worden sei. In Lathum hat er die oben angeführten Schriften über Mystik geschrieben. Allein die Schrift: Der unbekante Christus, in welcher der bestehenden Kirche jede rechte Erkenntniß Christi abgestritten wird, zog ihm die Suspension von seinem Amte zu; er legte es darauf nieder. In Amsterdam, wohin er sich zurückzog, trat er in vorübergehende Berührung mit Labadie (I. S. 226), siedelte dann bei Ausbruch des Krieges 1672 nach Hamburg über, und ließ sich hier bestimmen, vor der Mennoniten-

1) Deutsch=evangelisches Judenthum, 1644. Elias Praetorius, Spiegel der Mißbräuche beim Predigtamt im heutigen Christenthum, 1644. El. Praetorius, Lutherischer Pfaffenpußer, 1648. Bernh. Baumann, Von dem deutsch-evangelischen ärgerlichen Christenthum. Theologia Mystica, 3 Theile 1655. 56. Postilla mystica, 1665. Der unbekante Christus, 1669, und vieles Andere.

2) Praxis Davidica (Erklärung mehrerer Psalmen). Lüneburg 1647. S. 653.

gemeinde zu predigen, ohne sich ihren besonderen Satzungen anzuschließen. In dieser Stellung ist er 1675 gestorben. Er vollendet den Beweis dafür, daß die Mystik an sich kein Entscheidungsgrund für die Stellung zur Kirche ist. Der Mystiker Besold ist durch den Pessimismus in Hinsicht der Reformation der Kirche zum Katholicismus zurückgeführt; Hohburg ist auch nicht bloß durch die Neutralität der Mystik gegen die festgestellten Confessionsunterschiede zur Neutralität gegen jede rechtliche Kirchengestalt gebracht worden. Dafür ist auch auf pessimistische Ueberhebung als den Grundzug seines Charakters zu rechnen, welche ich aus dem zugleich weichlichen und verdrüßlichen Ausdruck des Bildes von Hohburg erkenne, das seiner Biographie beigegeben ist.

### 29. Jesuſliebe in Poesie und Proſa.

Der Aufschwung, welchen die deutsche Dichtung im 17. Jahrhundert genommen hat, ist auch dem religiösen Zweige derselben zu Gute gekommen. Die literarische Uebersicht über die geistlichen Dichtungen jener Zeit, welche seit geraumer Zeit vorhanden ist<sup>1)</sup>, ist nur bisher noch nicht benutzt worden, um eine Lücke in der Geschichte der lutherischen Kirche auszufüllen. Denn das Vorurtheil, daß alles, was zum Kirchenliede geworden ist, durchaus dem lutherischen Lehrbegriffe entspreche, hält ebenso wenig Stich wie die gleiche Voraussetzung über die theoretische Theologie jener Epoche. Vielmehr ergibt sich, daß in der deutschen, d. h. in dem Rahmen der lutherischen Kirche verlaufenden Liederdichtung neben der correcten Ausführung des Gottvertrauens die Motive mittelaltlicher Frömmigkeit in großem Umfange fort dauern und nach und nach zu gesteigertem Ausdrucke kommen. Was davon der Epoche vor dem Auftreten des Pietismus angehört, kann hier nicht übergangen werden. Es ist zwar nicht eine directe Vorbereitung dessen, was von Spener und Francke ausgegangen ist, allein es setzt sich fort

1) E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und des Kirchengesanges der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche. Stuttgart 1846, dritte vermehrte Aufl. 1866—76. Acht Bände.

innerhalb des von diesen Männern eröffneten Umschwunges der religiös-sittlichen Lebensansicht. Namentlich ist dasjenige, was man bloß als die eigenthümliche Richtung der Frömmigkeit von Zinzendorf zu kennen pfllegt, nur eine geringe Modification des Stoffes und der Manier, welche durch eine lange Reihe von Dichtern und prosaischen Asketikern im 17. Jahrhundert vertreten sind. Wie kam man denn die passionirte Privatliebe zum Herrn Jesus und die Beschäftigung mit den sinnlichen Merkmalen seines versöhnenden Leidens dem Grafen so anrechnen, wie es in der gangbarsten Geschichtsdarstellung geschieht<sup>1)</sup>, da doch dieser vom heiligen Bernhard angeschlagene Ton durch die Asketiker und die Dichter in der lutherischen Kirche seit dem Ende des 16. Jahrhunderts weiter getragen worden ist.

Von den Gedichten des heiligen Bernhard ist der *Jubilus rhythmus de nomine Jesu: Jesu dulcis memoria* gewissermaßen das Feldzeichen geworden, unter welchem sich die Dichter in der lutherischen Kirche sammeln. Wir sind fünf Nachbildungen desselben binnen hundert Jahren bekant geworden. Schon Martin Moller (1584) hat es übersezt in dem jambischen Metrum der Urschrift und deshalb am besten: O Jesu süß, wer dein gedenkt; in dieser Gestalt hat Arndt das Lied in das „Paradiesgärtlein“ (1612) aufgenommen. Johann Heermann (1630) giebt das Lied in Alexandrinern wieder, Benjamin Praetorius (1659) in Trochäen, Heinrich Müller (1659) in der Strophe: Wie schön leuchtet der Morgenstern, Christian Knorr von Rosenroth (1684) in amphibrachyschem Versmaß (viermal  $\cup \cup \cup$ ). Das Lied Bernhard's vergegenwärtigt in der Kürze alle charakteristischen Züge der Jesusliebe, welche in dessen Predigten über das Hohelied ausgeführt sind, und die Regel der Contemplation im Mittelalter bilden. Das Lied ist so passionirt und so sinnlich gestimmt wie möglich<sup>2)</sup>.

1) Rahnis, der innere Gang des deutschen Protestantismus. Dritte Ausgabe (1874). Erster Theil S. 239 ff.

2) *Jesum quaeram in lectulo  
 Clauso cordis cubiculo,  
 Privatim et in publico  
 Quaeram amore sedulo . . . .  
 Qui te gustant, esuriunt,  
 Qui bibunt, adhuc sitiunt,  
 Desiderare nesciunt*

Derjelbe Typus beherrscht aber auch die sieben Lieder der *Rhythmica oratio ad unumquodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis*. Die einzelnen Wunden und Schmerzen Christi werden hier vergegenwärtigt als die sinnenfälligen Beweise seiner Menschenliebe und die Motive unseres Mitleides, dann als die Mittel der Heilung oder Reinigung von den einzelnen correspondirenden Sünden, aber so, daß die durch Christus erweckte Gegenliebe sich stark macht zum Leiden mit ihm und zur Unterdrückung der Sündentriebe, endlich als Schutz und Trostmittel im Sterben des dankbar Liebenden. Diese Lieder sind bekanntlich von Paul Gerhardt (1607—1676) nachgedichtet (1659). Auch in dieser Gestalt haben sie ihren Charakter nicht eingebüßt, und es ist schwerlich zufällig, daß nur das siebente Lied: O Haupt voll Blut und Wunden, in kirchlichen Gebrauch gekommen und geblieben ist. Trotzdem kann diesem Liede nicht zugestanden werden, daß es ein treffender und erschöpfender Ausdruck evangelischer Karfreitagsstimmung ist. Denn die Schilderung der Leiden ist nicht auf den Gehorsam Christi hinausgeführt, und die allgemeine Veröhnung wird an jene Schilderung nicht geknüpft. Aber dem Gepräge dieser Lieder Bernhard's entspricht es, daß in den Dichtungen wie den Erbauungsbüchern in der lutherischen Kirche, welche demnächst vorzuführen sind, die sinnliche Seite des Leidens Christi, Angstschweiß, Blut und Wunden, ohne den Hintergrund und das Motiv des Gehorsams zwar als Erscheinungen der stellvertretenden Leistung Christi, aber daneben nur als Motive der Gegenliebe und wiederum als Heil- und Reinigungsmittel gegen die Sünden, nicht aber als Träger der allgemeinen Veröhnung gedeutet werden. Allerdings kommt diese Anschauungsweise namentlich in der früheren Zeit auch bei Luther vor, z. B. in dem Lied über die Taufe:

Nisi Jesum, quem diligunt . . . .  
 Quocunque loco fuero,  
 Mecum Jesum desidero.  
 Quam laetus, cum invenero,  
 Quam felix, cum tenuero.  
 Tunc amplexus, tunc oscula,  
 Quae vincunt mellis pocula,  
 Tunc felix Christi copula,  
 Sed in his parva morula.

II.

5

Christ unser Herr zum Jordan kam. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß seine eigenthümliche Auffassung der Versöhnung und der Taufe nicht zur Geltung in solchen Sätzen kommen, wie „Da wollt' er stiften uns ein Bad, zu waschen uns von Sünden, erlösen auch den bittern Tod durch sein selbs Blut und Wunden“; „der Glaub im Geist die Kraft versteht des Blutes Jesu Christi, und ist für ihn ein rothe Fluth von Christus Blut gefärbet, die allen Schaden heilen thut“. Das sind vielmehr Bilder von mittelaltrem Gepräuge, welche in keinem Zusammenhang mit der lutherischen Lehre stehen, und auf dieselbe auch nicht reducirt werden können.

Die erste selbständige Verwendung findet die Verehrung Jesu nach dem Muster Bernhard's in dem „Geistlichen Brautlied der gläubigen Seelen von Jesu Christo ihrem himmlischen Bräutigam, gestellt über den 45. Psalm des Propheten David“ von Philipp Nicolai. Wenn man dieses mehr rhetorische als poetische Product mit den mystischen Combinationen in den Erbauungsbüchern dieses Mannes vergleicht, so ist es ziemlich maßvoll in der sinnlichen Färbung. Allein es verräth zu wenig Kenntniß und Urtheil, daß der letzte Herausgeber des „Freudenspiegels“ behauptet, in diesem Liede sei die reine Lehre so wohl verwahrt, und deshalb sei es dem Teufel so sehr ein Dorn im Auge gewesen und so viel ebionitisches Gebell dagegen erhoben worden<sup>1)</sup>. Mögen auch alle möglichen Prädicate Christi in dem Liede: Wie schön leuchtet der Morgenstern, zusammengestellt sein, so ist doch die charakteristische Temperatur in demselben nach einem Grade der Gleichheit zwischen der liebenden Seele und dem geliebten Seelenbräutigam bemessen, in welchem die Gottheit Christi praktisch verleugnet wird. Was hat ferner dieses Lied überhaupt mit der reinen Lehre zu thun, da es keine Anspielung auf Versöhnung, Sündenvergebung und Buße enthält, sondern sich in Wendungen ergeht wie: „Mein Herz heißt dich ein liliun, dein süßes Evangelium ist lauter Milch und Honig, ei mein Blümlein . . . deiner kann ich nicht vergessen; Von Gott kommt mir ein Freudenschein, wenn du mit deinen Neugelein mich freundlich thust anblicken; Er ist mein Schatz, ich bin sein Braut, sehr hoch in ihm erfreuet; Daß ich möge mit Jesulein, dem wunderschönen Bräutigam mein in steter Liebe wallen.

