

Die Rezeption mittelalterlicher Mystik durch Martin Moller*

VON ELKE AXMACHER

I. Zur Problematik der Mystik im Luthertum

Jede Zeit muß ihren eigenen Zugang zu den Zeugnissen der Vergangenheit suchen. Wenn nicht alles täuscht, so findet unsere Zeit den Weg zur Eigenart der Erbauungsliteratur der zwei Jahrhunderte nach der Reformation am leichtesten über die Frage nach der von dieser rezipierten Mystik. In der Theologie ist der Problemkomplex »Mystik im Luthertum« seit Albrecht Ritschls »Geschichte des Pietismus« (1880–1884) vielfach behandelt worden. Dabei ist eine wachsende Aufgeschlossenheit für diese Erscheinung einerseits, eine zunehmende Differenzierung bei ihrer Darstellung und Bewertung andererseits feststellbar. Nach Ritschls kompromißloser Ablehnung aller Mystik im Protestantismus als eines Rückfalls in katholische Mentalität hat erstmals Wilhelm Koepp in seinem Buch über »Johann Arndt« 1912 eine monographische »Untersuchung über die Mystik im Luthertum« vorgelegt. In seiner religionspsychologischen Analyse des »Wahren Christentums« von Johann Arndt kommt er zu dem Resultat, daß dieser eine durch seine mittelalterlichen Quellen ihm überkommene neuplatonisch-mystische Frömmigkeit vertrete, die als Selbsterlösungsreligion der wahrhaft christlichen Religion, wie sie im Luthertum kulminierte, unvermittelbar entgegengesetzt sei. Von der neueren Arndt-Forschung wird diese entscheidenden mystikkritische Theorie kaum mehr übernommen. Ihr gilt Arndt keineswegs mehr als Vertreter einer »strengen« oder »eigentlichen« Mystik, sondern eher als Vermittlungstheologe, der gewisse mystische Elemente in das von ihm bewußt festgehaltene Luthertum eingeführt und ihnen die mystische »Spitze« dabei gerade abgebrochen hat.

Ähnliches gilt für den bedeutendsten Dogmatiker der lutherischen Orthodoxie, Johann Gerhard, den Renatus Hupfeld in seiner Untersuchung über »Die Ethik Johann Gerhards« (1908) behandelt. Die in den frühen Erbau-

* Referat, gehalten bei der Arbeitstagung des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte in Wertheim, 16.–18. 9. 1988. Dem Referat liegen Passagen aus der im Frühjahr 1989 erschienenen Habilitationsschrift der Verfasserin zugrunde: »Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547–1606)«.

ungsbüchern nachweisbare »starke Beeinflussung Gerhards durch mystische Gedanken und Motive« (S. 206) veranlaßt Hupfeld zu der Frage nach der Bedeutung der »mystischen Gedanken im Zusammenhang des (orthodoxen) Systems« (S. 207). Dabei arbeitet er manche Gemeinsamkeiten zwischen der Mystik Bernhards und Taulers einerseits und der Orthodoxie J. Gerhards andererseits heraus und stellt zusammenfassend fest, »daß in der Tat keine tiefe Kluft zwischen der lutherisch-orthodoxen Lehre und der Mystik liegt«, denn »Mystik und Orthodoxie haben die Richtung nach *innen*, die Innerlichkeit des Glaubensbegriffs gemeinsam« (S. 218). Allerdings sieht auch Hupfeld, daß »der eigentliche Inhalt der mystischen Ideen« ein anderer ist als derjenigen der orthodoxen Lehre, und er untersucht daher die eigentümliche Verarbeitung dieser Ideen durch Gerhard. Dabei zeigt sich, daß Gerhard unter Mystik nichts anderes verstanden hat als »das Drängen auf Innerlichkeit, auf Herzensethik und Herzenschristentum«; dagegen lasse sich nicht nachweisen, »daß er irgendwie die pantheistische, geschichtslose, rein kontemplativ-asketische Art der Mystik hochgeschätzt hat« (S. 221).

Ähnlich wie bei Weber und theologisch viel stärker reflektiert treffen wir also bei Hupfeld auf eine Unterscheidung zwischen »lutherischer Mystik« und »eigentlicher Mystik«. Im übrigen kennt auch Koepp eine dem ganz entsprechende Unterscheidung zwischen »der Mystik« als einer »Sonderreligion« und dem, was er »das mystische Moment an der Religion« nennt (S. 293). Dieses letztere ist für ihn Ausdruck der wunderbaren Erfahrung, »daß Wirkungen des unendlichen und überweltlichen Gottes ... hineindringen in meine endliche Seele und ihr wahrhaft inwendig werden« (S. 284). Während Koepp aber diese Erfahrung nicht nur graduell, sondern prinzipiell von jeder Mystik im strengen Sinne geschieden wissen will, sieht Hupfeld starke Verbindungslinien zwischen ihnen, die ihm eine positive Bestimmung des Verhältnisses zwischen Luthertum und Mystik erlauben. Danach »bedeuten die mystischen Gedanken eigentlich eine Stärkung des Besten, was die lutherische Frömmigkeit besitzt, eine Stärkung der religiösen und sittlichen Innerlichkeit« (S. 232).

II. Zu Mollers Stellung innerhalb der protestantischen Mystik

Im Zusammenhang mit der Frage nach der protestantischen Mystik begegnet nun meistens auch der Name Martin Mollers, und zwar an entscheidender Stelle. War doch Moller, wie inzwischen allgemein anerkannt ist, der bedeutendste Vermittler altkirchlicher und mittelalterlicher Mystik an den Protestantismus. Im Hinblick auf Mollers »*Meditationes sanctorum Patrum*«, Übersetzungen »aus den heyligen Altvätern Augustino, Bernhardo, Taulero vnd anderen«, schreibt P. Althaus d.Ä. in seinen

Bestellungsurkunde für Oberpfarrer Martin Moller in Görlitz 1600, aus:
Sculteti »Kirchensachen 1594–1616« im Ratsarchiv zu Görlitz, Varia 98,
Blatt 104 (s. Dr. Richard Jecht, Quellen zur Geschichte der Stadt Görlitz
bis 1600, Görlitz 1909, S. 195)

Bestellung H. M. Mollerj.

[illegible][illegible]

Die Kirche ist ein Ordinarat des Bistums / und
des Erzbischofs. Die andere auch der Bischof / von
dem herüber die Marquesen kommen auf den Inseln
liegen: so schick die fürstliche Laifgen wegen:
formieren.

Sich auch bei allen gesunden Menschen gesunder Eingetragter
und in der Natur, und fallen.

Die Bräutigam ist im Saal angekommen in der ersten und letzte:
von (das) das auch ganz schön mit dem
das für den die das auch ist) das für die
das auch ist und auch das auch ist die.

Anche i miei cari hanno permesso che io facessi
il sacrificio di loro; ma dovevo farlo per il bene
della mia patria e del mio popolo.

Grazie

Bestallung H. M. Mollerj.

Wir Bürgermeister vnd Rathmanne der Stadt
Görlitz, thuen kunth vnd bekennen hiermit vor mannig-
lichen. Nach dem der Erwidrige / Achtbare vnd Wolgelahrte
H. M. Martinus Möllerus / Pfarrer Zur Sprot-
taw / sich durch vnser freundliches vnd fleissiges an-
suchen vnd bitten / so weith vermögen vnd bewegen
lassen / das er nach gehaltenem Rathe vnd vnterrede/
mit vnserm lieben Gotte sich

aus erheblichen bedencken / wegen vns
erklert / wer er nun mehr entschlossen / nach auffgerich-
ter gewisser bestallung / vnd jme Zugeschickte ordent-
liche Vocation / sich zu vnserm Primario vnd obristen
Prediger allhier Zubestellen und gebrauchen Zulassen:
Das wir darauff nun jme / durch vnser in volständiger
Rathsversammlung / hierzu deputirte vnd genugsame
gevolmectigte / abgesante Herren vnd vrttelßperso-
nen / nachfolgende schriftliche bestallunge / abhandeln
tractiren vnd schlissen lassen. Welchem auch der H.
Mollerus / vor sich guttwillig belieben / auff vnd an-
genommen.

Vnd sol vnd wil vnser geliebter H. Primarius / solch
sein Ampt / nach seinem besten wissen vnd verstande /
mit rechtem trewem fleisse / also verrichten: Das er
der Christlichen gemeine Allhier / die rechte vnd reine
Lehre / das H. Wort Gottes / wie dieselbe in den Pro-
phetischen vnd apostolischen Schrifften begriffen / so
wol auch der Augspurgischen Confession / deren Apo-
logia vnd Corporj doctrinae Philippi Melanthonis see-
ligen gemeß / predigen vnd furtragen sol.