Der erste wirkliche Dichter, den die lutherische Kirche aufzu-

1) Mühlmann a. a. D. S. 377.

weisen hat, ist Johann Heermann<sup>1)</sup>. Wackernagel hat wohl Recht ihn vor dem Urtheil zu bewahren, daß er von Martin Opitz das Versmachen gelernt habe. Soweit jedoch Heermann und die folgenden Dichter unter dem Einfluß von Opitz stehen, ist nicht zu übersehen, daß dieser nicht nur „Salomons des Hebräischen Königs Hoheslied“ (Breslau 1627) nachgedichtet, sondern zugleich die Deutung der Braut auf „ein Herz, das Gott liebet“, gebilligt hat. Der religiöse Charakter, welchen Heermann's lateinische und deutsche Gedichte kund geben, ist jedoch weniger lutherisch, als man regelmäßig annimmt. Diejenige Liebe zu Jesus, welche der Grundzug seiner Stimmung ist, ist nun einmal auf keinem andern Boden heimisch als auf dem des mittelalterlichen Katholicismus. Und gerade der Fuß der Gleichheit mit dem geliebten Jesus wird durch Heermann als Pflicht und Recht der liebenden Seele in bezeichnender Weise aufrecht erhalten:

Nicht selten hat mein Herz der Zweifel eingenommen,  
 Ob auch die Liebe dir, Herr Jesu, sei willkommen,  
 Damit ich dich beschenk. Ach wer bin ich? wer du?  
 Die Gleichheit wahrlich will da treffen übel zu,  
 Die doch nothwendig ist, soll anders sein die Liebe  
 Von ungefärbter Art. Wann ich mich so betrübe,  
 Dann kommt mir tröstlich ein dein Wille, daß du mir  
 Befohlen, daß ich soll mit Liebe dienen dir.

1) Geboren 1585 zu Raudten in Niederschlesien, 1611 Pastor in Köben gest. 1647. — Sein Hauptwerk ist *Devoti musica cordis*, Haus- und Herzmusica, das ist Allerlei geistliche Lieder aus den heiligen Kirchenlehrern und selbsteigener Andacht . . . verfaßt durch Johannem Heermannum, zuerst Leipzig 1630. Ferner *Exercitium pietatis*, das ist Inbrünstige Seufzer, andächtige Lehr- und Trostsprüchlein für die liebe Jugend, aus den Sonn- und Festtags-evangelien verfaßt. Breslau 1630 und öfter. — Johann Heermanns Geistliche Lieder, herausgegeben von Philipp Wackernagel (Stuttgart 1856) — enthält außer der *devoti musica cordis* eine Auswahl aus den übrigen Liederansammlungen, welche ebendasselbst in der biographischen Einleitung nachgewiesen werden. Zu erwähnen sind noch die lateinischen Gedichte, mit denen H. begonnen, und die er als *Epigrammatum libelli IX*. Jenae 1624 gesammelt hat. Das erste Buch derselben: *Amores et suspiria sacra* ist unter dem Titel: Geistliche Buhlschaft und Liebesseufzer übersetzt von M. Tobias Petermann, Schullector zu Pirna. Dresden 1651. Angehängt sind auch einzelne aus den übrigen Büchern der *Epigrammata* ausgezogene Gebetsprüche oder Geistliche Symbola.

Wie du nun Jesu willst, so lieb ich dich von Herzen,  
 Doch muß ich sagen, daß nicht ohne Weh und Schmerzen;  
 Dich lieb ich, doch nicht ich. Die Liebe gegen dir,  
 Sie sei auch, wie sie sei, die kömmet nicht von mir.  
 Zum Brunnquell hat sie dich, du regest meine Sinne  
 Durch deinen heiligen Geist, daß ich dich lieb gewinne.  
 Bist etwa du von mir nur einen Augenblick,  
 So gehet meine Lieb, Herr alsobald zurück.  
 Weil ich denn liebe dich auf dein Geheiß und Willen,  
 Weil deinen Willen hilfst dein Geist in mir erfüllen,  
 Wie sollte zweifeln doch mein Herze nun in mir,  
 Daß meine Liebe nicht sei angenehme dir?

Mit diesem Liede aus der lateinischen Sammlung ist zu vergleichen der Vers aus dem Liede „Um Freude des heiligen Geistes in Traurigkeit“ in der Herzensmusik (Wackernagel Nr. 25):

Wie ein Bräutigam seiner Braut,  
 Wann er mit Liebe sie anschaut,  
 Sich freuet inniglich,  
 Also hast du auch in dir  
 O Gott Lust und Freud an mir:  
 Ei so gieb, daß ich auch mich  
 Freu, so oft ich denk an dich.

In der mittelaltrigen Gestalt ist diese Liebesdevotion zu dem süßen Herrn Jesus möglichst außer Berührung mit dem Bewußtsein von der Sünde. Denn, wie Bernhard (I. S. 48) lehrt, muß man die Buße hinter sich haben und in der Heiligung vorgeschritten sein, wenn man sich überhaupt zu dem Kusse vom Munde des Heilandes erheben darf. Es ist also eine Abweichung von diesem Vorbilde, daß Heermann ebenso reichlich der Erinnerung an die Sünde und der Bußfertigkeit, wie der individuellen Liebe zum Bräutigam Ausdruck verleiht, welche hervorgerufen wird durch die Anstrengungen und Leiden, unter denen er seine Liebe in der Erlösung bewiesen hat. Und man könnte geneigt sein, hierin die spezifisch lutherische Ergänzung des nun einmal nicht abzuleugnenden Elementes mittelaltriger Frömmigkeit zu erkennen. Den Hauptstoff der Herzensmusik bilden nach der ursprünglichen Ueberschrift „Andächtige Buß- und Trostlieder“, und an Bekenntnissen der Buße fehlt es auch nicht in den Amores et suspiria. Indessen ist zu beachten, daß die bezeichnete Ueberschrift den Zusatz hat „Aus den Worten der

heiligen Kirchenlehrer“. Als solche werden über einzelnen Gedichten Augustin, Bernhard, Tauler genannt. Während nun auf jeden der beiden letzteren Gewährsmänner drei Lieder kommen, so sind mit Augustin's Namen zwölf bezeichnet, und diese bilden den Kern der Buß- und Trostlieder. Bei Augustin's Namen ist jedoch an die schon (S. 25) vorgekommenen pseudonymen Schriften Soliloquia, Meditationes, Manuale zu denken<sup>1)</sup>. Das Capitel der Soliloquia, nach denen von Heermann's Liedern Nr. 5. 7. gedichtet sind, entspricht der Schrift des Hugo a S. Victore, *Arrha animae*; die Capitel der Meditationes aber, aus denen neun der Lieder geschöpft sind, entsprechen der zehnten und der zweiten Rede des Anselm von Canterbury. Hieraus erklärt es sich, daß die angeführten Bußlieder in durchaus mittelalterlicher Weise die Sünde nicht als Schuld, sondern als Elend, Schwäche, Häßlichkeit darstellen, und daß die Lieder, welche sich über die Erlösung verbreiten, nicht auf den lutherischen Lehrbegriff, sondern auf die abweichende Gedankenbildung des Anselm zurückgehen.

Demnach Anselm besteht die Genugthuung des menschengewordenen Gottes in dem überpflichtmäßigen Leiden als solchem,

1) Nach der Nummerirung Wackernagel's:

1. So wahr ich lebe, spricht dein Gott, Med. 2.
5. Was bin ich, o Herr Zebaoth, Solil. 2 (Abf. 3).
7. O Jesu Christe, Gottes Sohn, Solil. 2 (Abf. 1. 2).
9. Hilf mir mein Gott, Med. 1.
11. Ich armer Sünder weiß, Med. 2 (Abf. 2).
12. Kein größer Trost kann sein, Med. 5.
13. Ach Herr wie schrecklich ist dein Grimm, Med. 6.
15. O Herr mein Gott, ich hab zwar dich, Med. 8 (Abf. 3).
16. Ich glaub, o Gott, von Herzensgrund, Med. 8 (Abf. 1. 2).
18. Herzliebster Jesu, Med. 7.
20. Herr Jesu Christ, mein höchste Lust, Med. 39.
59. Jesu, deine tiefen Wunden, Manuale 22.

Zur Literatur der Pseudo-Augustinischen Schriften trage ich aus Zuchold's Bibliotheca theologica nach, daß in Deutschland zwischen 1830 und 1862 zwei katholische Ausgaben und zwei katholische Uebersetzungen derselben, außerdem aber „für evangelische Christen“ eine Uebersetzung der Meditationen, mit Lebensbeschreibung Augustin's, von August Krohne 1854, der Soliloquien und des Manuale von Christian Müller 1857, beide Stuttgart bei Liesching, erschienen sind. Vgl. meinen Aufsatz: Ein Beitrag zur Hymnologie der deutschen lutherischen Kirche in den deutsch-evangel. Blättern 1881. S. 93—103.

nach lutherischer Lehre in dem Gehorsam Christi, welcher in Thun und Leiden erscheint, namentlich aber dem letztern erst den Werth verleihet, den es für die Erlösung darbietet. Die Heermann'schen Lieder nun, welche die Erlösung durch Christus darstellen, ergehen sich im Anschluß an die Reden Anselm's immer in der Ausmalung der einzelnen Leiden Christi, allein an den Gehorsam im Leiden erinnert kein einziges Wort. Indem Heermann seine Aufmerksamkeit auf das Blut und die Wunden Christi als Mittel der Erlösung fixirt, richtet er sich abwechselnd nach Bernhard und nach Anselm, auch dann, wenn er die Motive beider nahe an einander rückt. Im Sinne Senes ist es, daß die Leiden Christi als die sinnenfälligen Beweise seiner Liebe zu den Menschen, im Sinne dieses, daß sie als die Genugthuung an Gott für die Sünden der Menschen gedeutet werden. Aus der Anlehnung an die pseudo-augustinischen Schriften erklärt sich aber noch eine andere Eigenthümlichkeit der Anschauung Heermann's von der Erlösung. In beiden Lieder-sammlungen stechen Ausdrücke wie Sündenloth, Sündenschlamm, Sündenwurm, Stank und Unflat, Scheusal, hervor. Dieselben sind jenen Vorlagen entnommen<sup>1)</sup>. Sie kommen aber der Vorstellung entgegen, daß das Blut Christi das Mittel der Reinigung von jenen Attributen der Sünde ist. Diese Beziehung wird freilich nicht gerade in den Vordergrund geschoben; um so geschmackloser aber ist die Ausführung des Liedes „Jesus Christus das purpurrothe Blutwürmlein“: O Mensch, merk auf, was ich dir sag (Wackernagel Nr. 17). Das ist eine so gewaltfame Mischung von incongruenten Motiven wie möglich. Deshalb kann es nicht auffallen, daß Heermann auch die am meisten ungeistige Combination in der Deutung der Leidensgestalt Christi, welche Bernhard in Anlehnung an das Hohelied angegeben hat, sich nicht entgehen läßt. Zu den Amores et suspiria sacra gehört ein Lied, das in der Uebersetzung Petermann's so lautet:

Will dem Stößer nicht zum Raube  
 Etwa sein die Turteltaube,  
 Sucht sie ihre Zuversicht,  
 Wo der Baum und Fels sich bricht.

1) Soliloq. 2. Vas sterquilinii, concha putredinis, plenus foetore et horrore. 6. Inutilis vermis, foetens peccatis. Medit. 8. Labes meae pollutionis. Manuale 24. Lacus miseriae et lutum faecis.

Satan ist der starke Geier,  
 Der verfolgt mich ungeheuer;  
 Mich ein armes Täubelein  
 Will sein Rache schlingen ein.  
 Deiner Seiten tiefe Wunde  
 Ist der Felsritz jede Stunde.  
 Glaubensflügel nehm ich an,  
 Daß ich dahin fliehen kann.  
 Komm ich hin, bald ich mich friste  
 Vor des argen Feindes Lüste  
 Wer in Christus Wunden liegt,  
 Sicherlich sich freut und siegt.

Endlich darf ich nicht unterlassen, die Abhängigkeit Heermann's von Anselm an einer Stelle desjenigen Liedes nachzuweisen, welches eines der schönsten Karfreitagsglieder ist: Herzliebster Jesus, was hast du verbrochen? Hier wird von dem Gedanken der Stellvertretung der Leiden Christi für die Schuld des Menschen fortgeschritten zu der Frage, womit der Gläubige die Liebe und Treue Christi vergelten könne, und die Antwort erteilt:

Doch ist noch etwas, das dir angenehme:  
 Wann ich des Fleisches Lüste dämpf' und zähme,  
 Daß sie aufs neu mein Herze nicht entzündend  
 Mit alten Sünden.

Weils aber nicht besteht in eignen Kräften,  
 Fest die Begierden an das Kreuz zu heften,  
 So gib mir deinen Geist der mich regiere,  
 Zum Guten führe.

Dieser Zusammenhang entspricht der vorbildlichen Rede Anselm's genau<sup>1)</sup>; nur ist die letzte Wendung in derselben als unstatthafte

1) Augustini Meditat. 7. Quid, rex meus et deus meus, quid retribuam tibi pro omnibus, quae tribuisti mihi? Non enim inveniri in corde potest hominis, quod condigne talibus referatur praemiis. Numquid sagacitas machinari potest humana, cui comparetur miseratio divina? Nec est creaturae moliri officium, quo iuste creatoris recompenset praesidium. Est autem, nate dei, in hac tua admirabili dispositione, est cui fragilitas mea in aliquo suppeditet, si tua visitatione compuncta mens carnem crucifigat cum vitiis et concupiscentiis: et si hoc a te conceditur, quasi iam tibi incipit compati, quia et tu pro peccato dignatus es mori.

Andeutung eines Verdienstes der Buße von Heermann übergangen. Aber so sehr es im Sinne des Mittelalters ist, daß der Einzelne von der erlösenden Liebe Christi den directen Anlaß zur individuellen Gegenliebe und zum Vorsatz des eigenen Bußleidens nimmt, so ist umgekehrt das lutherische Verständniß der Erlösung durch Christus darauf gestellt, daß man sich durch sie frei von der Schuld und selig in der gegründeten Zuversicht auf Gott findet. Erst unter Voraussetzung dieser Erfahrung ist der Vorsatz der Buße, die das Leben ausfüllen soll, berechtigt als eine Pflicht, welche der allgemeinen Geltung der Erlösung entspricht. Nach lutherischer Lehre schafft die durch Christus vermittelte allgemeine Sündenvergebung dem Gläubigen Frieden und Ruhe des Gewissens; Heermann aber singt (Wackernagel Nr. 24):

Dem wer dich liebt, den liebest du,  
Schafft seinem Herzen Fried und Ruh,  
Erfreuest sein Gewissen;  
Es geh ihm, wie es woll auf Erd,  
Wenn ihn gleich ganz das Kreuz verzehrt,  
Soll er doch dein genießen.

Wenn es wahr ist, daß die Reformation Luther's eine höhere und reichere Stufe christlicher Frömmigkeit eröffnet hat, als das lateinische Mittelalter behauptet, so nimmt Heermann die Höhe, die ihm zukommt, nicht ein, indem er den Vorbildern mittelalttriger Jesuliebe nachgeht, sondern dadurch, daß er der Zuversicht auf Gott frischen und kräftigen Ausdruck verleiht, der Zuversicht, welche gemäß der Versöhnung durch Christus auch im Leiden Stand hält. Und hieran hat er es weder in seinem Leben noch in seiner Dichtung fehlen lassen. Ich erinnere nur an die Lieder (bei W. Nr. 26. 42) mit den Ueberschriften: Gott verläßt Keinen und Ein täglich Gebet (O Gott du frommer Gott). Für diese Art der Dichtung bietet das Mittelalter keine Vorbilder; sie ist der charakteristische Ertrag des Lutherthums, denn dieses ist das in der Welt stehende und mit Gottes Hilfe sie besiegende und beherrschende Christenthum.

Unter den zahllosen Gedichten von Johann Rist<sup>1)</sup> ist die geistliche Poesie durch zehn Sammlungen vertreten. Für die vor-

1) Geboren 1607 zu Ottnsen, Pastor zu Wedel an der Elbe in Holstein, gest. 1667. — Vgl. das Verzeichniß seiner Sammlungen geistlicher Lieder bei Koch.

liegende Aufgabe kommt jedoch nur die älteste Sammlung der 50 „Himmlichen Lieder“ (zuerst 1641. 42) in Betracht. Hier finden sich einige Gedichte, zu welchen das bräutliche Verhältniß zwischen Christus und der Seele und die Bedeutung der Wunden Christi den Stoff abgiebt. Das erste ist der Fall in dem Weihnachtsgefang: Ermuntre dich mein schwacher Geist und trage groß Verlangen, und in dem Loblied: Jesus du mein liebstes Leben, meiner Seelen Bräutigam. Charakteristisch für die Stimmung in diesen Liedern ist aus dem Weihnachtslied der Vers:

O liebes Kind, o süßer Knab, holdselig von Geberden  
 Mein Bruder, den ich lieber hab, als alle Schätz auf Erden  
 Komm Schönster in mein Herz hinein,  
 Komm eiligst, laß die Krippe sein  
 Komm komm, ich will bei Zeiten  
 Dein Lager dir bereiten.

Aus dem Loblied:

Komm, mein Liebster, laß mich schauen,  
 Wie du bist so wohlgestalt,  
 Schöner als die schönste Frauen,  
 Allzeit lieblich, nimmer alt . . . . .  
 Komm du süßes Blümlein  
 Laß mich deinen Balsam riechen,  
 Du mein Leben komm heran,  
 Daß ich dein genießen kann.

Die Seltenheit dieser Betrachtungsweise erweckt freilich die Vermuthung, daß Nist in diesen Liedern seinen Vorgänger Heermann nachgeahmt hat. Namentlich findet sich die in dem Weihnachtslied vorkommende Zusammenstellung der Prädicate Christi als Vater, Bräutigam und Bruder auch in einem von Heermann's lateinischen Gedichten. Jedenfalls ist der Geschmack in dem „Karfreitagsgefang, worin beschrieben wird die geistreiche Erlustigung einer erleuchteten Seelen in den fünf Wunden ihres am Kreuz hangenden allerliebsten Heilandes und Seligmachers Jesu Christi“ — von der Art, welche nur bei einer gewalttham erkünstelten Nachahmung verständlich ist. Man höre: die fünf Wunden sind fünf Keller voll Wein, fünf Tische voll auserlesener Speisen, fünf Quellen um sich an ihnen weiß zu waschen, fünf Thüren, durch die man in des Himmels Garten sieht; fünf Höhlen, da kann man sich verkriechen,

fünf Apotheken stehn bereit voll wunder-süßer Lieblichkeit, voll edler  
Specereien, fünf Perlen trefflich hoch von Schatz;

O Jesu, liebster Bräutigam  
Dein Leib, der aus der Kelter kam,  
Der hat mir angezogen  
Den rothen Schmuck, den Perlenpracht,  
Der meinen Geist so fröhlich macht,  
Daß er wird ganz bewogen:  
Jetzt fühl ich, o mein süßer Mund,  
Du liebest mich aus Herzensgrund.

Zinzendorf hat mit dem Gegenstande kaum unbescheidener gespielt  
als dieser Dichter. Aber Rist giebt in seinen Liedern dem Dank für  
Gottes Güte und dem Vertrauen auf seinen Schutz viel reicheren  
Ausdruck, als jenen verfänglichen Stoffen. Ich erinnere nur an  
das Lied: Werde munter mein Gemüthe.

In mäßigerer aber auch abgestumpfterer Weise bedient sich  
Benjamin Praetorius<sup>1)</sup> derselben Motive. Ein erstes Weih-  
nachtslied hat am Ende der Strophen den Rehrreim:

Liebster Jesu, sei geküßt,  
Daß du Freund und Bruder bist.