Die Woche über ordinarié zwo Predigten / Eine
des Sonntags / die ander auf den freitag / thun:
vnd hierüber die Morgenspredigten an den feyer-
tagen: so wol auch die fürnembsten Leichpredigten:
verrichten.

Sich darbey alles geferrlichen gezenckes disputates
vnd inüectiuen / enthalten.

Die Kranckhen so insonderheit jn beschicken vnd bege-
ren (da er durch andere gescheffte nicht verhindert /
vnd ausser der Zeit der gefehr) besuchen / sie
communiciren / vnd aus Gottes wort trösten.

An der vorigen Herren Primarien stelle in der
Sacristia sitzen / vnd deren so sich Zu jme finden
werden / Beichte hören / vnd jnen die Absolution spre-
chen.

Die fůrnemen personen Trewungen Zum Ehe-
stande verrichten.
Auff die Grossen Diaconos und Collegien auch
seine Inspection haben.
Vnd das es mit den Kirchengebreuchen vnd Cere-
monien / bey außtheilung der Heiligen Sacramente
vnd sonsten allenthalben recht vnd wol zugehe /

Der fůrnemen personen Trewungen Zum Ehe-
stande verrichten.

Auff die Herren Diaconos vnd Collegien auch
seine Inspection haben.

Vnd das es mit den Kirchengebreuchen vnd Cere-
monien / bey außtheilung der Heiligen Sacramente
vnd sonsten allenthalben recht vnd wol zugehe /
fleissige auffachtung geben.

Vnd also dasjenige thun vnd verrichten sol /
was solch Primarien Ampt von jme requiriren
vnd erfodern thut.

Hergegen aber vnd Zuergetzlikeit dieser sei-
ner getrewen dienste vnd bemůhung / wollen wir
jme Zur jerlichen Besoldung vnd Salario 200. Th.
auff die 4. Quatember Zeiten eingetheilt / reichen
vnd geben.

Neben freyer wonung.

Darzu des Jahres őr 7. Stösse holtz.

Mehr zur Brőthung jedes Jahr 36. scheffel Korn.

Vnd des Jahres ein gemest Schwein aus vnser Mőlen.

Hierőr soll er sich auch der Accidentien / so von Főr-
Bitten bey den Predigten: von Beichthőren: besu-
chung der Krancken: trewungen der Verlobten
personen: sowol den Leichgengen vnd Predigten:
gefallen / allermeysten wie der vorige H. Primarius
gethan / gebrauchen.

Vnd da ettwa (welches der genedige Gott lange
verhőten wollte) Er vnser H. Primarius / nach
Gottes vorsehung / durch den Zeitlichen todt / von die-
ser Welt / in die ewige Seeligkeit / abgefodert werden
solte: So wollen wir seiner hinterlassenen Witt-
ben, Kindern vnd Erben / nach seinem seeligen abster-
ben 200. Th. verehren: Vnd jnen das verordnete
Holtz / Korn vnd Schwein / nichts weniger auff dasel-
be Jahr / nach seinem tődlichen abgange / folgen lassen.
Das zu Vrkunth / haben wir diese Bestallunge /
mit vnserm der Stadt grősserm Insigell bekräft-
tigt: Geschehen den 11. May Zur Rausche in der Gőr-
litschen Heide / des 1600. Jahres.

vnd sonsten allenthalben recht vnd wol zugehe,
fleissige auffachtung geben.
Vnd also dasjenige thun vnd verrichten sol /
was solch Primarien Ampt von jme requiriren
vnd erfodern thut.

Gegegen aber vnd Zuergetzlikeit dieser sei-
ner getrewen dienste vnd bemůhung / wollen
jme Jerlichen Besoldung vnd Salario 200. Th.
auff die 4. Quatember Zeiten eingetheilt, reichen
vnd geben.

Neben freyer wonung.

Darzu des Jahres őr 7. Stösse holtz.
Mehr zur Brőthung jedes Jahr 36. scheffel Korn.
Vnd des Jahres ein gemest Schwein aus vnser Mőlen.
Hierőr soll er sich auch der Accidentien / so von Főr-
Bitten bey den Predigten: von Beichthőren: besu-
chung der Krancken: trewungen der Verlobten
personen: sowol den Leichgengen vnd Predigten:
gefallen, allermeysten wie der vorige H. Primarius
gethan, gebrauchen.

Vnd da etwan (welches der genedige Gott lange
verhőten wollte) Er vnser H. Primarius / nach
Gottes vorsehung / durch den Zeitlichen todt / von die-
ser Welt / in die ewige Seeligkeit / abgefodert werden
solte: So wollen wir seiner hinterlassenen Witt-
ben, Kindern vnd Erben / nach seinem seeligen abster-
ben 200. Th. verehren: Vnd jnen das verordnete
Holtz / Korn vnd Schwein / nichts weniger auff dasel-
be Jahr / nach seinem tődlichen abgange / folgen lassen.

Das zu Vrkunth / haben wir diese Bestallunge /
mit vnserm der Stadt grősserm Insigell bekräft-
tigt: Geschehen den 11. May Zur Rausche in der Gőr-
litschen Heide / des 1600. Jahres.

Die am 13. März 1989 erbetene Ablichtung der Urkunde kam für das im August 1989 erschienene Buch von Frau Dr. Axmacher zu spät. Erst am 23. März d.J. erhielt ich durch die freundliche Vermittlung der Leiterin der Oberlausitzischen Bibliothek der Wissenschaften in Görlitz eine Mikrofilmaufnahme des Textes mit Vergrößerung, wofür Frau Annerose Klammt und dem Görlitzer Ratsarchiv herzlich gedankt sei.

Göttingen, den 29. März 1990

Johannes Grünewald

»Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur«: »Die von Musculus begonnene Entwicklung, die Einführung der mittelalterlich-erbaulichen Literatur in die evangelischen Gebetbücher, ist jedenfalls von Moller am wirksamsten und nachhaltigsten gefördert« (S. 135).

Auch W. Koepp weist in seinem Arndt-Buch Moller einen Platz innerhalb der »Mystik im Luthertum« an, indem er ihn neben Philipp Nicolai und Philipp Kegel zu den »sehr bedeutsame(n) Vorläufer(n) Johann Arndts« rechnet. »Seine besonders unter dem schlesischen Adel weit verbreiteten Schriften und die kleine schlesische Schule, die in seinen Fußstapfen ging, haben sicherlich in seiner Heimat Arndt den Weg bereitet« (S. 14).

Unter den neueren Kirchenhistorikern zeigt Winfried Zeller großes Interesse an Moller. Auch er sieht ihn in der Reihe der Theologen, die seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert Luthertum und Mystik zu einer Synthese zu bringen versuchen. Während jedoch Althaus und Koepp diese Bestrebungen als einen Abfall von der gesunden evangelischen Lehre und Frömmigkeit, insbesondere als Auflösung der lutherischen Rechtfertigungslehre beurteilen, versteht Zeller sie durchaus positiv: »Die Wiederentdeckung der Mystik führt im Luthertum zur Überwindung jener Frömmigkeitskrise, die sich in der dritten nachreformatorischen Generation bemerkbar macht und die zugleich Teil einer allgemeinen geistigen Krise ist«¹.

Mollers Nähe zu mystischen Bestrebungen innerhalb des Protestantismus scheint durch einige Zeugnisse seiner Wirkung im 17. Jahrhundert bestätigt zu werden. Auf ihn berufen sich zum Beispiel Vertreter theosophischer oder spiritualistischer Anschauungen. Gottfried Arnold zählt ihn in seiner »Kirchen- und Ketzer-Historie« zu den wenigen nachreformatorischen Theologen, die auf die Praxis eines frommen Lebens drängten und die Disputiersucht beklagten. Und der Jurist Christoph Besold, lange Zeit dem Freundeskreis um Johann Valentin Andreä zugehörig, nimmt Moller gar als einen Kronzeugen für seine 1630 erfolgte Konversion zum Katholizismus in Anspruch, wenn er schreibt: »Ebenso hat auch sonst unter den Lutheranern keiner jemals etwas geschrieben, was devot oder geistreich erschienen, der es nicht allein von den Katholischen genommen. Wie denn J. Gerhard's Meditationes, auch was Martin Moller und andere haben ausgehen lassen, was einen mehreren Glanz der Gottesfurcht hat, aus den Katholischen gezogen ist«².

Diese Berufungen auf Moller durch Personen oder Kreise, die am Rande

1 W. ZELLER, Luthertum und Mystik. Von Johann Tauler bis Matthias Claudius, in: Herausforderung: religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik, hg. v. H. RELLER und M. SEITZ, Göttingen 1980, S. 97–125, Zit. S. 109.