Ein anderes Weihnachtslied hat die Ueberschrift: Christi und der  
gläubigen Seele geistliche Vermählung, gestiftet durch die Mensch-  
werdung unseres Heilandes. Hier heißt es:

Der König selbst hat ihm vertraut  
Mein arme Seel als liebe Braut  
In Gnaden anzunehmen . . . . .  
So nahe wieder dich zu ihm,  
Im Glauben ihn Lob, ehr und rühm  
Für seine Lieb und Treue.

In einem andern Lied: Das Lieb-zwingende Kindlein Jesus, lautet  
der Anfang:

Der Sternen edle Kraft wirkt in der Menschen Sinn;  
Mehr giebt dein Blicken doch, daß ich dich lieb gewinn,  
Dich o du süßes Kind, und sehr entzündet bin.

1) Geboren in Weiskensels, bezeichnet sich als substituirtten Pfarrer zu  
Großlissa bei Delitzsch in „Jauchzendes Libanon“, gegen 80 geistliche Lieder,  
Leipzig 1659. 2. Aufl. 1668. Geburts- und Todesjahr nicht bekannt.  
S. v. S. 64.

Ich steure dem Weinen, wenn Jesulein lacht,  
Den Morgen sein schönstes Lieb-Auge mir macht;  
Sein widrig Gesichte bringt traurige Nacht.

Ferner im Karfreitagslied:

Zum Kuß hat er sein Haupt geneigt,  
Sein Herz die offene Seite zeigt . . . . .  
Hinzu mein durstig Herz dich neig  
Bei Jesu Seiten dich erzeig;  
Sie frischet als ein Maienthau  
Bei Nacht die Regen-durstig Au.  
Sein blutend Herz- und Wundensaft  
Ist mir ein Heilbrunn, Trost und Kraft,  
Wo er den Schweiß im Garten ließ,  
Ist meiner Seelen Paradies.

Diesen Gedichten aber steht gegenüber das Zuversichts-Lied desselben Mannes: Sei getreu bis an das Ende, daure redlich aus den Kampf, welches in kirchlichen Gebrauch aufgenommen ist.

Christian Reimann<sup>1)</sup> ist der Dichter des Liedes: Meinen Jesum laß ich nicht. Ich will dahin gestellt sein lassen, ob die ausgeprägt individuelle Haltung desselben es dazu geeignet macht, von der Gemeinde gesungen zu werden, welche darauf angewiesen ist, ihr Bekenntniß in dem Ausdruck der Mehrheit auszusprechen. Daß aber das Lied zum Kirchenlied geworden ist, verdankt es der Einfachheit seiner Haltung und der Abwesenheit des sinnlichen Schmuckes, in welchem andere Jesuslieder einhergehen. Wie wenn er sich für diese Enthaltbarkeit entschädigen wollte, hat Reimann die Entbehrung des Geliebten und das Wiederfinden desselben nach bekannten Vorbildern im Hohenliede geschildert in dem Liede: Mein schönster und liebster Freund unter den Leuten. Das Thema der Verlassung hat ja schon Bernhard nur auf die Willkür des Bräutigams gestellt. Soll dieser Titel auf gewisse Anfechtungen der Heilsgewißheit angewendet werden, so würde den Ansprüchen des Lutherthums gemäß die eigene Sünde oder die Zerstreuung des Weltlebens als das Correlat jenes Gefühlszustandes in Betracht gezogen werden. Davon ist bei Reimann nicht die Rede. Deshalb verläuft das Lied in einer ganz gewöhnlichen, weltlichen

1) Geboren 1607 zu Pantraz in Böhmen, 1638 Rector in Zittau, gest. 1662.

Darstellung, welche erst am Schluß durch Anspielung auf die Wunden des Geliebten durchkreuzt wird. Dadurch aber wird die Geschmacklosigkeit dieses Machwerkes vollendet<sup>1)</sup>. Vielleicht hat Keimann in diesem Gedicht sich nach einem ähnlichen Gedicht des spanischen Karmeliters Johannes de Cruce (I. S. 468) gerichtet<sup>2)</sup>. Aber dieser Mystiker führt die weltliche Haltung seiner Dichtung rein durch, indem er den geistlichen Sinn der ausgesprochenen Beziehungen unter dem Texte andeutet. Auf ein solches allegorisches Verständniß rechnet vielleicht auch das Gedicht Keimann's, aber einmal ist die Allegorie an den Einzelheiten nicht durchführbar, und dann paßt dazu doch nicht die Erwähnung der Wunden des Geliebten; kurz diese Mischung verschiedenartiger Rücksichten stellt einen groben ästhetischen Fehler dar.

In nächster Verwandtschaft mit Heermann steht als Dichter geistlicher Lieder Johann Franck<sup>3)</sup>, während er zugleich in weltlicher Poesie sich auf der manierirten Bahn von Opitz bewegt. Mit jenem hat er die gewandte Behandlung der Sprache und die hauptsächlichlichen religiösen Motive, die Bilder von Bräutigam und Braut, von Blut und Wunden Christi gemein. Wie Heermann spricht er den bei Tauler vorkommenden, schon von Arndt wiederholten Gedanken aus, daß ein einziges Tröpflein des Blutes Christi genügt hätte, die Wunden der Menschen zu heilen und der Sünden Blut zu löschen. Wie Heermann begründet er durch die stellvertretenden Leiden Christi den Vorsatz der Buße oder wenigstens die Bitte, daß der Wundenschmerz Christi unsere Wunden heilen, uns zu Ehren bringen, unsere Ruhe und unser Leben herbeiführen möge, nicht aber den Gedanken, daß der Gehorsam Christi uns diese Güter gesichert hat. Daneben vermag er dem Vorsehungsglauben kräftigen Ausdruck zu verleihen, z. B. in dem Liede: Gott ist mein Trost und Zuversicht. Dieses Element hat er nun auch in seine Jesus-

1) Es wird im Anhang zu diesem Capitel unter Nr. 1. mitgetheilt.

2) Welches in Uebersetzung durch Georg Philipp Harsdörfer in Johann Michael Dilherr's „Göttlicher Liebesflamme“ (Amsterdam 1651) vorangestellt ist.

3) Geboren zu Guben (Niederlausitz) 1618, Rathsherr 1648, Bürgermeister daselbst 1661, gestorben 1677. — Seine Deutschen Gedichte (1674) umfassen in zwei Bänden das Geistliche Sion und den Jüdischen Helicon. Eine Auswahl aus jenem ersten Theil unter dem Titel: Johann Franck's Geistliche Lieder herausg. von F. L. Pajig, Grimma 1846.

lieder zu verflechten und dadurch denselben eine Haltung zu verleihen gewußt, welche sie von den sonst gleichartigen Dichtungen unterscheidet. In den Liedern: Jesu meine Freude; Meinen Jesum will ich lieben, ist der Jesus, dem der Dichter seine Liebe zuwendet, nicht bloß als der Gegenstand der höchsten Freude, sondern zugleich als der Träger des göttlichen Schutzes, als der Grund des Trostes gegen Satan, Welt und Hölle anerkannt. Das hat dem ersten Liede die Ehre des kirchlichen Gebrauches verschafft, trotz des sentimentalischen Anfanges; und nur das ist an dem Liede mißlich, daß die erste Hälfte der Melodie, deren Gang in Moll zu der im ersten Vers ausgesprochenen Sehnsucht nach Jesus paßt, auch die energischen Vorsätze in den folgenden Versen tragen soll. Weniger entfernt sich von dem allgemeinen Geschmack das Lied: Du o schönes Weltgebäude, namentlich in dem Rehrim am Schlusse jeder Strophe: Wenn ich könnte bei dir sein, aller schönstes Jesulein.

Heinrich Müller<sup>1)</sup>, Verfasser mehrerer prosaischer Erbauungsbücher, gehört in diese Reihe als Dichter der unten bezeichneten zehn Geistlichen Liebeslieder. Dieselben werden eröffnet durch die Uebersetzung von Jesu dulcis memoria (S. 64), ergehen sich aber meistens in einer sehr sinnlich geschilderten Sehnsucht nach dem Genusse der Liebe Jesu, indem sie sich an Texte des Hohenliedes anlehnen. Bei dem Thema der Verlassung bringt der Dichter allerdings einigemal die eigene Verschuldung in Ansatz; allein dazu will die spielende und sinnliche Schilderung der Sehnsucht und wieder des Genusses der Liebe Jesu nicht passen. Aus dem Thema, daß die Braut vor Liebe krank ist, macht der Dichter, daß die Seele vor Liebessehnsucht stirbt:

Wenn nun der Geist aus seiner Höhle  
Gewichen, soll die Grabschrift sein:  
Sie schläfet die verliebte Seele,  
Die für süßbittern Liebespein

1) Geboren zu Lübeck 1611, Archidiaconus in Rostock 1653, Professor der Theologie 1662, Superintendent daselbst 1671, gestorben 1675. — Seine „Himmliche Liebesflamme oder zehn geistliche Liebeslieder, in welchen der Autor seinem Freund und Liebhaber Jesu sein brennendes Herz zeigt. Cant. 2, 16. Mein Freund ist mein und ich bin sein, der unter den Rosen weidet“, — stehen in „Geistliche Seelenmusik“ (Frankf. 1659. 1668), einem systematischen Kirchengesangbuch, vor der Liedersammlung.

Gestorben und gegangen ein,  
Wo Lieb und Leben ewig sein.

Ferner:

Nun ich weiß, du wirst mich nicht  
In der Dürre gehen lassen;  
Deiner Augen Gnadenlicht  
Wird mich freundlich bald ansehen;  
Deines Mundes süßen Kuß  
Werd ich haben ohn Verdruß.  
Dann will ich zu tausendmal  
Küssen dich, mein liebster Schatz,  
Da der Engel Freudenplatz,  
Wir zusammen ohne Pein  
In dem Lieben werden sein.

Das Eigenthümliche an diesen Gedichten ist, daß die Seele die Initiative zur Liebe Jesu behauptet, ohne daß der Vorbehalt der Erweckung der Liebe durch den heiligen Geist, den z. B. Heermann macht, zum Ausdruck kommt. Dieser so zu sagen pelagianische Zug zeichnet auch das Lied aus, welches nach Cant. 7, 11, 12 den Freund auf das Land hinausruft: Ach was mach ich in den Städten. Dasselbe ist schon (S. 44) als Interpolation in Arndt's Wahres Christenthum zur Sprache gekommen; es ist würdig, neben das ähnliche Lied von Keimann gestellt zu werden<sup>1)</sup>.

Der Kanzler zu Rudolstadt, Ahasverus Fritsch<sup>2)</sup> hat

1) Im Anhang zu diesem Capitel unter Nr. 2.

2) Geboren zu Mühlen in Thüringen 1629, seit 1657 in Diensten des Grafen von Schwarzburg-Rudolstadt, 1682 Kanzler, gestorben 1701. — Vgl. Kleine Schriften von A. F. mit Vorausschickung dessen Biographie von C. F. Freiherr von Moser, herausg. von Spiller von Mitterberg. Coburg 1792. Die „121 Neue himmelsüße Jesuslieder — theils abgefaßt theils colligiret von A. F.“, welche mir in dritter Auflage (Zena 1675) vorliegen, repräsentiren nicht die ursprüngliche Ausgabe von 1668, die nur 72 Lieder umfaßt. Ferner enthält das Werk: „Himmelslust und Weltunlust“ (Zena 1670) als zweiten Theil 33 (nach Koch) Schöne Himmelslieder, in der Ausgabe Leipzig 1679 — 55 derselben. Auch das mir in 10. Auflage (Frankfurt 1723) vorliegende „Seuzende Turteltaublein, darin etliche hundert der allerkünftigsten und herzbeweglichsten Jesusseuzerlein befindlich“ — enthält einen Anhang von „Neuen Liedern“, aber ohne Bezeichnung des Verfassers, neben anderen bekannten Liedern.

aüßer zahlreichen juristischen Schriften nicht weniger als 177 religiöse und moralische Bücher und Tractate verfaßt. Die beiden Liederjammmlungen, die sich unter dieser Zahl befinden, bestehen nun nicht bloß aus seinen Dichtungen, sondern umfassen auch solche von anderen verwandten Dichtern. Da er aber die Verfasser nicht angiebt, so ist es nicht in jedem Falle sicher, welche Lieder ihm selbst angehören. Die, welche von den Sachkundigen auf Fritsch zurückgeführt werden, stellen hauptsächlich die Verlassenheit und die Sehnsucht nach der Wiederkehr des Seelenfreundes dar, und zwar ohne daß die obwaltende Noth der Seele mit deren Sünde in Verbindung gesetzt würde. Ich erinnere nur an folgende Wechselrede:

Seele.

Hast du denn Jesu dein Angesicht gänzlich verborgen,  
Daß ich die Stunde der Hilfe muß warten bis morgen?  
Wie läßt du doch  
Süßer Herr Jesu mich noch  
Stecken in Nengsten und Nöthen?

Jesus.

Mußt du denn, Liebste, dich also von Herzen betrüben,  
Daß ich ein wenig zu lange bin außen geblieben?  
Weißt du denn nicht,  
Wie ich mich habe verpflichtet,  
Liebste, dich ewig zu lieben?

Von jener Art ist auch das bekannte Lied: Liebster Immanuel, Herzog der Frommen. Unter den „Jesuliedern“ befindet sich eins, welches ohne Zweifel Uebersetzung des Keimann'schen: Mein schönster und liebster Freund unter den Leuten, ist. Es beginnt: Mein Liebster, mein Schönster, mein Tröster im Leiden, geht übrigens dem erstern von Vers zu Vers parallel und bewegt sich nur in einer weniger harten Sprache und besseren Reimen als jene Vorlage. Wenn nicht gegründeter Einspruch erfolgt, wird Fritsch für diese Spielerei verantwortlich zu machen sein. Denn der Geschmack des oben angeführten „Turteltaubleins“ berechtigt zu dieser Annahme. Auf 160 Herzensseufzer zum täglichen wiederholten Gebrauch, in welchen alle Schlagworte der Mystik vorkommen, folgt „das allerfürzeste und allerkräftigste Gebet“, d. h. eine 12 Seiten (in Sedez) umfassende Erörterung, daß dieses Gebet in dem Wort Jesus besteht, dann „das jauchzende Jesusherz“ 23 Seelen-Andachten über den schönen salomonischen Brautspruch: Mein Freund ist mein

und ich bin sein (Cant. 2, 16), weiterhin „Ein Liebeslied des seufzenden Turteltaubleins“<sup>1)</sup>, darauf anhangsweise neue und bekannte Lieder. Was man sich unter den Herzensseufzern vorzustellen hat, mögen zwei Proben beweisen: „Mein Jesulein, mein Herzelein, mein Schägelein, mein Brüderlein, du bist ja mein; ja ja allerdings bist du mein; mein bist du, mein bleibest du in alle Ewigkeit. O du liebes Mein! du seliges Mein“. „Ach Herr ich bin von Natur arm, blind und bloß, elend und jämmerlich, ich bin nichts, ich habe nichts, ich kann nichts, ich taue nichts, ich vermag nichts, aber durch deine Gnade und Barmherzigkeit bin ich was ich bin, was ich habe und vermag“. Dieser Satz stellt übrigens die Originalität von Schortinghuis (I. S. 328) in Hinsicht der „fünf theueren Nichts“ in den Schatten.

So vollständig wie die beiden vorigen Dichter geht Christian Knorr von Rosenroth<sup>2)</sup> nicht in dem Element der Jesusliebe auf. Im Ganzen wiegt in seinen Gedichten ein moralisirender Zug vor, den man aufklärerisch nennen könnte. Indessen, wie der Dichter außer dem Jubilus Bernhard's (S. 64) noch andere mittelaltrige Lieder übersetzt hat, so folgt er in den gerade moralisirenden Gedichten der *Consolatio philosophiae* des Boethius. Eben diese mittelaltrige Temperatur seiner Gesamtanschauung erklärt auch den selbständigen Ausdruck seiner Jesusliebe, der jedoch ebenso gemäßigt ist, wie in ihm die Erinnerung an die eigene Verschuldung vorschlägt:

Du hast, o Seelenfreund, mich ja mit dir vertrauet,  
 Mich Armen, da du mich so huldreich angeschauet  
 Zu meinem Angstgeschrei, als mich die Noth besprang  
 Und ich vor vieler Schuld schier mit Verzweiflung rang.  
 So gieb doch ferner mir, dir einzig anzuhängen  
 Und außer dir sonst nichts Erfreulichs zu verlangen;  
 Erhitze mich doch stets mit deiner Liebesbrunst,  
 Auf daß mich nichts ergeß als diese Gnadengunst.

1) Im Anhang zu diesem Capitel Nr. 3.

2) Geboren 1636 zu Altrauden in Schlesien, seit 1668 im Dienst des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach, gest. 1689. — Neuer Helicon mit seinen neun Musen, das ist Geistliche Sittenlieder, von Erkenntniß der wahren Glückseligkeit und der Unglückseligkeit falscher Güter, dann von den Mitteln zur wahren Glückseligkeit zu gelangen und sich in derselben zu erhalten. Nürnberg 1684.

Es kommen endlich drei Frauen aus dem hohen Adel in Betracht, deren zahlreiche Gedichte, hauptsächlich Jesuslieder, neuerdings in einer Auswahl zugänglicher gemacht sind <sup>1)</sup>. Es sind die Gräfin Emilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt, geborene Gräfin von Barby <sup>2)</sup>, die Landgräfin Anna Sophie von Hessen-Darmstadt, Aebtissin von Quedlinburg <sup>3)</sup> und Ludamilie Elisabeth, Gräfin von Schwarzburg-Rudolstadt <sup>4)</sup>. Ich darf mir ersparen, Proben dieser Dichtungen mitzutheilen. Dieselben haben keine Originalität; sie sind aber von gemäßigter edler Haltung; insbesondere ist es den beiden unverheiratheten Damen nachzurühmen, daß sie nur vom Herzensfreund sprechen und sich der Bilder des Brautstandes enthalten. Diese keusche Haltung contrastirt auf das Wohlthuendste mit der wider natürlichen Stimmung, in welcher es den Männern gelingt, ihre Seele, weil das Wort weiblichen Geschlechtes ist, mit allen Aufregungen bräutlicher Sehnsucht zu dem Manne anzufüllen.

Wenn es noch einer Probe bedarf, daß das Thema der Jesusliebe ein katholisches Motiv der Frömmigkeit und nichts weniger als ein charakteristisches Gut des Lutherthums ist, so ist auf die „Heilige Seelenlust“ des Convertiten Johann Scheffler <sup>5)</sup>, genannt Angelus Silesius, zu verweisen. Man kann sich jenes

1) Geistliche Sängerinnen der christlichen Kirche deutscher Nation, herausg. von W. Schircks. Halle 1855. 56. Drei Hefte.

2) Geboren 1637, vermählt mit Graf Albrecht Anton von S. 1665, gestorben 1706. — Ihre Gedichte gesammelt in „Der Freundin des Lammes geistlicher Brautschmuck“. Rudolstadt 1714.

3) Geboren 1638, gestorben 1683. — Vgl. „Der treue Seelenfreund Jesus Christus, mit nachdenklichen Sinnbildern, anmuthigen Lehrgedichten und neuen geistreichen Gesängen abgebildet und vorgestellt“. Jena 1658. Vermehrte Ausgabe Frankf. und Leipz. 1675.

4) Geboren 1640, gestorben 1672. — Vgl. „Die Stimme der Freundin, d. i. Geistliche Lieder, welche aus brünstiger und bis ans Ende beharrten Jesusliebe verfertigt und gebraucht“ u. s. w. Rudolstadt 1687.