2 Zit. bei A. RITSCHL, Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts, Bd. 2, Bonn 1884, S. 57.

oder sogar außerhalb der evangelischen Kirche standen, werden jedoch relativiert durch Zeugnisse von einer ganz anderen Seite. Mehrere dem Calvinismus nahestehende Männer insbesondere aus Mollers näherer Umgebung wie sein Lehrer Laurentius Ludovicus, der Sprottauer Melchior Lauban, später Rektor der berühmten Goldberger Schule, der Dichter Nathan Chyträus, der 1592 zum Calvinismus übertrat, und der Mitverfasser des Heidelberger Katechismus, Abraham Scultetus, äußern sich in Briefen oder in Gedichten lobend über Mollers Schriften, und auch Gregorius Richter, sein Görlitzer Amtsnachfolger, unter dem Jakob Böhme schwer zu leiden hat, beteiligt sich 1612 mit einem Widmungsgedicht »ad Lectorem« an einer Neuauflage von Mollers »Manuale de praeparatione ad mortem«. Mag die Wertschätzung durch diese aller mystischen Neigungen unverdächtigen Zeitgenossen auch in erster Linie auf persönliche Bekanntheit zurückgehen, so verweist sie doch auf die Möglichkeit, Mollers Wirken sehr verschiedenartig zu deuten und sogar entgegengesetzten Richtungen zuzuordnen.

Zwischen diesen Extremen gibt es zahlreiche Belege für Mollers hohes Ansehen bei Personen, die eine intensive, lebensnahe Frömmigkeit praktizieren und verbreiten wollen. Ich nenne hier nur die Namen J. Arndt, J. V. Andreae, V. Herberger, J. Heermann, P. Gerhardt, A. Gryphius und H. Schütz, die Texte von ihm in eigene Werke übernehmen, als Vorlagen für ihre Dichtungen verwenden oder vertonen.

Nicht weniger wichtig als die Zeugnisse von Mollers Einfluß auf die Erbauungsliteratur, auf geistliche Dichtung und Musik im 17. Jahrhundert sind jedoch die Hinweise vor allem in Leichenpredigten auf die Lektüre seiner Schriften in häuslichen Andachtsübungen. Hier wird naturgemäß sein Sterbebüchlein »Manuale de praeparatione ad mortem« besonders häufig genannt. Hohe Auflagenziffern beweisen auch die Beliebtheit seiner Evangelienpostille »Praxis Evangeliorum« und der Passionsbetrachtungen »Soliloquia de passione«.

Was besagen nun alle diese wirkungsgeschichtlichen Zeugnisse im Hinblick auf Mollers Bedeutung für eine protestantische Mystik? Faßt man das all diesen Äußerungen Gemeinsame ins Auge und berücksichtigt zudem die Bestrebungen derer, die sich auf Moller beziehen, so zeigt sich, daß er als Vertreter einer den theologischen Streit vermeidenden und auf die Erbauung des inneren Menschen gerichteten Frömmigkeit geschätzt wurde. Der gebürtige Wittenberger, der jedoch die entscheidenden Bildungseindrücke auf dem philippistischen Gymnasium in Görlitz empfangen und die längste Zeit seines Lebens in Schlesien gewirkt hat, erhält damit einen hervorragenden Platz innerhalb der *schlesischen Irenik*, die sich aus ganz unterschiedli-

chen Quellen speist³. Obwohl Moller theologisch keineswegs dem Indifferentismus oder dem Synkretismus zuneigt, sondern als Melanchthonianer die »reine Lehre« sogar stark betont, kommt er in seinen Schriften dieser irenischen Einstellung weit entgegen.

Als Ergebnis des wirkungsgeschichtlichen Überblicks ist festzuhalten, daß die Frage nach der Mystik bei Moller sich wandelt in die nach der besonderen Art seiner Frömmigkeit, die durch mystische Tendenzen allenfalls angeregt, nicht aber allein bestimmt ist.

Diese Verschiebung und Verallgemeinerung der Fragestellung ist in der Zwiespältigkeit dessen begründet, was man unter dem Namen der Mystik zusammengefaßt hat und nachträglich doch immer wieder unterscheiden mußte. Ein deutliches Bewußtsein von der Verschiedenheit innerhalb der Mystik, wenn auch ohne begriffliche Differenzierung, beweist schon Luthers gegensätzliche Einstellung zur Erfahrungs-»Frömmigkeit« Taulers und der »Theologia Deutsch« und zur Christus-»Frömmigkeit« eines Bernhard von Clairvaux einerseits, zur neuplatonisch-spekulativen »Mystik« des Dionysius Areopagita andererseits. Eine begriffliche Klärung der Differenz innerhalb des Phänomens der Mystik vollzieht erst der Pietismus. Deutlich unterscheidet zum Beispiel Gerhard Tersteegen nun zwischen einem weiteren und einem engeren Gebrauch des Begriffs »Mystik«: »Im weiteren Sinne versteht er darunter »die practische Theologie oder die Ausübung der Gottseligkeit, insofern sie Gnade und Hertzens-Veränderung zum Grunde hat; demnach nicht eine bloß natürliche Moral«. Im engeren und eigentlichen Verstand bedeutet Mystik für Tersteegen jedoch »denjenigen Grad der Erfahrungs-Erkänntniß Gottes, welchen Paulus und alle Mystici nach ihm genant haben die Erleuchtung, welche der Apostel den Glaubigen noch erbittet, (weit unterschieden von der anfänglichen Erleuchtung)«⁴.

»Practische Theologie oder die Ausübung der Gottseligkeit«, wie Tersteegen den weiten Begriff von Mystik umschreibt, ist nun gerade wegen ihrer Zusammenstellung von »Theologie« und »Ausübung« eine Charakterisierung, die auf Mollers Werk sehr genau zutrifft. Als die Besonderheit seiner im übrigen melanchthonisch geprägten Theologie erweist sich, daß sie nicht nur zur »Verwandlung der Lehre ins Leben« auffordert oder anleitet – das tun viele vor und nach Arndt, von dem diese Formulierung besonders häufig gebraucht wird –, sondern durch ihre sprachliche Gestal-

3 Vgl. dazu M. FLEISCHER, Die schlesische Irenik, in: JSKG 55, 1976, S. 87–107.

4 W. ZELLER, Luthertum und Mystik (wie Anm. 1), S. 119.

tung selbst diese Verwandlung leistet. Theologie als Lehre und als Übung der »Gottseligkeit« treten bei ihm grundsätzlich nicht auseinander und müssen daher nicht erst nachträglich miteinander verbunden werden. Die sprachliche Verwirklichungsform dieser Theologie als Ausübung von Frömmigkeit ist das Gebet, das darum geradezu die Grundform der gesamten erbaulichen Schriftstellerei Mollers bildet. Mit einer glücklichen Wortprägung B. Hamms möchte ich sie als »Frömmigkeitstheologie« bezeichnen⁵.

III. Leben und Schriften Martin Mollers (Überblick)

Leben:

- 1547 geb. in Leisnitz (heute Kropstädt) bei Wittenberg als Sohn eines Bauern
- 1558–1566 Küsterschule, später Lateinschule in Wittenberg; Hauslehrer bei einem Wittenberger Diakon
- 1566–1568 Akademisches Gymnasium in Görlitz; Lektionen bei Petrus Vincentius und Laurentius Ludovicus; daneben Hauslehrer
- 1568–1572 Kantor (= Lehrer) in Löwenberg
- 1572 Ordination in Wittenberg für die Pfarrstelle in Kesselsdorf bei Löwenberg
- 1573–1575 Pfarrer in Löwenberg
- 1575–1600 Pfarrer in Sprottau
- 1600–1606 Pastor primarius in Görlitz; Tod am 2. März 1606

Samuel Großer (Rektor des Görlitzer Gymnasiums 1695–1736) gibt einen Überblick über Mollers Bildungs- und Berufsweg und schreibt dann: »Er verwaltete sein Amt mit unermüdeter Sorgfalt, und gab frommen Herten viel erbauliche Schrifften, Gebete und Lieder zu lesen, worunter sonderlich sein Manuale Morientium, und seine Passions-Andachten in viel Sprachen übersetzt worden seyn. Als er aber seine Praxin Evangeliorum in Druck gab, gerieth er mit D. Salomone Gesnero, Professore Theologiae zu Wittenberg, in einen hefftigen Streit. Wie es damit zugegangen, setzt gedachter D. Gesnerus in seiner Wiederlegung der Apologiae Mollerianae p. 8. 9 seqq. Allein wie bey den meisten Streit-Schrifften eine Parthey der andern oftmahls eine Meynung mit Gewalt auffdringen will, wider welche