5) Geboren zu Breslau 1624, Doctor der Medicin in Padua 1648, zur römisch-katholischen Kirche übergetreten 1653, Priester 1661, gestorben 1677. — Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche. Die ersten drei Bücher Breslau 1657, der vierte Theil später o. J. Zweite mit einem fünften Theil vermehrte Ausgabe, Breslau 1668. — Vgl. August Nahlert, Angelus Silesius, eine literarhistorische Untersuchung. Breslau 1858.

verhehlen, wenn man nur die Lieder des Mannes kennt, die in unseren kirchlichen Gesangbüchern enthalten sind: Ich will dich lieben meine Stärke; Liebe, die du mich zum Bilde; Mir nach, spricht Christus unser Held. Allein an ihrem ursprünglichen Ort, zwischen den endlosen Variationen der spielenden Verliebtheit in Jesus, nehmen sie sich anders aus; sie unterscheiden sich nicht qualitativ, sondern nur durch einen Grad von Idealität von der in sinnliche Erregungen ausgehenden Mehrzahl der Lieder. Man könnte nun veranlaßt sein zu fragen, ob irgend welche Lieder Scheffler's vor seiner Conversion gedichtet sind, oder vor der Zeit, in welcher er am Lutherthum irre wurde. Zu vermuthen ist nämlich, daß er einen ähnlichen Weg genommen hat, wie Besold, daß er noch während seiner Stellung in der lutherischen Kirche seine Ueberzeugung auf die Mystik gegründet hat. Dafür spricht zunächst seine von Kahlert mitgetheilte Dichtung: „Christliches Ehrengedächtniß des Herrn Abraham von Franckenberg“, jenes Anhängers von Jakob Böhme, mit welchem Scheffler in näherem Verkehr gestanden hat. In diesem Gedicht, welches zu Anfang 1652 verfaßt ist, lobt er den Verstorbenen als einen Helden, welcher diese Welt verachtet und seinen Geist durch Gott in die Ewigkeit aufgeschwungen, welcher Gott lauter geliebt und die Tugend geübt hat, und schließt mit folgenden Versen, welche den Sinnsprüchen im „Cherubinischen Wandersmann“ (1657) gleichartig sind.

Wer Zeit nimmt ohne Zeit, und Sorgen ohne Sorgen,  
Wem gestern war wie heut, und heute gilt wie morgen,  
Wer alles gleiche schätzt, der tritt schon in der Zeit  
In den gewünschten Stand der lieben Ewigkeit.

Ferner ist in seiner Conversionsschrift <sup>1)</sup> bemerkenswerth der Vorwurf gegen die lutherische Kirche, daß in ihr die geheime Kunst der Gemeinschaft mit Gott, *theologia mystica*, welche doch der Christen höchste Weisheit ist, als Schwärmerei freventlich verworfen werde. Also der Geschmack an der Mystik hat ihn zu der katholischen

---

<sup>1)</sup> Gründliche Ursachen und Motiven, warum er von dem Lutherthum abgetreten und sich zur katholischen Kirche bekannt hat. Olmütz 1653. — Die Angabe Kahlert's S. 18, daß in dieser Schrift 55 Punkte, in denen die lutherische Lehre falsch sei, aufgeführt werden, finde ich nicht bestätigt. Es werden 20 Argumente gegen die lutherische und 16 für die römisch-katholische vorgetragen.

Kirche als deren Heimath hingezogen. Und es scheint eine Reihe von Jahren verfloßen zu sein, ehe dieser Zug zur Entscheidung kam. Denn schon 1647 ist ihm die Bekanntschaft mit Schriften Böhme's, die er in Holland machte, zu einem Argument gegen die lutherische Kirche ausge schlagen, da er daran die Uneinigkeit der Lutheraner unter einander, indem doch Böhme als Lutheraner gestorben sei, erkannt hat<sup>1)</sup>. Hiernach ist es nicht wahrscheinlich, daß irgend etwas in den Sammlungen der Jesuslieder und der Sinnsprüche, welche beide 1657 erschienen, schon in der Epoche seiner ungebrochenen Anhänglichkeit an die lutherische Kirche gedichtet ist. Denn einmal ist ihm diese Gesinnung schon früh verloren gegangen, außerdem weiß er nur, was freilich nicht richtig ist, daß die Mystik von den Lehrern der lutherischen Kirche insgemein verworfen werde. Nach seiner Erfahrung also schließen sich Lutherthum und Mystik aus. Höchstens könnte man daran denken, sein früheres Lutherthum habe soweit in ihm nachgewirkt, daß er für gewisse katholische Pointen nicht zugänglich gewesen ist. Dies gilt für das Lied: Mir nach, spricht Christus unser Held. Denn hier wird die Geduld im Leiden weder als Verdienst, noch wie es in den katholischen Gebetbüchern regelmäßig der Fall ist, als eigenes Opfer an Gott dargestellt. Nur weil diese specifisch katholischen Wendungen fehlen, ist auch das Lied für uns erträglich. Darf man vielleicht behaupten, daß der katholische Dichter sich auf diesem Punkte noch einigen lutherischen Takt bewahrt hat?

Neben der Reihe der dichterischen Darstellungen der Jesusliebe findet sich eine Menge von prosaischen Erbauungsbüchern gleicher Richtung, welche gegen das Ende des 17. Jahrhunderts besonders zahlreich werden. Die Motive des Hohenliedes sind in denselben theilweise als die äußerlichste Decoration angewendet, theils klingen sie nur in den entscheidenden Punkten der im Allgemeinen rechtgläubigen Erörterungen an; manche dieser Bücher jedoch haben ihr durchgehendes Gepräge daher. Meistentheils sind sie mit Bildern versehen, auf welchen die Seele weiblich gekleidet dem Bräutigam gegenübersteht, oder die Beziehungen zwischen Erde und Himmel durch Seile und Leitern versinnlicht werden. Diese unbeschreiblichen Bilder sind fast noch bezeichnender für die herrschende

1) Schutzrede für seine Christenschrift wider Scherzer und Chr. Chemnitz. Meisse 1664.

Manier der Erbauung als die süßliche Redeweise, welche in den Büchern vorherrscht. Es wird genügen, eine Anzahl von Titeln anzuführen.

Brustbild der Liebe Jesu, vorgestellt an dem Sünner, welcher an der Brust Jesu lag und erkläret durch Augustinum Inbrunn. Verfaßt 1629. Gedruckt zuerst Amsterdam 1652.

Geistliches Myrrhenbüschlein, darinnen sieben Fastenandachten von unserm gekreuzigten Herrn und Heilandes Jesu Christi Person, Gestalt, Striemen und Wunden, Schmerzen, Blut, sieben Kreuzworten und bitterem herbem Tode — publiciret durch M. Thomas Securius, zu St. Ulrich in Sangerhausen Pfarrern. Mit einer Vorrede des Hochwürdigen Herrn D. Matthias Hoe von Hoenegg. 1640. Zum vierten Mal aufgelegt Leipzig 1672.

Göttliche Liebesflamme, das ist Christliche Andachten, Gebete und Seufzer über das königliche Brautlied Salomonis, darinnen ein gottseliges Herz fürnehmlich zu eifriger Betrachtung der unverschuldeten Liebe Christi und seiner schuldigen Gegenliebe wird angemahnet, mit künstlichen Kupferstücken und amuthigen Liedern (von Georg Philipp Harsdörffer) — aufgesetzt durch Johann Michael Dillherr<sup>1)</sup>. Amsterdam 1651. 1658.

Himmlischer Liebesfuß oder Uebung des wahren Christenthums fließend aus der Erfahrung göttlicher Liebe, vorgestellt von D. Heinrich Müller<sup>2)</sup> 1659. Fünfte Auflage Frankfurt und Leipzig 1679.

Göttliche Liebesflamme oder Aufmunterung zur Liebe Gottes durch Vorstellung dessen unendlicher Liebe gegen uns. Mit vielen schönen Simbildern versehen, vorgebildet von D. Heinrich Müller (nach seinem Tode von der Familie herausgegeben). Frankfurt am Main 1677.

Sancta Amatoria, Geistliche verliebte Gedanken derer, die sich allein in ihrem Heiland verlieben und nach ihm für Liebe, Freude und Begierde immer brennen, zur Erinnerung der geistlich Verliebten, zur Aufmunterung Christum zu lieben, zur Bestrafung der Weltverliebten und zum Trost aller in Christo Verliebten vorgestellt aus dem Liebesgespräch zwischen Christo und Petro

1) Vgl. Tholuck Lebenszeugen S. 363—379.

2) S. v. S. 77. Vgl. Krabbe, Heinrich Müller und seine Zeit. Rostock 1866.

Joh. 21, 15—17 von M. Petro Hesselio Pastorem zum Besthof. Hamburg 1672.

Jesum liebender Seelen Herzens-Zufriedenheit in allerhand Fällen auf eines jeden Noth und Anliegen gerichtet — von Barbara Elisabeth Schubartin, Joh. Schubart's weiland gewesenen Amtschöffe's in Düben hinterlassenen Tochter. Leipzig 1674.

Jesus meine Liebe gekreuzigt, d. i. ein überaus schönes und nützlichcs Büchlein, in welchem durch 59 Passionsandachten zu begierlicher Betrachtung des schmerzlichen Leidens Christi aufgemuntert wird durch Martinum Hyllerum. Hamburg 1677.

M. Johann Quirsfeld's (in Pirna) Geistliche Hochzeit des Lammes, aus 14 Kernsprüchen der S. S. in ebenso vielen Liebespiegeln mit schönen Kupfern allen reinen Liebhabern Jesu lehr- und trostreich vorgebildet. Leipzig 1677.

M. Johann Quirsfeld's Neuwermehrte himmlische Gartengesellschaft, bestehend in 50 geistlichen Gesprächen zwischen Christus und einer gläubigen Seelen, ein jedes mit einem sonderbaren Kupfer gezieret. Witau 1682.

Die himmlischschöne königliche Brautkammer, welche der überirdische Salomo und hochverliebte Menschenfreund Jesus Christus seiner liebsten Sulamithin d. i. einer jeden gläubigen Seelen und himmlischsächzenden Jesusbraut tröstlich zubereitet und sie aufs holdseligste dahin einladet — gezeiget von Christiano Zeisen, Pfarrer zu Dilschau (in Sachsen). Leipzig 1677.

Betrachtung der von Jesu geliebten und in Jesum verliebten Seelen, oder Anmuthige Vorstellung der geistlichen Buhlschaft und Vermählung einer gläubigen Seele mit ihrem Heiland Christo Jesu, — angestellet und zu Erweckung der süßen Jesusliebe ausgehändiget von M. Joh. Heinr. Weyhenmayer, Pfarrern zu Altheim (bei Ulm). Augsburg 1685.

Himmlische Jesus-Bekunft, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten, worinnen der Jesusliebende Beter zu allen Zeiten — erhörlich zu beten schriftgründlich angewiesen wird, — mit nachsümmlichen Kupfern gezieret und durch des h. Geistes Gnadenhülfe verfertigt und ausgestellt von M. Daniel Weimar. Zwickau 1688.

D. Johann Lassenii, Weiland Prof. und Pastor an der Teutschen Gemeine (zu Kopenhagen), Verliebte Sulamithin, oder heilige Betrachtungen über 26 auserlesene Machtsprüche heiliger

Schrift, zu Beförderung der Liebe des gekreuzigten Jesu. Kopenhagen 1699.

*Ὁὼς καὶ εὐφροσύνη* oder die beständigste Seelenvergnügung, welche durch Betrachtung des allertheuersten Jesusnamens in dem wahren Glaubenslicht des seligmachenden Worts Gottes und unserer symbolischen Bücher erwecket zu seiner eigenen und anderer Jesum-liebenden Erbauung vorgestellt M. Christophorus Ernestus Scultetus, nebst Approbation einiger Schwedischen Theologen, auch Censur und Approbation der theol. Fac. in Kofstock, wobei ein besonderes Sendschreiben des D. Fecht an den Autorem. Hamburg 1707.

Herzwallende und von heiliger Liebe erregte Funken der Liebe Jesu, oder 25 Betrachtungen, wodurch gottselige Herzen zu schuldiger Gegenliebe ihres Gottes und vertraulicher Hoffnung auf dessen Liebe in Kreuz und Leiden ermuntert — nebst 25 emblematischen Vorstellungen schöner Kupfer — herfürgegeben von Wolfgang Christoph Deßler<sup>1)</sup>, ad Spiritum sanctum Conrector. Nürnberg 1712.

Diese Proben poetischer und prosaischer Literatur werden genügen, um es festzustellen, daß die katholische Art der Devotion zum gekreuzigten Heilande nach den Vorbildern von Anselm und Bernhard und namentlich die Motive des Hohenliedes viel früher und in einem breitem Strome in die lutherische Kirche sich ergossen haben als in die reformirte Kirche der Niederlande und Deutschlands. Diese Art von praktischem Christenthum ist neben der Schultheologie angesiedelt worden, ohne daß sie von den Vertretern derselben jemals angefochten worden wäre. Denn diese Richtung der Frömmigkeit erschien vielmehr als berechtigt, seitdem die Schultheologie den Lehrtitel von der *unio mystica* aufgenommen und auf denselben die praktischen Wirkungen übertragen hatte, die eigentlich der Rechtfertigung zukamen. Demgemäß ist es auch zu verstehen, daß ein im Ganzen so gesundes Erbauungsbuch wie Joachim Lütke mann's<sup>2)</sup> Vorschmack göttlicher Güte (zuerst

1) Geb. 1660 gest. 1722. Von ihm sind die Lieder: Wie wohl ist mir o Freund der Seele und: Mein Jesu, dem die Seraphinen. Andere Schriften desselben bei Koch.

2) Geb. 1608, Prof. der Philosophie in Kofstock 1643, Hofprediger und Generalsuperintendent in Braunschweig 1649, gestorben 1655.

1643) seinen Culminationspunkt in den Capiteln von der Vereinigung der Seele mit Gott, und von der gläubigen Seele Schönheit erreicht, von wo an die Betrachtung in dem Colorit des Hohenliedes sich fortsetzt. Lütke mann hat sich wahrscheinlich gerade durch die Reception der Lehre von der unio mystica in die Schultheologie zu dieser Manier berechtigt gefunden. Dasselbe wird auch von Heinrich Müller vermuthet werden dürfen. Denn daneben kommen auch, wie oben (S. 27) angeführt worden ist, noch immer Erbauungsschriften vor, welche die neuere Deutung der Vereinigung mit Gott durch Christus nicht darbieten, um so deutlicher aber den altlutherischen Gedanken von der Vereinigung der Glieder mit dem Haupte Christus als den Rahmen für die individuelle Heilsordnung zur Geltung bringen. Für die Beurtheilung der Dichter, welche der Jesusliebe vorherrschenden Ausdruck verleihen, kommt aber wiederum noch dieses in Betracht. Sie bewähren ihren lutherischen Charakter zugleich dadurch, daß sie auch die Zuversicht auf Gott in der gesündesten Darstellung vertreten haben<sup>1)</sup>. Man kann sich dabei um so weniger des Eindruckes erwehren, daß der Gebrauch der Bilder des Hohenliedes und die vorherrschende sinnliche Anschauung vom Leiden Christi in demselben Maße eine unfreie Haltung der Dichter und Erbauungsschriftsteller war, als jene Motive bewußter Weise aus den mittelalttrigen Quellen übernommen worden sind. Wenn ein ernsthafter Beamter und juristischer Schriftsteller, wie Alhasverus Fritsch sich in solchen Tändeleien mit dem Jesulein ergeht, wie oben (S. 80) angeführt ist, so verräth sich darin keine in sich zusammenhängende Charakterart. Wenn geistliche Dichter wie Joh. Rist und Joh. Franck nach dem Vorbilde von Opitz auch weltliche Lieder mit dem Aufgebot der ganzen griechischen Mythologie verfertigt haben, wenn ferner Joh. Michael Dillherr in Nürnberg dem daselbst 1644 gestifteten Blumenorden oder der Gesellschaft der Peggnitzschäfer angehört hat, welche neben dem modernen italienischen Schäferspiel auch das geistliche Schauspiel im Kirchengebäude wieder in Aufnahme zu bringen

1) Auch der S. 85 genannte Weyhenmayer hat außer dem angeführten Buche geschrieben: Betrachtung der Gottgelassenen und vergnügten Seele, d. i. wie sich eine jede gläubige Seele in ihrem ganzen Leben, Thun und Lassen, Glück und Unglück, Kreuz und Trübsal — dem Willen ihres lieben Gottes gänzlich ergeben — auch darin ihr einiges Vergnügen haben und suchen solle. Augsburg 1697.

suchte, so wird auch die geistliche Schriftstellerei dieser und der verwandten Männer, soweit sie sich nach den bekannnten mittelaltrigen Mustern richtet, als unfreie Manier beurtheilt werden müssen.

Die gesammte Bildung des deutschen Volkes im 17. Jahrhundert trägt ja dieses Gepräge an sich. Man wird darin zunächst eine Folge der geistigen Erschöpfung erkennen dürfen, welche sich nach dem Kampfe um die Reformation in dem religiös gespaltenen und politisch zerrissenen Volke eingestellt hat. Diese Erschöpfung bewährt sich aber insbesondere schon darin, daß Luther's Unternehmen direct fast nur den Besitz der „reinen Lehre“ zum Resultat gehabt hat. Denn diese blieb außer directem Zusammenhang mit den ethischen und ästhetischen Bedürfnissen stehen, die einem Volke auf Grund der religiösen Bildung erfüllt werden sollen. Daß jenes Ergebniß den Umständen gemäß unvermeidlich und daß es zweckmäßig war, um den Boden für die reformatorische Ausgestaltung des Christenthums gegen den Katholicismus abzugrenzen, ist früher (I. S. 93) dargethan worden. Aber eben die Schulform der reinen Lehre ist wirklich nur die vorläufige und nicht die endgiltige Gestalt des Protestantismus. Es kam schon damals und kommt noch immer darauf an, die Totalität seiner Weltanschauung aus der Verhärtung und Zerspitterung seiner Dogmen wieder zu entbinden, und dieselbe für den Anbau des religiösen Gefühls und die Ausbreitung der sittlichen Lebensansicht wirksam zu machen. Sobald diese Aufgabe sich aufdrängte, erforderte sie Geduld und mußte ihr Ziel auf Generationen hinaus stecken. Kann man sich wundern, daß die Bildung des religiösen Gefühls, als dessen Antrieb wieder erwachte, sich ebenso fremder Muster bediente, wie die weltliche Poesie, indem sie ihre Farben aus dem Gebiet der griechischen Mythologie entlehnte, auf den Bildungsstoff des Humanismus zurückgriff? Aber die ganze Lage des deutschen Volkes im 17. Jahrhundert in Hinsicht der sittlichen Bildung, der Ansicht von der Natur und der gesellschaftlichen Einrichtungen beweist es, daß auch der protestantische Theil desselben die Linie des Mittelalters noch nicht überschritten hatte. Wenn man diesen Standpunkt der Betrachtung einnimmt, und demnach von der Concordienformel an auf einen mühevollen und langamen Gang des Protestantismus zur Entfaltung seiner Eigenthümlichkeit rechnet, wird man billigertheils können über die hauptsächlich durch Johann Arndt ver-

mittelte Aufnahme katholischer Motive der Frömmigkeit im Lutherthum. Zumal daraus zunächst im Ganzen keine Gefährdung seiner kirchlichen Existenz entsprang, und die der lutherischen Rechtfertigungslehre entsprechende Zuversicht des Gläubigen auf Gott in allen Lagen des Lebens nicht aufgezehrt wurde. Aber eben auch nur unter dem bezeichneten Gesichtspunkt ist solches Urtheil möglich. Steht es nun fest, daß vom Anfang des 17. Jahrhunderts an ein starker Strom mittelalterlicher Frömmigkeit in die lutherische Kirche hineingeleitet worden ist, so wird auch die hergebrachte Vorstellung von dem normalen Zustande dieser Kirche in jener Zeit, weil in ihr die reine Lehre vollständig geherrscht habe, zu berichtigen sein. Wenn diese Kirche als der reiche Mann gefeiert wird, welcher den für eine Kirche werthvollsten Besitz heimgebracht hat, so ist die Thatsache vergleichungsweise die, daß dieser reiche Mann, um die täglichen Bedürfnisse des Lebens zu bestreiten, Anlehen bei seinem Gegner macht, weil er es nicht versteht, seinen in reinem Golde aufgespeicherten Schatz in kleines Geld umzusetzen. Es giebt ja damals asketische Schriftsteller, welche sich von dem Stoffe der mystischen Devotion frei gehalten haben, aber in dem Maße als dieses der Fall ist, führen sie einen trockenen lehrhaften Ton und sprechen das Gefühl nicht an, haben deshalb auch keine hervorragende Bedeutung gewonnen. Hingegen diejenigen, welche echt lutherische Gedankenreihen mit Lebhaftigkeit erörtern und dem Gefühl nahe bringen, sind zugleich auch auf die Elemente des Hohenliedes gestimmt. Und dadurch blieb die Reinheit der Lehre nicht unberührt. Denn die Lehre von der unio mystica in der Dogmatik, unter deren Schutze die Asketik sich an den Stoffen der mittelalterlichen Devotion nährte, und welche erst im Zusammenhang mit der Aufnahme dieser Stoffe überhaupt aufkam, ist, an den symbolischen Büchern gemessen, nicht rein und nicht lutherisch. Sie macht vielmehr der Lehre von der Rechtfertigung directe Konkurrenz, und wo sie in der erbaulichen Betrachtung hervortritt, ist der Gedanke von der Rechtfertigung um seine positive praktische Wirkung, die Seligkeit im Gottvertrauen, in der Demuth und Geduld verkürzt. Kann man also mit Grund behaupten, daß damals die lutherischen Symbole, wie sonst nie wieder, richtig und vollständig verstanden worden sind und als lebendige Norm die Uebersetzung der Vertreter des Lutherthums ausgefüllt haben?