⁵ Vgl. B. HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982.

sie doch vor Gott und seiner Kirche solenniter protestiret, ja, wie man die einmahl in Verdacht gezogenen Worte insgemein mit aller Macht in einen ganz andern Verstand dreht, als in dem sie der Conciplient genommen hat: also mochte auch wohl bey dieser Streit-Sache dem sel. Manne zu hart begegnet worden seyn. Und da dieser Möllerus in dem Beschluß seiner Apologie ausdrücklich diese Worte braucht: Das erbieth ich mich, wie billich, so eine Sylbe oder ein Wort in meinen Schrifften erfunden wird, das mit Gottes Wort und den reinen Kirchen-Lehrern nicht überein stimmt, daß ich will bereit seyn, solches zu erkennen und richtig zu machen, hätte man ihn, als einen Mann, der sich zum disputiren nicht beruffen zu seyn achtete, bey seiner erbaulichen Schrift-mäßigen Einfalt bleiben lassen, und mit einer so weitläufftigen und den Verstand der gemeinen Leute, vor die seine Schrifften eigentlich gewidmet waren, übersteigenden Streit-Schrift wohl verschonen mögen; zumahl da ihn Gott kurtz darauff in einen solchen Creutz-Stand setzete, der gewiß Mitleidens-würdig war. Denn er kam An. 1605. im 58. Jahr seines Alters um sein Gesichte, also, daß er sich die Texte, darüber er zu predigen gesonnen war, vorlesen lassen, und so dann darüber meditiren muste. Nichts desto weniger aber wartete er sein Amt, ohngeachtet ihm nicht allein die Augen ihren Dienst versageten, sondern auch die Stein-Schmertzen hefftige Passiones machten, unausgesetzt treufleißig fort, biß er A. 1606 den 2. Martii im 59. Jahre seines Alters von der Welt abschied nahm, und sein Grab auff dem Nicolai Kirch-Hoffe, nahe bey dem Gehlerischen Erb-Begräbniß, mit einer Linde zu besetzen begehrete: so biß diese Stunde noch zu sehen ist⁶.

Schriften:

1. Die Episteln des heiligen Merters Ignatii / des Ertzbischoffs zu Antiochia in Syrien, Görlitz 1578
2. Dialogi Theodoret. Drey schöne Gespräch / von vereinigung vnd vnterscheid beyder Naturen in der einigen Person Jhesu Christi... Sampt den vornemsten Episteln / des hochberühmten Bapsts zu Rom Leonis Magni. Wider den Ketzler Eutychen, Görlitz 1582
3. Meditationes sanctorum Patrum (Teil I). Schöne / andächtige Gebete / tröstliche Sprüche / Gottselige gedanken / trewe Bußvermahnungen / hertzliche Dancksagungen / vnd allerley nützliche Vbungen des Glaubens. Aus den heyligen Altvätern: Augustino, Bernhardo, Taulero vnd andern / fleissig vnd ordentlich zusa-men getragen vnd verdeutschet, Görlitz 1584
(Teil II:) ... Aus den heyligen Altvätern: Cypriano, Hieronymo, Augustino, Bernhardo, Anselmo, vnd andern ..., Görlitz 1591

6 Lausitzische Merckwürdigkeiten, III. Teil, Von Kirchensachen, Leipzig und Budißin 1714, S. 57.

4. Soliloquia de passione Jesu Christi. Wie ein jeder Christen Mensch das allerheyligste Leyden vnd Sterben vnsers Herrn Jesu Christi / in seinem Hertzen betrachten / Allerley schöne Lehren / vnd heylsamen Trost darauß schöpfen / vnd zu einem Christlichen Leben / vnd seligen Sterben / nützlich gebrauchen sol. Aus heiliger Göttlicher Schrifft / vnd den altern Vätern / mit fleiß zusammen getragen, Görlitz 1587
5. Scheda regia. Regenten Büchlein / des hochlöblichen Röm. Kayzers Ivstiniani primi. In 72 Aphorismos oder Regeln gefasset / welche jm gestellt hat Agapetus, Ein Diacon der heyligen vnd grossen Gemeine Gottes zu Constantinopel / vmb das Jahr Christi D.XXX. Jetzund auß dem Griechischen verdeutschet ..., Görlitz 1590
6. Natalitia Jesu Christi. Die vornemsten Weyhenacht Lehren vnd Trost / in kurtze Fragen vnd Antwort gefasset / sampt angehefften nützlichen Gebetlin, Görlitz 1590
7. Manuale de praeparatione ad mortem. Heylsame vnd sehr nützliche Betrachtung, wie ein Mensch christlich leben vnd seliglich sterben sol, Görlitz 1593
8. Mysterium magnum. Fleissige vnd andächtige Betrachtung des grossen Geheimniß der Himlischen Geistlichen Hochzeit vnd Verbündniß vnsers Herrn Jesu Christi / mit der Christgleubigen Gemeine seiner Braut, vnd wie man dasselbe nützlich vnd mit frewden bedencken / vnd tröstlich gebrauchen sol, Görlitz 1595
9. Praxis Evangeliorum. Einfeltige erklerung vnd nützliche betrachtung der Evangelien / so auff alle Sontage vnd vornemesten Fest jährlich zu predigen verordnet sind. Für alle frome Hertzen / die sich in jetzigen letzten Zeiten vom sündlichen Welt Laufft absondern / vnd auff die Erscheinung vnsers Herrn Jesu mit Frewden warten (vier Teile), Görlitz 1601
10. Kurtze Apologia vnd Verantwortung etlicher wenig Lehr vnd Troststücke / so von Doctore Gesnero, Professore zu Wittenberg / in dem new außgangen Buche / Praxis Evangeliorum genandt / angefeindet vnd verdächtig gehalten werden, Görlitz 1602
11. Thesaurus Precationum. Andächtige Gebet / vnd tröstliche Seufftzen / aus den ordentlichen Sontages vnd Fest Evangelien..., Görlitz 1603

IV. Mystik-Rezeption in Mollers »Meditationes sanctorum Patrum«

Eine der wesentlichsten Leistungen Mollers – unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt gewiß die wesentlichste – besteht darin, daß er, gewissermaßen im Schutz der protestantischen Rückbesinnung auf das kirchliche Altertum, auf die alten »reinen« Väter, der evangelischen Kirche viele für altkirchlich gehaltene mystische Texte des Mittelalters durch Übersetzung ins Deutsche erschlossen und damit über den theologischen Bruch der Reformation hinweg die Kontinuität mit einem bedeutsamen Bereich christlicher Spiritualität gewahrt hat. Das wichtigste Zeugnis für diese – nicht nur sprachliche, sondern zugleich geistig-religiöse – Übertragung und Rezeption mystischer Texte liegt in den beiden Bänden der Gebetssammlung »Meditationes sanctorum Patrum« (MsP) vor, auf die ich mich darum im folgenden beschränke.

1. Mollers Quellen

Die Texte, aus denen Moller seine Gebete gewinnt, stammen zum größten Teil aus dem Bereich der mittelalterlichen Mystik. Für die Gebete aus »Bernhardus« oder »Taulerus« gilt das ohnehin, auch wenn Moller überwiegend unechte Schriften von ihnen verwendet; ebenso gilt es für zwei Gebete aus Pseudo-Anselms »Meditationes«. Vor allem aber trifft es zu für die drei unter Augustins Namen überlieferten und gerade im 16. und 17. Jahrhundert sehr beliebten drei Bücher »Meditationes«, »Manuale« und »Soliloquia«, die Moller am meisten ausgeschöpft hat.