## Anhang.

Nr. 1. von Christian Reimann (S. 75).

1. Mein schönster und liebster Freund unter den Leuten,  
Der unter den Rosen stets pfleget zu weiden,  
War von mir gegangen, die weil ich geschlafen,  
Ich war die verlassenste unter den Schafen.
2. Was soll ich nun machen? wo soll ich ihn finden?  
Ich ließe zur Eichen, ich ließe zur Linden,  
Ich ruhte mit heller Stimme durch die Steinrißen,  
Gleichwie der Hirsch schreit in der brennenden Hizen.
3. Ich lief durch den Wald auch, durch alle Stadtgassen,  
Ich suchte ihn auf allen gepflasterten Straßen,  
Da konnt ich doch nirgend den meine Seel liebet  
Antreffen, drum war ich von Herzen betrübet.
4. Ich suchte mit Fackeln, ich suchte mit Lichtern,  
Die Wächter zur Mitternacht machten mich schichtern,  
Sie schlugen mir Wunden von Seufzen und Heulen,  
Sie rissen mir abe vor Trauern den Schleier.
5. Ihr Töchter von Zion, ach helft mir doch suchen,  
Dat ich sie, sonst müßt ich mein Leben verfluchen;  
Denn ich bin ganz müde von Suchen und Laufen,  
Ich möchte Blut weinen, die Haare ausraufen.
6. Ihr Töchter von Zion von Tugend und Ehren,  
Euch thu ich bei Himmel und Erden beschwören,  
Wenn ihr ihn, den meine Seel liebet, werdt sehen,  
So saget, ich möchte vor Liebe vergehen.
7. Und als ich kaum hatte die Rede vollendet  
Und mich zu den Töchtern von Zion gewendet,  
Da fand ich, da fand ich, den liebet mein Seele,  
Ihm troffen die Loden von Thauen wie Dele.
8. Er kam auf den Bergen mit Hüpfen und Springet,  
Gleichwie ein jung Rehe vom Jäger umbringet,  
Schön weiß und roth war er vor Andern geschmücket,  
Sein Haupt auch vom Golde und Seiden gesticket.
9. Die Augen die blinken wie Augen der Tauben,  
Ganz völlig wie stehen am Reben die Trauben,  
Die Backen die wachsen wie Kräuter auf Erden,  
So von Apothekeren zugericht werden.
10. Die Lippen wie Rosen schön färblich gemenget  
Und waren mit fließenden Myrrhen besprenget,  
Die Hände wie Silber ohn Flecken so reine  
Wie güldene Ringe von Edelgesteine.

11. Weiß Elfenbein künstlich versetzt mit Rubinen  
Kein Preis noch Lob bei den Geliebten verdienen,  
Wie marmelne Säulen die Beine hoch stunden,  
Auf güldenen Füßen schön oben und unten.
12. Die Lippen die waren ganz prächtig zu sehen,  
Vor allen erwählet, wie Cedern hoch stehen,  
Aus feinen Kühltächlein wie Zuckersaft flossen,  
Aus welchen sie flossen wie Honig ergossen.
13. Ein solcher, ein solcher mein Freund ist, ein solcher,  
Untr allen den Menschen ist nicht mehr ein solcher;  
Ihr Töchter Jerusalem, saget auf Erden  
Ob auch noch ein solcher gefunden mücht werden.
14. Den hab ich verloren, den hab ich gefunden,  
Er liebt mich inbrünstig, drum ist er voll Wunden;  
Ich will ihn nicht lassen nun von mir weg scheiden,  
Ich will ihn heimbringen nach Hause mit Freuden.
15. Damit ich nicht komme in vorigen Jammer,  
So will ich ihn schließen in meine Schlafkammer,  
Ihn herzen und küssen und lieblich empfangen  
Und also erstatten das lange Verlangen.

Nr. 2. von Heinrich Müller (S. 77).

Lied über die Worte des Hohenliedes 7, 11. 12. Komm mein Freund,  
laß uns aufs Feld hinausgehen und auf den Dörfern bleiben, da will ich  
dir meine Brüste geben.

1. Ach was mach ich in den Städten, da nur List und Unruh ist,  
Liebster Freund, komm laß uns treten auf das Feld, da ohne List,  
Ohne Sorgen, Müh und Pein  
Wir im Lieben können sein.
2. Findet sich gleich größer Prangen in der Stadt als auf dem Feld,  
So hab ich doch kein Verlangen nach der Schönheit dieser Welt;  
Draußen hab ich deinen Kuß  
Ohne Müh und ohn Verdruß.
3. Sollt ich deinen Kuß empfangen in der Stadt vor jedermann,  
Und an deinen Lippen hangen, daß mein Feind es schauet an,  
Würde meine Liebespein  
Nur genannt ein Heuchlerschein.
4. Fleisch und Blut hat nie erfahren, wie der Herr so freundlich ist;  
Sehen denn die Lästerschaaaren, daß man geistlich trunken ist  
Aus dem Strom der Wollustpracht,  
So wird alles nur veracht.

5. Wie ein Bräutigam pflegt zu küssen im Verborgnen seine Braut,  
Läßt es niemand gerne wissen, wann er ihr sein Herz vertraut,  
So giebst du, wenn wir allein,  
Deiner Brüste süßen Wein.
6. Wann mich deine Liebesflammen, süßer Jesu, zünden an,  
Wann du Leib und Seel zusammen sühest auf den Wollustplan,  
So bricht alles, was in mir,  
Wie ein voller Strom herfür.
7. Mein Herz wallet und die Fülle schüttet es zum Mund heraus,  
Mein Fuß stehet auch nicht stille, springet fröhlich in dein Haus,  
Meiner Augen liebstes Paar  
Weinet auch vor Freuden gar.
8. Wie die Quelle sich ergießet, wenn sie reich an Wassern ist,  
Und vor Reichthum überstiehet, so ist der, der dein genießt,  
Sein verliebter Freudenstand  
Muß sein aller Welt bekannt.
9. Er erdichtet Liebespsalmen, singet, springet, jubiliert,  
Seine Hände sind voll Palmen, seine Zunge triumphirt,  
Seine Flamme kann er nicht  
Bergen, Alles muß ans Licht.
10. Wenn dies nun ein Weltkind höret, meint es, er sei rasend toll,  
Sein Gehirn sei ihm verstöret oder süßen Weines voll,  
Alles wird verlacht, verhöhnt,  
Was er von der Liebe tönt.
11. Drum mein Freund, komm laß uns reisen auf das Feld, da wir allein  
In verführten Liebesweisen wollen fest verknüpfet sein,  
Tausendmal will ich da dich  
Küssen, und du wieder mich.
12. Da, da wollen wir die Herzen blößen und vor Augen sehn,  
Deinen ich, du meinen Schmerzen, da, da solls vor Lieb geschehn,  
Daß wir uns mit süßen Weisen  
Fröhlich um die Wette preisen.
13. Du wirst singen: Meine Taube, kommst zu meiner Wundengruft,  
Daß dich kein Feind mehr anschnaube, hier ist eine sichere Ruft,  
Lege dich an meine Brust  
Und genieße süßer Lust.
14. Dann werd ich vor Freuden springen in die offne Wundenthür  
Und o Jesu, Jesu singen, o wie süße bist du mir!  
Ich bin dein und du bist mein,  
Ewig soll die Liebe sein.
15. Hörts ihr Blumen auf der Auen, hörts ihr Vöglein in der Luft,  
Ich will mich in Lieb vertrauen meinem Jesu, der mich ruft,  
Ich bin sein und er ist mein,  
Ewig soll die Liebe sein.

Nr. 3. von *Alhasverus Fritsch* (S. 79).

1. Gleich dem Turteltäubelein, weil ich bin so gar allein,  
Seufze, ächze, girre ich, in dem Wald verirr ich mich.
2. Kladdre immer hin und her. Wenn mein Liebster bei mir wär,  
Wollt ich schon vergnügt sein, alles Nechzen stellen ein.
3. Keine Stunde geht vorbei, daß ich nicht ganz ängstlig schrei;  
Dich, mein Jesu, ich so such; sind ich dich, hab ich genug.
4. Tief im Thale schweb ich noch, kann mich nimmer schwingen hoch,  
Wenn du mich nicht holest ein, darfs um mich geschehen sein.
5. Ach der Stoßfalk mich sehr schreckt; wenn kein Stein noch Baum mich deckt,  
Der da hohlt ist, bleibe ich ihm zur Beute sicherlich.
6. Dorten geht der Wildschütz her, der verlanget nichts nicht mehr,  
Als daß er mich fangen möcht, und in seine Stricke brächt.
7. Gehet dieses ihm nicht an, sieht er, wie er sonst kann  
Durch die Kugel, durch den Pfeil mich erlegen so in Eil.
8. Regen, Wolken, Donner, Blitz, wo ich armes Täublein sitz,  
Brechen mit Gewalt hinein, ach, wo werd ich sicher sein.
9. Nun den Felsen seh ich dort, ein für mich erwünschten Ort,  
Eiligst will ich stiehn hin, weil darin ich sicher bin.
10. Deine offne Seite ist, allerliebster Jesu Christ,  
Dieser Fels und dieser Stein, ach mein Liebster laß mich ein.
11. Weil ich hier ganz sicher sitz, soll aus diesem Felsenritz  
Nimmermehr was locken mich, hier will leben, sterben ich.
14. Wenn ich denn gestorben bin, fährt die Seel gen Himmel hin,  
Da sie denn als deine Braut dir auf ewig wird vertraut.
15. Lachen, kitzeln werd ich froh, nimmer ächzen, girren so,  
Weil nach so viel Angst und Leid ich erlange Himmelsfreud.
16. Nimmer bin ich dort allein; du mein Schatz wirfst um mich sein,  
Und die Engel ohne Zahl in dem hohen Himmelsaal.
17. Hole mich doch bald dahin, da ich ewig selig bin.  
Nun, mein Herr, es bleibt dabei, ich von Herzen Amen schrei.