Es handelt sich dabei um Kompilationen des 13. bis 15. Jahrhunderts aus den verschiedensten Schriften. Augustin ist häufig ausgeschrieben – besonders in den »Soliloquia«, die vielfach aus den »Confessiones« schöpfen und darum am reinsten augustinisch klingen –, aber auch Anselm, Johannes von Fécamp († 1178), Alcuin († 804), Hugo von St. Viktor († 1141) und Bernhard; schließlich finden sich auch Zitate aus Cyprian, Gregor und Isidor. Der Inhalt dieser Kompilationen ist, ihren unterschiedlichen Quellen entsprechend, wenig einheitlich. Sie enthalten philosophisch-theologische Betrachtungen über das Wesen Gottes und der Trinität ebenso wie breite Ausmalungen der Freuden des ewigen Lebens, schlichtes Nachdenken über das Heilswerk Christi ebenso wie den hymnischen Preis der Liebe Gottes. Einmal jammert der Mensch über das tiefe Elend seiner Sündhaftigkeit, dann wieder bekennt er freudig seine Nähe zu Gott. Oft wird die Ohnmacht des menschlichen Willens beklagt, aber es wird auch der gute Wille als Voraussetzung für Gottes Kommen ins Herz des Menschen genannt. Das Verbindende zwischen diesen Texten ist das mystische Grundthema von der Seele in der Gefangenschaft der Sünde und von ihrer Heimatlosigkeit in dieser Welt, aus der sie sich zurücksehnt in ihre ursprüngliche Geborgenheit und Freiheit bei Gott. Abkehr von der Welt, Betrachtungen des Leidens Christi sind die Voraussetzungen dafür, daß der Mensch wieder zu Gott gelangt und immer höher aufsteigt bis zur wahren Ruhe des Herzens und zum völligen Genuß Gottes. Dem Dualismus zwischen Welt und Gott entspricht der Mensch durch Askese einerseits, ekstatische Gottesliebe andererseits. Die Liebe nun ist das Hauptthema dieser Schriften. In ihr ist alles vereinigt, was sonst getrennt ist: Gott und der Mensch, Christus und der Sünder, das Ewige und das Zeitliche. Der Mensch, der sich in die göttliche Liebe versenkt und Gott erkennt, wie er ist, nämlich als Liebe, kann nicht anders, als wiederum in Liebe zu ihm zu entbrennen. Das 10. Kapitel des »Manuale« ist repräsentativ für dieses Ineinander von Liebe und Gegenliebe:

- 1 *Amo te, Deus meus, amo, et magis atque
magis amare te volo. Da mihi, Domine*
 3 *Jesu speciose prae filiis hominum, ut
desiderem te, ut amem te, quantum volo,*
 5 *quantum debeo. Immensus es, et sine
mensura debes amari, praesertim a nobis*
 7 *quos sic amasti, sic salvasti, pro qui-
bus tanta ac talia fecisti. O amor qui*
 9 *semper ardes et nunquam exstingueris!*
dulcis Christe, bone Jesu, charitas
 11 *Deus meus, accende me totum igne tuo,*
amore tuo, dulcedine tua, dilectione
 13 *tua, desiderio tuo, charitate tua, ju-
cunditate et exultatione tua, pietate*
 15 *et suavitate tua, voluptate et concu-
piscencia tua, quae sancta est et bona,*
 17 *quae casta est et munda: ut totus dulce-
dine amoris tui plenus, totus flamma*
 19 *tuae charitatis vaporatus, diligam te*
Dominum meum dulcissimum et pulcherrimum
 21 *ex toto corde meo, ex tota anima mea, ex*
totis viribus meis et ex omni intentione
 23 *mea, cum multa cordis contritione et*
lacrymarum fonte, cum multa reverentia
 25 *et tremore, habens te in corde, et in*
ore, et prae oculis meis semper, et
 27 *ubique; ita ut nullus in me adulterinis*
*amoribus pateat locus*⁷.

Der Glanz dieser Liebe öffnet die blinden Augen, er erleuchtet das Herz, das zuvor in Finsternis war; die Liebe entflammt und erwärmt es und macht es Gott gleich, ja sie hebt – zumindest nach einigen Texten – zuletzt den Unterschied zwischen Schöpfer und Kreatur auf. Jesus verwundet die gläubige Seele mit dem Pfeil seiner Liebe, die ihn selbst (am Kreuz) verwundet hat, und weckt in ihr das Verlangen, ihren Bräutigam zu schauen, zu umfassen, für immer bei ihm zu sein. Im irdischen Leben bleibt nur der Leib und erduldet willig alle Leiden, während das Herz in unendlicher Freude schon im Himmel ist, wo sein Schatz lebt, und sich mit ihm vereinigt. Schon diese kurze Zusammenfassung läßt erkennen, daß hier Gedanken und Sprache der christlichen Liebesmystik verwendet sind, die in Bernhard von Clairvaux ihren bekanntesten Vertreter gefunden hat. Aber auch die mehr philosophisch ausgerichtete augustinische Erkenntnismystik mit ihrer reichen Licht-Finsternis-Metaphorik findet sich allenthalben in diesen Texten und geht durch ihren gleichfalls hymnischen Ton oft eine

7 J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus*, Series Latina, Bd. 40, Paris 1877, Sp. 956.
– Mollers Übertragung dieses Gebets siehe unten S. 17f.

enge Verbindung ein mit der personalen Jesus-Mystik. Gar nicht vertreten ist hingegen die spekulativ geprägte deutsche Mystik in Mollers Textauswahl.

Insgesamt lassen Mollers Vorlagen eine deutliche Vorliebe für die augustinische Mystik erkennen, der er umso unbefangener nachgehen konnte, als er mit seiner Zeit den größten Teil seiner Quellen für altkirchlich halten konnte. Aber auch Bernhard und Tauler waren als Zeugen evangelischer Gesinnung auf lutherischer Seite mit nur geringen Einschränkungen anerkannt. Mit seiner Quellenauswahl konnte Moller also ohne weiteres auf breite Zustimmung rechnen.

Wie aber geht er mit seinen Quellen um? Nach dem Überblick über die Texte gilt es nun, Mollers Übersetzungen unter theologischem Aspekt zu betrachten.

2. Mollers Umgang mit seinen Quellen

Um einen Eindruck von Mollers Gebeten zu gewinnen, ist es nötig, wenigstens eines von ihnen im Zusammenhang zu betrachten. Hierfür bietet sich die Übersetzung des bereits lateinisch wiedergegebenen »Manuale«, cap. 10, an. Aus dem Vergleich mit der Vorlage ergeben sich Hinweise auf die theologische Einstellung und die fromme Haltung, die Moller mit seiner Gebetssammlung befördern will. Ein einheitliches Bild von Mollers »Frömmigkeitstheologie« wird man wegen der Verschiedenartigkeit der Vorlagen daraus nicht gewinnen, wohl aber läßt sich aus Mollers Textbehandlung – insbesondere dadurch, daß er methodisch immer wieder in derselben Weise vom lateinischen Text abweicht – sein Verhältnis zur weithin mystisch geprägten Frömmigkeit dieser mittelalterlichen Texte erkennen. Für die Frage nach der protestantischen Mystik-Rezeption, die sich zwischen 1550 und 1600 vollzieht, gibt es wohl außer Arndts »Wahrem Christentum« und »Paradiesgärtlein« kaum einen wichtigeren Text als Mollers »Meditationes sanctorum Patrum«.

a) Jesusliebe

Die Übersetzung des genannten Kapitels aus dem »Manuale« findet sich in Teil II, Kap. IV,3 unter der Überschrift: »Ein ander hertzlich Gebet / vmb wahre Bestendigkeit in der Liebe Jesu Christi.«

- 1 HErr JEsu Christe / mein Heiland / Ich
habe dich ja von Hertzen lieb. Mein
- 3 Gott / Du weissest / daß ich dich lieb
habe / vnnd bitte teglich/ daß meine
- 5 Liebe gegen dir noch brünstiger werden
möchte. Mein HERR / verleihe mir / daß ich

- 7 allezeit feste bey dir halte / vnd dich
 lieben möge / wie ich gerne wolte / vnnd
 9 wie ich schuldig bin. O du Allerschö-
 nester vnter den Menschenkindern / du
 11 bist ja der HERR von vnmessiger Liebe
 vnnd Trewe/ darumb solte man dich auch
 13 gantz vollkommen lieben / sonderlich wir
 elenden Menschen / welch du so hoch ge-
 15 liebet / vnnd vns solche grosse Hülffe
 gethan hast / daß du dich selbst für vns
 17 gegeben / vnnd dein Leben für vns gelas-
 sen hast. O süsser Jesu / O freundlicher
 19 Jesu / wie gros ist deine Trewe/ wie
 brennet dein Hertz gegen vns / vnnd hö-
 21 rest nicht auff vns zu lieben. Mein
 Gott / meine Liebe / entzünde mein Hertz
 23 gantz vnd gar mit dem Feuer deines hei-
 ligen Geistes / vnnd laß mich schmecken
 25 deine Liebe / deine Süßigkeit / deine
 Gunst / deine Freude / deine trew / deine
 27 Liebligkeit / deine wonne / deine freund-
 lichkeit / deine Leutseligkeit / deine
 29 Wollust vnd deine Brunst / welches alles
 ist heilig vnd gut / keusch vnd rein.
 31 Hilff daß ich mit der Flamme deiner
 Liebe durchdrungen / vnnd mit der Süßig-
 33 keit deiner Trewe gantz erfüllet / dich
 HERR Jesu / meinen allerliebsten vnnd
 35 allerschönsten HERRN lieben möge / von
 gantzer Seele / von gantzem Gemüthe / vnnd
 37 allen meinen Krefften. Verleihe mir
 auch / daß ich meine Schwachheit erkenne /
 39 vnd dieselbige in rechter Rewe teglich
 beweine / auff daß ich dir diene mit
 41 Furcht vnd hertzlicher Demut. Gib daß
 ich dich allzeit vnd allenthalben in
 43 meinem Hertzen / in meinem Munde / vnnd
 für meinen Augen habe / damit keine fal-
 45 sche jrrdische Liebe in mir weder Statt
 noch Raum finde / Amen.

Das Thema der »brennenden«, brünstigen Liebe zu Jesus ist Moller vorgegeben, und er hat, wie dieses und zahlreiche andere Gebete ausweisen, keinerlei Vorbehalt gegen den überschwenglichen Ausdruck dieser Liebe, auch dann nicht, wenn sie sich der Terminologie des Hohenliedes bedient (Z. 9f.). Die Liebe wird verstanden als ein Feuer, das von Jesus ausgeht und das Herz des Menschen entzündet, durchglüht (*vaporare*), so daß seine Liebe wie die Jesu rein, vollkommen und ausschließlich ist (Z. 29f., 12f.,

44 ff.). Der Gedanke der »unio« in der Liebe ist in dieser metaphorischen Rede implizit mitgedacht, er wird aber nicht ausgesprochen und führt nicht zur Aufhebung der Differenz zwischen Jesus, dem Herrn und Gott, und dem reuebedürftigen und erlösten Menschen. Moller verstärkt dieses Abstandsbewußtsein in seiner Übersetzung an mehreren Stellen. »A nobis« verdient Jesus geliebt zu werden, sagt der lateinische Text (Z. 6). Wir, verdeutlicht Moller, das sind »wir *elenden* Menschen« (Z. 14). Die Reue ist bei Moller nicht ein unmittelbarer Ausfluß der inneren Bewegung des liebenden Herzens wie die *contritio* im »Manuale« (Z. 23 f.), sondern sie entspringt der Erkenntnis der *Schwachheit* (Z. 38), und sie besteht nicht nur in einer der Liebe zu Gott entsprechenden *Gemütsbewegung* von *reverentia* und *tremor* (Z. 24 f.), sondern führt zum *Dienst* »mit Furcht und hertzhlicher Demut« (Z. 40 f.).

Auch die Liebesauffassung selbst präzisiert und korrigiert Moller an einigen Stellen. Daß er das vertraulichere »lieb haben« für »amare« an den Anfang seines Textes setzt, hängt mit der biblischen Fundierung dieses Liebesbekenntnisses zusammen, die Moller in Z. 3 f. vornimmt. »Du weisest / daß ich dich lieb habe«, erklärt Petrus in Joh. 21, 15 ff. auf Jesu dreimaliges Fragen. Vielleicht ist auch die Bitte, »daß ich allezeit feste bey dir halte« (Z. 6 f.), die dem »ut desiderem te« (Z. 3 f.) gar nicht entspricht, von der Erinnerung an die Gestalt des Petrus bestimmt, der in der Passion eben nicht bei Jesus hielt, dann aber seine Liebe bekannte. Um die *Beständigkeit* der Liebe zu Jesus geht es Moller, wie schon die Überschrift sagt, und damit erhält seine Liebesauffassung ein ethisches Moment, das im eher naturhaften Verständnis der Liebe als Feuer nicht enthalten ist.

Auch auf der Seite Jesu ist nach Moller die Liebe ethisch bestimmt, denn sie wird mehrfach ohne Entsprechung im lateinischen Text mit der *Treue* zusammen genannt und durch sie interpretiert. »Immensus es«, ein Wesensprädikat (Z. 5), bezieht Moller sofort auf Jesu »unmessige(r) Liebe vnnd Treue« (Z. 11 f.), die er in Erweiterung der Vorlage eng mit der Passion verbindet (Z. 16 f.). Noch an zwei weiteren Stellen des Gebets verbindet Moller Liebe und Treue miteinander (Z. 19–21, 31–33) und verdeutlicht damit, daß sie ihm Komplementärbegriffe sind. Unzählige Male fügt er auch sonst in den Gebeten den Begriff der Treue ein, wo die Vorlage nur von der Liebe spricht.

Schließlich sei noch eine letzte nicht unwichtige Differenz zum lateinischen Text erwähnt. Moller denkt die Liebe zwischen Jesus und dem Menschen durch den *Heiligen Geist* vermittelt. *Sein* Feuer ist es, das in einem neuen Pfingstereignis das Herz des Menschen entzündet (Z. 22 ff.), und alle Wirkungen Jesu, die er nun empfindet – Moller gebraucht sogar den starken Ausdruck »schmecken« – sind Gaben des Heiligen Geistes.

Damit ist eine theologische Instanz eingeführt, die zwischen Jesus und dem Menschen eine enge Beziehung stiftet, eben darum aber eine menschlich-unmittelbare Beziehung verwehrt. Der Heilige Geist schützt den transzendent-religiösen Charakter dieser Liebe.

b) Die »unio mystica«

Im folgenden möchte ich noch zeigen, wie Moller das mystische Hauptthema der unio cum Deo, das in seinen Vorlagen natürlich eine große Rolle spielt, sprachlich und theologisch übersetzt. In den Texten finden sich verschiedene Auffassungen der unio mystica.

Die erste Möglichkeit der Vereinigung von Gott und Mensch kann man die eigentlich mystische nennen. Der Mensch reißt sich in der Welt von allem Irdischen los, schwingt sich hinauf zu Gott und erfährt ihn in beseligender Herrlichkeit:

Derhalben wende ich mich HERRE / mein Gott / auffwerths / zu den Frewden des Friedes / vnd zu dem lieblichen vnd rechtschaffenen Wesen des Liechtes. Halte du mein Hertze in deiner Hand / Denn ohne dir / hat es keine begier / nach dem was droben ist. Dahin eyle ich / da der rechte Friede herrschet / vnd die ewige Ruhe leuchtet. Halte vnd regiere meinen Geist / vnd nim jhn auff nach deinem willen / das er durch deine Hülffe auffahre in das köstliche Landt / da du dein Volck weydest in ewigkeit / auff der grünen Weyde der Wahrheit / das ich daselbst mit ernsten vnd hohen Gedancken dich antreffe / Der du bist die ewige Weißheit / die da ist vnd bleibet vber alle Ding / vnd vbertrifft alle ding / vnd regieret alle ding. (MsPI, Kap. V,4)

Ewiger Gott / lieber Vater / Gib das meine Seele deiner allezeit gedencke / vnd mit deiner seligen Süßigkeit eingenommen werde / Reise sie dahin / daß sie das unsichtbare liebe / Erhebe sie von den Sichtbaren zum Vnsichtbaren / vom Irrdischen zum Himlischen / vom Zeitlichen zum Ewigen / das sie schmecke deine wunderliche Herrlichkeit. (MsPI, Kap. V,1)

Wer so die Welt in sich zum Schweigen bringt, überwindet die Gebundenheit an den Leib. Die Erhebung ist aber, wie aller mystische Aufschwung, nicht von Dauer: *Ich bin aber noch jimmer betrübet / Denn ich falle bald zurücke / vnd fühle meine Schwachheit / Ich sincke dahin / vnd mein Hertze gereth in trawren. (MsPI, Kap. V,1)*

Moller übersetzt die ohnehin nicht sehr zahlreichen Beschreibungen des mystischen raptus meist mit gewissen abschwächenden Tendenzen, die mehr den Weg als das Ziel betreffen. Diesen Weg, der schon in den Vorlagen nicht methodisch beschrieben, sondern nur als »rapi« und »transire« durch die Welt bezeichnet wird, versucht Moller noch weiter an das »normale« religiöse Erleben anzubinden. Der Aufschwung der Seele wird bei ihm zur »Andacht«, der Mensch findet die ersehnte Ruhe im *Gebet*.

Auch der transitus durch die Welt vollzieht sich bei Moller mit einigen

Hindernissen, die nicht nur negativ gewertet werden wie unter dem Aspekt der mystischen Vereinigung. Sehr aufschlußreich ist hierfür die Korrektur Mollers an einer Stelle der Vorlage, die das kontemplative Leben rühmt: *Felices illi quibus tu solus spes es, et omne opus oratio. Beatus qui sedet solitarius et tacet ...*

Moller wendet den Blick zurück auf die Pflichten des Lebens: *Wol denen / die jr vertrauen setzen auff dich alleine / vnd jr Leben mit Beten zubringen. Wol dem / der mit gutem Gewissen seines Thuns wartet /ist stille ... (MsPI, Kap. V,4)*

Allerdings übernimmt er das Ideal des kontemplativen Lebens doch so weit, daß er dazu mahnt, von den »Weltlichen Sachen«, mit denen man umgehen muß, immer wieder so rasch wie möglich zur »Andacht« zurück-zukehren. Das Handeln in der Welt ist zwar um des Nächsten willen und zur Bewährung des eigenen Glaubens von Gott gefordert, aber es wird doch auch von Moller vorwiegend unter dem Aspekt der Gefährdung der Gottesbeziehung, der Anfechtung des Glaubens und der Verführung zum Bösen gesehen. Klagen darüber, noch in der Welt sein zu müssen, und Bitten um Erlösung aus dem Elend dieses Lebens finden sich in den MsP sehr häufig. Aber die weltflüchtige Tendenz des kontemplativen Lebens wird doch in charakteristischer Weise durch ethische Ermahnungen und religiösen Zuspruch begrenzt. Kennzeichnend dafür sind Rückwendungen vom mystischen Erlebnis und der Klage über seine kurze Dauer zu der Bescheidenheit des Glaubens. Wir sind »ein Liecht worden in dir / vnserm Gott / vnd doch dasselbe noch im Glauben / vnd nicht im schawen«. Folgt Moller darin noch seiner Vorlage, so ist die das Gebet abschließende, mit einem kräftigen »indes aber« eingeleitete Hinwendung zu dieser Welt sein eigener Zusatz:

Indes aber / HERR mein Gott / bitte vnd flehe ich von grundt meines Hertzen / mehre meinen Glauben / mehre meine Hoffnung / mehre meine Liebe. Hilff das ich durch deine Gnade im Glauben bestendig / vnd in Wercken thetig bleibe / Auff das ich durch deine Barmhertzigkeit mit rechtem Glauben vnd wahren Früchten des Glaubens / zum ewigen Leben eingehe / vnd daselbst schawen möge deine Herrlichkeit / wie sie ist / vnd preyse deine herrliche Mayestet in Ewigkeit. Amen. (MsPI, Kap. V,1)

Moller vollzieht eine ethisch-religiös motivierte Besinnung auf das irdische Leben, das tätigen *Glauben* verlangt. Aber dabei bleibt es nicht; vielmehr zielt dieses Leben selbst auf das andere, in dem man Gottes Herrlichkeit *schauen* wird.

Aber hier ist doch nicht mehr das vorübergehende Schauen Gottes »in mentis excessu« gemeint, sondern das beständige Bei-Gott-Sein im jenseitigen Leben. Dieses *Präsenzerlebnis* in einem futurisch gedachten Eschaton

beschreiben die meisten der Gebete, die von der Vereinigung des Menschen mit Gott sprechen. Es setzt den leiblichen Tod voraus, der darum nicht mit Schrecken, sondern mit Sehnsucht erwartet wird. Auch hier also ist das Leben in der Welt nur ein »transire« – wenn der Begriff auch häufiger im Zusammenhang mit dem plötzlichen Hindurchstoßen des Mystikers zur Gottesschau gebraucht wird –, ja Leib und Welt sind Kerker, aus denen erst der Tod befreit.

Ach HERR / wie lange wird es meiner Seele allhie zu wohnen? Ach HERR wie lange muß ich hören / das man sagt: Wo ist nu dein Gott? Wie lange sol man zu mir sagen: Warte / warte / Hoffe / hoffe? Ja HERR / mein Gott / Du bist meine Hoffnung / auf den ich warte. Denn wir warten vnsers HERRN vnd Heylandes Jesu Christi / der vnsere[n] nichtigen Leib verkleren wird / vnd ehnlich machen seinem verklerten Leibe. Ja / wir warten vnsers HERRN / wenn er kommen/ vnd vns zu seiner Hochzeit einführen wird. (MsPI, Kap. VI,9)

Die Vergewenwärtigungen des künftigen, jenseitigen Heils mit ihren sehr konkreten, anschaulichen Einzelheiten hat Moller ohne jeden Vorbehalt übersetzt, er hat sie sich zu eigen gemacht einschließlich der damit zusammenhängenden Abwertung des irdischen Lebens.

Dennoch: das Leben ist auch durch Christi Tod versöhnt, seiner göttlichen Natur teilhaftig geworden und wird durch Christi Gegenwart gestärkt und erfreut; es steht darum trotz aller Anfechtungen von außen und innen nicht nur unter dem Zeichen des »Jammerthals«, das die eschatologische Sehnsucht ihm aufprägen möchte, sondern auch unter dem Zeichen von »Trost« und »Frewde«. An zahllosen Stellen der MsP fügt Moller die Begriffe Glauben, Trost, Freude in seine Gebete ein, wo die Vorlagen sie nicht haben.

Trost und Freude: das sind die Grundworte, mit denen Moller das Verhältnis des Menschen zu Gott *in der Welt* zum Ausdruck bringt. Sie bilden durchaus ein gewisses Gegengewicht gegen die weltflüchtigen Gedanken an die künftige Herrlichkeit; aber sie bleiben doch der Sehnsucht nach dem Jenseits untergeordnet. Freude gibt es nur *trotz* aller Trübsal, Tost nur *in* der Anfechtung durch Welt und eigene Sünde, die das menschliche Leben bis zum Tod bestimmen. Darum wird die Freude auch erst vollkommen in jenem Leben:

So lasse hergehen / was Gott vber vns verhenget / Die Teuffel mit jhren anfechtungen / mit Hunger vñ Durst / mit Armut vnd Elendt / mit Müheseligkeit vnd Vnruhe / mit Frost / mit Fewer. Laß engsten vnd verfolgen / Laß hönen vnd spotten/ was nicht lassen kan ... So weiß ich doch / HERR Jesu / mein Trost / das ich bey dir Ruhe finden werde an jenem Tage / wenn ich eingehen werde zu deinen Frewden. (MsPII, Kap. VIII,1)

Zusammenfassend läßt sich zum Thema der unio sagen: Von den zwei

Weisen der Vereinigung des Menschen mit Gott, der eigentlich mystischen und der eschatologischen, erhält bei Moller die letztere ein ungleich stärkeres Gewicht. Beide versucht er stärker als seine Vorlagen mit dem »normalen« christlichen Leben zu verklammern, indem er einerseits den mystischen raptus in die »Andacht« einfügt und mit der sittlichen Forderung vermittelt, andererseits der eschatologischen Freude den Glauben, den Trost und die Freude an Gott schon in diesem Leben vorordnet.

V. Versuch einer frömmigkeitsgeschichtlichen Deutung von Mollers Mystik-Rezeption

Trotz der genannten und mancher weiteren Korrekturen an den Vorlagen hat Mollers Gebetbuch vollen Anteil an dem, was seit A. Ritschl als »das Eindringen der mittelalterlichen Mystik in den Protestantismus« oft genug beklagt worden ist. P. Althaus, der Ritschls Beurteilung des unevangelischen Charakters dieser Mystik teilt, beschreibt »das Eindringen eines fremden Elements« seit der Mitte des 16. Jahrhunderts im Bereich der Gebetsliteratur folgendermaßen: »Neben dem Gebete erscheint die Meditation, die Anbetung, die Andacht, die Erinnerung... Eine bisher unbekannte Christumystik breitet sich in den Erbauungsbüchern aus und wird in schwärmerischen Zwiegesprächen mit dem Schönsten unter den Menschenkindern eifrig gepflegt. Die Bilderwelt des Hohenliedes liefert die Elemente dazu. Daneben ist die intuitive Kontemplation mit besonderer Vorliebe auf eschatologische Stoffe gerichtet. Sie ergeht sich in sehnsüchtigen Erwägungen der Herrlichkeit des jenseitigen Lebens, in detaillierter, an der Apokalypse genährter Ausmalung der ewigen Himmelsfreuden... Es ist mit einem Worte die augustinisch-bernhardinische Mystik des Mittelalters, die ihren Einzug in die evangelischen Gebetbücher hält«⁸.

Die Beschreibung des Sachverhalts ist richtig. Ich möchte aber abschließend durch eine Deutung der frömmigkeitsgeschichtlichen Situation der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine andere – wie ich meine: gerechtere – Bewertung des Phänomens der Mystik-Rezeption bei Moller versuchen.

Wenn in vielen lutherischen Gebetbüchern, Liedern und Erbauungsschriften seit der zweiten Jahrhunderthälfte der Schwerpunkt des ewigen Lebens sich in die Zukunft verlagert, so zeigt sich darin keine Ungewißheit hinsichtlich des Heils. Vielmehr gilt nach wie vor: Der Christ hat alles »in spe«, was er einst »in re« besitzen wird. Aber das meint jetzt eher: Er hat es *nur* in der Hoffnung. Wie kommt es zu dieser Betonung der Zukünftigkeit des vollen Heilsbesitzes? Den Weg zur Beantwortung dieser Frage weist

8 P. ALTHAUS, Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, Gütersloh 1927, S. 61.

uns das Leitwort, unter dem die meisten Gebete Mollers in den MsP stehen und das er hundertfach in die mittelalterlichen Texte eingetragen hat: »Trost«. Das ewige Leben und seine Betrachtung ist eine unerschöpfliche Quelle des Trostes, zwar nicht in Konkurrenz zum Trost aus der Sündenvergebung, aber doch in einer gewissen Selbständigkeit ihm gegenüber. Die Vorstellung des ewigen Lebens *veranschaulicht* die Sündenvergebung und alle ihre Folgen wie die Erneuerung des ganzen Menschen und die Wiederherstellung des auf Gott gerichteten Lebens. Daß in solcher Veranschaulichung der höchste Trost gesucht und gefunden wird, verweist auf eine *Problematisierung des Lebensverständnisses*, die neu ist gegenüber der Reformationszeit: Menschliches Leben ist trostbedürftig; ewiges Leben ist der Inhalt des Trostes. Daß das Leben in seiner empirischen Vorfindlichkeit – und nicht nur in seiner Qualifikation durch Sünde oder Gerechtigkeit – sich dem religiösen Nachdenken aufdrängt, ist freilich eine Folge der reformatorischen Theologie selbst, eine Folge nämlich ihrer Rechtfertigungspredigt. Die überwältigende Gewißheit, mit der die Reformatoren von der *Wirklichkeit* der Rechtfertigung des Menschen propter Christum per fidem, von seiner Erneuerung allein durch Gottes gnädiges Handeln sprachen, mußte die Frage nach der *Verwirklichung* dieses Geschehens im menschlichen Leben wecken. Darum wird das empirische Leben *wichtig*. Da jedoch jene Wirklichkeit dieser Verwirklichung immer voraus ist, wird es zugleich *problematisch*. Wo ist denn der neue Mensch, der, durch Gott gerechtfertigt und versöhnt, in Glauben und Leben die unüberwindliche Stärke der Gotteskindschaft erweist? Daß auch der neue Mensch noch der alte Adam blieb, ließ sich umso weniger übersehen, je stärker und radikaler das mit der Gnadenpredigt vermittelte Sündenbewußtsein war.

Die Enttäuschung über die religiös-sittliche Erfolglosigkeit der Rechtfertigungspredigt hätte leicht zu einer Intensivierung der Gesetzespredigt als vermeintlich notwendiger Ergänzung der Gnadenpredigt führen und damit die reformatorische Lehre im Kern zerstören können. Wenn stattdessen jetzt die Vorstellungen der *künftigen* Vollendung des Lebens mit stärkerem Nachdruck versehen wird, so bedeutet das die *Bewahrung der reformatorischen Gnadenlehre unter der Voraussetzung eines empirischen Lebensbegriffs*. Gott allein wird das Werk der Erlösung vollenden, das er angefangen hat. *Jetzt* ist der wiedergeborene Mensch noch verborgen wie das Kind im Mutterleib, lautet der Trost, aber so gewiß wie dieses in der Geburt ans Licht kommt, so gewiß wird der neue Mensch nach dem Tode ans Licht kommen. Allein aus Gnade, nicht durch die eigene sittliche Leistung des Menschen entsteht und wächst das neue Leben. Dabei bleibt es. Gegenüber den Anfechtungen der Erfahrung wird nur die *Verborgenheit als Zukünftigkeit* stärker betont, gleichzeitig durch die breite Ausmalung des Zukünf-

tigen seine Vergegenwärtigung erstrebt. Die Spannung zwischen dem Glauben als dem Festhalten des ganz und gar Unanschaulichen und der Erfahrung wird damit zwar gemildert, aber auf eine Weise, die das reformatorische Anliegen bewahrt, Gott allein als den Anfänger und Vollender des Heils zu predigen.

Der Christ lebt nach reformatorischer Auffassung in einem Widerspruch, der aus seiner Anteilhabe an zwei Wirklichkeiten entsteht: der Wirklichkeit Gottes, in der das Böse schon besiegt, die aber noch nicht offenbar ist, und der Wirklichkeit des Satans, der bis zum Ende den Versuch nicht aufgeben wird, den Menschen ins Verderben zu stürzen, obgleich seine Macht schon gebrochen ist. In diesem Kampf, an dessen tödlichem Ernst der schon entschiedene Ausgang nichts ändert, ist der Christ einerseits Mitstreiter, andererseits aber ohnmächtiger Zuschauer. Der Gedanke des Kampfes, der Luthers gesamtes Geschichtsdenken prägt, wird nun unter den erwähnten veränderten Voraussetzungen in den asketischen Tendenzen der nachreformatorischen Frömmigkeit aufgenommen. Die Absage an die Welt, den Satan und das eigene Fleisch und Blut, wie die Weltmächte in den MsP meist genannt werden, entspringt durchaus nicht einem schwächlichen Bedürfnis nach Ruhe und Konfliktlosigkeit, sondern ist Ausdruck jenes Kampfes. Daß die innere Askese als Kampf des Menschen mit sich selbst, als Enthaltung von der Welt dabei das Hauptinteresse auf sich zieht, erklärt sich wiederum aus dem vertieften Sündenverständnis und aus der Erfahrung, die der evangelische Christ mit seiner vergebenen und doch noch so wirksamen Sünde gemacht hat. Askese und Weltabkehr haben in dieser Frömmigkeit denselben Stellenwert wie die guten Werke in der reformatorischen Predigt: Sie sind Folge, nicht Mittel der Rechtfertigung, und jeder Gedanke an ihre Verdienstlichkeit, die sie im mittelalterlichen Bußwesen besaßen, wird sorgfältig ferngehalten. Aber als Ausdruck und Vollzug der von Gott geschenkten Freiheit von der Sünde sind sie nötig wie die rechten guten Werke. Dieses »pessimistische« Verständnis von Welt und Ich kann durchaus neben der Glaubenszuversicht in einem »individuellen Leben« herrschen, freilich nicht in harmonischem Gleichgewicht. Die Hoffnung auf die jetzt noch zu glaubende, einst aber offenbare Auflösung dieses Widerspruchs wird im Christen die Oberhand behalten, eben weil sie sich nicht auf den Erfolg seines eigenen Kampfes, sondern auf Gottes Verheißung gründet.

Der Zusammenhang von Eschatologie und asketischem Weltverhältnis spielt in der protestantischen Mystikrezeption der nachreformatorischen Zeit eine bedeutende Rolle. Die Wiederaufnahme eschatologischer und asketischer Gedanken des Mittelalters ist aber gerade *kein* Rückfall aus der gewonnenen Freiheit zur Weltbeherrschung in Unfreiheit und ängstliche

Sorge um das eigene Seelenheil, sondern es wird damit die reformatorische Predigt von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade unter veränderten, von dieser Predigt selbst wesentlich mitgeschaffenen Voraussetzungen durchgehalten. Daß aus dieser Verbindung zwischen futurischer Eschatologie und Weltabkehr Probleme entstehen, zum Beispiel für die Begründung der Ethik, kann nicht bestritten werden. Sittliches Handeln wird zwar nach wie vor mit dem Doppelgebot der Liebe begründet und als notwendige »Frucht« des Glaubens dargestellt, aber viel Gewicht kann auf dieses Tun und seine Motivierung nicht fallen, wenn das ganze Leben ein Durchgang zum einzigen Ziel der vollendeten Gottesgemeinschaft ist, eine Wanderung durch die Fremde ins Vaterland. Daß es hier bei Moller wie bei anderen Erbauungsschriftstellern aber auch Bestrebungen nach einer stärkeren Gewichtung der Ethik gab, kann ich hier nicht mehr zeigen. In den *Meditationes sanctorum Patrum* sind sie nicht sehr ausgeprägt, und das hängt zweifellos mit der Rezeption jener mittelalterlichen Texte zusammen. Aber wenn man auf diesen Mangel kritisch hinweist, muß man bedenken, daß die Alternative einer Verstärkung der ethischen Predigt, gerade wenn sie als Korrektiv eines Mangels gefordert wird, zu jeder Zeit die Gefahr einer Preisgabe der reformatorischen Rechtfertigungslehre heraufbeschwört. Diese Gefahr wurde in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts abgewehrt nicht zuletzt durch den Rückgriff auf Schriften der augustinisch-bernhardinischen Mystik – nicht zuletzt also durch Martin Moller.